

Ks. Adam Kubiś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adamkubis@kul.pl, ORCID: 0000-0003-4961-2254

MORDERCZY GNIEW INTERTEKSTUALNA LEKTURA Mt 5,21-22

Homicidal Anger An Intertextual Reading of Mt 5:21-22

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Głównym celem artykułu jest ukazanie oryginalności nauczania Jezusa na temat gniewu prowadzącego do śmierci, zdefiniowanego w Mt 5,21-22. Artykuł otwiera dyskusja na temat autentyczności obecności przysłowka εἰκῆ („bez przyczyny”) w Mt 5,22, rzutująca na odpowiedź na pytanie czy Jezus potępia każdy rodzaj gniewu czy tylko gniew niesprawiedliwiony. W celu odkrycia oryginalności oraz znaczenia Jezusowego nauczania na temat gniewu w Mt 5,21-22 zaprezentowano wiele tekstów starotestamentowych oraz tekstów zaczerpniętych ze starożytnej żydowskiej literatury pozabiblijnej. Idea gniewu prowadzącego do śmierci obecna jest już w ST, zwłaszcza w literaturze mądrościowej. Wskazać można również wiele paralel w literaturze peritestamentalnej oraz rabinackiej.

Mt 5,21-22;
gniew; mor-
derstwo; Kain;
Abel; literatura
rabinacka

Niemniej jednak kategoryczno-legalistyczna forma wypowiedzi Jezusa nosi znamiona oryginalności. Targumiczna lektura Rdz 9,6 pomaga także zdefiniować pole semantyczne terminu *κρίσις* w Mt 5,22 jako Bożego sądu dotyczącego wszystkich unoszących się gniewem.

ABSTRACT

The article opens with a discussion of the originality of the adverb *εἰκῆ* (“without cause”) in Mt 5:22a, and the question of whether Jesus prohibits all anger or only unjustified anger. The main body of the article, however, examines to what degree Jesus’ teaching on homicidal anger should be viewed as innovative or even radical. This analysis is accomplished by looking at a wide range of intertextual connections between the Matthean idea of homicidal anger, as expressed in Mt 5:21-22, and various Old Testament and extra-biblical ancient Jewish texts. Jesus’ teaching does not in fact differ appreciably from biblical teaching on the issue, especially that found in wisdom literature. Peri-testamental and rabbinic literature likewise contain a number of more or less exact parallels to Mt 5:21-22. Taken together, these all help us establish the correct meaning of Mt 5:21-22. Nevertheless, there is an undeniable originality in the sharp and legalistic overtone of the Matthean formulation, specifically the idea of anger as a cause of murder. Moreover, the targumic reading of Gen 9:6 helps clarify the semantic field of *κρίσις* in Mt 5:22, which should be understood as divine punishment of any anger.

KEYWORDS

Mt 5:21-22; anger; murder; Cain; Abel; rabbinic literature

1. POSTAWIENIE PROBLEMU

W Mateuszowym „Kazaniu na Górze” pierwsza (5,21-26) z serii sześciu (5,21-48) antytez porusza pośród innych tematów również problem gniewu: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (5,22). Lektura tej antytezy rodzi wiele pytań: Czy Jezus zakazuje każdego gniewu, czy też jedynie nieusprawiedliwionego gniewu? Skoro kary w tekście całej pierwszej antytezy wydają się zwiększać (sąd, Sanhedryn, ogień Gehenny), czy zwiększają się także piętnowane wykroczenia (od gniewu wobec brata, przez nazwanie brata *ῥακά*, aż po najgorsze przestępstwo jakim jest nazwanie kogoś *μωρός*)? Czy nazwanie brata *ῥακά* jest zatem większym przestępstwem niż gniew wobec niego? Czy zakaz gniewu i używania obraźliwych epitetów zastępuje przykazanie Dekalogu: „Nie zabijaj”? Czy przestępstwo gniewu będzie sądzone przez trybunał ziemski czy boski? Pytań jakie się rodzą jest więcej. Niniejszy artykuł stanowił będzie próbę odpowiedzi na powyższe pytania poprzez pryzmat tekstów Starego Testamentu, żydowskiej literatury pozabiblijnej okresu Drugiej Świątyni oraz literatury rabinicznej. Podejście intertekstualne sprawia, iż podstawowym problemem badawczym niniejszego studium staje się jednak pytanie, które nie pojawiło się powyżej, a mianowicie pytanie o oryginalność nauczania Jezusa o związku gniewu z morderstwem na tle ówczesnego judaizmu¹. Nie brak autorów twierdzących, iż nauczanie Jezusa nie ma paraleli w judaizmie biblijnym i pozabiblijnym². Zaproponowano również ujęcie przeciwne,

¹ Związek między gniewem a morderstwem obecny jest także w starożytnej literaturze greckiej. Obszerną listę tekstów dostarcza Keener, *Matthew*, 183, przypis 69.

² Davies, *Sermon*, 82: „(...) there are no clear parallels in the Rabbinic sources (...). Thus Mishnah Sanhedrin does not note any punishment for anger or for speech that is unseemly.” Davies wskazał jednakże na paralele z qumrańską *Regułą Wspólnoty*. Banks (*Jesus*, 187) uważa, że trzy stwierdzenia Jezusa zawarte w w. 22 „go far beyond the

w świetle którego nauczanie Jezusa, wyrażone w pierwszej antytezie, nie ma w sobie nic oryginalnego³. Powyższa rozbieżność opinii rodzi potrzebę oceny rzeczywistego wpływu domniemanych paraleli wskazywanych zarówno w ST, jak i w pozabiblijnych starożytnych pismach żydowskich. Ustalenie ewentualnych paraleli rodzi automatycznie kolejny problem badawczy z którym niniejsze studium chce się zmierzyć, a mianowicie kwestię ewentualnego wpływu zidentyfikowanych paraleli na interpretację nauczania Jezusa wyrażoną w Mt 5,22. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż identyfikacja rzeczywistych powiązań intertekstualnych wpływa na odkrycie zamierzonego czy też pełniejszego znaczenia pierwszej Mateuszowej antytezy⁴.

Jewish requirement in v. 21.” Nieco dalej stwierdza (s. 189): „No real parallel (...) occurs. His [Jesus’] teaching is thus something new which speaks on an altogether different level to the OT law that preceded it. It does not merely affirm it nor does it explicitly abrogate it. Yet it certainly surpasses it.”

³ Montefiore, *Rabbinic Literature*, 38: „There is no real advance from Rabbinic teaching in these verses [Mt 5,21-22]. Anger was just as much denounced by the Rabbis as by Jesus.”; Friedlander, *The Jewish Sources*, 45: „The Gospels do not teach a better or higher morality than this [Ps 15,3]. Thus far we have not seen any good reason to prefer the teaching of Jesus to that of the Old Testament, or of the Scribes and Pharisees.”; Luz, *Matthew*, 237: „The parallels show that Jesus’ demand is nothing new in the framework of contemporary Jewish parenthesis. (...) Thus in its content the first antithesis is not at all original. Jesus simply formulates it more sharply and in a more attention-grabbing way by couching his admonition in the form of a legal sentence. In so doing he emphasizes that it is absolutely binding. However, that does not yet make it actually antithetical to Judaism and to the OT.”

⁴ W niniejszym studium pominięto kwestię formy Mateuszowej antytezy. David Flusser (*Judaism*, 494-495) zdefiniował ten Matuszowy tekst jako znaną później w judaizmie rabinicznym formę nauczania zwaną *deraszah* i polegającą na wyjaśnieniu tekstu Tory. Metoda wykładu Jezusa miałyby odpowiadać rabinicznym midraszom. Bez wątplenia porównanie formy nauczania Jezusa, w tym wprowadzającej formuły „Słyszeliście, że powiedziano przodkom” (Mt 5,21),

2. CZY JEZUS MÓGŁ BYĆ TAK RADYKALNY? AUTENTYCZNOŚĆ TEKSTU MT 5,22

Porównanie gniewu z morderstwem wydaje się niezwykle radykalne. Czy rzeczywiście Jezus mógł potępić każdy rodzaj gniewu? Życie bez gniewu, rozumianego jako reakcja emocjonalna wpisana w ludzką naturę, wydaje się niemożliwe⁵. W istocie już w rękopisach z IV wieku (8^c a k) poświadczony jest tekst antytezy łagodzący Jezusowy radykalizm: „Oto ja mówię wam, iż każdy kto gniewa się na swego brata *bezpodstawnie* (εἰκῆ), podlega sądowi”. Obecność tego przyimka ma daleko idące konsekwencje interpretacyjne. Znajdujący się w łacińskich rękopisach (*Vetus Latina*) zwrot *sine causa* („bez powodu”), będący odpowiednikiem przysłowka εἰκῆ („bezzasadnie”), sugerujący istnienie uzasadnionego gniewu, stał się dla św. Augustyna i późniejszych teologów podstawą do rozróżnienia między gniewem przeciwko grzechowi a gniewem przeciwko osobie. Ten pierwszy byłby gniewem

byłoby również użyteczne w określeniu charakteru Mateuszowych antytez w stosunku do nauczania Tory. Kwestia ta jest roztrząsana przez wielu autorów i wykracza poza ramy tego artykułu.

⁵ Warto wskazać na różnicę semantyczną między ὀργή a θυμός, pomimo stosowania obu terminów jako synonimy w LXX. A. Piwowar („Gniew człowieka”, 102) stwierdza: „[Z]daniem niektórych starożytnych znawców języka greckiego można dostrzec pewne niuanse znaczeniowe różnicujące ὀργή i θυμός. Ich zdaniem, drugi z tych rzeczowników odnosi się do gwałtownego wzburzenia uczuć, ὀργή zaś nie posiada porywczości θυμός. Ponadto θυμός odnosi się do gniewu trwającego krótko (wybuch, który szybko przemija, ponieważ nie jest zależny od woli człowieka), ὀργή zaś jest długotrwałym i rozmyślnym, a więc zależnym od człowieka, uczuciem gniewu, które dąży do zemsty.” Zdaniem Syracha emocja określona jako gniew (θυμός) jest częścią ludzkiej natury (40,4). Gniew określony jako ὀργή jest natomiast grzeszny i winien być eliminowany z zachowania człowieka. W Syr 10,18 czytamy: „Nie jest stworzona dla człowieka pycha ani gwałtowny gniew (ὀργή θυμοῦ - dosł. gniew gniewu) dla zrodzonego z kobiety”. Tekst Mateusza używa participium ὀργιζόμενος od ὀργίζω i zawiera niuans semantyczny właściwy dla rzeczownika ὀργή.

dopuszczalnym, podczas gdy ten drugi byłby niedopuszczalny⁶. Czy tekst oryginalny zawierał zatem przysłówek εἰκῆ? Czy istnieją konsekwentnie dwa rodzaje gniewu: gniew uzasadniony i gniew bezzasadny? W istocie istnieją mocne argumenty za lekturą wersetu 5,22 z obecnością przysłówka εἰκῆ, jak i solidne racje przemawiające za brakiem tego terminu w tekście oryginalnym. Poniżej przedstawione zostaną argumenty z krytyki tekstu, a następnie odniesienia intertekstualne uwiarygadniające obie możliwości.

Krytyka tekstu

Oto kilka argumentów za obecnością przysłówka: (1) Jak zauważa David Alan Black, w nauczaniu Jezusa spotykane są pewne zastrzeżenia, ograniczenia czy wyjątki od ogólnych praw i zasad, np. Mt 5,11 (ψευδόμενοι) czy 5,32 (παρεκτός λόγου πορνείας). Takim zastrzeżeniem może być również przysłówek εἰκῆ w 5,22⁷. (2) Warto zauważyć, iż sam Jezus

⁶ Augustinus, *De sermone Domini in monte*, 1,9 (CCSL 35,23; PL 34,1240-1242). Gdy Augustyn uświadomił sobie nieobecność w oryginalnym tekście Mt 5,22 frazy *sine causa*, w swych późniejszych dziełach *Retractionum* (CCSL 57,57) oraz *De civitate Dei* (CCSL 47,802) wciąż utrzymywał zasadność istnienia usprawiedliwionego gniewu. Otóż, w jego opinii, Jezus w Mt 5,22 sprzeciwiałby się gniewowi „przeciw bratu”, ale nie gniewowi przeciw grzechowi. Grzegorz Wielki (*Moralia in Iob*, 5,45; CCSL 143,279) wprowadził rozróżnienie na *ira per zelum* (gniew z gorliwości) oraz *ira per vitium* (grzeszny gniew). Augustyńska koncepcja „świętego gniewu” została przepracowana przez Tomasza z Akwinu, który początkowo przyjął rozróżnienie na usprawiedliwiony gniew wobec grzechu i nieusprawiedliwiony grzech wobec osoby (*Quaestiones disputatae de malo*, 12), a następnie je odrzucił wskazując, iż jednym z warunków istnienia uzasadnionego gniewu jest ukierowanie go na właściwą osobę (*Summa theologiae* II-II, q. 158; *Collationes in decem preceptis*; *Lectura super Matthaeum*, 157-158). Na ten temat zob. Mattison, „Jesus’ Prohibition of Anger (Mt 5:22)”, 839-864; Królikowski, „Czy gniew zawsze jest grzechem?”, 445-461.

⁷ Black, „Jesus on Anger”, 3-4. Mt 5,22 opisywałby zatem nie tyle normę generalną (każdy gniew podlega sądowi), co normę general-

wpadał w gniew ze słusznej przyczyny (zob. Mk 3,5). Stąd użycie przysłówka wskazujące na istnienie słusznego gniewu wydaje się usprawiedliwione postawą samego Jezusa⁸. Augustyn wskazał także na przykład Pawła, który w Ga 3,1 nazywa swoich adresatów „głupcami” (ἄνοητοι) – rzecz zabroniona w Mt 5,22. Apostoł może jednak tak nazywać swych braci, gdyż jego gniew jest uzasadniony⁹. Odwołanie do Jezusa nie do końca jest przekonujące, gdyż gniew Jezusa może być widziany jako manifestacja gniewu Boga. Gniew Boga, w rozumieniu ST, jest atrybutem Boga i ludzi działających pod wpływem Bożego Ducha. W NT, jak również w starotestamentowych tradycjach mądrościowych, gniew człowieka nie mający znaczenia teologicznego (w znaczeniu Bożej gorliwości) nie jest niczym usprawiedliwiony¹⁰. (3) Zdaniem D.A. Blacka gniew o którym mowa w Mt 5,22 to nieusprawiedliwiony i bezpodstawny gniew, różny od gniewu sprawiedliwego, rodzącego się w obliczu zła i grzechu (zob. Mk 3,5). Na poparcie swej tezy o istnieniu dwóch rodzajów gniewu, w świetle której Jezus nie odrzuca każdej formy gniewu, D.A. Black przywołuje najbliższy kontekst Mt 5,22a, a mianowicie nauczanie Jezusa na temat używania obraźliwych epitetów ῥακά oraz μωρός w Mt 5,22bc. Jezus tylko pozornie zabrania używania tych epitetów, gdyż sam używa przymiotnika μωρός („głupi”) na określenie osoby budującej na piasku (7,26), uczonych w Piśmie i faryzeuszy

ną z ograniczeniem (gniew bezpodstawny podlega sądowi). Mt 5,11 również opisuje normę generalną z zastrzeżeniem (ograniczeniem), a mianowicie mówienie złych rzeczy o chrześcijaninie – rzeczy które są jednak nieprawdziwe (kłamliwe) – jest powodem jego szczęścia. Mt 5,32 opisuje normę generalną zawierającą wyjątek (oddalenie żony jest cudzołóstwem, za wyjątkiem oddalenia z powodu nierządu).

⁸ Friedlander, *The Jewish Sources*, 45: „It is an explanatory gloss, intended to justify the conduct of Jesus, who was so often angry.”

⁹ Augustinus, *De sermone Domini in monte*, 1,9,25 (PL 34,1242).

¹⁰ Zob. Stählin, „ὀργή”, 419: „Wrath is right for God, but not for man (Jm. 1:20). God’s love includes wrath, but love and anger are mutually exclusive in man, cf. 1 C. 13:5.”

(23,17) oraz dziewic oczekujących nocą nowożeńca z lampami pozbawionymi oliwy (25,2.3.8)¹¹. (4) Tekst z przysłówkiem wydaje się być oryginalny, gdyż łatwiej wyobrazić sobie skrócenie tekstu, niż jego wydłużenie. Nie jest to jednak przekonujący argument, gdyż nie brakuje przypadków wydłużania tekstu przez kopistów. (5) Przysłówki εἰκῆ mógł zostać przypadkowo usunięty na zasadzie błędu *homoioarcton*, gdyż kolejne słowo (ἔνοχος) zaczyna się od tej samej litery. (6) Argumentem za lekcją z przysłówkiem jest liczba świadków. Okazuje się, iż poświadczą ją na przestrzeni wieków przytłaczająca liczba rękopisów, w tym wiele kodeksów uncjalnych (np. ⲛ^c D W Θ Δ K M U Π S). (7) Argumentem za uznaniem lekcji z εἰκῆ jest różnorodność miejsc z których pochodzą rękopisy poświadczające tę lekcję. Są to bowiem manuskrypty reprezentujące różne rodziny tekstów, a mianowicie tekst zachodni (D it), cesarski (Θ f¹ f¹³ 565 700), bizantyjski (K W Δ) oraz aleksandryjski (L 33). Za lekcją bez przysłówka opowiadają się natomiast jedynie rękopisy aleksandryjskie oraz niektóre manuskrypty *Vetus Latina*¹². Za istnieniem oryginalnej wersji Mt 5,22 pozbawionej przysłówka εἰκῆ można wymienić następujące argumenty: (1) Jezus znany jest ze swego radykalizmu i zaskakującego, czasem paradoksalnego, sposobu nauczania (np. Łk 14,26). Z tego powodu nauczanie o absolutnym zakazie gniewu wydaje się prawdopodobne. (2) Już św. Hieronim (*Commentarius in evangelium secundum Matthaeum* 1,5,22; PL 26,36) zauważył, iż najbliższy kontekst literacki Mt 5,22 potwierdza wersję tekstu z wezwaniem do porzucenia jakiegokolwiek gniewu. Kontekst mówi bowiem o nadstawianiu drugiego policzka (5,39), miłości nieprzyjaciół (5,44) oraz o modlitwie za prześladowców (5,39). Zdaniem Hieronima, powyższe wyzwania

¹¹ Black, „Jesus on Anger”, 7-8.

¹² Black, „Jesus on Anger”, 6: „the omission of εἰκῆ is supported mostly by witnesses that come from Egypt, and therefore its representation is limited and not fully convincing.”

sprawiają, iż jakikolwiek pretekst do gniewu przestaje istnieć. Bezpośredni kontekst literacki, a mianowicie dwa przykłady ilustrujące 5,22 obecne w 5,23-24 oraz 5,25-26 nie zakładają jakiegokolwiek rozróżnienia na gniew uzasadniony i nieuzasadniony. Podobnie obelgi piętnowane w 5,22bc nie mają kwalifikacji uzasadnionych i nieuzasadnionych. (3) Przysłówek εἰκῆ jest Mateuszowym *hapax legomenon*, a zatem nie ma on paraleli w słownictwie czy stylu Mt. Fakt ten wspiera tezę o dodaniu przysłówka przez kopistę. (4) Tekst pozbawiony kontrowersyjnego przysłówka spotykany jest w rękopisach najstarszych (III w.) i cieszących się największym autorytetem (np. P⁶⁴ P⁶⁷ ⋈ B). Sam Hieronim (*Adv. Pelag.* 2,5; PL 23,540) zauważył, iż najstarsze znane mu rękopisy nie posiadały tego przysłówka (*in plerisque codicibus antiquis, sine causa, additum non sit*)¹³. Lekcja z przysłówkiem natomiast nie jest tak stara, gdyż najstarsi jej świadkowie – ⋈^c a k – datowani są na IV w.

Podsumowując, mocnymi argumentami za lekcją bez przysłówka jest wiek rękopisów oraz zasada *Lectio difficilior praestat facili* („Lekcja trudniejsza przewyższa łatwiejszą”), w świetle której kopista mógł chcieć stonować radykalny ton nauczania Jezusa. Naturalną tendencją kopistów było czynienie tekstu bardziej zrozumiałym, a zatem poszerzanie go o wyjaśnienia. Taką wyjaśniającą glosą mógłby być przysłówek. Powyższe dwa argumenty są rozstrzygające w przyjęciu przez współczesnych edytorów tekstu krytycznego Mt 5,22 lekcji krótszej, a zatem bez przysłówka εἰκῆ¹⁴.

¹³ W swym komentarzu do Mt 5,22, Hieronim uważa, iż autentyczny tekst (*in veris*) nie zawiera przysłówka: *In quibusdam codicibus additur: sine causa. Ceterum in veris definita sententia est et ira penitus tollitur* (*Comm. in Matt.* 1,5,22; PL 26,36; CCSL 77,27).

¹⁴ Metzger, *Commentary*, 11.

Intertekstualność

Lektura intertekstualna Mt 5,22 podpowiada hipotetyczne biblijne i pozabiblijne teologiczne motywacje obecności, jak i nieobecności przysłowka εἰς ἧ. Istnieją bowiem teksty powstałe w łonie judaizmu Drugiej Świątyni w świetle których gniew może być zarówno usprawiedliwiony, jak i niedopuszczalny w żadnej formie. Wpierw ukazane zostaną teksty wspierające istnienie przysłowka w tekście oryginalnym. Otóż w Syr 1,22 czytamy o niesprawiedliwym gniewie (θυμὸς ἄδικος), który nie może być usprawiedliwiony. Gniew taki prowadzi do upadku (πτῶσις). Andrzej Piwowar komentuje: „Na tej podstawie możemy wnioskować, że istnieje gniew sprawiedliwy, który musi zostać wyrażony wtedy, gdzie dzieje się coś złego. Syr 1,22 zdaje się sugerować, że tylko gniew niewłaściwy prowadzi człowieka do upadku, ten słuszny nie prowadzi do niego.”¹⁵ Preben Wernberg-Møller zwrócił uwagę na IQS 7,8, gdzie czytamy: „I ten kto zachowuje urazę w stosunku do drugiego bez powodu [אשר לוֹא מִשְׁפֵּט] będzie ukarany na sześć miesięcy [*poprawione w górnym indeksie na: jeden rok*].”¹⁶ Ten sam idiom (בלוֹ מִשְׁפֵּט) występuje także w IQS 7,4, gdzie czytamy o obrażaniu członka wspólnoty bez powodu, za co spotka go kara wykluczenia na jeden rok. Oba teksty sugerują istnienie usprawiedliwionego gniewu, jak i usprawiedliwionego wyrażania słów obrazy. W recenzji dłuższej *2 Księgi Henocha* znajdujemy dokładną paralełę do tekstu Mt 5,22: „Ten, kto bez powodu odnosi się z gniewem do drugiego, zbierze gniew w czasie sądu ostatecznego” (44,3). Występująca tutaj idea gniewu w stosunku do bliźniego oraz odniesienie do sądu są dwoma elementami obecnymi w Mt 5,22. Kwalifikacja sądu, jako sądu ostatecznego czy też sądu Bożego, może być również obecna w tekście Mateusza, jak wykazemy to w dalszej części artykułu. Elementem klu-

¹⁵ Piwowar, „Gniew człowieka”, 115.

¹⁶ Wernberg-Møller, „A Semitic Idiom”, 72.

czowym dla obecnej analizy jest obecność kwalifikacji gniewu, jako gniewu „bez powodu”. Możliwe, że kopiści Mateusza, znając obecną w ówczesnym judaizmie ideę usprawiedliwionego i nieusprawiedliwionego gniewu, mogli ją zastosować w tekście Mt 5,22. Niejasności co do datacji (hipotezy mówią o okresie od I w. aż do XI w. po Chr.) oraz autorstwa (od zhellenizowanego Żyda po mnicha bizantyjskiego) sprawiają jednak, iż 2 *Henoch* nie może posłużyć jako istotny świadek tradycji dotyczących interpretacji gniewu¹⁷.

Nauczanie Jezusa w sposób absolutny zakazujący gniewu – a zatem bez przysłówka εικῆ w Mt 5,22 – ma swoje paralele w ST. Otóż Prz 12,16 stwierdza, że atrybutem głupca jest gniew. Przeciwwstawiony głupcowi jest człowiek roztropny, który potrafi ukryć zniechęcenie (por. Prz 14,29)¹⁸. W Syr 10,6 zawarte jest pouczenie, aby nie gniewać się (μη μνησθήσῃς) na żaden czyn niesprawiedliwy (παντὶ ἀδικήματι), który został uczyniony przez bliźniego. Inny tekst, Syr 20,2, stwierdza, iż lepiej jest upomnieć niż się gniewać¹⁹. Radykalizm Jezusa widziany w kontekście tradycji mądrościowych przestaje zatem dziwić. Absolutny zakaz gniewu (nawet wobec zła) był zna-

¹⁷ Co do tłumaczenia recenzji dłuższej zob. Andersen, „2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, 171: „And whoever insults a person’s face, insults the face of a king, and treats the face of the LORD with repugnance. He who treats with contempt the face of any person treats the face of the LORD with contempt. He who expresses anger to any person without provocation will reap anger in the great judgment. He who spits on any person’s face, insultingly, will reap the same at the LORD’s great judgment” (2 *Hen* 44,2-3). Tekst oryginalny obu recenzji z aparatem krytycznym Macaskill, *The Slavonic Texts*, 164-165. Rubinkiewicz („Księga Henocha Słowiańska”, 207) dokonał przekładu wersji krótszej: „Kto znieważa oblicze człowieka, znieważa oblicze Pana, a kto lży oblicze człowieka, lży oblicze Pana, kto pogardza obliczem człowieka, pogardza obliczem Pana. Gniew i wielki sąd przeciwko temu, kto opluwa oblicze człowieka” (2 *Hen* 44,2-3).

¹⁸ Więcej Demitrow, „Gniew”, 115-117, 119-120.

¹⁹ Komentarz do tych tekstów w Piwowar, „Gniew człowieka”, 118-119.

ny w judaizmie okresu powstawania NT. Równie radykalne odrzucenie gniewu spotykamy również w *Corpus Paulinum* (Ef 4,26-31; por. Rz 12,19) oraz Jk 1,19-20²⁰.

3. HISTORIA KAINA I ABLA JAKO

STAROTESTAMENTOWE TŁO INTERPRETACYJNE

Mt 5,21-22

Już w chrześcijańskiej starożytności łączono pierwszą antytezę Mateusza z biblijną historią Kaina i Abla (Rdz 4,1-16)²¹. Dale C. Allison wskazał na szereg tematycznych i terminologicznych powiązań pomiędzy Mateuszową pierwszą antytezą (5,21-24) a historią Kaina i Abla (Rdz 4,1-16). Oto one: (1) Antyteza rozpoczyna się tematem morderstwa, podczas gdy pierwszym przypadkiem morderstwa opisanym w historii biblijnej jest zabójstwo Abla przez Kaina. (2) Antyteza wiąże temat morderstwa z gniewem, tymczasem Księga Rodzaju (4,5-6) przedstawia Kaina jako dokonującego swego zabójstwa pod wpływem gniewu²². (3) Pierwsza antyteza dotyczy relacji między dwoma braćmi, podobnie jak histo-

²⁰ D.A. Black („Jesus on Anger”, 5) sugerował, iż ten biblijny radykalizm w odrzuceniu wszelkiej formy gniewu mógł motywować kopistę, który miałby usunąć z oryginału Mt 5,22 przysłówek εἰκῆ: “it is at least possible that the shorter reading is an erroneous ‘improvement’ of the text intended to make all anger reprehensible”.

²¹ Tertulian, *Orat.* 11; Cyprian z Kartaginy, *De eccl. cath. unit.* 13; *De dom. orat.* 23-24; Jan Chryzostom, *Hom. Matt.* 16,11(8) (PG 57,250); Chromatiusz z Akwilei, *Tract.* 7,3 (CCSL 9, 413).

²² Pierwsze wystąpienie tematu gniewu w Starym Testamencie odnajdujemy w opisie postaci Kaina w Rdz 4,5, który według tekstu hebrajskiego dosłownie „stał się gorący” (הָרַחַם). Co prawda LXX używa w tym miejscu czasownika λυπέω („zasmucić się”), ale już tłumaczenie Akwili używa ὀργίλον, a Symmach – ὀργισθη. Także autor Księgi Mądrości (10,3) nawiązując do zabicia Abla przez Kaina stwierdza, iż morderstwo spowodowane było odejściem Kaina „w gniewie” (ἐν ὀργῇ) od Mądrości. Podobnie apokryficzny grecki *Żywot Adama i Ewy* (3,2) określa Kaina jako „syna gniewu” (ὀργῆς).

ria z Rdz 4,1-16. (4) W obu narracjach słowem kluczem jest termin ἀδελφός, występujący cztery razy w Mt 5,21-24 oraz siedem razy w Rdz 4,2-11 LXX. (5) W obu narracjach opisana jest sytuacja składania daru na ołtarzu. W przypadku narracji Mateusza (5,23.24) oraz starotestamentowego opisu ofiary Abła (Rdz 4,4) dar ten określony jest jako δῶρον. Dar Kaina natomiast nazywany jest θυσία (Rdz 4,3.5). (6) Sytuacja w obu narracjach jest podobna. Otóż Mateusz mówi o zagniewanym bracie składającym dar (5,23-24) w kontekście morderstwa i gniewu wobec brata (5,21-22). Księga Rodzaju natomiast opisuje zagniewanego brata składającego dar i mordującego swego brata²³.

Zdaniem D.C. Allisona prawdopodobieństwo zaistnienia w Mt 5,21-24 aluzji do biblijnej historii Kaina i Abła, bez wzmiankowania tych postaci *explicitie*, jest pośrednio uwiarygodnione przez cztery fakty. Po pierwsze, historia Kaina i Abła była doskonale znana zarówno wśród Żydów czasów Jezusa, jak i chrześcijan będących pierwszymi adresatami Ewangelii Mateusza²⁴. Po drugie, Ewangelia Mateusza, poczynając od swego pierwszego zdania (Βίβλος γενέσεως - 1,1) nawiązującego do Rdz 2,4 i 5,1 LXX, zawiera wiele aluzji do Księgi Rodzaju²⁵. Po trzecie, Mateusz nawiązuje do historii Kaina

²³ Allison, *Studies*, 69-70.

²⁴ Świadczy o tym tekst Mdr 10,3, gdzie autor pisząc o Kainie i Abłu nawet nie musi wzmiankować ich imion. Filon z Aleksandrii tworzy aż cztery dzieła traktujące o Kainie i Abłu: *De cherubim (O cherubinach i ognistym mieczu i Kainie, pierwszym człowieku stworzonym z człowieka)*; *De sacrificiis Abeli et Caini (Ofiary Abła i Kaina)*; *Quod deterius potiori insidiari solet (Im gorsze ataki tym lepsze)*; *De posteritate Caini (O potomstwie Kaina)*. Targumy (Ps.-J., Neofiti 1) znacząco rozbudowują historię z Rdz 4,1-16, dodając opis kłótni między braćmi. Historia Kaina i Abła opisana jest także przez Józefa Flawiusza (*Ant.* 1,52-59), *Księgę Jubileuszową* (4,1-6), *Życie Adama i Ewy* (23,1-5), *1 List Klemensa* 4,1-7. Do Kaina nawiązują *explicitie* Hbr 11,4 oraz 1 J 3,12.

²⁵ Zob. Mt 1,1-2; 3,9; 8,11; 10,15; 19,4-5; 22,32; 24,37. Wieloraką obecność Rdz w Mt szczegółowo analizuje Brown, „Genesis”, 42-59.

i Abła w dialogu Piotra z Jezusem (18,21-22). Gdy Piotr pyta czy ma przebaczać siedem razy, Jezus w odpowiedzi mówi o siedemdziesięciu siedmiu razach (ἑβδομηκοντάκις ἑπτά). W Rdz 4,24 znajdziemy porównanie pomiędzy siedmiokrotną pomstą za Kaina oraz siedemdziesięciosiedmiokrotną (ἑβδομηκοντάκις ἑπτά) pomstą za Lameka. Tekst ten, wraz z Rdz 4,15 („Ktokolwiek zabije Kaina, poniesie siedmiokrotną zemstę”), jest pierwszą narracją biblijną poruszającą kwestię zemsty i przebaczenia. Nieskończone miłosierdzie i przebaczenie obecne wśród uczniów Jezusa zestawione jest z dawnymi praktykami nieograniczonej zemsty. Po czwarte, Mateusz nawiązuje do historii Kaina i Abła w opisie dialogu Jezusa z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami (23,34-36). Jezus zwracając się do nich przywołuje „krew sprawiedliwego Abła” (23,35). Nie ma potrzeby wspominania Kaina i bratobójczego konfliktu, gdyż słuchacze Ewangelii doskonale go znali²⁶.

Nawiązanie do historii Kaina i Abła pozwala – zdaniem D.C. Allisona – wyjaśnić intrygujący szczegół narracji Mateusza, a mianowicie odwołanie do złożenia daru „na ołtarzu” (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον – 5,23). Jedyne ołtarz ofiary w czasach Jezusa, który żydowscy słuchacze mogli identyfikować znajdował się w Świątyni Jerozolimskiej, a tam do ołtarza mógł się zbliżyć jedynie kapłan. Z pewnością jednak Jezus i później Mateusz nie kieruje swoich słów wyłącznie do kapłanów. Wezwanie pozostawienia daru przed ołtarzem również wydaje się mało realistyczne. Słuchający Jezusa Galilejczycy musieliby bowiem pozostawić swe dary, wrócić do Galilei w poszukiwaniu pojednania z osobą, która zawiła i następnie pojawić się ponownie w świątyni, w której czekałyby na nich pozostawione dary ofiarne. Bez wątplenia odniesienie do ołtarza należy rozumieć na zasadzie metonimii: ołtarz Świątyni Jerozolimskiej symbolizuje samego Boga, do którego należy ołtarz i świątynia. Zdaniem D.C. Allisona słowa Jezusa miały jednak przywoływać obraz ofiary Kaina,

²⁶ Allison, *Studies*, 71-72.

kapłana, który podobnie jak Noe, Abraham i Jakub składał swoją ofiarę na swoim ołtarzu. Obok niego, na tym samym ołtarzu, ofiarę tę miał składać inny kapłan, jego brat, Abel²⁷. Co prawda narracja Księgi Rodzaju nie wspomina o ołtarzu, ale tradycja biblijna odzwierciedlona w Targumie Pseudo-Jonatana do Rdz 8,20 potwierdza jego istnienie: „Potem Noe wybudował ołtarz przed Panem. Jest to ołtarz, który Adam zbudował, gdy został wygnany z Ogrodu Eden i na którym składał ofiary, i na którym Kain i Abel składali swoje ofiary. Został on zniszczony, kiedy zstąpiły wody potopu. Noe go odbudował.”²⁸ W świetle tradycji rabinackiej (*Midrasz Rabba* do Rdz 34,9) ołtarz Adama na którym składał także ofiary Noe znajdował się w Jerozolimie. Podsumowując, w tradycji żydowskiej mowa jest o jednym ołtarzu używanym przez obu braci oraz o jego lokalizacji w późniejszej Jerozolimie.

Powiązanie pierwszej Mateuszowej antytezy z historią Kaina i Abła pomaga także właściwie zidentyfikować osobę winną oraz osobę niewinną w Mt 5,23-24. Osoba składająca dar ma go pozostawić i szukać pojednania ze swoim bratem, który „ma coś przeciw” (ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ - 5,23). Zdania egzegetów są podzielone w identyfikacji osoby winnej: albo jest to osoba składająca dar albo osoba do której ma się udać osoba składająca dar (zob. Mt 6,11-12; 18,15-17). Jeśli czytać Mateuszową narrację przez pryzmat historii Kaina i Abła, osobę składającą dar należy identyfikować z Kainem. To on był winny gniewu i zazdrości, które doprowadziły do morderstwa niewinnego Abła²⁹. Taką identyfikację osoby winnej podpowiada zresztą bezpośredni kontekst literacki. W pierwszej Mateuszowej tezie (5,22) główny protagonista jest osobą działającą w gniewie, sugerując obecność gniewu w osobie składającej ofiarę. Nadto, w drugim przykładzie

²⁷ Allison, *Studies*, 73-74.

²⁸ Za Maher, *Targum Pseudo-Jonathan*, 43-44. Tradycja o odbudowaniu przez Noego ołtarza Kaina i Abła obecna jest również w *Pirqe Rabbi Eliezer* 23 (171) oraz 31.

²⁹ Allison, *Studies*, 77.

Jezusa w pierwszej antytezie (5,25-26), osobą szukającą pojednania jest osoba winna, dłużnik.

Dale C. Allison przywołuje także tekst 1 J 3,11-17 jako argument za łączeniem pierwszej Mateuszowej antytezy (5,21-26) z historią Kaina i Abła. Otóż pomiędzy 1 J oraz Mt występuje kilka powiązań: (1) Podstawową zbieżnością jest niemal identyczna teza, która wg Jana brzmi: „nienawiść wobec brata jest morderstwem” (1 J 3,15), a wg Mateusza – „gniew wobec brata jest morderstwem”. (2) W obu tekstach położony jest nacisk na brata. Termin *ἀδελφός* występuje siedem razy w 1 J 3,11-17 oraz pięć razy w Mt 5,21-24. (3) W obu tekstach mowa jest o eschatologicznej karze za nienawiść (1 J) oraz gniew (Mt). (4) Podczas gdy w 1 J głównym tematem jest miłość, w Mt jest nim pojednanie. Należy jednak zauważyć, iż przykazanie zakazujące morderstwa i gniewu jest w istocie negatywną formą przykazania nakazującego miłość wzajemną i miłość nieprzyjaciół, o którym mówi Mt w ostatniej antytezie (5,43-44)³⁰. Co istotne, tekst 1 J wspomina *explicito* postać Kaina: „mamy się wzajemnie miłować, nie tak jak Kain, który pochodził od złego i zabił swego brata” (3,14-15). Jan łączy zatem brak miłości braterskiej, nienawiść brata, z morderstwem (3,15) i Kainem (3,15). Mateusz natomiast łączy gniew wobec brata z morderstwem (5,22), prezentując obraz brata składającego ofiarę. W sposób naturalny obraz brata składającego ofiarę przy ołtarzu miałby zawierać aluzję do Kaina³¹.

³⁰ Nolland, *Matthew*, 232.

³¹ Allison (*Studies*, 74-75) dywaguje na temat wzajemnej chronologicznej zależności pomiędzy 1 J 3,11-17 a Mt 5,21-24. Można sobie wyobrazić scenariusz w którym chrześcijanie znając tekst z 1 J nakładali jego przesłanie (w tym obecność Kaina) na tekst Mt. Z drugiej strony, możliwa jest także sytuacja w której 1 J odzwierciedla nauczanie Jezusa obecne już wcześniej w tradycji przed-Mateuszowej oraz w samym Mt, w którym nie było jednak wyrażonego *explicito* odniesienia do Kaina.

4. TARGUMICZNE TŁO INTERPRETACYJNE Mt 5,21

Podczas gdy pierwsza część tezy, οὐ φονεύσεις („Nie morduj!”), jest cytatem z Wj 20,13 i Pwt 5,18, druga jej część, ὅς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει („A kto by się dopuścił morderstwa, będzie poddany sądowi”), nie znajduje się w tekście Tory, ani w żadnym innym tekście Biblii hebrajskiej³². Zestawienie przez Jezusa tego zdania z piątym przykazaniem, poprzez wprowadzenie „Słyszeliście, że zostało powiedziane starszym”, sugeruje, iż słuchacze Jezusa znali obie części tezy oraz ich połączenie nie było dla nich czymś nadzwyczajnym. Można także przypuszczać, iż obie części tezy cieszyły się porównywalnym autorytetem³³. Skąd jednak pochodzi druga część tezy? Jeśli pierwsza część tezy pochodzi z Tory, druga jej część również winna mieć autorytet równy Torze albo przynajmniej porównywalny z Torą. Zdaniem Martina McNamara druga część pierwszej tezy rzeczywiście ma autorytet równy Torze, gdyż winna być identyfikowana z targumiczną parafrazą Rdz 9,6³⁴. Tekst hebrajski Rdz 9,6 stwierdza: „Kto przelewa krew człowieka, przez człowieka jego krew zostanie przelana”. Targum Onqelos interpretuje hebrajskie wyrażenie „przez człowieka” (בְּאָדָם) jako świadectwo świadków i wyrok sędziów dając następujący tekst Rdz 9,6: „Kto przelewa krew człowieka wobec świadków, przez wyrok sędziów jego krew będzie przelana”³⁵. Targum Pseudo-Jonatana

³² Wbrew opinii Johna Meiera (*Law*, 131-132), który uważa, iż w sześciu tezach, za wyjątkiem ostatniej części Mt 5,43, zawsze jest cytowany lub parafrazowany tekst z Tory pisanej.

³³ Warto dodać, iż stwierdzenie „zostało powiedziane” (czasownik ἐπέθη w Mt 5,21) jest w literaturze rabinackiej najczęstszą formułą wprowadzającą cytat z Biblii hebrajskiej. Zob. Flusser, „«It Is Said to the Elders»”, 118. Formuła ta w Mt 5,21 sugeruje, iż obie części tezy pochodzą zatem z Biblii.

³⁴ McNamara, *The New Testament*, 128.

³⁵ Tekst aramejski w Sperber, *The Bible in Aramaic*, I, 13. Aberbach oraz Grossfeld (*Targum Onkelos*, 65) cytują opinię w świetle której zwrot *przez człowieka* (בְּאָדָם) w tekście masoreckim jest zbyteczny,

zawiera tę samą interpretację wyrażenia „przez człowieka”, z dodaniem jednak kazusu zaistnienia sądu eschatologicznego w przypadku braku świadków: „Tego, który przelewa krew człowieka wobec świadków, sędziowie skazą na śmierć; ale temu, kto przelewa [ją] bez świadków, temu Pan świata/wieczności odpłaci w dniu wielkiego sądu”³⁶. Zdaniem Serge Ruzera targumiczne parafrazy Tory były jednym z filarów publicznego nauczania w synagogach w okresie działalności Jezusa („in the late Second Temple period”). Konsekwentnie cytaty biblijne były często zapamiętywane w ich formie aramejskiej. Można zatem przypuszczać, iż kształt Mt 5,21 odzwierciedla tradycję interpretacyjną przykazania „Nie morduj!” odzwierciedloną w targumicznej lekturze Rdz 9,6³⁷.

5. LEKTURA TARGUMICZNA MT 5,21 A RODZAJ SĄDU NALEŻNEGO ZA GNIEW W MT 5,22

Od starożytności widziano w pierwszej Mateuszowej antytezie (5,22) stopniowe przechodzenie od łagodniejszych do coraz mocniejszych obrazów opisujących instancje sądownicze³⁸. Za przestępstwo gniewu czeka sprawcę sąd (κρίσις), rozumiany jako lokalny sąd złożony z 23 sędziów (*m. Sanh.* 1,4). Za nazwanie bliźniego terminem *ῥακά* („głupiec”) sprawcę czeka proces przed najwyższym sądem, Sanhedrynem (συνέδριον), złożonym z 71 sędziów. Za nazwanie bliźniego *μωρός* („głupiec”) karą będzie ogień Gehenny (ἐννοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός). Podobne intensyfikujące przejście obecne jest w Targumie Pseudo-Jonatana do Rdz 9,6:

dając jedynie podstawę do interpretacji midraszowych. Co ciekawe, LXX nie zawiera odpowiednika tego zwrotu.

³⁶ Tekst aramejski w Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan*, 10.

³⁷ Ruzer, „Antitheses”, 91-92; por. Flusser, „«It Is Said to the Elders»”, 117; Ruzer, „The Technique”, 67.

³⁸ Zaobserwował to już Augustyn, *De sermone Domini in monte*, 1,9,22-25 (PL 34,1240-1242).

od sądu sprawowanego przez sędziów w obecności świadków (za morderstwo dokonane w obecności świadków) do sądu sprawowanego przez samego Boga w dzień wielkiego sądu (za morderstwo bez obecności świadków). Mateuszowy ogień Gehenny wydaje się być paralelny z targumicznym dniem wielkiego sądu. Przyjęcie tezy o zróżnicowaniu kar i stopniowaniu instancji sądowniczych może sugerować, iż gniew jest mniejszym przestępstwem niż obrzucanie bliźniego inwektywami. Wniosek taki może być jednak błędny, gdyż kary i instancje sądownicze wymienione w 5,21-22 wcale nie muszą się istotowo różnić. Okazuje się bowiem, iż dwukrotnie użyty termin *κρίσις*, związany z morderstwem (5,21) i gniewem (5,22), można w obu przypadkach rozumieć – wzorując się na Targumie do Rdz 9,6 – zarówno na sposób ziemski, jak i niebiański. Poniżej przedstawione zostaną argumenty za ziemską i niebiańską interpretacją *κρίσις* w Mt 5,21-22, a ostatecznie za odrzuceniem tezy o stopniowości kar i sądów w tym tekście.

Podobnie jak karą za morderstwo jest sąd (*κρίσις*) (5,21), tak również karą za gniew jest sąd (*κρίσις*) (5,22). W świetle przepisów ST naturalnym jest rozumienie sądu nad mordercą jako sądu dokonywanego przez sędziów ziemskich. W analogiczny sposób można zatem rozumieć sąd nad osobą ogarniętą gniewem. Za ziemskim rozumieniem sądu w 5,21-22 przemawia także odniesienie do *συνέδριον* („zgromadzenia”), które rozumie się jako Sanhedryn, Wysoką Radę, a zatem zgromadzenie ludzi na ziemi³⁹. Należy jednak zauważyć, iż lektura targumiczna Rdz 9,6 precyzowała, iż morderstwo dokonane bez obecności świadków podlegało sądowi niebiańskiemu. Możemy zatem założyć, iż także w Mt 5,21 *κρίσις* może być rozumiane – zależnie od okoliczności popełnienia morderstwa – zarówno jako sąd ziemski, jak i niebiański. Konsekwentnie, drugie wystąpienie terminu *κρίσις*,

³⁹ Guelich, „Mt 5:22”, 50: „the very presence of *συνέδριον* in v. 22b indicates that *κρίσις* was not understood as the divine tribunal.”

powiązane z gniewem (5,22), może również odnosić się do sądu sprawowanego przez samego Boga. Za taką interpretacją przemawia kilka racji. Po pierwsze, obecność w bezpośrednim kontekście literackim kary ognia Gehenny (5,22), a zatem kary nie należącej do wymiaru ziemskiego, sugeruje możliwość rozumienia paralelnego terminu *συνέδριον* jako dworu niebiańskiego, a zatem sądu samego Boga. Jak wykazał C.S. Keener koncepcja „niebiańskiego Sanhedrynu” jest szeroko poświadczona w pismach rabinackich, poczynając od II w. po Chr. (Rabbi Akiwa, Rabbi Meir, Rabbi Szymon ben Yohai). Można zatem spekulować, iż koncepcja ta była również znana w I w. po Chr., jako naturalne przedłużenie starotestamentowej idei niebiańskiego dworu (1 Krl 22; Hi 1–2; Ps 82; 89,7; Jr 23,18)⁴⁰. Terminy *ῥακά* i *μωρός* są w dużej mierze synonimiczne, stąd również kara za nie winna być równoważna. Skoro karą za nazwanie kogoś *μωρός* jest ogień Gehenny, przynależny do sfery Boga, również nazwanie kogoś *ῥακά*, karane przez *συνέδριον*, winno być rozumiane jako przestępstwo karane niebiańskim sądem. W efekcie, jeśli dwa ostatnie z trzech przestępstw występujących obok siebie w jednej antytezie odnoszą się do sądu Boga, także to trzecie, odnoszące się do gniewu, może się odnosić do sądu Boga. Po drugie, sama natura gniewu, jako trudnego do zaobserwowania i zweryfikowania przez zewnętrznych ludzkich obserwatorów, ziemskich sędziów, sugeruje prawdopodobieństwo rozumienia sądu za gniew jako sądu sprawowanego przez samego Boga. Istotnie gniew jako taki nie był w starożytności uważany za przestępstwo podlegające sądom⁴¹. Po trzecie, pomimo stosowania przez rabinów różnych przezwisk w stosunku do

⁴⁰ Keener, „Matthew 5:22”, 46. Obszerną listę starożytnych tekstów żydowskich wzmiankujących ideę niebiańskiego sądu podaje Keener, *Matthew*, 192, przypis 67.

⁴¹ Betz, *The Sermon*, 219: „It is well known that all antiquity regarded anger (*ὀργή*) as morally reprehensible, but it was not in and of itself a criminal offence.”

swoich interlokutorów, nie byli oni jednak pociągani za to do odpowiedzialności przed Sanhedrynem czy innymi trybunałami ludzkimi. C.S. Keener konkluduje, iż judaizmie czasów działalności Jezusa i spisywania Ewangelii Mateusza nie występuje idea stawiania kogokolwiek przed trybunałem za używanie przezwisk, tym bardziej za żywienie uczucia gniewu⁴². Argument ten nie jest do końca celny, gdyż w IQS 6,25-27 mowa jest o karze wymierzonej członkowi wspólnoty, który zwraca się w sposób opryskliwy do współbrata, niszcząc w ten sposób ich wzajemną relację. W IQS 7,2-3 mowa jest o wykluczeniu członka wspólnoty na okres roku za kierowanie słów w gniewie (דבר בהמה) do kapłanów wspólnoty. W IQS 7,4 czytamy o rocznej karze wykluczenia ze wspólnoty za świadome i bezzasadne obrażanie drugiego członka wspólnoty⁴³. Po czwarte, kontekst bezpośredni, druga antyteza, także odwołuje się do sądu niebiańskiego, dwukrotnie używając terminu γέεννα (5,29-30), obecnego również w 5,22. W tej antytezie, grzech cudzołóstwa popełniany jest w sercu (5,28), a zatem na sposób również niemożliwy do zweryfikowania przez zewnętrznych obserwatorów trybunału ludzkiego. Po piąte, z punktu widzenia semantycznego, termin κρίσις może się odnosić zarówno do trybunału sądowniczego, jak i do kary lub wyroku⁴⁴. Konstrukcja ἔνοχος z datiwem sugeruje znaczenie kary⁴⁵. Po szóste, niebiańskie rozumienie terminów κρίσις i συνέδριον w Mt 5,22 podpowiada zdrowy rozsądek. Toczenie rozpraw

⁴² Powyższe trzy argumenty przytacza Keener, „Matthew 5:22”, 46.

⁴³ Według b. Qidd. 28a każdy, kto nazwie swego bliźniego terminem „niewolnik” (עבד) ma zostać usunięty ze wspólnoty. Za nazwanie kogoś „mamzer” (ממזר) ma być wymierzona kara ubiczowania w liczbie 40 uderzeń. Za nazwanie kogoś „złym” (רשע) może być wymierzona zemsta.

⁴⁴ Luz, *Matthew*, 235, przypis 24.

⁴⁵ Guelich, „Mt 5:22”, 45. W w. 22b występuje ta sama konstrukcja, choć mowa jest o „sanhedrynie” rozumianym jako trybunał. Można zatem przypuścić, iż mowa jest o „sanhedrynie” rozumianym jako boska kara. *Contra* Banks, *Jesus*, 187, przypis 2.

sądowych w sprawie wybuchów gniewu lub nazwania kogoś popularnymi wówczas terminami *ῥακά* lub *μωρός* prowadziłyby do zupełnego paraliżu trybunałów⁴⁶. Po siódme, w świetle ST karą za morderstwo była śmierć (Rdz 9,5-6; Pwt 21,1-9). Późniejsza tradycja żydowska aplikowała w takim przypadku karę Gehenny (*Midrasz Rabba* do Rdz, 97; 2 *Henoah* 60,1)⁴⁷. Faktem jest również, iż Gehenna widziana była jako kara za brak aktów religijnych i dobrych czynów (*Midrasz Rabba* do Rdz, 9,9). Skoro zatem Gehenna wiązana była z karą za morderstwo i brak dobrych czynów, tym bardziej mogła być wiązana z karą za wybuchy gniewu i używanie inwektyw.

W naszej opinii w pierwszej Mateuszowej tezie i antytezie (5,21-22) mowa jest o dwóch rodzajach sądu. Odwołując się do interpretacji targumicznej, w tezie mowa jest o sędziu ludzkim i niebiańskim sprawowanym za przestępstwo morderstwa (5,21). Jeśli obecni są świadkowie wówczas mowa jest o sędziu ziemskim. Jeśli ich brak, przestępstwo morderstwa sążone jest przez trybunał boski. W antytezie natomiast (5,22) mowa jest o sędziu niebiańskim za trzy różne przestępstwa: gniewu wobec brata, nazwanie kogoś *ῥακά* oraz nazwanie kogoś *μωρός*. Zdefiniowanie instancji sądowniczej jako trybunału boskiego w przypadku przestępstwa unosze-

⁴⁶ Luz, *Matthew*, 236.

⁴⁷ W *Midraszu Rabba* do Księgi Rodzaju (34,14) obok dyskusji o wymierzaniu kary za morderstwo przez trybunał ludzki, pojawia się także refleksja na temat wymierzenia kary mordercy już nieżyjącemu, który nie został osądzony za swego życia. Sąd takiego mordercy ma nastąpić „kiedy przyjdzie człowiek”, w nawiązaniu do normy z Rdz 9,6. Termin „człowiek” z Rdz 9,6 można rozumieć jako odniesienie do Adama lub Mesjasza. Zob. Freedman, *Genesis*, 280, przypis 5. W *Midraszu Rabba* do Pwt (2,25) stwierdza się już wprost, że nieosądzony zmarły morderca zostanie osądzony w erze mesjańskiej. *Mekhilta de-Rabbi Izmael* do Wj 23,7 stwierdza, iż w przypadku braku dwóch świadków morderstwa (zob. wymóg dwóch świadków w Pwt 19,15), sąd mordercy nastąpi za sprawą Boga: „Bo On, który poznaje wszystko, nawet myśli człowieka, wymierzy karę temu człowiekowi.” Zob. Lauterbach, *Mekhilta*, 474.

nia się gniewem i używania inwektyw wskazuje na niezwykle radykalizm pierwszej antytezy. Gniew i inwektywy karane są bowiem boskim sądem, który jest ostatecznie określony jako niezwykle surowa kara wiecznego ognia (γέεννα). Podobnie surowa kara wskazana jest w drugiej antytezie: cudzołóstwo, czy też dokładniej pożądliwe spojrzenie, karane jest ogniem wiecznym (5,29.30). Równie radykalne jest wezwanie do wyłupienia oczu i odcięcia ręki, jeśli są one powodem grzechu (5,29.30). Robert A. Guelich zwraca uwagę na szokującą nieproporcjonalność wykroczenia w stosunku do zastosowanej kary oraz „niepraktyczność” wymagań, rozumianą jako trudność w praktycznym ich zastosowaniu⁴⁸. Powyższa nieproporcjonalność kary wraz z niepraktycznością, totalnością i radykalizmem wymagań sugeruje wezwanie do całkowitego wystrzegania się powyższych grzechów: gniewu, inwektyw i lubieżnych spojrzeń. Ta „całkowitość” i radykalizm pierwszej i drugiej antytezy potwierdzone są także radykalizmem nauczania Jezusa obecnym w najbliższym kontekście literackim. Otóż, trzecia antyteza (5,33-37) mówi o całkowitym porzuceniu praktyki przysięgania. Kontekst poprzedzający zaś mówi o „większej sprawiedliwości” niż ta charakteryzująca faryzeuszów (5,20). Zdaniem R.A. Guelicha radykalność ta odpowiada również całkowitemu przesłaniu nauczania Jezusa o przychodzącym Królestwie Bożym, w którym „serce kamienne” zastąpione będzie „nowym sercem”⁴⁹. W konsekwen-

⁴⁸ Guelich, „Mt 5:22”, 51.

⁴⁹ R.A. Guelich („Mt 5:22”, 52) uważa, iż właściwym interpretacyjnym kontekstem życiowym (*Sitz im Leben*) powyższych trzech pierwszych antytez jest polemika z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami (zob. 5,20), którzy pokładali swą ufność w byciu sprawiedliwymi jedynie na zasadzie zachowywania Prawa: „these radical demands [...] would be his [Jesus'] call to repentance directed toward the 'righteous,' who felt that as long as man was declared righteous with reference to the legal ordinances of the Law, he could rest assured of his being 'righteous' with reference to God's apodictic demands. The contrary was precisely Jesus' point. Keeping the Law was not sufficient, but something more than legal righteousness was demanded. God was

cji, pierwsza antyteza winna być rozumiana jako wezwanie do całkowitego porzucenia gniewu i inwektyw. Gniew, jako preludium morderstwa, będzie sądzony przez samego Boga.

Idea wiecznej kary, czy też boskiego sądu, za przestępstwo jakim jest gniew, znajduje swoją paralelę również w pismach rabinackich. Otóż publiczna obraza bliźniego – rzeczywistość do której może nawiązywać Mt 5,22bc – karana ma być „brakiem udziału w świecie, który ma przyjść” (אין לו חלק לעולם הבא - *m. Pirqe Abot* 3,11). Karę tę można tłumaczyć jako wieczne potępienie. W tekście Mateusza nie ma jednak kwalifikacji obrazy jako publicznej, stąd wymowa tekstu antytezy jest bardziej radykalna. W Talmudzie (*b. Nedarim* 22A [3,1a]) spotykamy stwierdzenie: „Każdy kto unosi się gniewem (כל הכועס), nad tym panują wszystkie rodzaje Gehenny: «Usuń gniew (כעס) ze swego serca i odrzuć zło ze swego ciała (Koh 11:10)», a znaczenie zła to nic innego jak Gehenna.” W tekście tym, podobnie jak w tekście Mateuszowej antytezy, spotykamy powiązanie między Gehenną i gniewem⁵⁰.

6. DLACZEGO JEZUS ŁĄCZY Wj 20,13 z Rdz 9,6? PODPOWIEDZI Z LITERATURY RABINACKIEJ

Potwierdzeniem łączenia piątego przykazania Dekalogu z Wj 20,13 z normą prawną z Rdz 9,6 jest tradycja rabinacka, a dokładnie *Mekhilta de-Rabbi Izmael*: „«Nie będziesz mordował» [Wj 20,13]. Dlaczego to powiedziano? Ponieważ powiedziano: «Kto przelewa krew człowieka...» [Rdz 9,6].

demanding totally new relationship, conditions in keeping with the Heilszeit.”

⁵⁰ Według Talmudu (*b. Baba Mezia* 59A) istniały trzy kategorie grzeszników, którzy zstępowali do Gehenny i z niej nie powracali (a zatem ich kara była wieczna): cudzołożnicy, publicznie obrażający bliźniego, publicznie przezywający bliźniego (dosł. dający „złe imię” – שם רע).

Usłyszeliśmy zatem [w Rdz 9,6] karę za to, ale nie usłyszeliśmy ostrzeżenia przeciwko temu. Dlatego mówi się tutaj „«Nie będziesz mordował»”⁵¹. W identycznej strukturze wyводу tekst Rdz 9,6 zastąpiony jest przez Lb 35,16 („zabójca będzie zabity”) w *Mekhilta de-Rabbi Shimeon ben Yohai*⁵². Zdaniem S. Ruzera pierwsza teza Mateusza stosuje metody egzegetyczne obecne w dużo późniejszych źródłach rabinackich. Metoda ta polega na połączeniu ze sobą tekstu Dekalogu z innym tekstem o podobnym znaczeniu pochodzącym z Pięcioksięgu, w celu poszerzenia zastosowania tych dwóch tekstów⁵³. Łączenie przez Mateusza Wj 20,13 z Rdz 9,6 odzwierciedla zatem egzegetyczną i prawną praktykę rabinacką polegającą na poszerzeniu zakresów znaczeniowych tych dwóch tekstów. W ten sposób przykazanie Dekalogu jest poszerzone przez aspekt prawny obecny w Rdz 9,6 oraz jego targumicznej interpretacji⁵⁴, przykazanie noahickie nato-

⁵¹ Tekst hebrajski w Horovitz, *Mekhilta*, 232.

⁵² Tekst hebrajski w Epstein – Melamed, *Mekhilta*, 152. W wolnym tłumaczeniu, za Ruzerem („Antitheses”, 92; „The Technique”, 67), wywód rabinacki przebiega w następujący sposób: „«Nie będziesz mordował» [Wj 20,13]. Z tego co jest powiedziane «Morderca będzie zamordowany» [Lb 35,16], dowiedzieliśmy się [tylko] o karze. Ale co z ostrzeżeniem? Stąd [Pismo] mówi: «Nie będziesz mordował». Jeśli ktoś mówi: Zamierzam popełnić morderstwo i jestem gotowy zostać za to zбитy; czy w tym przypadku to jest dozwolone? [Aby temu zapobiec Pismo] mówi: «Nie będziesz mordował». Jeśli ktoś będzie i tak zabity, czy w tym przypadku może [on mordować]? [Aby temu zapobiec Pismo] mówi: «Nie będziesz mordował».”

⁵³ Ruzer, „Antitheses”, 96.

⁵⁴ Bez wątplenia dodatki znajdujące się w Targumie miały wykluczyć spontaniczną odpłatę dokonywaną przez rodzinę osoby zamordowanej. Poświadczą to cecha Targumu Onqelos, który był skierowany do szerokiego grona odbiorców. Aberbach – Grossfeld, *Targum Onkelos*, 65: „TO [Targum Onqelos], which was designed for the masses, attempted to counteract any misconception as to the permissibility of private blood-vengeance or feuds. Only a murderer duly convicted by a properly constituted court on the evidence of witnesses was to be put to death.”

miast zostaje poszerzone o aspekt moralny obecny w zakazie z Dekalogu⁵⁵. Nauczanie Jezusa przytoczone w Mt 5,21-22 może zatem występować przeciw ówczesnej tendencji do interpretowania połączenia Wj 20,13 z Rdz 9,6 jako traktujących jedynie o morderstwie fizycznym. W efekcie Jezus poszerza zakres znaczeniowy obu tekstów prawnych o akty niefizyczne, dokonane słowem.

Zdaniem S. Ruzera nie wydaje się właściwym sugerowanie pochodzenia tej metody od Jezusa czy Mateusza. Nie można również mówić o wpływie interpretacji rabinackich na Mateusza, gdyż pisma rabinackie są chronologicznie dużo późniejsze niż Mt. Należy się zatem ograniczyć do stwierdzenia użycia tych samych metod interpretacji tekstu biblijnego zarówno w Mateuszu, jak i w tekstach rabinackich. Tekst Mt 5,21-22 winien być oceniony jako wczesny świadek technik egzegetycznych poświadczonych w chronologicznie późniejszych pismach rabinackich⁵⁶. Fakt, iż Jezus (i Mateusz) nie wyjaśnia swego zabiegu egzegetycznego, świadczy o szerokiej popularności takiej formy egzegetycznej w ówczesnym czasie⁵⁷.

Drugą tendencją rabinacką, która znalazła swój wyraz włączeniu Wj 20,13 z Rdz 9,6 było dążenie do poddania karze sądowej sprawców „moralnych” wykroczeń zawartych w Dekalogu. Przykazania Dekalogu nie były bowiem obciążone karą (jedynie czwarte przykazanie związane jest z nagrodą). Rozciągając prawo do wymierzenia kary na kazusy słownych wykroczeń, Jezus wskazuje, iż gniew i obraza słowami mimo, iż są „tylko” moralnymi (niematerialnymi) wykroczeniami jako takie również podlegają sądowi⁵⁸.

W midraszu *Pesiqta Hadta* jest mowa o morderstwie dokonanym nie tylko „przez rękę i przez nogę” (לא ביד ולא ברגל), ale również przez słowo ust i brak zainteresowania losem

⁵⁵ Ruzer, „The Technique”, 70.

⁵⁶ Ruzer, „Antitheses”, 96.

⁵⁷ Ruzer, „The Techniques”, 71.

⁵⁸ Por. Ruzer, „The Technique”, 70-71.

bliźniego⁵⁹. Zdaniem S. Ruzera, midrasz ocenia takie akty jako prowadzące do śmierci bliźniego, stąd mogą być one oceniane w sensie prawnym jako morderstwo⁶⁰. Niestety sam midrasz jest nieznanego pochodzenia, a zatem także jego datacja nie jest możliwa. Bardzo podobne przesłanie zawarte jest w talmudycznym zdaniu: „Jeśli ktoś by obraził swego bliźniego publicznie, to jakby przelał jego krew” (*b. B. Mez.* 58b). Wyrażenie „jakby przelał krew” (כאילו שופך דמים) przywołuje Rdz 9,6 i Wj 20,13.

Zdaniem S. Ruzera, poprzez swoją antytezę, Jezus miałby sprzeciwiać się tendencji interpretacyjnej Wj 20,13 oraz Rdz 9,6 ograniczającej morderstwo do śmierci fizycznej (w takim duchu robi to cytowana *Mekbilta*). Jezusowa interpretacja miałaby iść dalej, sugerując, iż morderstwo może także nastąpić poprzez słowo. Jezus zajmowałby zatem podobne stanowisko jak cytowany tekst *Pesikta Hadta* oraz *b. B. Mez.* 58b⁶¹.

⁵⁹ Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, VI, 45.

⁶⁰ Ruzer, „Antitheses”, 93.

⁶¹ Ruzer, „Antitheses”, 94. S. Ruzer („Antitheses”, 93 i 95) dokonuje także analizy porównawczej Mt 5,21-22 z dziełem Filona, *De Decalogo*, 170. W wykładni Dekalogu przedstawionej przez Filona z Aleksandrii spotykamy się ze stwierdzeniem, iż przykazanie zakazujące morderstwa odnosi się do „praw koniecznych i publicznie niezwykle ważnych”, a mianowicie dotyczących „przemocy (βίασις), zniszczenia (ὑβρις), tortury (αἰκία), zranienia (τραῦμα), okaleczenia (πώρωσις)”. Zob. Filon, *De Decalogo*, 170: δεῦτερον δὲ κεφάλαιον ἢ τοῦ μὴ ἀνδροφονεῖν ἀπαγόρευσις, ὅφ' ἦν εἰσι πάντες οἱ περὶ βιαιῶν, ὑβρεως, αἰκίας, τραυμάτων, πηρώσεως ἀναγκαῖοι νόμοι καὶ σφόδρα κοινωφελεῖς. Tekst grecki za LCL VII, 90. Tłumaczenie angielskie (LCL VII, 91): „The second head forbids murder, and under it come the laws, all of them indispensable and of great public utility, about violence, insult, outrage, wounding and mutilation.” W naszym przekonaniu paralela z Filonem nie jest jednoznaczna, gdyż terminy opisujące sfery regulowane przez dodatkowe prawa powiązane z zakazem morderstwa można przetłumaczyć w sposób akcentujący fizyczne uszkodzenie ciała.

7. INNE TEKSTY STAROTESTAMENTOWE SŁUŻĄCE ZA TŁO INTERPRETACYJNE Mt 5,21-22

Idee podobne do tych wyrażonych w Mt 5,21-22 znajdziemy także w innych dotąd niewspomnianych tekstach biblijnych. Porównanie z tymi tekstami pomaga w uchwyceniu oryginalności słów Jezusa oraz ducha w jakim należy je interpretować.

Gerald Friedlander twierdzi, iż nauczanie Jezusa bazuje w całości na ST i nie jest wcale bardziej radykalne. Paralełą do Mt 5,22 jest zatem opis przebywającego w przybytku Pana z Ps 15,3: „nie rzuca oszczerstw swym językiem, nie czyni bliźniemu nic złego i nie ubliża swemu sąsiadowi”. Paralela ta nie wspomina jednak o gniewie. Kolejną paralełą jest Kpł 19,17, gdzie znajdujemy przykazanie: „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata”⁶². Zakaz nienawiści z pewnością zawiera w sobie także zakaz gniewu. Należy jednak zauważyć, iż tekst ten nie wspomina o karze jaka ma spotkać Izraelitę łamiącego ten zakaz. Kara ta jest natomiast wyszczególniona przez Jezusa.

W Syr 22,24 czytamy „Jak para w piecu i dym poprzedzają ogień, tak obelgi poprzedzają krew.” W Mt 5,22 występuje podobna logika: obelgi (w. 22bc), będące nierzadko wyrazem gniewu (w. 22a), prowadzić mogą do rozlewu krwi (w. 21). W Syr 28,8 mowa jest o człowieku gniewnym (*ἄνθρωπος θυμώδης*) rozpalającym *μάχη*. Jak komentuje A. Piwowar, „rzeczownik *μάχη* nie odnosi się jedynie do sprzeczki, awantury (Syr 6,9; 27,14; 28,10), lecz może określać także konflikt zbrojny: walkę lub wojnę (Syr 8,16; 27,15; 28,11; 31,26). Gniew doprowadza więc nie tylko do ostrej wymiany słów (Prz 15,18; 26,21; 29,22), lecz może przero-

⁶² Friedlander, *The Jewish Sources*, 43. Równie ogólne są dwie inne paralele zaproponowane przez Friedlandera (s. 45), a mianowicie *Testament Dana* 4,6 (nienawiść zabija żyjących) i 5,5 (zakaz czynienia zła komukolwiek, nawet w myśli). W ocenie możliwego wpływu *Testamentu Dwunastu Patriarchów* na NT, należy także wziąć pod uwagę możliwość istnienia chrześcijańskich interpolacji.

dzić się w walkę fizyczną, które prowadzi do rozlewu krwi, a nawet, w skrajnych przypadkach, do utraty życia.”⁶³ Księga Przysłów (15,18A) przy użyciu tych samych terminów wyraża tę samą prawdę: *ἀνὴρ θυμώδης παρασκευάζει μάχας* („Mąż skory do gniewu wywołuje bójki”). Podobna myśl obecna jest także w Prz 29,22, gdzie człowiek gniewliwy (*ἀνὴρ θυμώδης*) wywołuje *νεῖκος*. Termin ten może oznaczać kłótnię, bójkę, walkę i bitwę. Poważne konsekwencje gniewu uwypukla paralelny stych: *ἀνὴρ δὲ ὀργίλος ἐξώρυσεν ἀμαρτίας* („mąż skory do gniewu wyzwała z zamknięcia grzechy”). Rzeczownik *עֲשִׂיף*, który w tekście hebrajskim odpowiada greckiemu *ἀμαρτίας*, może oznaczać nawet zabójstwo (zob. 1 Sm 24,12)⁶⁴.

Także inne teksty ST mogą posłużyć jako ilustracja prawdy, iż gniew prowadzi do morderstwa. Ezaw rozgniewany na swego brata postanawia go zabić (Rdz 27,41-45). Septuaginta opisuje gniew Ezawa terminami *θυμός* (27,44) oraz *ὀργή* (27,45). Synowie Jakuba wpadają w gniew (*hitpael* od *נצח*) z powodu zgwałcenia ich siostry Diny i zabijają Sychema, sprawcę gwałtu, wraz z całym miastem (Rdz 34,1-29). Wielki gniew w jaki wpada Mojżesz (*ὀργισθεὶς θυμῶ* - Wj 32,19; por. 32,22), w wyniku wykonania złotego cielca, prowadzi do rzezi trzech tysięcy Izraelitów (32,27-28). Ogarnięty wielkim gniewem (*ἐθυμώθη ὀργῆ*) Dawid chce zabić bogacza, który zabrał jedyną owieczkę biedaka (2 Sm 12,5). Każdy z tych tekstów mógł posłużyć jako podstawa po powstaniu w starożytnym judaizmie przekonania, iż gniew prowadzi do morderstwa. Prawda ta mogła znaleźć swoje kategoryczne sformułowanie w nauczaniu Jezusa przytoczonym przez Mateusza w 5,21-22.

⁶³ Piwowar, „Gniew człowieka”, 116.

⁶⁴ Zob. także Prz 27,4; 30,33 Vg. Prz 15,1 LXX mówi o gniewie, który niszczy nawet rozumnych (*ὀργή ἀπόλλυσιν καὶ φρονίμους*). Według Prz 19,19 LXX, osoba ulegająca gniewowi może sama przepłacić to życiem. Według Prz 22,24-25 (TM, LXX, Vg), przestawanie czy przyjaźń z osobą gniewliwą może skutkować zasymilowaniem jej złych obyczajów i w konsekwencji utratą życia. Komentarz do tekstów o gniewie w Prz przedstawia Demitrow, „Gniew”, 92-124.

8. INNE STAROŻYTNE POZABIBLIJNE TEKSTY ŻYDOWSKIE SŁUŻĄCE ZA TŁO Mt 5,21-22

Warto zwrócić uwagę na kilka tekstów z literatury pozabiblijnej okresu Drugiej Świątyni, które wskazywane są we współczesnej literaturze egzegetycznej jako możliwe tło interpretacyjne dla pierwszej Mateuszowej antytezy. Przywoływany już wielokrotnie tekst *Reguły Wspólnoty*, zawiera wyrażony *explicite* zakaz unoszenia się gniewem w stosunku do brata: „Nie będziesz mówił do niego [swego brata] z gniewem (באף)” (1QS 5,25). Sukcesywnie wymieniane kolejne przestępstwa wobec innego członka wspólnoty karane są czasowym wykluczeniem ze wspólnoty. Jako paralełę do pierwszej Mateuszowej antytezy wskazano także fragment *Dokumentu Damasceńskiego*, gdzie czytamy: „Jeśli ktoś milczał w stosunku do swego brata od jednego dnia do drugiego [bez napomnienia go] lub potem mówił przeciwko niemu w wielkim gniewie (ובחרון אפן), oskarżając go o czyn zasługujący na śmierć, zaświadczył on przeciwko sobie samemu, ponieważ nie wypełnił on przykazania Boga, który powiedział: «Będziesz upominał bliźniego, aby nie ponieść winy z jego powodu»” (9,6-7). W tekście tym gniew wydaje się być powiązany ze śmiercią. Jednak paralela nie jest właściwa, gdyż śmierć związana jest nie tyle z gniewem co z brakiem upomnienia brata za czyn zasługujący na śmierć⁶⁵.

Warto także przywołać inne teksty ze starożytnej żydowskiej literatury pozabiblijnej. „Nienawiść nie chce słyszeć powtarzania przykazań dotyczących miłości bliźniego. (...) Nienawiść chce zabić żyjących” (*Testament Lewiego* 4,2.6).

⁶⁵ Uważam zatem za niewłaściwą ocenę J. Kampena („A Reexamination”, 48): „Here we find a case where being angry with one’s brother is punishable by death. Whether the author of Matthew had this text specifically in mind is hard to say. We do not have here a case of a word for word linguistic parallel. What we do have is a parallel reference to the idea that a word spoken in anger is punishable by death.”

Nienawiść, często widziana jako synonim gniewu, prowadzi do mordu. Niestety w tekście nie ma wprost odniesienia do gniewu, aby móc mówić o paraleli. W innym tekście czytamy, iż Dan inspirowany przez „ducha gniewu”, ducha Beliara, pałał rządzą zabicia Józefa (*Testament Dana* 1,7-8). W tekście tym występuje połączenie idei gniewu i morderstwa. Tekst ten wydaje się zatem bliską paralełą tematyczną do Mt 5,22. Na innym miejscu czytamy, że człowiek inspirowany gniewem jest w stanie popełnić każdą nieprawość (3,2)⁶⁶. Bardzo bliską paralełą tematyczną znajdziemy w omówionym już powyżej tekście z *2 Henoch* 44,2-3: „Ktokolwiek obraża czyjąś twarz, obraża twarz króla i traktuje twarz Pana z obrzydzeniem. Ten, kto traktuje z pogardą twarz jakiejś osoby, traktuje z pogardą twarz Pana. Ten, kto bez powodu odnosi się z gniewem do drugiego, zbierze gniew w czasie sądu ostatecznego”⁶⁷. Zdaniem Roberta Banksa jest to „the only apocryphal or pseudepigraphal statement to approach Matt. 5.22a”⁶⁸. Tekst ten, z racji datacji, nie mógł mieć jednak wpływu na powstanie Mt 5,22.

Szukając bliskich paraleli w literaturze rabinackiej warto zwrócić uwagę na traktat *Massektot Derech Erez*, gdzie czytamy: „Rabbi Eleazar mówi: «Kto nienawidzi swego bliźniego uznany jest za mordercę» (...)”. Identyczne przesłanie

⁶⁶ Wskazywane niejednokrotnie odniesienia do *Testamentu Symeona* nie są właściwe. W świetle *Test. Symeona* 2,11-12, Symeon przez pięć miesięcy pozostaje pełen gniewu na Judę, który nie pozwolił zabić Józefa (Rdz 37,26-27). W *Testamencie Symeona* 4,11 natomiast Symeon „płonął gniewem, ponieważ nie zabił go [Józefa].” Gniew nie tyle zatem prowadzi do morderstwa, co jest efektem niemożności dokonania morderstwa.

⁶⁷ Podobną ideę znajdujemy w *b. Sanh.* 58b (7,5): „Rabbi Hanina powiedział: ‘Kto uderza w szczękę Izraelitę, jakby uderzał w szczękę Obecności Boga. Bowiemy jest powiedziane: Ten, kto uderza człowieka, atakuje Świętego [Boga].’ Rabbi Symeon syn Lakisza powiedział: ‘Kto podnosi rękę przeciw bliźniemu, nawet jeśli nie uderzy go, nazwany jest dzikim człowiekiem.’”

⁶⁸ Banks, *Jesus*, 188.

znajdujemy też w midraszach: „Ale jeśli jakiś człowiek znie-nawidzi bliźniego (Pwt 19,11): Z tego wynika nauka, że nienawiść skutkuje morderstwem” (*Midrasz Tannaim* do Pwt 19,11; *Midrasz Hagadol* do Pwt 19,11). To samo ze-stawienie morderstwa i gniewu znajdujemy w Mt 5,21-22. Gniew jest wykroczeniem mniejszej wagi niż morderstwo⁶⁹. W judaizmie hellenistycznym i rabinicznym obowiązywała jednak zasada, iż małe przykazanie jest tak samo ważne jak przykazanie o większym ciężarze gatunkowym. W 4 *Mch* 5,19-21 czytamy: „Nie przypuszczaj, iż jedzenie nieczystego pokarmu jest drobnym grzechem; złamać prawo zarówno w rzeczy małej, jak i wielkiej jest tak samo poważne, gdyż w obu przypadkach prawo jest jednakowo wzgardzone.”⁷⁰ Wyznawano zatem zasadę, iż złamanie małego przykaza-nia (מצוה קלה „lekkie przykazanie”) prowadzi do złamania w przyszłości poważniejszych przykazań (מצוה חמורה „cięż-kie przykazanie”, por. Mi 6,8 i Mt 23,23). Potwierdzenie tej zasady znajdujemy w bezpośrednim kontekście literackim pierwszej antytezy, a mianowicie w Mt 5,19, gdzie mowa jest o konieczności zachowania nawet najmniejszego przykazania. Jezus zatem wzywałby do zachowania lżejszego przykazania

⁶⁹ Faktem jest jednak, iż w judaizmie rabinackim gniew widziano jako przestępstwo równe w swym ciężarze gatunkowym trzem głównym grzechom: bałwochwalstwu, cudzołóstwu i morderstwu (*b. Yoma* 9B). Człowiek będący w gniewie nie miał względu nawet na Szekinę (*b. Nedarim* 22B). Bycie w gniewie utożsamiano ze stanem utraty mądrości (*b. Pesah.* 66B). Przykładem był Mojżesz, który zapomniał o całym kodeksie właściwego postępowania w momencie poddania się gniewowi (Lb 31,14). Nazwanie przez Mojżesza swoich pobratym-ców buntownikami (מרה) – termin ten może być źródłosłowem dla Mateuszowego μωρός (Mt 5,22c) – miało być ukarane niemożnością wejścia do Ziemi Obiecanej (*Tanḥuma, Hukath* §9 do Lb 20,10). Wyrazistym odrzuceniem gniewu jest tekst *Ps. Sal.* 16,10: „Ubierz mój język i moje wargi słowami prawdy, a gniew i oburzenie bezro-zumne (ὄργην καὶ θυμὸν ἄλογον) uczynj dalekimi ode mnie.”

⁷⁰ Inne świadectwa tekstualne istnienia tej zasady w judaizmie hel-lenistycznym znajdujemy u Filona (*Legatio ad Gaium* 117; *Legis Allegoriae* 3,241).

(zakaz gniewu), w celu zachowania cięższego przykazania (zakaz mordowania)⁷¹.

W *Sifre* do Pwt 19,11 znajduje się anonimowy komentarz doskonale odpowiadający logice Mt 5,21-22: „«Jeśli jakiś człowiek znenawidzi bliźniego, zaczai się na niego, napadnie go [i zada mu śmiertelny cios]» (Pwt 19,11). Z tego wynika: jeśli człowiek przekroczył lekkie przykazanie, ostatecznie przekroczy ciężkie przykazanie. Jeśli przekroczy [przykazanie]: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego» (Kpł 19,18), ostatecznie przekroczy [przykazanie] «Nie będziesz szukał pomsty i nie będziesz żywił urazy» (Kpł 19,18) i [przykazanie] «Nie będziesz w sercu żywił nienawiści do brata» (Kpł 19,17) i [przykazanie] «pozwołisz bratu żyć z sobą» (Kpł 25,36) – aż zostanie [ostatecznie] doprowadzony do rozlewu krwi. Dlatego jest powiedziane: «Jeśli jakiś człowiek znenawidzi bliźniego, zaczai się na niego, napadnie go»⁷². Co ciekawe, lekkim przykazaniem jest tutaj miłość bliźniego. Przykazanie to uchodzi za podsumowanie całej Tory (Mt 22,38-40). W tej logice unikanie gniewu byłby lekkim przykazaniem. Zachowując je, uniknie się złamania ciężkiego przykazania „Nie zabijaj”. Raz jeszcze warto podkreślić kwestię późnej datacji pism rabinackich, z czego wynika fizyczna niemożność bezpośredniego wpływu tych pism na NT. Nie można jednak wykluczyć, iż idee odzwierciedlone w literaturze rabinackiej obecne były w judaizmie okresu Drugiej Świątyni, a zatem także w czasie działalności Jezusa i formowania się NT.

⁷¹ Flusser, *Judaism*, 495-496. Ta sama zasada *argumentum a minori ad maius* (rabiniczna zasada קל וחמור) obecna jest w *Didache* 3,1-6, z paralelnym do Mt 5,21-22 tekstem w 3,2: Μη γίνου ὀργίλος· ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον - „Nie bądź gniewny! Gniew bowiem prowadzi do morderstwa” (3,2).

⁷² Wszystkie powyższe cytaty z literatury rabinackiej za Flusser, *Judaism*, 501. Ostatni tekst, *Sifre* do Pwt 19,11, zdradza wiele podobieństw do pierwszej Mateuszowej antytezy. Flusser (*Judaism*, 504) ocenia jednak możliwość bezpośredniej zależności i wpływu tych tekstów na siebie jako „highly improbable”, z powodu zbyt wielu różnic.

9. KONKLUZJE

Podsumowując dotychczasowe analizy należy stwierdzić, iż oryginalny tekst Mt 5,22 nie zawierał przyimka *εἰς* i jako taki dotyczy absolutnego odrzucenia gniewu. Gniew *per se* nie przystoi uczniowi Królestwa Niebieskiego. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w powiązaniach intertekstualnych ze ST oraz 1 J 3,15. Bardzo owocną okazuje się lektura pierwszej antytezy w świetle narracji o Kanie i Ablu. Pozwala ona zrozumieć detal dotyczący ołtarza oraz zidentyfikować osobę winną w Mt 5,23-24. Targum to Rdz 9,6 wydaje się potwierdzać istnienie tekstu identycznego z Mateuszowym „A kto by się dopuścił morderstwa, będzie poddany sądowi” (5,21). Targum do Rdz 9,6 wskazywać może tło interpretacyjne dla wyjaśnienia trzech kar o jakich mówi Mt 5,22. Według Targumu morderstwo popełnione bez świadków miało być sądzone przez samego Boga. Oryginalnym wkładem naszego studium jest użycie lektury targumicznej Rdz 9,6 w ustaleniu semantyki terminu „sąd” w Mt 5,22a. W naszej ocenie „sąd” dotyczący gniewu (5,22a) winien być rozumiany paralelnie do niebiańskiego „sanhedrynu” (5,22b) oraz „ognia Gehenny” (5,22c). Te trzy instancje sądownicze są w istocie trzema karami odnoszącymi się do jednej rzeczywistości Bożego sądu. Sam Bóg będzie zatem sądził każdy wybuch gniewu. Łączenie przykazania Dekalogu (Wj 20,13) z Rdz 9,6 jest odzwierciedleniem znanej rabinackiej techniki egzegetycznej, mającej na celu poszerzenie zakresów znaczeniowych obu tekstów. Zakaz morderstwa z Dekalogu zostaje powiązany z nakazem ukarania mordercy z Rdz 9,6. Nadto, niefizyczne wykroczenie jakim jest wybuch gniewu i obrzucanie wyzwiskami zostaje powiązane z koniecznością osądu i kary. Morderstwo nie ogranicza się zatem wyłącznie do śmierci fizycznej, ale także do uśmiercania bliźniego gniewem i słowem. W artykule wskazano także na całą gamę innych tekstów, które wśród komentatorów Mt 5,22 wskazywane są jako bliższe lub dalsze paralele. Nie istnieje jednak

paralela dosłowna, poza bliskimi terminologicznie tekstami z Syr 28,8 oraz Prz 15,18A. Brakuje w nich jednak *explicite* wyrażonej idei zabójstwa. W *Test. Lewiego* 4,6 to nienawiść, a nie gniew, prowadzi do morderstwa. W *Test. Dana* 1,7-8 rzeczywiście występuje połączenie gniewu i morderstwa, kiedy Dan inspirowany „duchem gniewu” chce zabić Józefa. Jeszcze bliższą paralelę stanowi 2 *Hen* 44,3, gdzie gniew będzie sądzony w czasie sądu ostatecznego. Nie można jednak mówić o wpływie obu powyższych apokryfów na tekst Mt 5,22, gdyż ich datacja jest niepewna. Nadto obecne są w nich interpolacje chrześcijańskie. W przypadku 2 *Hen* brana jest pod uwagę hipoteza pochodzenia całego dzieła od autora chrześcijańskiego. W kilku tekstach rabinackich występuje idea nienawistnej mowy, która równoznaczna jest z morderstwem (np. *b. B. Mez.* 58b). Brakuje jednak w tych tekstach dokładnej paraleli do wszystkich trzech idei obecnych w Mt 5,22: gniewu, morderstwa i sądu wiecznego. Nadto, teksty te z racji swej datacji trudno zakwalifikować jako źródło inspiracji dla Jezusa czy też Mt. Nie można wykluczyć odwrotnego kierunku wpływu (chrześcijaństwa na judaizm). Nie można jednak również wykluczyć możliwości, w której wyrażona w Mt 5,22 prawda była przedmiotem ustnego nauczania judaizmu w schyłkowym okresie judaizmu Drugiej Świątyni.

Podsumowując, zależność między gniewem i morderstwem obecna jest *implicite* na wielu miejscach narracji starotestamentowych. Obecna jest ona także *explicite* w nauczaniu mądrościowym ST oraz w literaturze okołotestamentalnej i rabinackiej. Uwzględniając chronologię powstawania poszczególnych tekstów, nauczanie Jezusa zreferowane przez Mateusza wydaje się być jednak pierwszym tak wyrazistym sformułowaniem zależności między gniewem a morderstwem w środowisku żydowskim. Bez wątpienia sposób w jaki została sformułowana pierwsza antyteza jest oryginalny za sprawą swej dobitności wyrażającej się w legalistyczno-kategorycznym stylu wypowiedzi oraz zrównaniu kary za gniew

z karą równą morderstwu. Skoro karą za morderstwo była śmierć, również gniew jest karany śmiercią. Rozumiana jest ona jednak jako śmierć wieczna.

Jezus nawiązując do starotestamentowego zakazu morderstw wskazuje na przyczynę występowania morderstw, jaką jest gniew i pogarda dla drugiego wyrażająca się w użyciu inwektywy. Człowiek, który pozwoli sobie na bycie prowadzonym przez gniew, jest w stanie dokonać morderstwa. Pierwsza antyteza nie jest zresztą jedynym miejscem w którym Mateusz wskazuje na zależność między gniewem a morderstwem. Mateusz pisze o Herodzie, który wpadł w wielki gniew (ἐθυμώθη λίαν) i uśmiercił wszystkie dzieci w Betlejem w wieku do lat dwóch (2,16). Mateusz przytacza także przypowieść w której król wpada w gniew (ὠργίσθη) i rozkazuje wytracić zabójców swych sług (22,7; por. Prz 16,4: „Gniew króla posłańcem śmierci”). Jezusowe nauczanie z Mt 5,21-22 znalazło swój pełny wyraz w *Didache*: „Nie bądź gniewny! Gniew bowiem prowadzi do morderstwa” (3,2).

BIBLIOGRAFIA

- Aberbach M. – Grossfeld B., *Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text (Based on A. Sperber's Edition)* (Hoboken, NJ: Ktav – Denver, CO: Center for Judaic Studies. University of Denver 1982).
- Allison D.C., *Studies in Matthew. Interpretation Past and Present* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group 2005).
- Andersen F.I., „2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (The Anchor Yale Bible Reference Library; New Haven: Yale University Press 1983) I, 91-221.
- Augustinus, *De sermone Domini in monte libros duos* (red. A. Mutzenbecher) (CCSL 35; Turnholt: Brepols 1967).
- Banks R., *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University Press 1975).

- Betz H.D., *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and 6:20-49)* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1995).
- Black D.A., „Jesus on Anger. The Text of Matthew 5:22a Revisited”, *Novum Testamentum* 30 (1988) 1-8.
- Brown J.K., „Genesis in Matthew’s Gospel”, *Genesis in the New Testament* (red. M.J.J. Menken – S. Moyise) (Library of New Testament Studies 466; London: Bloomsbury 2012) 42-59.
- Clarke E.G. – Aufrecht W.E. – Hurd J.C. – Spitzer F. (red.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance* (Hoboken, NJ: Ktav 1984).
- Davies W.D., *The Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press 1966).
- Demitrów A., „Gniew człowieka w Księdze Przysłów”, *Verbum Vitae* 34 (2018) 87-127.
- Epstein J.N. – Melamed E.Z. (red.), *Mekhilta de-Rabbi Shimeon ben Yohai* (Jerusalem: Meqize Nirdamim 1955).
- Flusser D., „«It Is Said to the Elders». On the Interpretation of the So-Called Antitheses in the Sermon on the Mount”, *Mishkan. A Forum on the Gospel and the Jewish People* 17-18 (1992-1993) 115-119 = „Die Tora in der Bergpredigt”, *Jesusworte und ihre Überlieferung* (Entdeckungen im Neuen Testament 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1987) 21-31.
- Flusser D., *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magnes Press 1988).
- Freedman H. (tłum.), *Midrash Rabbah Translated into English with Notes, Glossary and Indices* (red. H. Freedman – M. Simon). I. *Genesis in Two Volumes* (London: The Soncino Press 1939).
- Friedlander G., *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount* (The Library of Biblical Studies; New York: KTAV 1969).
- Guelich R.A., „Mt 5:22: Its Meaning and Integrity”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 64 (1973) 39-52.
- Horovitz H.S. (red.), *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* (Jerusalem: Sifre Wahermann 1970).

- Jellinek A. (red.), *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur* (Wien: Filiale der Brüder Winter 1877).
- Kampen J., „A Reexamination of the Relationship between Matthew 5:21-48 and the Dead Sea Scrolls”, *Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers* (red. D.J. Lull) (SBL Seminar Papers Series 29; Atlanta, GA: Scholars Press 1990) 34-59.
- Keener C.S., „Matthew 5:22 and the Heavenly Court”, *The Expositor Times* 99/2 (1987) 46.
- Keener C.S., *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2009).
- Królikowski J., „Czy gniew zawsze jest grzechem?”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 445-461.
- Lauterbach J.C., *Mekhilta de-Rabbi Ishamael. A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes* (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society 2004).
- Luz U., *Matthew 1-7. A Commentary on Matthew 1-7* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2007).
- Macaskill G., *The Slavonic Texts of 2 Enoch* (Studia Judaeoslavica 6; Leiden: Brill 2013).
- Maher M., *Targum Pseudo-Jonathan. Genesis* (The Aramaic Bible 1B; Collegeville, MN: The Liturgical Press 1992).
- Mattison W.C., „Jesus’ Prohibition of Anger (Mt 5:22): The Person/Sin Distinction from Augustine to Aquinas”, *Theological Studies* 68 (2007) 839-864.
- McNamara M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27; Rome: Pontifical Biblical Institute 1966) 126-130.
- Meier J.P., *Law and History in Matthew’s Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48* (Analecta Biblica 71; Rome: Biblical Institute Press 1976).
- Metzger B.M., *Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2002).
- Montefiore C.G., *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (The Library of Biblical Studies; New York, NY: KTAV 1930, reprint 1970).

- Nolland J., *The Gospel of Matthew* (The New International Geek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle, U.K.: Paternoster 2005).
- Piwowar A., „Gniew człowieka w Księdze Mądrości Syracha”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 93-127.
- Rubinkiewicz R., „Księga Henocha Słowiańska”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 1999) 199-214.
- Ruzer S., „Antitheses in Matthew 5: Midrashic Aspects of Exegetical Techniques”, *The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting* (red. H.-J. Becker – S. Ruzer) (Cahiers de la Revue Biblique 60; Paris: Gabalda 2005) 89-116.
- Ruzer S., „The Technique of Composite Citation on the Sermon on the Mount (Matt 5:21-22, 33-37)”, *Revue biblique* 103 (1996) 65-75.
- Sperber A. (red.), *The Bible in Aramaic. I. The Pentateuch* (Leiden: Brill 1959).
- Stählin G., „ὀργή κτλ.”, *The Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) V, 382-447.
- Strecker G., *The Sermon on the Mount* (Nashville: Abingdon 1988).
- Wernberg-Møller P., „A Semitic Idiom in Matt. V. 22”, *New Testament Studies* 3 (1956-1957) 71-73.

Ks. ADAM KUBIŚ, prezbiter diecezji rzeszowskiej, doktor nauk biblijnych *École biblique et archéologique française de Jérusalem* (2012), adiunkt w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich Instytutu Nauk Biblijnych KUL.