

## MATEUSZOWY OPIS DZIECIŃSTWA JEZUSA

*Czy chodzi o opowiadanie? Nie! Mówię wam  
raczej o dziejach opowiadania.*

*Chodzi zaś konkretnie o dramat narodzin  
i dzieciństwa Jezusa według Mateusza.*

### Ponowne zainteresowanie

W ostatnich kilkunastu latach pojawiło się kilka monografii poświęconych tzw. Ewangeliom dzieciństwa Jezusa. Wszystkie te prace ze względu na swój charakter ściśle naukowy zasługują na uwagę i uwzględnianie ich w kolejnych opracowaniach. Dwie z nich zajmują się bezpośrednio Ewangelią dzieciństwa Jezusa: w ujęciu Mateusza i Łukasza. Prawdziwa „suma” R. E. Browna, omawiająca „Narodziny Mesjasza”<sup>1</sup>, rekonstruuje w sposób przekonujący dzieje tekstu, łącznie z jego tłem biblijno-judaistycznym, chociaż je trochę ogranicza (bynajmniej jednak ich nie przekreślając). Bardzo interesujące jest także opracowanie R. Laurentina, poświęcone „Ewangeliom dzieciństwa Jezusa”<sup>2</sup>, w którym autor, poza metodą historyczno-krytyczną, stosuje także skryptyrystyczną metodę Greimasa, pisząc bardziej jak dziennikarz starający się dowartościować na nowo „doświadczenie historyczne”, aniżeli jako badacz i znawca tej dziedziny. Mamy ponadto dwie monografie poświęcone dzieciństwu Jezusa według Mateusza. W pierwszej z nich znany biblista współczesny A. Paul<sup>3</sup> odtwarza motywy i kulturowe tło biblijno-judaistyczne, uwypuklając w sposób szczególnie wynikającą stąd teologię. Autorem drugiej: *Historia opowiedziana: relacje o dzieciństwie według Mateusza*, jest moja skromna osoba<sup>4</sup>; starałem się tutaj zrekonstruować dzieje tekstu (poczynając od redakcji po tradycję i od tradycji po historię), analizując przy tym

<sup>1</sup> Wyd. włoskie: Assisi 1981.

<sup>2</sup> Wyd. włoskie: Ciniselo Balsamo 1985.

*L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu*, Paris 1968 (wyd. włoskie: Roma 1986).

<sup>4</sup> Oryginalne wydanie włoskie: Brescia 1987.

także teologiczne opowiadanie tradycji i kerygmatyczną teologię Ewangelisty.

Chodzi o „odzyskane na nowo zainteresowanie” nie tylko na płaszczyźnie pobożności ludowej i folkloru (w tej dziedzinie istniejąca dotąd bibliografia obfituje aż do przesady), ale także na płaszczyźnie historycznej, literackiej i teologicznej.

Ewangelie dzieciństwa traciły coraz bardziej na znaczeniu i wartości w ramach wszystkich badań, jakie prowadzono w ciągu ostatnich stu lat. Literacka i historyczno-religijna krytyka z końca XIX wieku oraz pewne aktualne założenia doprowadziły w końcu do pozbawienia Ewangelii dzieciństwa tej wagi historycznej, jaką wielki J. Wellhausen im przypisywał w swoim komentarzu do Ewangelii synoptycznych. W klasycznym dziele M. Dibeliusa<sup>5</sup> nie pojawia się w ogóle Mt 1-2, a R. Bultmann umieszcza opowiadania o dzieciństwie Jezusa wśród „pobożnych legend” (na równi z tymi średnio-wiecznymi, które wynajdują odpowiednią historię celem uzasadnienia danego miejsca kultu), pozbawiając je jakiegokolwiek wiarygodności historycznej i wartości teologicznej. Zwłaszcza dziewicze poczęcie Chrystusa miałyby się pojawić w środowiskach hellenistycznych, jako że właśnie tam „rozpowszechniła się idea poczęcia króla lub herosa przez dziewicę za pośrednictwem bóstwa”<sup>6</sup>. Podjęte przez A. Paula studium środowiska biblijno-judaistycznego oraz judeo-chrześcijańskiego tła Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa powaliło całkowicie powyższą tezę hellenistyczną, a w konsekwencji także powszechną dotąd opinię, jakoby interesujące nas tradycje były znacznie późniejsze. Wśród włoskich egzegetów pogląd ten był jednak tak bardzo rozpowszechniony, że gdy przygotowywałem przed laty pewien szkic na temat historii Jezusa, musiałem włożyć wiele wysiłku, ażeby odpowiednio go zmodyfikować.

To odzyskane na nowo zainteresowanie nie powinno przejść w milczeniu obok zabójczych wprost pętli krytyki literackiej i historycznej; innymi słowy, zainteresowanie to, o ile ma być autentycznie teologiczne, powinno być także krytyczne. Wiara nie obawia się wcale metody historyczno-krytycznej; co więcej, dzięki niej właśnie osiąga cel właściwy, jakim jest poprawne odczytywanie przesłania teologicznego.

*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919.

<sup>6</sup> R. Bultmann, *Geschichte...*, 317.

## Narzędzia krytycznej odnowy

Jaką winniśmy zastosować zasadę hermeneutyczną, aby móc zrekonstruować historię tych opowiadań, i jakimi winniśmy się posłużyć narzędziami?

Gdy chodzi o zasadę hermeneutyczną, opieram się głównie na artykule P. Grelota, opublikowanym w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej<sup>7</sup> Grelot zauważa mianowicie, że sami łacinnicy odróżniają w swoim języku *res gestae* i *historia*, czyli pewien aspekt doświadczenia lub wydarzenia (*res gestae*) od sztuki opowiadania, jaką jest właśnie *historia*. Kiedy się pojawiła metoda historyczna w ramach historiografii, a więc w XVIII/XIX wieku, można było lepiej ocenić i wyważyć dokumenty używane celem zrekonstruowania wydarzeń, a także ich wzajemne odniesienia. Dopiero potem przeszło się do krytykowania „domniemanej” absolutnej obiektywności „historii naukowej”, wypuklając w sposób szczególny rolę ludzkiego podmiotu w ramach historii i historiografii: aktorzy, świadkowie, narratorzy, a wreszcie uczeni-badacze, którzy poddają krytyce źródła historyczne. „Ten (subiektywny) aspekt metody – stwierdza P. Grelot – obejmuje nie tylko całość szczegółów empirycznych, ale także rozumienie specyficznego doświadczenia ludzkiego, jakie one wywołały. W ten sposób narzuca się nam konieczność odróżnienia «dokładności» zagadnień omawianych przez historyka od towarzyszącej jego relacji «interpretacji». Niekiedy bowiem ta relacja uwypukla ukryty walor treści zawartej w «danych», które na pierwszy rzut oka mogły się okazać nic nie znaczące. Otóż «prawdziwość» relacji historycznej tkwi właśnie w tej głębokiej płaszczyźnie, w której w grę wchodzi ludzkie subiektywności, niezależnie od tego, jaka byłaby dokładność opowiadanych szczegółów i ich zgodność z tym, co się znajduje w odnośnej dokumentacji, a to ze względu na określone okoliczności. Ten podstawowy element znajduje swe oczywiste reperkusje w pytaniach, jakie się nasuwają odnośnie do tekstów ewangelicznych”

Jeżeli podana tu zasada metodologiczna odnosi się do tekstów ewangelicznych w ogólności, to tym bardziej będzie użyteczna w odniesieniu do opowiadań dotyczących dzieciństwa, w których mamy o wiele większy dystans pomiędzy dokładnością opowiadanych szczegółów, interpretacją towarzyszącą opowiadaniu a teologicznym wyjaś-

<sup>7</sup> *Bibbia e cristologia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 119-138.

nianiem Ewangelii. I dlatego trzeba mieć wciąż na uwadze tę zasadę hermeneutyczną: aby zrozumieć, dlaczego i jak dalece na płaszczyźnie „historii wydarzeń” niektóre „wstawki” dotyczące dzieciństwa Jezusa mogły się „wówczas jeszcze” wydawać nic nie znaczące, albo nawet – co byłoby znacznie lepsze – zachowane w tajemnicy, trzeba uświadomić sobie, iż od momentu, gdy Jezus się objawił w swoim życiu publicznym, w swej śmierci i zmartwychwstaniu, te same epizody nabrały głębokiego znaczenia: zawierają bowiem w rzeczy samej i objawiają „prawdę” o Nim.

Jakimi narzędziami trzeba się zatem posłużyć, aby móc zrekonstruować historię, która dała początek tym opowiadaniom? W rzeczy samej nie mamy niczego więcej poza aktualnie istniejącym opowiadaniem, które jesteśmy zobowiązani uznać za punkt odniesienia.

Pierwsze w tej sytuacji pytanie, jakie stawiamy, brzmi następująco: czy ewangelista Mateusz sam „wynałazł” swe opowiadanie, czy też się posłużył dawniejszymi tradycjami? Aby odpowiedzieć poprawnie na to pierwsze pytanie, posłużymy się „literacką krytyką redakcji”, czyli – mówiąc innymi słowami – przebadamy język (leksykon) i styl Mateusza (zgodnie z tym, jak można je określić, porównując Mt 3-28, czyli pozostałe rozdziały jego Ewangelii, z Ewangelią Marka i Łukasza, które podają często te same tradycje, spisane jednak nieco inaczej). Jest to praca delikatna, długa i żmudna, która – eliminując to wszystko, co przynależy do redaktora – winna niewątpliwie sięgać (hipotetycznie) do tych tradycji, jakimi się on posłużył. A gdy się już do nich dotrze, pojawi się drugie z kolei pytanie: które z tych tradycji są opowiadaniem „wymyślonymi”, a które z nich odpowiadają substancjalnie konkretnym wydarzeniom? Aby odpowiedzieć na to drugie pytanie, posłużymy się „krytyką historyczną”, która bada specyfikę danego opowiadania, porównuje je z innymi źródłami, o ile takie istnieją (w naszym przypadku mamy także Łk 1-2), i sytuuje je w ramach historyczno-kulturowej specyfiki epoki, w jakiej miało ono mieć miejsce. W ten sposób dochodzi się do wiarygodności historycznej. Postawimy w końcu jeszcze trzecie pytanie: w jakim celu Ewangelista napisał ten tekst i jakie orędzie-przesłanie chciał nam przekazać? Wchodzi tu w grę „metoda teologiczna”, która zmierza do przebadania chrystologiczno-zbawczego znaczenia tych opowiadań i podanego do nich przez samego Ewangelistę komentarza. Postaram się przedstawić pokrótce owoce tych trzech obszernych etapów badawczych.

## Niektóre „epizody” związane z pochodzeniem relacji

Istnieją pewne obce epizody (aspekty) w relacjach o dzieciństwie Jezusa, dotyczące zwłaszcza Jego poczęcia i narodzin, a przechowane w łonie środowiska rodzinnego i ludowego. Fakty te nie wywoływały prawdopodobnie zbyt wielkiego wrażenia w owym czasie, albowiem – jak możemy to sobie wyobrazić – były zachowywane w możliwie wielkiej tajemnicy, zarówno ze względu na skromność (dziewicze poczęcie), jak i obawę (zwłaszcza wydarzenia związane z ewentualną mesjańską istotą Jezusa). Przyjrzyjmy się im po kolei.

O dziewiczym poczęciu (poświadczonym również przez Łukasza) mówi się jak o fakcie historycznym, chociaż czysto prywatnym. Wypada od razu stwierdzić, iż nie istniała żadna „konieczność teologiczna” wynajdywania tego faktu. W rzeczy samej bowiem nie oczekiwano w środowisku żydowskim Mesjasza jako „syna dziewicy” Ani grecki przekład Biblii (LXX), ani też Żyd Tryfon (w *Dialogu św. Justyna*) nie znają mesjańskiej interpretacji Iz 7, 14: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel”, która jest dziełem samego ewangelisty Mateusza. Tym bardziej więc tekst Izajasza nie mógł być początkiem poprzedzającej go relacji; co więcej, Ewangelista musiał mieć niemałe trudności z dopasowaniem tekstu Izajaszowego do opowiadania tej tradycji (por. na przykład różnicę zachodzącą pomiędzy imieniem zapowiedzianym przez anioła: Jezus, a imieniem podanym przez Izajasza: Emmanuel; trudność tę przezwyciężył podając czasownik bezosobowo w liczbie mnogiej: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy Bóg z nami” – Mt 1, 23). Z drugiej strony nowość dziewiczego poczęcia nie wynika bynajmniej z jakiegoś motywu apologetycznego (żydowskie aluzje do nielegalności Jezusa są znacznie późniejsze). Powodowało ono nawet ostatecznie pewne trudności, gdy chodzi o Dawidowe pochodzenie Jezusa poprzez Józefa. Nowość ta może więc wypływać wyłącznie z historii, podczas gdy jej interpretacja „za sprawą Ducha Świętego” może być wynikiem samego tylko Objawienia i wiary<sup>8</sup> Gdy chodzi natomiast o to, co jest możliwe, a co niemożliwe, badania historyczno-religijne nie doprowadziły, jak dotąd, do żadnego autentycznego i faktycznego odpowiednika dziewiczego poczęcia.

<sup>8</sup> Gdy chodzi o bardziej całościowy wykład tej kwestii, zob. znakomity dodatek IV do wspomnianego już wyżej dzieła R. E. Browna, s. 702-726.

„Przybycie magów” i „gwiazda” pochodzą z relacji ludowych (widoczny jest w nich proces uniwersalizacji poprzez częste używanie słowa „wszystko” – i konsekwentne uwznioślenie); opowiadania te przypominały wizytę złożoną dopiero co narodzonemu Jezusowi przez osobistości obce, przybyłe ze Wschodu, które mimochodem odwiedziły Jerozolimę. Zjawisko gwiazdy mogłoby odpowiadać zbliżeniu planet Saturna i Jowisza, jakie miało miejsce trzykrotnie w roku 7 przed Chrystusem. Fakt, że gwiazda wędrowała z północy na południe, zatrzymując się nad żłóbkiem (por. Mt 2, 9-10), jest oczywiście tematem ludowym, którego nie powinno się z reguły odczytywać dosłownie. Na początku rozdziału drugiego gwiazda pełni funkcję nie przewodnika lecz sygnału (por. Mt 2, 1-2). Jest to więc bardziej trzeźwa i rzetelna tradycja historyczna. Z biegiem czasu jednak można było spotkać odpowiedniki tego epizodu. Kiedy bowiem odczytano wizytę złożoną Mesjaszowi-Królowi w świetle prorocत्व Starego Testamentu (Iz 60, 1-3: „Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwała Pańska rozbłyśka nad tobą. Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwała jawi się nad tobą. I pójdą narody do twojego światła, królowie do blasku twojego wschodu”, oraz Ps 72, 10-11: „Królowie Tarszisz i wysp przyniosą dary, królowie Szeby i Saby złożą daninę. I oddadzą mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą mu służyły”), „magowie” zostali uznani za królów; a tradycja ludowa przekształciła ich w „magów-królów” Tymczasem magowie-astrologowie cieszyli się zawsze złą sławą w tradycji biblijno-żydowskiej, tak że nigdy nie wprowadzano ich do opowiadania, chyba że znajdowali faktycznie swój rodowód w historii. Natomiast ich wschodnie pochodzenie jest historycznie wiarygodne, albowiem właśnie stamtąd przychodzili do Palestyny astrologowie. Oczywiście, nie jesteśmy w stanie zrekonstruować tego epizodu w jego wymiarze czasowym, a to ze względu na ludowy charakter tego opowiadania; chodzi tu jednak niewątpliwie o jakąś niezwykłą wizytę, która wywarła wpływ na fantazję pierwszych jej obserwatorów. Refleksja wiary przybliżyła motyw miasteczka Betlejem w tym opowiadaniu, ale nie motyw „gwiazdy” zapowiadanej przez pogańskiego proroka Balaama (Lb 24, 17: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska: wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło”), ani nie „wizytę króla” w Jerozolimie (por. Iz 6, 1-3).

Wybitny historiograf współczesny A. Schalit uznaje za w pełni wiarygodną „rzeź dzieci w Betlejem”, dokonaną z motywów politycznych przez Heroda Wielkiego w ostatnich latach jego życia. Niemniej,

bardzo trudno jest ustalić faktyczne odniesienie tego wydarzenia do życia Jezusa, a to ze względu na ludowy charakter tego źródła.

„Ucieczka do Egiptu” i powrót wyrażają jasno zamysł teologiczny ze względu na typologię Wyjścia. Wyjaśnienie to jednak podał sam tylko Ewangelista (por. Mt 2, 15b). Egipt był wówczas wciąż jeszcze uważany za naturalną ziemię wygnania dla uciekinierów politycznych. Nie jest wykluczone, że rozgniewany Herod polecił szukać potomków Dawida, a wśród tych potomków znajdowało się także dziecko Jezus. Najbardziej poważnym zarzutem przeciw tym dwom epizodom jest to, iż historyk Józef Flawiusz nie wspomina o nich ani słowem; argument ten byłby jednak miarodajny tylko wówczas, gdyby dało się udowodnić, że musiał on o nich wspomnieć. Tymczasem nie ulega wątpliwości, iż rzeź niewiniątek w Betlejem była wydarzeniem marginalnym, które objęło kilka lub kilkanaście rodzin stojących raczej nisko społecznie, i dlatego pamiętano o nim wyłącznie w kręgach ściśle rodzinnych.

Wszystkie te wydarzenia z dzieciństwa Jezusa nie znalazły żadnego oddźwięku poza kręgiem Jego rodziny; dopiero potem, gdy wieść o Nim nabierała rozgłosu i znaczenia, zaczęto je sobie przypominać, traktując je jako zapowiedzi dotyczące wagi i znaczenia Jego osoby, a także Jego dramatycznej i chwalebnej przyszłości. I w ten oto sposób wkraczamy w drugą fazę historii opowiadań.

### Relacje i cykle relacji

Początkowo „dziwne epizody” z dzieciństwa Jezusa pojawiały się jako relacje oddzielone nawzajem od siebie. Pierwszy na przykład, dotyczący wątpliwości Józefa, został usytuowany w Nazarecie i dlatego nie wspomina się miejsca, w którym Józef ich doznał. Podobnie wizyta magów, rzeź w Betlejem, ucieczka i powrót z Egiptu – są wydarzeniami referowanymi oddzielnie. Dopiero z biegiem czasu, kiedy wydarzenia te zaczęły się odnosić w sposób szczególny do rodziny Józefa jako protagonisty, były rekonstruowane i ujmowane w pewne „cykle”. Powstały w ten sposób dwa cykle krótkie: Jeden omawiający trzy sny Józefa, mianowicie początkowe jego wątpliwości, ucieczkę i powrót z Egiptu. Faktycznie te trzy opowiadania mają tę samą strukturę: 1) anioł pojawia się we śnie; 2) daje Józefowi polecenie; 3) potem następuje jego wykonanie. Ten pierwszy cykl został dobrze opracowany i wystylizowany. Drugi cykl opowiadań, bardziej popularny, ma za protagonistę Heroda i magów; Józef już się tutaj nie pojawia, ale tylko Maryja i Dzieciątko (por. Mt 2, 1-12 i 16-18). Cykl ten kończy się

tragicznie rzezią niemowląt i koncentruje się na kontraście pomiędzy Jerozolimą a Betlejem: Jerozolima jest miejscem przejścia, ma charakter negatywny i groźny; natomiast Betlejem jest metą końcową, ma sens pozytywny i mesjański.

To Ewangelista zebrał te dwa cykle i zespolił je w jedno opowiadanie poprzedzone genealogią Jezusa. Dlatego też umieścił rzeź w Betlejem pomiędzy ucieczką Jezusa do Egiptu a Jego powrotem stamtąd. Zobaczmy teraz, skąd czerpią swą inspirację te relacje tradycyjne i jak ukazują nam Jezusa.

Bardziej ogólnym źródłem inspiracji była niewątpliwie historia Mojżesza i Wyjścia. Rzucające się bardziej w oczy podobieństwo literackie mamy u Mt 2, 20: „...idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia” – mówi anioł do Józefa; w zestawieniu z Wj 4, 19: „Wracaj do Egiptu, gdyż pomarli wszyscy ci, którzy czyhali na twoje życie” – obwieścił Pan Mojżeszowi. Zamiast o jakimś ogólnym wzorcu literackim, trzeba by raczej mówić o różnych motywach literackich, zaczerpniętych z cyklu: Mojżesz – Wyjście: król, który morduje dzieci, opatrnościowe uratowanie Mojżesza, jego ucieczka, kiedy odkrywa, iż go prześladują, powrót do Egiptu i kierowanie ludem w drodze do „ziemi izraelskiej” (por. Mt 2, 20). Jezus – typologicznie – ożywia na nowo dramatyczne dzieje swego ludu. Ale mamy także drugi wzorzec, mesjański, w którym Jezus się jawi jako duchowy wybawiciel swego ludu; wybawia go bowiem faktycznie z „jego grzechów” (Mt 1, 21) i dlatego nazywa się „Jezusem”. W relacji o magach stwierdza się, iż szukają Go oni jako „króla żydowskiego”, jako mesjasza – „władcę, który będzie pasterzem ludu mego, Izraela” (Mt 2, 6 – jest to transpozycja tekstu odnoszącego się do króla Dawida – por. 2 Sm 5, 2). Poszukują Go, ale i prześladują, właśnie dlatego, że chodzi im o „króla żydowskiego”. W prześladowaniu Herodowym odczuwa się już bowiem zapowiedź przyszłego skazania Jezusa na śmierć przez religijne władze żydowskie, za zgodą władzy politycznej.

Judeochrześcijański charakter tych opowiadań naświetlają wyrażenie inne jeszcze motywy, albowiem nigdy się tu nie mówi o Bogu (z wyjątkiem Mt 1, 23; ale to jest już dziełem redaktora Mateusza), podczas gdy w analogicznych opowiadaniach u Łukasza mówi się o Bogu aż 20 razy. To Bóg działa, ale jako ukryty, posługujący się aniołami i snami. Samego Jezusa określa się jako „duchowego Mesjasza”, który prowadzi i zbawia swój lud, chociaż – paradoksalnie – On sam jest zagrożony śmiercią. Nie nazywa się Go jednak „Synem Bożym”



## Kerygmaticzna interpretacja Mateusza

Ewangelista Mateusz żył we wspólnocie, która wyznawała Jezusa jako „Syna Bożego”; była to bowiem wspólnota judeochrześcijańska, która starała się wypowiadać odnosząc się wciąż do Starego Testamentu i urzeczywistniając w ten sposób komentarz typowy dla środowiska żydowskiego, *midrasz peszer*, względnie „interpretację proroków” Mamy tu jednak całkowite odwrócenie tego ruchu: zamiast wychodzić z tekstu prorockiego, aby wyjaśniać w ten sposób aktualne wydarzenia, wychodzi się od Jezusa i Jego życia, opowiadającego przez tradycję, i je interpretuje za pomocą tekstów prorockich, nadając w ten sposób sens o wiele głębszy tym ostatnim. Oto krótki przykład *Komentarza proroka Habakuka* w Qumran: „jego konie są szybsze od lampartów, bardziej odważne od nocnych wilków” (mówi Habakuk). „Interpretacja” odnosi się do *Kittim* (Rzymian), którzy tratuja ziemię swymi końmi i innymi bestiami: „przychodzą z daleka, z wysp morskich (Morza Śródziemnego)” (III, 6-11). Tymczasem Mateusz umieszcza tekst proroka na końcu – jako komentarz do opowiedzianego wydarzenia. W ten sposób proroctwo przemienia się w zapowiedź-wypełnienie. Teologiczne znaczenie tego odwrócenia metody polega na tym, że święty tekst Starego Testamentu nie jest już traktowany jako absolutny, gdyż tym absolutem jest obecnie sama osoba Jezusa i to wszystko, co się do Niego odnosi. Przeanalizujmy teraz każdy komentarz.

Pierwszym cytowanym tekstem jest Iz 7, 14, zaczerpnięty z greckiego przekładu LXX z wariantem „nadadzą” (imię) zamiast „nazwiesz” Emmanuel. Odmiana ta była nieodzowna ze względu na konieczność uniknięcia wyraźnej sprzeczności z użytym dwa zdania wcześniej skierowanym do Józefa wyrażeniem: „nadasz imię Jezus” (Mt 1, 21), przy czym chodziło prawdopodobnie o wyrażenie w ten sposób wiary wspólnoty chrześcijańskiej. Dla Ewangelisty bowiem zaczerpnięta od Izajasza nazwa „Emmanuel” ma olbrzymie znaczenie, stanowiąc jedyną okazję wyrażenia tego słowa hebrajskiego po grecku: „to znaczy Bóg z nami” (Mt 1, 23). Mamy tu zatem – nie wyrażone bezpośrednio – wyznanie bóstwa Jezusa.

Drugim tekstem cytowanym w Mt 2, 6 jest Micheasz 5, 1, łącznie z 2 Sm 5, 2; stanowiły one zapewne część tradycji, albowiem Mateusz nie wprowadza ich w typowej dla siebie formule zapowiedzi-wypełnienia: „Lecz stało się to wszystko, żeby się wypełniły Pisma...” Tym razem przedstawia Jezusa jako Mesjasza Dawidowego.

Trzeci cytat w Mt 2, 15 kończy relację o ucieczce do Egiptu. Zaczerpnięty z hebrajskiego tekstu Ozeasa (11, 1), został dosłownie przetłumaczony z j. hebrajskiego na grecki przez Ewangelistę: „Z Egiptu wezwałem Syna mego” Tymczasem przekład LXX jest następujący: „(Bóg) powołał swych synów” W przekładzie Ewangelisty widoczna jest przeto wyraźnie chrystologiczna (mój Syn) i typologiczna (Jezus przeżywa sam osobiście przeznaczenie swego ludu) jego implikacja.

Czwarty tekst, cytowany u Mt 2, 18, pochodzi od Jeremiasza (31, 15): „Krzyk usłyszano w Rama, płacz i jęk wielki. Rachel oplakuje swe dzieci i nie chce utulić się w żalu, bo ich już nie ma” i stanowi swego rodzaju poetycki komentarz do rzezi niewinnych dzieci w Betlejem. Zbliży się bardzo do tekstu hebrajskiego, z wyjątkiem paru wariantów; różni się natomiast od greckiego tekstu LXX, w którym znika miasto Rama, przetłumaczone jako „na wysokości” Natomiast wersja Mateuszowa jest podobna do przekładu-interpretacji *targumu Onkelosa*, który zespala ten tekst z wygnaniem do Babilonii; „bo ich już nie ma” przetłumaczono tutaj: „bo zostali wygnani”, natomiast Rachel płacze dlatego, że wódz babiloński Nebuzaradan ściągnął Jeremiasza do obozu jenieckiego w Rama (por. Jr 40, 1-14). Stąd też Jezus ożywia na nowo te dwa wygnania: egipskie i babilońskie, swoim własnym. Należy jeszcze podkreślić, że następny wiersz u Jeremiasza (31, 16) obwieszcza powrót z wygnania: „To mówi Pan: Powstrzymaj głos twój od lamentu, a oczy twoje od łez, bo jest nagroda za twoje trudy – wyrocznia Pana – powrócą oni z kraju nieprzyjaciela” To głębokie znaczenie, jakie się tu nadaje wygnaniu do Babilonii, może zrozumieć tylko ten, kto jest choć trochę zżyty z Biblią; natomiast chrześcijańska wspólnota Mateuszowa należała niewątpliwie do takich właśnie osób.

Piąty tekst prorocki, sugerowany w Mt 2, 23 pod koniec relacji o powrocie Jezusa do Nazaretu: „Nazwany będzie Nazarejczykiem”, nie jest dokładnym proroctwem. Ukazują to wyraźnie dwie jego właściwości w zestawieniu z innymi proroctwami-wypełnieniami: 1) zamiast stosowanego zazwyczaj zwrotu pojedynczego: „przez Proroka”, Ewangelista wybiera tutaj liczbę mnogą: „...słowo Proroków”; 2) zamiast stosowanego zwykle czasownika *legontos*, mamy tutaj oświadczające *hoti*: „Tak miało się spełnić słowo Proroków: Nazwany będzie Nazarejczykiem” (przymiotnik utworzony z aramejskiego *nasraia*).

Poszukiwanie cytowanego tutaj tekstu byłoby pracą bezużyteczną, gdyż sam Ewangelista nie wie prawdopodobnie, o jaki tekst mu chodzi. Gdyby bowiem go znalazł, z pewnością by go odnotował. Na próżno

więc egzegeci starają się dotrzeć do jakiegoś określonego tekstu. Ze swej strony Mateusz jest właśnie tego pewny: Jezus pochodzi z Nazaretu, a hebrajczycy nazywają Go „Nazarejczykiem”, wyrażając w ten sposób swoją dezaprobatę dla Jego pochodzenia z Galilei (por. J 7, 41n. 52). W każdym razie, jak stwierdza R. T. France w bardzo interesującym artykule poświęconym tej kwestii: „Odpowiednie wypełnienie Starego Testamentu stanowi brak Nazaretu w tymże Starym Testamencie” Według Mateusza, Jezus pochodzi z Nazaretu, aby wypełnić w ten sposób zapowiedzi „proroków”, który obwieszczali przyjście Mesjasza pokornego (por. Iz 11, 1; 53; Za 9, 9).

Wyraźnie obecna w tych cytatach-komentarzach i uzupełnieniach chrystologia Ewangelisty jest chrystologią wzniosłą i wyjaśnianą w tytułach, jakie nadaje on Jezusowi (Emmanuel, Bóg z nami, Syn Boży); odzwierciedla ona ponadto wyznanie wiary jego chrześcijańskiej wspólnoty. Chrystologia ta zostaje tutaj wyrażona niewątpliwie w sposób ukryty i symboliczny, bez odwoływania się do chrystologicznych wyznań kerygmy, ale w oparciu o cytaty z proroków, z zamiarem spowodowania przyjęcia osoby Jezusa w środowisku judeochrześcijańskim.

Posługując się terminologią tego środowiska celem wyrażenia chrześcijańskiej nowości, czyni ją ona czymś bardzo bliskim i zażyłym; w ten sposób jawi się jakby zgoła naturalne przejście od interpretacji tradycji narratywnej do zaproponowanej przez Ewangelistę interpretacji kerygmantycznej. Obie zespalają się w „Jezusie”, Bogu, który zbawia, który jest „Bogiem z nami” Takie jest właśnie orędzie-przesłanie Ewangelii Mateuszowej, które uwidacznia się mocno w ostatnich słowach zmartwychwstałego Pana, podanych na samym końcu Ewangelii: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC