Egzegeza Ewangelii świętego Mateusza

perykopa po perykopie — filologia, kontekst, teologia, katena Ojców

Spis perykop

Wprowadzenie do Ewangelii według świętego Mateusza 3
Osoba Mesjasza 10
Rodowód Jezusa Chrystusa 11
Narodzenie Jezusa i imię Emmanuel 33
Motywy 53

Wprowadzenie do Ewangelii według świętego Mateusza

Liber generationis Jesu Christi (Księga narodzenia Jezusa Chrystusa)

Mateusz jest Ewangelią Kościoła. Nie dlatego, że powstał najpóźniej albo najwcześniej, lecz dlatego, że został napisany jako księga do użytku wspólnoty: z katechezą ułożoną w pięć wielkich mów, z regułą postępowania wobec brata, który zawinił, z formułą chrzcielną na końcu i z jedynym w Ewangeliach słowem ἐκκλησία (zgromadzenie, Kościół). Starożytność czytała go najczęściej, średniowiecze komentowało najgęściej, a dzisiejsza liturgia rzymska poświęca mu cały rok A.

Autor pisze po grecku, lecz myśli kategoriami Pisma. Dzieje Jezusa prowadzi tak, by na każdym kroku widać było, że to, co się stało, dopełniło się: dziesięć razy przerywa narrację formułą o wypełnieniu proroctwa, a czasownik πληρόω (wypełniać, dopełniać) stawia szesnaście razy. Rodowód otwierający księgę nie jest ozdobą, lecz tezą: Jezus jest synem Dawida i synem Abrahama, więc historia Izraela ma w nim swój kres i swoje sedno.

Całość spina jedna klamra. W 1,23 prorockie imię Ἐμμανουήλ zostaje przetłumaczone — μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg); w 28,20, ostatnim zdaniem księgi, mówi to sam Zmartwychwstały: μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι (z wami jestem). Między tymi dwoma zdaniami rozciąga się wszystko inne.

Autor: celnik, apostoł i tradycja o Mateuszu

Ewangelia jest anonimowa. Nagłówek ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ (według Mateusza) nie należy do tekstu — pojawia się w rękopisach jako tytuł nadany z zewnątrz, gdy czwórka Ewangelii krążyła już razem i trzeba je było od siebie odróżnić. Tradycja wiąże księgę z celnikiem wezwanym w 9,9, którego Marek i Łukasz nazywają Lewim (Mk 2,14; Łk 5,27).

Świadectwo Papiasza i jego zagadka

Najstarsze świadectwo przekazuje Euzebiusz, cytując Papiasza z Hierapolis (Hist. eccl. III,39,16): Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (Mateusz więc ułożył wypowiedzi w mowie hebrajskiej), a każdy tłumaczył je, jak potrafił. Zdanie jest krótkie i na wszystkich trzech członach sporne.

τὰ λόγια znaczy „wypowiedzi„ albo „wyroki” — niekoniecznie całą Ewangelię; mogło chodzić o zbiór mów albo o zbiór świadectw ze Pisma. Ἑβραΐδι διαλέκτῳ czyta się zwykle jako „w języku hebrajskim„ (czyli w praktyce aramejskim), ale proponowano też lekturę „w semickim sposobie wykładu”, gdzie διάλεκτος oznaczałaby styl i układ, nie język. Ostatni człon — że każdy tłumaczył, jak potrafił — zakłada, że greckiej wersji autorytatywnej jeszcze nie było.

Ireneusz powtarza to twierdzenie i wiąże je z misją (Adv. haer. III,1,1): Mateusz wydał Ewangelię wśród Hebrajczyków w ich własnym języku, gdy Piotr i Paweł głosili w Rzymie. Loci podane są tu wedle standardowej numeracji i przed publikacją wymagają sprawdzenia przy źródłach.

Dlaczego grecki Mateusz nie jest przekładem

Grecki Mateusz nie jest przekładem z semickiego oryginału i to jest dziś najmocniejszy argument w całej sprawie. Powód jest filologiczny: Mateusz zależy od greckiego Marka. Zgodność nie dotyczy samej treści, lecz brzmienia — tych samych słów, tych samych konstrukcji, nieraz tej samej osobliwej składni w tej samej kolejności. Dwóch niezależnych tłumaczy semickiego pierwowzoru nie wyprodukowałoby zbieżności tego rodzaju.

Drugi argument jest biblijny: część cytatów ze Starego Testamentu idzie za Septuagintą, i to w miejscach, gdzie LXX rozchodzi się z tekstem hebrajskim. Najgłośniejszy przypadek to 1,23, gdzie Iz 7,14 czytane jest przez παρθένος (dziewica), choć hebrajskie עַלְמָה (alma) znaczy „młoda kobieta„.

Z tego wynika obraz autora: judeochrześcijanin piszący po grecku, dla wspólnoty dwujęzycznej, ugruntowany w Piśmie i w technice szkolnej, lecz anonimowy. Notatka Papiasza może odnosić się do zaginionego zbioru albo do Mateusza jako autorytetu stojącego za tradycją, nie do tej księgi w tej postaci. Komentarze współczesne — U. Luz, W. D. Davies i D. C. Allison, R. T. France, J. Nolland, a po polsku A. Paciorek — przyjmują anonimowość jako punkt wyjścia i różnią się dopiero tym, ile miejsca zostawiają dla starej tradycji.

Rys autora: uczony w Piśmie uczyniony uczniem

Autoportret autora stoi prawdopodobnie w 13,52: πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (każdy uczony w Piśmie uczyniony uczniem Królestwa niebios) jest jak gospodarz, który wydobywa ze swego skarbca καινὰ καὶ παλαιά (nowe i stare). Zdanie nie ma odpowiednika u Marka ani u Łukasza i opisuje dokładnie to, co ta księga robi: zestawia stare z nowym i pokazuje, że jedno jest wypełnieniem drugiego.

Rysy tej samej ręki widać wszędzie. Prawo nie zostaje odrzucone, lecz doprowadzone do swojej miary (5,17). Materiał jest układany w trójki, pary i serie liczbowe. Spory z przeciwnikami prowadzone są techniką szkolną — pytaniem, kontrpytaniem i cytatem. A troska o wspólnotę jest konkretna, proceduralna: tylko tu Jezus mówi o ἐκκλησία (16,18; 18,17) i tylko tu pojawia się reguła upomnienia brata.

Tło historyczne: po roku 70, między synagogą a Kościołem

Ewangelia powstała po katastrofie. Dla judaizmu zburzenie Jerozolimy w 70 r. oznaczało koniec świątyni, kapłaństwa i Sanhedrynu; dla wspólnoty judeochrześcijańskiej — konieczność odpowiedzi na pytanie, kto jest prawdziwym Izraelem. Mateusz pisze w tym właśnie sporze i trzeba go w nim czytać, bo inaczej jego ostrość brzmi jak coś, czym nie jest.

Judaizm Drugiej Świątyni i katastrofa roku 70

Judaizm Drugiej Świątyni nie był monolitem: faryzeusze, saduceusze, esseńczycy i wspólnota z Qumran, ruchy prorocko-zelockie i szeroka warstwa ludu bez przynależności. Rok 70 usunął z tej mapy saduceuszów wraz ze świątynią, a przywództwo przeszło do uczonych kontynuujących tradycję faryzejską, którzy zebrali się w Jawne (Jamnia). To tam zaczął się proces, który dał judaizm rabiniczny: przeniesienie ciężaru z kultu na Torę, z kapłana na nauczyciela, ze świątyni na dom nauki.

W tekście Mateusza słychać świadomość tego przełomu. W 22,7 król z przypowieści posyła wojsko, niszczy zabójców καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν (i miasto ich spalił) — zdanie bez odpowiednika w paraleli Łukaszowej, czytane powszechnie jako aluzja do losu Jerozolimy. Podobnie mowa o zburzeniu świątyni (24,1–2) ma u Mateusza ton dokonanego faktu, nie zapowiedzi.

Spór z faryzeizmem formatywnym

Polemika z „uczonymi w Piśmie i faryzeuszami„ jest u Mateusza najostrzejsza w całym Nowym Testamencie i obejmuje cały rozdział 23. Trzeba o niej powiedzieć dwie rzeczy naraz.

Pierwsza: jest to spór wewnątrzżydowski. Mateusz nie atakuje judaizmu z zewnątrz, lecz walczy o jego dziedzictwo — i dlatego sięga po język, jakim prorocy mówili do własnego narodu. Charakterystyczny jest zwrot „ich synagogi„ (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54): wspólnota jest już osobna, ale rozstanie jest świeże i bolesne, a nie dawne i obojętne. Rzeczownik Ἰουδαῖοι (Judejczycy, Żydzi) pada u Mateusza rzadko i nie pełni roli zbiorowego przeciwnika, inaczej niż u Jana.

Druga: historyczne tło tego rozstania bywało opisywane zbyt pewnie. Wiązanie wykluczeń ze synagogi z birkat ha-minim i z „soborem w Jawne„ jako wydarzeniem o ustalonej dacie jest dziś ostrożniejsze, niż było w połowie XX wieku; krytyka tej konstrukcji (m.in. R. Kimelman) osłabiła zarówno datowanie, jak i przypisywany jej skutek. W egzegezie poszczególnych perykop lepiej mówić o procesie niż o akcie.

Miejsce i data powstania

Miejsce powstania wskazuje się najczęściej na Antiochię syryjską i powody są zbieżne, choć żaden nie jest rozstrzygający: dwujęzyczne, greckojęzyczne środowisko judeochrześcijańskie, spór o Prawo znany z Listu do Galatów, a przede wszystkim to, że Ignacy Antiocheński zna już Mateusza i cytuje go (Smyrn. 1,1 sięga po 3,15 — πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, „wypełnić wszelką sprawiedliwość„). Proponowano też Galileę, Cezareę Nadmorską i Fenicję.

Datowanie mieści się zwykle w latach 80–90: po roku 70, bo zburzenie miasta jest już za autorem, i przed końcem wieku, bo Ignacy pisze na początku następnego. Wszystko to są hipotezy o różnej mocy i w komentarzu należy je podawać jako hipotezy — ani miejsce, ani rok nie są w tej księdze danymi, lecz wnioskami.

Kwestia synoptyczna: Marek, źródło mów i materiał własny

Mateusz nie pisał w próżni. Niemal cały Marek mieści się w jego księdze, a z Łukaszem dzieli obszerny materiał mów, którego Marek nie zna. Przyjęta tu hipoteza robocza jest standardowa — pierwszeństwo Marka i wspólne źródło mów — i trzeba ją traktować jako narzędzie, nie jako dogmat.

Pierwszeństwo Marka

Za pierwszeństwem Marka stoją trzy obserwacje. Mateusz ma prawie całą treść Marka, zwykle w jego kolejności, z wyraźną przebudową w rozdziałach 8–9, gdzie cuda zostały zebrane w blok. Greka Mateusza jest gładsza: poprawia składnię, usuwa aramejskie wtrącenia, skraca opisy. I wreszcie łagodzi to, co u Marka twarde — ostre zdania o niezrozumieniu uczniów tracą ostrze, a sceny ujmujące Jezusowi mocy zostają przeredagowane.

Kierunek odwrotny trudno uzasadnić: trzeba by przyjąć, że Marek skrócił Mateusza, wyrzucając Kazanie na Górze i rodowód, a jednocześnie rozbudował drobiazgi narracyjne i wprowadził szorstkości. Nie jest to niemożliwe i ma swoich obrońców, ale wymaga więcej założeń.

Dla egzegezy znaczy to jedno: tam, gdzie Mateusz zmienia Marka, zmiana jest interpretacją i warto ją odczytać. Nie w każdej perykopie i nigdy jako popis źródłoznawstwa.

Źródło mów i materiał własny

Materiał wspólny z Łukaszem, a nieobecny u Marka, obejmuje przede wszystkim mowy — od kazania o błogosławieństwach po mowę misyjną i polemiki. Zwyczajowo nazywa się go Q (od niem. Quelle, źródło). Ostrożność jest tu konieczna: Q jest postulatem, nie rękopisem; nikt go nie widział, a jego zakres, język i kształt rekonstruuje się z samych zbieżności. Część badaczy widzi w nim dokument, część warstwę tradycji ustnej.

Obok tego stoi materiał własny Mateusza, oznaczany M: opowieść o dzieciństwie z magami i ucieczką do Egiptu, większość rozdziału 23, przypowieści o dziesięciu pannach i o sądzie nad narodami (25,31–46), scena z Piłatem obmywającym ręce, straż u grobu. To w nim najwyraźniej widać, co dla tego autora było ważne.

W bazie nie przypisujemy perykop do źródeł. Siglum „Q„ albo „M” postawione przy perykopie niczego nie wyjaśnia; wyjaśnia dopiero wskazanie, co konkretnie Mateusz z danym materiałem zrobił.

Nawyki redakcyjne Mateusza

Redakcja Mateusza ma kilka rozpoznawalnych nawyków i warto je znać, zanim się je opisze w pojedynczej perykopie.

Zbieranie. Rozproszone u Marka mowy zostają skupione w pięć bloków, a cuda w serię (8–9). Katecheza wygrywa z chronologią.

Skracanie narracji, rozbudowa słowa. Opisy tracą szczegóły, które nie niosą nauki; wypowiedzi Jezusa zyskują. Z 18 346 słów tej księgi 10 426 to słowa Jezusa — ponad połowa tekstu.

Podwajanie. Jeden opętany u Marka, dwóch u Mateusza (8,28); jeden niewidomy, dwóch (20,30). Zwykle tłumaczy się to wymogiem dwóch świadków (Pwt 19,15), do którego Mateusz wprost się odwołuje w 18,16.

Zastosowanie wspólnotowe. Rozdział 18 przekłada materiał o dziecku i o zgubionej owcy na regułę życia wspólnoty, z procedurą upomnienia i z władzą wiązania i rozwiązywania.

Świadkowie tekstu: papirusy, kodeksy i miejsca sporne

Mateusz jest poświadczony dobrze i wcześnie. Dla egzegezy ważniejsze od listy świadków jest to, że aparat krytyczny leży w tym repozytorium w `db.sqlite` razem z tekstem, więc każde sporne miejsce można obejrzeć na miejscu, zamiast opisywać je z pamięci.

Najwcześniejsze papirusy

Najstarsze fragmenty sięgają przełomu II i III wieku.

𝔓104 (P.Oxy. 4404) niesie kilka wersetów z Mt 21,34–37 i bywa datowany na drugą połowę II wieku, co czyni go jednym z najwcześniejszych świadków tej Ewangelii. 𝔓64 z Magdalen College wraz z 𝔓67 z Barcelony (Mt 26 oraz Mt 3 i 5) datuje się na około 200 r.; rozgłos zyskały przez próbę przesunięcia ich w I wiek, odrzuconą przez paleografów. 𝔓1 (P.Oxy. 2) zawiera początek rodowodu i pochodzi z III wieku. 𝔓45, część kodeksu Chester Beatty I, to III-wieczny świadek czterech Ewangelii i Dziejów. Do tego dochodzi 𝔓77 z fragmentem rozdziału 23.

Datowania papirusów opierają się na porównaniu pisma i mają szerokie przedziały; krytyka metody paleograficznej z ostatnich dekad każe podawać je z zapasem, a nie jako punkty na osi czasu.

Kodeksy, rodziny i przekłady

Pełny tekst przynoszą wielkie kodeksy IV wieku: Sinaiticus (א) i Vaticanus (B), oba aleksandryjskie. Obok nich stoją Codex Bezae (D) z V wieku, z własnym, mocno odrębnym tekstem Ewangelii, Codex Washingtonianus (W) i Codex Koridethi (Θ). Grupy rękopisów f1 i f13 niosą tekst tzw. cezarejski, spokrewniony wewnętrznie na tyle, że w aparacie traktuje się je zbiorczo. Masę średniowieczną reprezentuje tekst bizantyjski, oznaczany 𝔐.

Przekłady starożytne mają tu wagę świadka: Wulgata i starołacińskie, syryjska synajska i kuretoniańska oraz Peszitta, a także wersje koptyjskie (saidzka i bohairska). W kilku miejscach Mateusza to właśnie syryjska synajska zachowuje lekcję, której nie ma żaden grecki rękopis.

Miejsca, w których aparat decyduje o sensie

Lista miejsc, w których aparat Mateusza decyduje o sensie, jest krótka i warto ją mieć pod ręką. Każde z nich należy czytać w `commentaries`, nie z pamięci.

W 1,16 syryjska synajska ma lekcję inaczej rozkładającą zrodzenie. W 5,22 εἰκῇ (bez powodu) łagodzi zakaz gniewu i jest wtórne. W 6,13 doksologia „bo Twoje jest królestwo„ nie stoi w א B D, a Didache 8,2 zna jej krótszą postać — co pozwala zobaczyć, jak formuła liturgiczna wchodzi do tekstu. Wersety 17,21, 18,11 i 23,14 w tekście krytycznym nie występują wcale (w bazie mają za to wiersz łaciński Wulgaty, bez greki). W 16,2b-3 brak zdania o znakach czasu w części świadków. W 21,44 werset o kamieniu bywa pominięty.

Dwa miejsca Męki są osobne. W 27,16–17 część świadków czyta Ἰησοῦν Βαραββᾶν (Jezusa Barabasza) — lekcję znaną już Orygenesowi, który nad nią się zastanawiał. W 27,49 א B C dodają zdanie o przebiciu boku, przeniesione z J 19,34, i stawiają je przed śmiercią Jezusa; to klasyczny przykład harmonizacji psującej sens.

Kompozycja: pięć mów i trzy części

Kompozycja Mateusza jest jawna i sam autor ją oznakował. Dwie formuły — jedna domykająca mowy, druga otwierająca nowy etap — dzielą księgę na części i obie są policzalne w tekście.

Pięć wielkich mów i formuła domykająca

Pięć wielkich mów to szkielet księgi: Kazanie na Górze (5–7), mowa misyjna (10), mowa w przypowieściach (13), mowa o życiu wspólnoty (18) i mowa eschatologiczna (24–25). Każdą domyka ta sama klamra — καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς (i stało się, gdy skończył Jezus) — która w tej księdze pada dokładnie pięć razy: 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1. Formuła nie jest ozdobą, lecz znakiem redakcyjnym: po niej wraca narracja.

Układ pięciu mów przeplatanych narracją nasunął B. W. Baconowi tezę, że Mateusz buduje „nowy Pięcioksiąg„, a Jezus jest w nim nowym Mojżeszem. Teza ma mocne oparcie — góra jako miejsce nauczania, ucieczka do Egiptu, rzeź niewiniątek, formuła „nie przyszedłem znieść Prawa” — i ma słabość: nie obejmuje rodowodu ani Męki, które do pięcioksięgowego schematu nie wchodzą. Lepiej traktować ją jako czytelny wzór kompozycyjny niż jako klucz do całości.

Trzy części i formuła ἀπὸ τότε

Druga formuła dzieli księgę inaczej i to ona wyznacza podział przyjęty w tej bazie. ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς (od tego czasu zaczął Jezus) pada dwa razy: w 4,17, gdy Jezus zaczyna głosić, i w 16,21, gdy zaczyna zapowiadać mękę. Oba miejsca są progami i oba zmieniają temat księgi.

Stąd trójdzielny układ, za którym idzie delimitacja perykop:

- Mt 1,1–4,16 — Osoba Mesjasza. Kto to jest: rodowód, narodzenie, magowie, Chrzciciel, chrzest, kuszenie. - Mt 4,17–16,20 — Głoszenie Królestwa. Co czyni i czego naucza, aż do wyznania Piotra w Cezarei Filipowej. - Mt 16,21–28,20 — Męka i zmartwychwstanie. Droga do Jerozolimy, Męka, pusty grób, rozesłanie.

Podział ten spopularyzował J. D. Kingsbury. Jego zaletą wobec schematu pięciu mów jest to, że obejmuje całą księgę, od pierwszego do ostatniego wersetu, i opiera się na zwrocie, który sam autor powtórzył.

Klamry: Emmanuel, góra, Syn Dawida

Ponad tymi podziałami biegną klamry.

Emmanuel. W 1,23 imię z Iz 7,14 zostaje przetłumaczone: μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg). W 28,20, w ostatnim zdaniu księgi, Zmartwychwstały mówi μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι (z wami jestem). Pierwsze zdanie jest proroctwem o nim, ostatnie — jego własnym słowem; między nimi stoi cała Ewangelia.

Góra. Na górze Jezus naucza (5,1), uzdrawia tłumy (15,29), zostaje przemieniony (17,1) i rozsyła uczniów (28,16). Góra jest u Mateusza miejscem objawienia, jak Sinaj.

Syn Dawida. Imię Dawida pada siedemnaście razy, od pierwszego wersetu (1,1) przez wołania chorych (9,27; 15,22; 20,30–31) po spór o to, czyim synem jest Mesjasz (22,42–45). Rodowód liczy pokolenia w trzech grupach po czternaście (1,17); proponowano, że czternaście to suma liczbowa imienia דוד (Dawid), i jest to propozycja, nie dana tekstu.

Język, styl i formuły wypełnienia

Greka Mateusza jest poprawna i oszczędna, bez Markowych szorstkości i bez Łukaszowych ambicji literackich. Osobliwością tej księgi nie jest styl, lecz sposób, w jaki wiąże się z Pismem.

Dziesięć cytatów o wypełnieniu

Formuły wypełnienia to znak firmowy Mateusza. Dziesięć razy narracja zostaje przerwana zdaniem w rodzaju ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (aby wypełniło się powiedziane) i cytatem: 1,22–23; 2,15; 2,17–18; 2,23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,4–5; 27,9–10. Czasownik πληρόω (wypełniać) pada w całej księdze szesnaście razy, także poza formułami — w programowym 5,17 i w Męce (26,54.56).

Przy każdym z tych cytatów trzeba osobno ustalić, za jakim tekstem idzie, bo odpowiedź jest za każdym razem inna i za każdym razem coś znaczy:

- 1,23 idzie za Septuagintą: παρθένος (dziewica) wobec hebrajskiego עַלְמָה (alma — młoda kobieta). - 2,15 idzie za tekstem hebrajskim Oz 11,1 („z Egiptu wezwałem syna mego„), bo LXX ma tam liczbę mnogą — gdyby Mateusz szedł za LXX, cytat przestałby pasować. - 2,23 o Ναζωραῖος nie ma żadnego źródła, które dałoby się wskazać; propozycje wiążą je z נֵצֶר (necer — pęd) z Iz 11,1 albo z nazirejstwem. - 27,9–10 przypisane jest Jeremiaszowi, a brzmi jak Za 11,12–13.

Żadnego z tych miejsc nie wolno opisać ogólnikiem „Mateusz cytuje Pismo„.

Słowa-klucze i ich liczby

Słowa-klucze tej księgi dają się policzyć i policzone są wymowne.

βασιλεία τῶν οὐρανῶν (królestwo niebios) występuje 32 razy i jest formą właściwą Mateuszowi — pozostali ewangeliści jej nie mają. Jest to omowa unikająca imienia Boga, zgodna ze zwyczajem żydowskim; „niebiosa„ zastępują Boga, a nie oznaczają miejsca. Co ważne, Mateusz nie trzyma się jej wyłącznie: βασιλεία

τοῦ θεοῦ (królestwo Boga) pada pięć razy (6,33; 12,28; 19,24; 21,31; 21,43), więc omowa jest nawykiem, nie zakazem, i w tych pięciu miejscach warto zapytać, czemu ustąpiła.

δικαιοσύνη (sprawiedliwość) pada siedem razy (3,15; 5,6; 5,10; 5,20; 6,1; 6,33; 21,32) i znaczy co innego niż u Pawła: nie usprawiedliwienie darmo dane, lecz postępowanie zgodne z wolą Boga — to, co trzeba „wypełnić„ (3,15) i co ma „obfitować" bardziej niż u uczonych w Piśmie (5,20).

ἐκκλησία (zgromadzenie, Kościół) pojawia się w Ewangeliach wyłącznie u Mateusza: raz w 16,18 i dwa razy w 18,17.

Semickie podglebie i technika pisarska

Pod greką Mateusza leży semickie podglebie i miejscami wychodzi na powierzchnię. Zostawione bez przekładu albo z przekładem dopisanym są: ῥακά (raka — pusta głowo, 5,22), μαμωνᾶς (mamona, 6,24), βεελζεβούλ (Beelzebul, 10,25; 12,24.27), ὡσαννά (hosanna, 21,9.15), ῥαββί (rabbi, 23,7–8; 26,25.49), κορβανᾶς (korban — skarbiec świątynny, 27,6), Γολγοθά (Golgota, 27,33) oraz wołanie z krzyża ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι (27,46), które sam tekst natychmiast tłumaczy.

Technika pisarska jest również semicka. Materiał układa się w trójki (trzy grupy po czternaście pokoleń, trzy uczynki pobożne w 6,1–18, trzy pokusy), w pary (dwóch opętanych, dwóch niewidomych) i w paralelizmy członów, gdzie drugie zdanie powtarza pierwsze innymi słowami. Słowo ἀμήν (amen — zaprawdę) pada trzydzieści jeden razy, prawie zawsze w formule ἀμὴν λέγω ὑμῖν (amen, mówię wam) i zawsze pojedynczo: podwojone ἀμὴν ἀμήν jest cechą Jana, nie Mateusza.

Recepcja: Ojcowie, katena i liturgia

Mateusz był w starożytności Ewangelią czytaną najczęściej i komentowaną najgęściej. Zestaw Ojców, po których sięga katena tej bazy, jest więc inny niż u Jana, gdzie całą księgę przeszli Chryzostom i Augustyn.

Komentarze ciągłe do Mateusza

Komentarze ciągłe do całego Mateusza zostawili czterej autorzy i oni są pierwszym wyborem przy niemal każdej perykopie.

św. Jan Chryzostom, Homiliae in Matthaeum — dziewięćdziesiąt homilii przez całą księgę, wygłoszonych w Antiochii. Najobszerniejszy komentarz patrystyczny do tej Ewangelii i zwykle najkonkretniejszy: Chryzostom pyta o motywy osób, o realia i o zastosowanie moralne.

św. Hieronim, Commentariorum in Matthaeum libri IV (398 r.) — komentarz zwięzły, miejscami pośpieszny, nieoceniony dla kwestii filologicznych i hebrajskich.

św. Hilary z Poitiers, Commentarius in Matthaeum — najstarszy łaciński komentarz do całej księgi, pisany jeszcze przed wygnaniem autora, mocno typologiczny.

Orygenes, Commentarium in Matthaeum — po grecku zachowała się część (księgi X–XVII), resztę zna się z łacińskiej Series veteris interpretationis.

Obok nich stoi św. Chromacjusz z Akwilei (Tractatus in Matthaeum), a dla rozdziałów 5–7 nie można pominąć św. Augustyna: nie napisał komentarza ciągłego, ale De sermone Domini in monte jest podstawowym tekstem do Kazania na Górze, a De consensu euangelistarum — do miejsc synoptycznie spornych.

Sygnatury i numery homilii podane są wedle standardowej numeracji i przed publikacją wymagają sprawdzenia przy źródłach.

Dwie pułapki atrybucji

Przy Mateuszu czyhają dwie pułapki atrybucji i obie trzeba znać z góry, bo oba dzieła są w obiegu pod cudzym nazwiskiem.

Opus imperfectum in Matthaeum (PG 56) chodzi pod imieniem Chryzostoma, a jest dziełem anonimowym, łacińskim i o ariańskim zabarwieniu. Wolno z niego korzystać, ale trzeba je nazwać po imieniu, a nie przypisywać Chryzostomowi.

In Matthaei euangelium expositio (PL 92) pod imieniem św. Bedy nie jest jego dziełem — to ta sama lekcja, którą recenzje bazy Janowej wyciągnęły przy komentarzu do Jana z tego samego tomu. Autentyczny materiał Bedy do Mateusza jest w Homiliae euangelii.

Ze scholastyki podstawowy jest św. Tomasz z Akwinu: Super Evangelium S. Matthaei lectura oraz Catena aurea, która sama jest zbiorem kateny i pozwala sprawdzić, kogo tradycja przy danym wersecie przywoływała. Ze średniowiecza łacińskiego dochodzą Rabanus Maurus (Commentarius in Matthaeum) i Paschazjusz Radbertus (Expositio in Matthaeum).

Liturgia i dzieje lektury

Recepcja Mateusza jest w znacznej mierze recepcją samego chrześcijaństwa. Didache cytuje go jako tekst znany i obowiązujący, z modlitwą Pańską w postaci bliskiej 6,9–13. Formuła chrzcielna z 28,19 weszła do liturgii i do wyznań wiary. Kazanie na Górze stało się osobnym gatunkiem lektury — od Augustyna przez średniowieczne summy aż po XX-wieczne spory o etykę i nieprzemoc.

W liturgii rzymskiej Mateusz czytany jest w roku A cyklu niedzielnego, a jego teksty wracają w miejscach węzłowych: 25,31–46 w uroczystość Chrystusa Króla roku A, 28,16–20 we Wniebowstąpienie roku A, modlitwa Pańska z 6,9–13 w każdej Mszy. Ewangelia św. Mateusza (9,9–13) jest też czytaniem jego własnego wspomnienia 21 września.

Dane liturgiczne podane są tu skrótowo i wymagają sprawdzenia w Lekcjonarzu przed publikacją — przy tradycji bizantyjskiej trzeba je ustalać osobno, wedle typikonu. Szczegółowa recepcja liturgiczna każdej perykopy należy do podsekcji „Liturgia„ sekcji VII i tam jest jej miejsce, nie tutaj.

Osoba Mesjasza

J 1,1 – 1,25

Mt 1,1–17

Rodowód Jezusa Chrystusa

De qua natus est Jesus, qui vocatur Christus (z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem)

Nowy Testament zaczyna się od dokumentu. Mateusz nie wprowadza scenerii jak Marek, nie składa dedykacji jak Łukasz i nie cofa się przed stworzenie jak Jan — podaje wyciąg z rejestru. W siedemnastu wersetach czasownik γεννάω (rodzić) pada czterdzieści razy: trzydzieści dziewięć razy jako aoryst czynny ἐγέννησεν (zrodził) i raz, w ostatnim ogniwie, jako bierny ἐγεννήθη (został zrodzony). Na tej jednej zmianie formy wisi cała perykopa. Łańcuch męskich zrodzeń, prowadzony bez wyłomu od Abrahama, w ostatnim ogniwie przestaje być łańcuchem: przy Józefie stoi nie syn, lecz żona, a Jezus pojawia się przez stronę bierną i przez kobietę. Rodowód dowodzi więc dwóch rzeczy naraz — że Jezus ma prawo do tronu Dawida i do obietnicy Abrahama, i że jego początek nie pochodzi z tej linii.

Tekst perykopy

1	Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.	Księga narodzenia Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama.	Liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham.
2	Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,	Abraham zrodził Izaaka, Izaak zaś zrodził Jakuba, Jakub zaś zrodził Judę i braci jego,	Abraham genuit Isaac. Isaac autem genuit Jacob. Jacob autem genuit Judam, et fratres ejus.
3	Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, Ἑσρὼμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,	Juda zaś zrodził Faresa i Zarę z Tamar, Fares zaś zrodził Esroma, Esrom zaś zrodził Arama,	Judas autem genuit Phares, et Zaram de Thamar. Phares autem genuit Esron. Esron autem genuit Aram.
4	Ἀρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδὰβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,	Aram zaś zrodził Aminadaba, Aminadab zaś zrodził Naassona, Naasson zaś zrodził Salmona,	Aram autem genuit Aminadab. Aminadab autem genuit Naasson. Naasson autem genuit Salmon.
5	Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ, Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,	Salmon zaś zrodził Boesa z Rachab, Boes zaś zrodził Jobeda z Rut, Jobed zaś zrodził Jessego,	Salmon autem genuit Booz de Rahab. Booz autem genuit Obed ex Ruth. Obed autem genuit Jesse. Jesse autem genuit David regem.
6	Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου,	Jesse zaś zrodził Dawida, króla. Dawid zaś zrodził Salomona z tej, która była żoną Uriasza,	David autem rex genuit Salomonem ex ea quæ fuit Uriæ.
7	Σολομὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοὰμ δὲ ἐγέ	Salomon zaś zrodził Roboama, Roboam zaś zrodził Abiasza, Abiasz zaś zrodził Asafa,	Salomon autem genuit Roboam. Roboam autem genuit Abiam. Abias autem genuit Asa.

	ννησεν τ̀ Ἀβιά, Ἀβιὰ δ̀ ἐγέ ννησεν τ̀ Ἀσάφ,		
8	Ἀσὰφ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφὰτ δ̀ ἐγέ ννησεν τ̀ Ἰωράμ, Ἰωρὰμ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ὀζίαν,	Asaf zaś zrodził Jozafata, Jozafat zaś zrodził Jorama, Joram zaś zrodził Ozjasza,	Asa autem genuit Josophat. Josophat autem genuit Joram. Joram autem genuit Oziam.
9	Ὀζίας δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἰωαθά μ, Ἰωαθὰμ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἀχάζ, Ἀχὰζ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἑζεκίαν,	Ozjasz zaś zrodził Joatama, Joatam zaś zrodził Achaza, Achaz zaś zrodził Ezechiasza,	Ozias autem genuit Joatham. Joatham autem genuit Achaz. Achaz autem genuit Ezechiam.
10	Ἑζεκίας δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Μαναοσῆ, Μαναοσῆς δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἀμώς, Ἀμὼς δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἰωσίαν,	Ezechiasz zaś zrodził Manassesa, Manasses zaś zrodził Amosa, Amos zaś zrodził Jozjasza,	Ezechias autem genuit Manassen. Manasses autem genuit Amon. Amon autem genuit Josiam.
11	Ἰωσίας δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἰεχονί αν τ̀ ϭ̅υ̅ ἀδελφοὺς αὐτοῦ ὡδὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.	Jozjasz zaś zrodził Jechoniasza i braci jego, za przesiedlenia babilońskiego.	Josias autem genuit Jechoniam, et fratres ejus in transmigratione Babylonis.
12	Μετὰ δ̀ τ̀ μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τ̀ Σαλαθιήλ, Σαλαθιὴλ δ̀ ἐγέ ννησεν τ̀ Ζοροβαβέλ,	Po przesiedleniu zaś babilońskim Jechoniasz zrodził Salatiela, Salatiel zaś zrodził Zorobabela,	Et post transmigrationem Babylonis: Jechonias genuit Salathiel. Salathiel autem genuit Zorobabel.
13	Ζοροβαβὲλ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἀβιούδ, Ἀβιοὺδ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἐλιακίμ, Ἐλιακὶμ δ̀ ἐγέ ννησεν τ̀ Ἀζώρ,	Zorobabel zaś zrodził Abiuda, Abiud zaś zrodził Eliakima, Eliakim zaś zrodził Azora,	Zorobabel autem genuit Abiud. Abiud autem genuit Eliacim. Eliacim autem genuit Azor.
14	Ἀζὼρ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Σαδώ κ, Σαδὼκ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἀχίμ, Ἀχὶμ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἐλιούδ,	Azor zaś zrodził Sadoka, Sadok zaś zrodził Achima, Achim zaś zrodził Eliuda,	Azor autem genuit Sadoc. Sadoc autem genuit Achim. Achim autem genuit Eliud.
15	Ἐλιοὺδ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἐλεά ζαρ, Ἐλεάζαρ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ματθάν, Ματθὰν δ̀ ἐγέ ννησεν τ̀ Ἰακώβ,	Eliud zaś zrodził Eleazara, Eleazar zaś zrodził Mattana, Mattan zaś zrodził Jakuba,	Eliud autem genuit Eleazar. Eleazar autem genuit Mathan. Mathan autem genuit Jacob.
16	Ἰακὼβ δ̀ ἐγέννησεν τ̀ Ἰωσὴφ τ̀ ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.	Jakub zaś zrodził Józefa, męża Marii, z której został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem.	Jacob autem genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.
17	Πᾶσαι ϭ̅ν αἱ γενεαὶ ἀπο ̀ Ἀβραὰμ ἕς Δαυὶδ γενεαὶ	Wszystkich więc pokoleń od Abrahama do Dawida — poko-	Omnes itaque generationes ab Abraham usque ad David, ge-

δεκατέσσαρες, ⸀ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, ⸀ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

leń czternaście, i od Dawida do przesiedlenia babilońskiego — pokoleń czternaście, i od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa — pokoleń czternaście.

nerationes quatuordecim: et a David usque ad transmigrationem Babylonis, generationes quatuordecim: et a transmigratione Bayblonis usque ad Christum, generationes quatuordecim.

Struktura całości

Perykopa ma trzy warstwy budowy, nałożone na siebie.

Pierwsza jest arytmetyczna i podana wprost w w. 17: trzy grupy po czternaście pokoleń, rozdzielone Dawidem i przesiedleniem babilońskim. Pierwszą grupę (w. 2–6a) wyznaczają patriarchowie i wejście do ziemi, drugą (w. 6b–11) królowie Judy od Salomona do Jechoniasza, trzecią (w. 12–16) pokolenia bez tronu. Granice nie są symetryczne: Dawid jest osobą liczoną po obu stronach pierwszego szwu, a drugim szwem jest wydarzenie, nie człowiek — upadek królestwa ma w tej rachubie tę samą rangę co jego założyciel.

Druga warstwa jest składniowa. Od w. 2 do w. 16 idzie trzydzieści dziewięć razy ta sama formuła: imię w mianowniku, δέ, ἐγέννησεν (zrodził), imię w bierniku. Wyjątków jest pięć i wszystkie coś znaczą: dwa razy wtrącenie o braciach (w. 2 Juda, w. 11 Jechoniasz), cztery razy przyimek ἐκ z imieniem kobiety (Tamar, Rachab, Rut, żona Uriasza), raz tytuł (τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα — Dawida, króla, w. 6), raz formuła datująca (w. 12). Wyjątek ostatni, w w. 16, nie jest wtrąceniem, lecz zmianą strony czasownika: ἐγεννήθη (został zrodzony) w miejsce ἐγέννησεν (zrodził). Monotonia trzydziestu dziewięciu ogniw jest przygotowaniem akustycznym tego jednego pęknięcia.

Trzecia warstwa to klamry. Nagłówek w. 1 podaje dwa tytuły — syn Dawida, syn Abrahama — i oba wracają w w. 17 jako punkty rachunku; formuła ὁ λεγόμενος χριστός (zwany Chrystusem) z w. 16 wraca tylko raz jeszcze w całej Ewangelii, w ustach Piłata (27,17.22); wzmianka o braciach otwiera i zamyka dwie niewole. Perykopa jest przez to zamknięta i zarazem niedokończona: wszystko w niej zostało udowodnione poza tym, co się stało w ostatnim ogniwie, i właśnie od tego zaczyna się 1,18.

Kontekst historyczny, językowy, kulturowy i religijny

Rodowód nie jest w judaizmie Drugiej Świątyni gatunkiem ozdobnym. Jest dokumentem, od którego zależą prawa: do kapłaństwa, do ziemi, do małżeństwa i do zgromadzenia. Mateusz otwiera księgę tym gatunkiem, bo odpowiada na pytanie prawne — na jakiej podstawie ten człowiek może być Mesjaszem.

Rodowód jako dokument prawny

Ezdrasz i Nehemiasz zapisują przypadek kapłanów, którzy po powrocie z wygnania nie znaleźli swoich zapisów rodowodowych i zostali wykluczeni z kapłaństwa (Ezd 2,61–63; Ne 7,63–65): brak dokumentu znaczył utratę urzędu. Józef Flawiusz otwiera własną autobiografię powołaniem się na publiczne rejestry, z których wywodzi swoje kapłańskie pochodzenie (Vita 1), i w Przeciw Apionowi opisuje archiwa, w których kapłańskie małżeństwa były sprawdzane. Miszna porządkuje tę materię w dziesięć klas pochodzenia, które wróciły z Babilonu, od kapłanów do podrzutków (Kidduszin 4,1), i zna kategorię mamzer — potomka ze związku zakazanego, ograniczonego w prawach (por. Pwt 23,3). Traktat Jewamot przechowuje wspomnienie o znalezionym w Jerozolimie „zwoju rodowodów„, z którego odczytywano pochodzenie rodzin. Genealogia była więc w tej kulturze dokumentem o skutkach prawnych, a nie pamiątką — i dlatego pierwsze zdanie Ewangelii brzmi jak wypis z akt. Sigla rabiniczne wymagają sprawdzenia przy źródłach.

Syn Dawida w nadziei mesjańskiej okresu

Obietnica z 2 Sm 7,12–16 — tron utwierdzony na wieki dla potomka Dawida — była w judaizmie Drugiej Świątyni przedmiotem żywego oczekiwania, nie archiwalnym wspomnieniem. Psalmy Salomona 17, powstałe prawdopodobnie po zajęciu Jerozolimy przez Pompejusza, proszą Boga wprost o króla, syna Dawida, który

oczyści miasto od obcych. Qumran czyta 2 Sm 7 mesjańsko w 4QFlorilegium (4Q174), zapowiadając „odrośl Dawida„ obok Nauczyciela Prawa, a 4Q252 wiąże berło Judy z Rdz 49,10 i z „Mesjaszem sprawiedliwości”. Część tradycji qumrańskiej oczekiwała przy tym dwóch pomazańców, kapłańskiego i królewskiego. Mateusz wchodzi w to oczekiwanie dokumentem rodowym, lecz prowadzi je w stronę, której żaden z tych tekstów nie zakładał: jego Syn Dawida nie oczyszcza Jerozolimy z obcych, lecz zostaje przez jej władze wydany obcemu urzędnikowi.

Cztery kobiety i prawo o obcych

Konwencja rodowodu nie wymaga matek, a Mateusz wymienia cztery — i żadnej z matriarchiń. Nie ma Sary, Rebeki ani Lei; są Tamar (Kananejka, Rdz 38), Rachab (nierządnica z Jerycha, Joz 2; 6,22–25), Rut (Moabitka, Rt 1–4) i bezimienna żona Uriasza Chetyty (2 Sm 11). Wszystkie cztery są obce albo wchodzą w linię przez związek nieregularny, a przy dwóch z nich ciąży wprost zakaz: Pwt 23,4 wyklucza Moabitów ze zgromadzenia Pana „aż do dziesiątego pokolenia„, a Księga Rut odpowiada na to własnym rodowodem prowadzącym Moabitkę do Dawida (Rt 4,18–22). Najstarsze wyjaśnienie chrześcijańskie, u Hieronima, widzi w nich grzesznice, przez które przyszedł Zbawiciel grzeszników; wyjaśnienie to nie obejmuje Rut, o której Pismo nie mówi nic złego. Egzegeza nowsza wskazuje raczej na dwie inne cechy wspólne: obcość pochodzenia, która otwiera rodowód na narody, i macierzyństwo wymykające się regule, w którym kobieta działa z własnej inicjatywy. Oba tropy zbiegają się na Marii — piątej kobiecie listy, wprowadzonej w nią tak samo przez przyimek ἐκ (z) i tak samo nieregularnie, choć z zupełnie innego powodu.

Postać imion i język listy

Imiona idą za grecką Biblią, nie za hebrajską. Φάρες, Ἑσρώμ, Ἀμιναδάβ, Ναασσών, Σαλμών, Ἰωβήδ to formy LXX z rodowodu Rt 4,18–22 i 1 Krn 2, a nie transkrypcje z hebrajskiego; Mateusz przepisuje gotowy odcinek greckiego tekstu. Dwie formy odbiegają nawet od LXX: Βόες zamiast Βοος oraz Ῥαχάβ zamiast LXX-owego Ῥαάβ, które zachowują Hbr 11,31 i Jk 2,25. Zbieżność Ἀσάφ z imieniem psalmisty i Ἀμώς z imieniem proroka należy prawdopodobnie do tego samego rzędu zjawisk. Wniosek jest istotny dla pytania o język pierwotnego Mateusza, które Papiasz postawił, mówiąc o układzie słów Pańskich „po hebrajsku„: tam, gdzie można to sprawdzić, grecki Mateusz pracuje na greckim Piśmie. Jego semityzmy są semityzmami stylu i myślenia, nie śladami przekładu.

Obserwacje teologiczne i filozoficzne w duchu tomistycznym

Rodowód jest tekstem o przyczynach: trzydzieści dziewięć razy pokazuje przyczynę sprawczą działającą w porządku natury, a raz pokazuje jej brak. Dlatego dobrze znosi lekturę metafizyczną — i dlatego Tomasz komentuje go nie jako wstęp, lecz jako materiał dowodowy (Super Mt., cap. I).

Zrodzenie jako akt żyjącego

Zrodzenie jest dla Tomasza aktem właściwym żyjącemu: pochodzeniem żywego od żywego w podobieństwie natury. Trzydzieści dziewięć ogniw rodowodu to więc trzydzieści dziewięć przypadków przyczynowania jednoznacznego — każdy ojciec przekazuje tę samą naturę ludzką, i właśnie dlatego lista ma moc dowodową: dowodzi jedności natury, nie tylko ciągłości rodu. Wyłom w w. 16 nie jest zawieszeniem natury, lecz pominięciem jednej przyczyny drugorzędnej. Natura ludzka przechodzi w pełni, przez Marię; nie przechodzi tylko przyczynowanie męskie. Tomasz dowodzi w tym duchu, że Chrystus musi być prawdziwie z nasienia Dawida wedle ciała, bo inaczej obietnice prorockie zostałyby bez spełnienia, a Jego ciało byłoby ciałem pozornym (Summa Theologiae III, q. 31). Rodowód i dziewicze poczęcie są więc jednym twierdzeniem, nie dwoma: Bóg działa bez przyczyny drugorzędnej tam, gdzie żadna nie wystarczy, a wszędzie indziej pozostawia ją w pełni czynną.

Ojcostwo prawne i prawdziwość relacji

Józef jest ojcem Jezusa w porządku prawa, nie w porządku zrodzenia — i pytanie, czy jest nim prawdziwie, jest pytaniem metafizycznym, nie prawniczym. Odpowiedź tomistyczna wychodzi od tego, że relacja ma w rzeczach podstawę (fundamentum relationis — podstawa odniesienia), i że podstawą ojcostwa bywa nie

tylko akt rodzenia, lecz także węzeł małżeński wraz z przyjęciem dziecka. Augustyn argumentował podobnie: Józef jest ojcem prawdziwie, bo prawdziwe jest jego małżeństwo, a małżeństwo obejmuje potomstwo żony (De consensu euangelistarum II,1). „Ojciec„ orzeka się więc o Józefie nie jednoznacznie i nie wieloznacznie, lecz przez analogię — ta sama relacja realizuje się w innym porządku przyczyn. Stąd też porządek rozdziału pierwszego: najpierw rodowód, który ustanawia prawo, potem polecenie nadania imienia (1,21.25), które to prawo wykonuje. Nazwanie jest u Mateusza aktem konstytuującym ojcostwo, a nie jego ogłoszeniem.

Opatrzność a przypadłość

Lista składa się ze zdarzeń przypadkowych w sensie ścisłym: podstęp synowej, wybór moabickiej wdowy, cudzołóstwo króla, decyzja perskiego urzędnika o powrocie wygnańców. Żadne z nich nie wynika z poprzedniego z konieczności, a przecież wszystkie razem prowadzą do jednego punktu. Tomasz rozstrzyga ten pozorny paradoks przez rozróżnienie porządków: Opatrzność sięga rzeczy jednostkowych i rządzi także tym, co przypadkowe, nie odbierając mu przypadkowości, bo Bóg jest przyczyną nie tylko skutków, lecz i sposobu, w jaki skutki wynikają (Summa Theologiae I, q. 22, a. 2 i 4). Rodowód jest tekstem dowodowym dla tej tezy: historia zbawienia została napisana cudzym charakterem pisma — ręką ludzi wolnych i zwykle grzeszących — i nie przestała być przez to zapisem jednego zamysłu. Teologicznie znaczy to, że nie ma w dziejach zbawienia materii zbyt nieczystej, by Bóg nie pisał na niej dalej; filozoficznie — że przypadłość nie jest luką w przyczynowości Bożej, lecz jednym z jej trybów.

Liczba jako znak i sensy Pisma

Trzy czternastki stawiają pytanie o metodę: czy liczba w Piśmie coś znaczy, czy znaczenie się jej dopisuje. Tomasz odpowiada rozróżnieniem sensów (Summa Theologiae I, q. 1, a. 10): sens duchowy opiera się na dosłownym i jest możliwy dlatego, że autorem Pisma jest Bóg, który może sprawiać, by same rzeczy — a więc i ich liczba — oznaczały. Decydujące jest jednak to, że sens duchowy nie dowodzi niczego sam; dowodzić wolno tylko z sensu dosłownego. Zastosowanie do w. 17 jest proste i porządkujące: skoro Mateusz liczy sam i podaje wynik, rachunek należy do sensu dosłownego i można się nim argumentować. Natomiast gematria imienia Dawida i rachuba sześciu tygodni pokoleń, choć obie są w duchu epoki, pozostają odczytaniami duchowymi — wolno je proponować, nie wolno na nich budować. Rodowód jest przez to dobrym wprowadzeniem w sposób, w jaki ta Ewangelia będzie odwoływać się do Pisma: Mateusz nie ukrywa swojej konstrukcji, więc konstrukcja jest częścią tekstu, a nie jego interpretacją.

Autor ludzki: kim jest i co chce przekazać

Czterech ewangelistów zaczyna od czterech różnych rzeczy. Marek od cytatu z proroka i od wołania na pustyni, Łukasz od dedykacji dla Teofila i od zapewnienia o rzetelności, Jan od wieczności Słowa. Mateusz zaczyna od wyciągu z rejestru — i to rozstrzyga o nim więcej niż cokolwiek, co o nim przekazano.

Wybór gatunku jest wyborem adresata. Rodowód przemawia do kogoś, kto wie, że pochodzenie zobowiązuje, i kto umie czytać listę imion jak dokument; odbiorcą jest wspólnota judeochrześcijańska, dla której pytanie „z jakiego rodu?„ nie jest ciekawostką. Zarazem gatunek pozwala Mateuszowi zrobić rzecz, której nie dałoby się zrobić w opowiadaniu: postawić tezę, nie wygłaszając jej. Nagłówek nazywa Jezusa synem Dawida i synem Abrahama, a potem czterdzieści ogniw tę nazwę poświadcza — argument idzie przez formę, nie przez zdania.

Redakcyjnie perykopa jest u Mateusza materiałem własnym. Marek rodowodu nie ma wcale, a Łukasz ma swój, zbudowany inaczej, w innym miejscu księgi (po chrzcie, nie przed narodzeniem) i w porządku wstępującym, aż do Adama i do Boga (Łk 3,23–38). Kierunki są przeciwne i obydwa celowe: Łukasz prowadzi wzrok od Jezusa do początku ludzkości, Mateusz od Abrahama do Jezusa, zamykając ruch w jednym punkcie. Tam, gdzie Łukasz otwiera na powszechność przez Adama, Mateusz otwiera na nią przez Abrahama i obietnicę narodów — i dopiero ostatnie zdanie księgi (28,19) pokazuje, że to była ta sama powszechność.

Kompozycyjnie rodowód jest pierwszym ogniwem klamry obejmującej całą Ewangelię. Βίβλος γενέσεως przywołuje nagłówek Księgi Rodzaju, a tradycja czytała to jako zapowiedź nowego początku; ostrożność nakazuje jednak pamiętać, że Mateusz nie powtarza tej formuły w żadnym innym miejscu i że hipoteza „nowego

Pięcioksięgu„ obejmuje mowy, lecz nie obejmuje ani rodowodu, ani Męki. Mocniejsze są klamry wewnętrzne: tytuł Syna Dawida, który będzie wracał aż do sporu w 22,42–45, formuła ὁ λεγόμενος χριστός (zwany Chrystusem) odnajdywana potem tylko w ustach Piłata (27,17.22), i imię Abrahama, które po otwarciu listy wróci w 3,9 jako ostrzeżenie Chrzciciela, że pochodzenie od Abrahama nikogo nie zbawia.

To ostrzeżenie pokazuje, w jakim sporze Mateusz pisze. Po roku 70, gdy formujący się faryzeizm i młody Kościół spierają się o to, kto jest prawowitym Izraelem, pytanie o rodowód jest pytaniem o legitymację. Mateusz odpowiada dwukrotnie i w dwie strony: przedkłada dokument — bo jego Mesjasz ma pochodzenie w porządku — i zaraz podważa wystarczalność dokumentu, wpisując w linię królewską cztery kobiety spoza Izraela i prowadząc ją przez Jechoniasza, nad którym ciąży wyrok Jeremiasza. Rodowód jest przez to jednocześnie dowodem prawnym i jego krytyką; takiego połączenia nie dałoby się osiągnąć ani samą polemiką, ani samą listą.

Autor Boży: co Duch Święty chce przekazać

Pierwsza karta Nowego Testamentu nie mówi o Bogu ani jednego zdania. Imię Boże nie pada w niej wcale; pada czterdzieści razy czasownik γεννάω (rodzić) i czterdzieści jedno imię ludzkie. Objawienie zaczyna się więc od listy ludzi — i to jest pierwsza rzecz, którą Duch Święty przez tę perykopę mówi: Bóg wiąże się z historią, której nie wyprostował.

Wybranie przechodzące przez winę

Lista nie została oczyszczona. Zostali w niej Juda, który posłał synową na nierząd, Dawid, który wziął żonę Uriasza i kazał go zabić, Manasses i Amon, których Księgi Królewskie oceniają najsurowiej, oraz Jechoniasz, nad którym wisi wyrok proroka. Z czterech matek żadna nie jest matriarchinią, a dwie są z narodów wyklętych. Nic z tego nie jest w tekście usprawiedliwione ani skomentowane; wszystko jest zapisane. Wynika z tego nie pochwała grzechu, lecz twierdzenie o sposobie, w jaki Bóg prowadzi obietnicę: nie obok ludzkiej winy i nie dzięki niej, lecz przez ludzi, którzy zawinili. Odwrotność tego twierdzenia byłaby ewangelią dla rodów czystych, czyli dla nikogo.

Cierpliwość jako kształt Opatrzności

Czterdzieści dwa pokolenia to około dwóch tysięcy lat w rachubie samego tekstu. Obietnica dana Abrahamowi nie zostaje spełniona ani w jego życiu, ani w życiu Dawida, ani po powrocie z wygnania; trzecia czternastka upływa bez tronu, bez proroka i bez jednego poświadczonego imienia. W tej rachubie milczenie Boga nie jest przerwą w historii zbawienia, lecz jej odcinkiem — policzonym tak samo jak odcinek patriarchów. Rodowód jest przez to jedynym miejscem Ewangelii, w którym cierpliwość Boża daje się zmierzyć; mierzy się w pokoleniach.

Nowy początek jako dar, nie osiągnięcie

Cała konstrukcja zmierza do punktu, w którym konstrukcja nie wystarcza. Wszystkie ogniwa łańcucha dowodzą prawa do tronu; ostatnie prawa nie przekazuje, bo stoi w stronie biernej. Tam, gdzie historia ludzka doszła do swojego kresu — rejestr domknięty, czternastki policzone, tron pusty od sześciuset lat — wejście Boga nie jest następnym krokiem w ciągu, lecz czymś, czego ciąg nie mógł wytworzyć. Duch Święty ustawia więc na wstępie księgi proporcję obowiązującą w niej do końca: ludzka historia przygotowuje warunki, nie wytwarza zbawienia. Ta sama proporcja wróci w Kazaniu na Górze, gdzie sprawiedliwość większa od faryzejskiej zostaje zadana, nie wymierzona, i w 19,26, gdzie zbawienie człowieka okaże się możliwe tylko u Boga.

Lista, do której można zostać dopisanym

Rodowód zamyka się na imieniu, a księga zamknie się na poleceniu chrzczenia wszystkich narodów (28,19). Między tymi dwoma zdaniami przebiega całe przesunięcie: wejście do ludu Bożego przestaje zależeć od wpisu w rejestrze, a zaczyna od obmycia w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Chrzciciel powie to wprost już w 3,9 — z kamieni Bóg może wzbudzić dzieci Abrahama — a Paweł wyłoży jako zasadę (Rz 4,11–17; Ga 3,29). Pierwsza strona Ewangelii jest więc dokumentem, który sam siebie unieważnia jako warunek: podaje rodowód po to, by wykazać, że Mesjasz przyszedł, a nie po to, by wykazać, kto ma do Niego prawo.

Sieć odniesień biblijnych

Rodowód nie cytuje Pisma ani razu — a jest w całości z Pisma zrobiony. Każde imię jest odsyłaczem, a cztery wtrącenia o kobietach i jedno o przesiedleniu są skrótami całych opowiadań. Poniżej te odniesienia, które rozstrzygają o sensie, nie te, które jedynie dają się wskazać.

Rdz 2,4; 5,1 → w. 1

Formuła βίβλος γενέσεως (księga narodzenia) pochodzi z nagłówków Księgi Rodzaju, gdzie LXX oddaje nią hebrajskie sefer toledot: raz nad powstaniem nieba i ziemi (Rdz 2,4), raz nad rodowodem ludzkości od Adama (Rdz 5,1). Mateusz nie parafrazuje, lecz przejmuje szyld — i tym samym ustawia swoją księgę w relacji do pierwszej księgi Pisma. Jak daleko ta relacja sięga, tekst nie mówi: zasięg nagłówka jest sporny, a formuła nie wraca w Ewangelii poza 1,18. Pewne jest tylko to, że czytelnik znający LXX słyszał w pierwszych dwóch słowach Nowego Testamentu początek Starego.

Rdz 12,3; 22,18 → w. 1–2

„Będą w tobie błogosławione wszystkie plemiona ziemi„ i „w potomstwie twoim będą błogosławione wszystkie narody ziemi" — obietnica Abrahamowa jest drugim z dwóch tytułów nagłówka i jedyną racją, dla której lista nie zaczyna się od Dawida. Łuk zamyka się w ostatnim zdaniu księgi: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (czyńcie uczniami wszystkie narody, 28,19). Paweł odczyta to σπέρμα (potomstwo) jako liczbę pojedynczą odnoszącą się do Chrystusa (Ga 3,16) i wyprowadzi z tego prawo narodów do Abrahamowego dziedzictwa (Ga 3,29; Rz 4,11–17); Mateusz nie argumentuje, lecz ustawia obietnicę i jej spełnienie na dwóch końcach jednej księgi.

2 Sm 7,12–16 → w. 1.6.17

Proroctwo Natana — potomek Dawida, któremu Bóg utwierdzi tron na wieki i będzie mu ojcem — jest przesłanką, bez której rodowód nie ma po co istnieć. Wokół tego tekstu narosła cała chrystologia królewska okresu, od Psalmów Salomona 17 po 4QFlorilegium. Mateusz powołuje się na nie nie cytatem, lecz dokumentem: podaje linię, a jedyny tytuł, jaki wstawia w listę, to βασιλεύς (król) przy Dawidzie (w. 6). Napięcie jest przy tym jawne — tron, który miał trwać na wieki, w w. 11 upada, i trzecia czternastka przebiega już bez niego.

Rdz 38,6–30; Joz 2,1–21; Rt 4,13–22; 2 Sm 11,2–27 → w. 3.5.6

Cztery wtrącenia o kobietach to cztery skróty opowiadań, których Mateusz nie streszcza, bo zakłada ich znajomość. Tamar wymusza prawo lewiratu podstępem i zostaje przez Judę uznana za sprawiedliwszą od niego (Rdz 38,26). Rachab ratuje zwiadowców i ocala wraz z rodziną z Jerycha (Joz 2; 6,22–25), choć jej związek z linią Dawida nie jest nigdzie w Starym Testamencie poświadczony. Rut, Moabitka, zostaje wykupiona przez Booza, a Księga Rut kończy się rodowodem prowadzącym do Dawida (Rt 4,18–22) — i to właśnie z tego rodowodu Mateusz bierze odcinek od Faresa do Jessego. Żona Uriasza nie dostaje imienia, lecz wskazanie na męża, co wprowadza w genealogię całą historię z 2 Sm 11–12. Pwt 23,4, wykluczające Moabitów ze zgromadzenia, stoi wobec tej listy jako jawny kontrast — i Księga Rut odpowiedziała na nie pierwsza.

1 Krn 3,10–19; Ezd 3,2; Ag 1,1; 2,23 → w. 7–13

Druga czternastka idzie za listą królów Judy, którą Kroniki podają w 1 Krn 3,10–16, z opuszczeniem Ochozjasza, Joasza i Amazjasza (2 Krl 8,25 – 14,22) i z trzema imionami w postaci odbiegającej od Królewskich. Przy progu trzeciej grupy Mateusz wybiera wersję prorocką zamiast kronikarskiej: Zorobabel jest u niego synem Salatiela, jak w Ezd 3,2 i Ag 1,1, a nie synem Pedajasza, jak w 1 Krn 3,19. Wybór ma wagę, bo Aggeusz nazywa Zorobabela wybranym i czyni go pieczęcią Pana (Ag 2,23) — odwracając obraz, którym Jeremiasz ogłosił koniec dynastii.

2 Krl 24,10–16; Jr 22,24–30 → w. 11–12

Deportacja jest jedynym wydarzeniem w liście imion i dzieli ją tak samo mocno jak Dawid. Druga Księga Królewska opisuje uprowadzenie Jechoniasza wraz z dworem i rzemieślnikami (2 Krl 24,10–16), a Jeremiasz ogłasza nad nim wyrok: pieczęć zostaje zdjęta z ręki Pana, a z potomstwa Jechoniasza nikt nie zasiądzie na tronie Dawida (Jr 22,24.30). Prowadząc linię mesjańską przez tego właśnie króla, Mateusz bierze wyrok na

siebie — i rozwiązuje go nie przez pominięcie, lecz przez wyłom w w. 16: tron przechodzi przez prawo Józefa, pochodzenie nie przechodzi przez nasienie Jechoniasza. Odniesienie jest więc kontrastem, który tekst rozbraja własną konstrukcją.

Iz 11,1–10; Dn 9,24–27 → w. 6.17

Dwa teksty tłumaczące obrazowo to, co rodowód robi arytmetycznie. Izajasz zapowiada odrośl z pnia Jessego i Ducha Pańskiego na niej spoczywającego — stąd późniejsza ikonografia drzewa Jessego, wyrosła właśnie ze zderzenia Iz 11,1 z listą Mateusza. Daniel liczy czas zbawienia w siedemdziesięciu tygodniach lat (Dn 9,24–27), dając wzór rachuby epok, w którym mieści się Mateuszowe dzielenie dziejów na trzy równe odcinki. Żaden z tych tekstów nie jest u Mateusza cytowany; oba są obecne jako sposób myślenia.

Łk 3,23–38 → całość

Drugi rodowód Nowego Testamentu różni się od tego w czterech rzeczach: idzie wstępująco, nie zstępująco; stoi po chrzcie, nie przed narodzeniem; sięga Adama i Boga, nie Abrahama; a po Dawidzie prowadzi linię przez Natana, nie przez Salomona, podając Hellego jako ojca Józefa. Starożytność szukała harmonizacji — Juliusz Afrykański, zachowany u Euzebiusza (Hist. eccl. I,7), tłumaczył rozbieżność prawem lewiratu — a jeden ze świadków tekstu poszedł dalej i wstawił do Mt 1,11 imiona z Łk 3 (D w lekcji Łukaszowej). Nowożytna propozycja, że Łukasz podaje linię Marii, nie ma podstawy w tekście. Zgodność obu tradycji dotyczy dwóch punktów i są to punkty istotne: pochodzenie Dawidowe i prawne ojcostwo Józefa.

Mt 1,18–25; 27,17.22; 28,16–20 → w. 16–17

Trzy dopełnienia wewnątrz samej Ewangelii. Perykopa następna (1,18–25) wyjaśnia to jedyne ogniwo, którego rodowód nie wyjaśnił, i podaje sprawcę ukrytego w stronie biernej: ἐκ πνεύματος ἁγίου (z Ducha Świętego). Proces przed Piłatem (27,17.22) powtarza formułę ὁ λεγόμενος χριστός (zwany Chrystusem) — jedyne dwa inne miejsca w księdze — i oddaje ją człowiekowi, dla którego tytuł jest pogłoską, a wybór stawiany jest między dwoma ludźmi noszącymi imię Jezus. Rozesłanie (28,16–20) domyka obietnicę Abrahamową i zastępuje rejestr rodowy chrztem. Rodowód jest przez to tekstem, który czyta się dopiero z końca księgi.

Znaczenie w historii i liturgii Kościoła

Historia dogmatu: rodowód przeciw doketyzmowi

Lista imion była w pierwszych wiekach argumentem, nie ozdobą. Ignacy Antiocheński, pisząc do Kościołów w drodze na śmierć, powtarza, że Jezus jest „prawdziwie z rodu Dawida wedle ciała„ i prawdziwie zrodzony z Dziewicy — formuła wymierzona w tych, którzy ciało Chrystusa uważali za pozorne. Marcjon, odrzucając Stary Testament, usunął ze swojej Ewangelii rodowód wraz z opowiadaniem o narodzeniu; Ireneusz odpowiadał na to wykazywaniem, że Zbawiciel i Stwórca są tym samym Bogiem, a ciągłość rodu jest dowodem jednej ekonomii. Rodowód wszedł też w regułę wiary przez Rz 1,3 — „z nasienia Dawida wedle ciała" — i to sformułowanie, połączone z dziewiczym poczęciem z Mt 1,18–25, przeszło do wyznań wiary. W drugą stronę działał przykład ebionitów, odrzucających dziewicze poczęcie: tam, gdzie rodowód czytano bez wyłomu z w. 16, Jezus zostawał synem Józefa i prorokiem. Rozdział pierwszy Mateusza broni więc jednocześnie dwóch twierdzeń, których późniejsza dogmatyka nie pozwoli rozdzielić: prawdziwego człowieczeństwa z rodu Dawida i poczęcia z Ducha Świętego. W średniowieczu doszło do tego pytanie techniczne o rozbieżność z Łukaszem, rozstrzygane za Juliuszem Afrykańskim przez prawo lewiratu; Augustyn, który najpierw liczył u Mateusza czterdzieści pokoleń, sam wrócił do tego rachunku w Retractationes.

Liturgia

W rycie rzymskim rodowód ma swoje miejsce u progu Bożego Narodzenia. Mt 1,1–17 jest Ewangelią dnia 17 grudnia, czyli pierwszego z dni poprzedzających uroczystość, oznaczonych wielkimi antyfonami; w Mszy Wigilii Narodzenia Pańskiego (wieczór 24 grudnia) czyta się Mt 1,1–25 w formie dłuższej albo 1,18–25 w krótszej; w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny 8 września Ewangelią jest Mt 1,1–16.18–23, również z formą krótszą. Przed reformą ksiąg liturgicznych rodowód Mateuszowy był śpiewany uroczyście, na ton

Ewangelii, w Jutrzni Bożego Narodzenia, a rodowód Łukaszowy w Jutrzni Objawienia Pańskiego — zwyczaj wymieniany w dawnych ceremoniałach i miejscami dziś odtwarzany.

Wschód ustawia tę perykopę inaczej i mocniej. Niedziela przed Narodzeniem Pańskim jest w rycie bizantyjskim Niedzielą Świętych Ojców (Κυριακὴ τῶν ἁγίων Πατέρων), a jej Ewangelią jest Mt 1,1–25: całość rodowodu wraz z opowiadaniem o narodzeniu, czytana jako wspomnienie wszystkich przodków Chrystusa według ciała. Tydzień wcześniej, w Niedzielę Praojców, wspomina się patriarchów. Zachód nie ma odpowiednika takiego wspomnienia przodków, i to jest realna różnica obu tradycji: na Wschodzie rodowód jest tekstem wspomnienia przodków, na Zachodzie — tekstem przygotowania do święta. Sigla lekcjonarza rzymskiego i rubryki typikonu wymagają sprawdzenia w księgach przed publikacją.

Drzewo Jessego, kazanie i duchowość

Z połączenia Iz 11,1 z listą Mateusza wyrosła jedna z najtrwalszych formuł ikonograficznych Zachodu: drzewo Jessego — leżący patriarcha, z którego piersi wyrasta pień z królami na gałęziach, zwieńczony Marią i Chrystusem. Najstarsze zachowane przykłady pochodzą z XI–XII wieku, a klasyczne rozwiązania dały witraże Saint-Denis i Chartres z połowy XII wieku; motyw wszedł potem do Biblia pauperum, do rzeźby portalowej i do malarstwa ściennego, a na Wschodzie do cyklów „korzenia Jessego„ w przedsionkach cerkwi i katolikonów. Kaznodziejstwo poszło inną drogą: od Hieronima po średniowieczne homilie adwentowe rodowód czytano jako katalog Bożej cierpliwości i jako pocieszenie dla rodów nieświętych. Duchowość nowsza podjęła z tego jedno zdanie, którego sam Mateusz nie napisał, a które wynika z jego listy — że świętość nie wymaga czystego pochodzenia. Dane ikonograficzne i daty witraży wymagają weryfikacji przy źródłach.

Zakończenie: intencja całości

Czterdzieści jedno imię, czterdzieści form czasownika γεννάω (rodzić), cztery kobiety, jeden tytuł królewski i jedna deportacja — tyle Mateusz podaje, zanim powie o Jezusie pierwsze zdanie w czasie przeszłym. Rodowód ma dowieść prawa: pomazaniec musi być z rodu Dawida i z nasienia Abrahama, więc dokument zostaje przedłożony, a rachunek podliczony na głos. Dowód jest jednak ułożony tak, że sam pokazuje swoją granicę. Przez linię królewską przechodzą cztery kobiety, których w rodowodzie być nie musiało i których dwie są z narodów obcych; linia biegnie przez króla, nad którym prorok ogłosił koniec dynastii; trzecia czternastka upływa bez tronu i bez jednego poświadczonego imienia. A w ostatnim ogniwie czasownik zmienia stronę: ἐγεννήθη (został zrodzony) zamiast ἐγέννησεν (zrodził), i to, co czterdzieści razy robili ludzie, raz zostaje zrobione komuś.

Z tego pęknięcia żyje cała księga. Jezus jest dziedzicem tronu przez prawo Józefa i nie jest produktem rodu przez nikogo — dlatego wyrok Jeremiasza zostaje ominięty, a nie złamany, i dlatego lista kończy się tytułem, nie imieniem: ἕως τοῦ Χριστοῦ (do Chrystusa), do urzędu, który przez czterdzieści dwa pokolenia stał nieobsadzony. Ostatnie słowo o Nim w tej perykopie jest zresztą jeszcze ostrożniejsze — ὁ λεγόμενος χριστός (zwany Chrystusem) — i wróci raz jeszcze, w ustach Piłata. Rodowód stawia więc pytanie, na które odpowiedzą dopiero Piotr w Cezarei Filipowej (16,16) i setnik pod krzyżem (27,54).

Zostaje jedna rzecz, którą ta karta mówi sama, bez pomocy dalszej narracji. Bóg wszedł w historię, której nie wyprostował, i kazał ją zapisać z nazwiskami: z podstępem Tamar, z cudzołóstwem Dawida, z Moabitką, z deportacją i z dziewięcioma pokoleniami, o których nie wiadomo nic poza tym, że były. Nowy Testament zaczyna się od rejestru ludzi, nie od imienia Boga — i dopiero w 1,23 to imię zostanie wypowiedziane jako μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg).

Analiza wers po wersie

w. 1

1	Βίβλος	γενέσεως	Ἰησοῦ	Χριστοῦ	υἱοῦ	Δαυὶδ	υἱοῦ	Ἀβραάμ.
	Księga	narodzenia	Jezusa	Pomazańca	syna	Dawida	syna	Abrahama.
	976	1078	2424	5547	5207	1138	5207	11
	n-----nsf	n-----gsf	n-----gsm	n-----gsm	n-----gsm	n-----gsm	n-----gsm	n-----gsm

„Księga narodzenia Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama.”

Egzegeza

Βίβλος γενέσεως — księga narodzenia

Zdanie bez orzeczenia, złożone z dwóch rzeczowników — nagłówek, nie teza. Formuła jest cytatem z LXX: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς (to księga narodzenia nieba i ziemi, Rdz 2,4) oraz αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων (to księga narodzenia ludzi, Rdz 5,1), gdzie oddaje hebrajskie sefer toledot (księga rodowodów). Mateusz bierze gotowy szyld Księgi Rodzaju i stawia go nad swoją księgą. Zasięg nagłówka jest sporny: może obejmować sam rodowód (w. 17 domyka go sumowaniem Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαί — wszystkich więc pokoleń), może rozdziały 1–2, może całość. Argument za szerokim odczytaniem bywa osłabiany przez samą tradycję rękopiśmienną: w 1,18 Mateusz powtarza γένεσις, lecz aparat notuje tam wariant γέννησις (narodzenie) w L f^{13} 33 i tekście większościowym, u Ireneusza i Orygenesa. Kopiści czytali więc 1,18 jako początek opowiadania o narodzeniu, nie jako ciąg nagłówka — i przesunęli słowo z rejestru pochodzenia w stronę aktu urodzenia. Wulgata ma liber generationis (księga rodu), co zachowuje niejednoznaczność grecką.

Ἰησοῦ Χριστοῦ — Jezusa Chrystusa

Oba słowa bez rodzajnika, zestawione jak imię własne dwuczłonowe. Jest to u Mateusza zabieg rzadki: Χριστός stoi u niego zwykle z rodzajnikiem i pracuje jako tytuł — ὁ χριστός (Mesjasz) w 2,4; 16,16; 22,42; 26,63. Para Ἰησοῦς Χριστός wraca tylko raz, w 1,18, i potem znika z księgi; dalej jest albo samo imię, albo sam tytuł. Nagłówek używa więc formuły, którą posługiwał się już Kościół w swoim wyznaniu, i dopiero rozdział 1 rozbiera ją na części: imię Ἰησοῦς — grecką postać hebrajskiego Jeszua, skróconego Jehoszua („JHWH zbawia„) — wykłada 1,21 przez obietnicę αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ (on bowiem zbawi lud swój); tytuł Χριστός, odpowiednik maszijach (pomazaniec), dostaje treść w rodowodzie, bo pomazaniec musi być z rodu Dawida. Nagłówek stawia wyznanie, lista dostarcza do niego podstawy.

υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ — syna Dawida, syna Abrahama

Dwa dopełniacze bez spójnika, w kolejności odwrotnej do chronologii. Porządek nie jest potknięciem: Dawid stoi pierwszy, bo tytuł ὁ υἱὸς Δαυίδ (Syn Dawida) jest tezą całej księgi. Imię Dawida pada u Mateusza siedemnaście razy, z czego pięć w tym rozdziale (1,1.6 bis.17 bis.20), a dalej wołają nim niewidomi (9,27; 20,30–31), Kananejka (15,22) i tłum przy wjeździe (21,9.15), aż spór w 22,42–45 odwraca pytanie: jeśli Mesjasz jest synem Dawida, dlaczego Dawid nazywa go Panem. W pobożności żydowskiej okresu tytuł ma barwę polityczną — Psalmy Salomona 17 proszą Boga o króla, syna Dawida, który złamie panowanie obcych — i Mateusz tę barwę przyjmuje, żeby ją przez całą księgę przebudować. Abraham zamyka wiersz i otwiera drugą perspektywę: obietnicę błogosławieństwa dla wszystkich narodów (Rdz 12,3; 22,18). Rodowód biegnie więc od Abrahama do Dawida i dalej, a księga kończy się rozesłaniem do πάντα τὰ ἔθνη (wszystkich narodów, 28,19). Pierwszy wiersz ustawia oba łuki, zanim opowie cokolwiek.

Ojcowie Kościoła

św. Jan Chryzostom Homilie na Ewangelię Mateusza, Hom. in Mt. 2

Chryzostom zatrzymuje się nad samym faktem rejestru. Bóg, powiada, dał się zapisać w księdze rodu jak każdy człowiek; nie wstydzi się przodków, których my wstydzilibyśmy się w swoim drzewie, i przez to już w pierwszym wierszu okazuje swoje zniżenie (συγκατάβασις), zanim jeszcze zacznie nauczać. Kolejność tytułów nie jest dla niego niedbalstwem: Dawid stoi przed Abrahamem, bo o Dawidzie żyła wśród ludu obietnica najbliższa i najgłośniejsza, więc od niej Mateusz zaczyna, żeby słuchacz od razu wiedział, o kim mowa. Kaznodzieja dodaje uwagę pastoralną, która wraca potem u niego wielokrotnie: skoro rodowód Pana obejmuje nierządnice i zabójców, nikt nie ma prawa tłumaczyć własnej nikczemności pochodzeniem.

w. 2–6

2 Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν

Abraham zrodził Izaaka, Izaak zaś zrodził Jakuba, Jakub zaś zrodził

11 1080 3588 2464 2464 1161 1080 3588 2384 2384 1161 1080 3588

n-----nsm v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm

Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,

Judę i braci jego,

2455 2532 3588 80 846

n-----asm c ra----apm n-----apm rp----gsm

3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν

Juda zaś zrodził Faresa i Zarę z Tamar, Fares zaś zrodził

2455 1161 1080 3588 5329 2532 3588 2196 1537 3588 2283 5329 1161 1080 3588

n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm c ra----asm n-----asm p ra----gsf n-----gsf n-----nsm c v-3aai-s ra----asm

Ἑσρώμ, Ἑσρὼμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,

Esroma, Esrom zaś zrodził Arama,

2074 2074 1161 1080 3588 689

n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm

4 Ἀρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδὰβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσὼν δὲ

Aram zaś zrodził Aminadaba, Aminadab zaś zrodził Naassona, Naasson zaś

689 1161 1080 3588 284 284 1161 1080 3588 3476 3476 1161

n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c

ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,

zrodził Salmona,

1080 3588 4533

v-3aai-s ra----asm n-----asm

5 Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς

Salmon zaś zrodził Booza z Rachab, Booz zaś zrodził Jobeda z

4533 1161 1080 3588 1003 1537 3588 4477 1003 1161 1080 3588 5601 1537 3588

n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm p ra----gsf n-----gsf n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm p ra----gsf

Ῥούθ, Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,

Rut, Jobed zaś zrodził Jessego,

4503 5601 1161 1080 3588 2421

n-----gsf n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm

6 Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς

Jesse zaś zrodził Dawida króla. Dawid zaś zrodził Salomona z

2421 1161 1080 3588 1138 3588 935 1138 1161 1080 3588 4672 1537 3588

n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm p ra----gsf

τοῦ Οὐρίου,

(tej co) Uriasza,

3588 3774

ra----gsm n-----gsm

„Abraham zrodził Izaaka, Izaak zaś zrodził Jakuba, Jakub zaś zrodził Judę i braci jego, Juda zaś zrodził Faresa i Zarę z Tamar, Fares zaś zrodził Esroma, Esrom zaś zrodził Arama, Aram zaś zrodził Aminadaba, Aminadab zaś zrodził Naassona, Naasson zaś zrodził Salmona, Salmon zaś zrodził Boesa z Rachab, Boes zaś zrodził Jobeda z Rut, Jobed zaś zrodził Jessego, Jesse zaś zrodził Dawida, króla. Dawid zaś zrodził Salomona z tej, która była żoną Uriasza,”

Aparat NA28

3 ⸂⸂ Ζαρε 𝔓1 B mae

5 ⸂⸂ bis Βοοζ L (W) f1.13 𝔐 lat syp ¦ Βοος C (Dluc) 33 pc g1* ¦ txt 𝔓1 א B l 844. l 2211 k co

6 ⸆⸆ ο βασιλευς C L W 33 𝔐 lat syh ¦ txt 𝔓1 א B Γ f1.13 579. 700 pc g1 k vgmss sys.c.p co

Aparat krytyczny

Ζάρα (w. 3 · ortografia imienia)

Tekst krytyczny czyta Ζάρα. Postać Ζαρε mają 𝔓¹, Kodeks Watykański (B) i przekład środkowoegipski (mae). Wariant bez znaczenia dla sensu, ale wart odnotowania ze względu na świadków: 𝔓¹ (P.Oxy. 2) zawiera właśnie początek rodowodu i jest najstarszym świadkiem tego tekstu, a zgadza się tu z B — czyli para, na której opiera się tekst krytyczny w całej perykopie, w tym jednym miejscu od niego odstaje. Rozbieżność dotyczy transkrypcji imienia z LXX, w której wahania są regułą. **Βόες** (w. 5 · ortografia imienia)

Tekst krytyczny czyta Βόες (bis). Βοοζ mają L, W, rodziny f¹ i f¹³, tekst większościowy, przekłady łacińskie i syryjski peszitta; Βοος mają C, D w lekcji Łukaszowej, 33 i nieliczne rękopisy; za Βόες stoją 𝔓¹, ℵ, B, lekcjonarze 844 i 2211, kodeks k oraz przekłady koptyjskie. Mateuszowe Βόες nie jest formą LXX: Księga Rut ma w grece Βοος, a Βοοζ zbliża się do postaci hebrajskiej i do Wulgaty (Booz). Oba warianty poprawiają więc tekst w kierunku tekstów lepiej znanych, co jest klasycznym kierunkiem konformacji i przesądza o pierwszeństwie lekcji trudniejszej. Miejsce pokazuje przy tym, że Mateusz, choć przepisuje odcinek rodowodu z greckiego Pisma, nie przepisuje go z jedynej znanej nam jego postaci. **Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν** (w. 6 · dodatek)

Po Δαυὶδ δέ w drugiej połowie wiersza C, L, W, 33, tekst większościowy, przekłady łacińskie i syryjski harkleński dodają ὁ βασιλεύς (król). Krótszy tekst mają 𝔓¹, ℵ, B, Γ, f¹ i f¹³, 579, 700 oraz przekłady koptyjskie i starosyryjskie. Dodatek wyrównuje asymetrię: Mateusz nadaje tytuł królewski raz, przy Dawidzie kończącym pierwszą czternastkę (τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα), i nie powtarza go przy Dawidzie otwierającym drugą. Kopiści powtórzyli — i tym samym zatarli to, że tytuł stoi dokładnie w szwie. Lekcja krótsza jest pierwotna i niesie więcej treści niż dłuższa.

Egzegeza

ἐγέννησεν — zrodził

Aoryst indicativi activi, trzecia osoba liczby pojedynczej, powtórzony trzydzieści dziewięć razy. Aoryst jest tu czasem rejestru: podaje fakt bez trwania i bez skutku, zamknięty punkt na osi. Strona czynna niesie prawo — w rodowodzie semickim zrodzenie ustanawia dziedziczenie, dlatego podmiotem jest zawsze ojciec, a syn stoi w bierniku z rodzajnikiem (τὸν Ἰσαάκ). Składnia nie zna wariacji: imię w mianowniku, δέ, orzeczenie, imię w bierniku; monotonia jest zamierzona i w lekturze głośnej działa jak uderzenia metronomu. Czasownik ten w Nowym Testamencie bywa też metaforą zrodzenia duchowego (J 1,13; 1 J 3,9), lecz u Mateusza pozostaje przy ciele i przy prawie — tym ostrzej odcina się od niego jedyna forma bierna w w. 16.

τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ — Judę i braci jego

Rodowód wybiera jedną linię i powinien odrzucać boczne. Dwa razy tego nie robi: tutaj i przy Jechoniaszu (w. 11), a obie wzmianki stoją na progach niewoli — egipskiej i babilońskiej. Wymienienie braci Judy wprowadza w listę dwanaście pokoleń: linia królewska nie jest rywalką Izraela, lecz jego skrótem. Przy Judzie zostaje też milcząco przywołane błogosławieństwo z Rdz 49,10, które Qumran czytał mesjańsko (4Q252 wiąże berło Judy z „Mesjaszem sprawiedliwości„). Zarazem Mateusz usuwa z listy Lewiego, mimo że tradycja o podwójnym, kapłańsko-królewskim Mesjaszu krążyła w judaizmie tego okresu: pomazaniec tej Ewangelii jest królem, a jego kapłaństwo wyłoży dopiero List do Hebrajczyków.

ἐκ τῆς Θαμάρ — z Tamar

Pierwsza z czterech kobiet i pierwsze złamanie konwencji. Rodowód wymienia matkę rzadko i tylko wtedy, gdy coś przez to rozstrzyga; Mateusz robi to cztery razy, zawsze przez przyimek ἐκ z dopełniaczem — „z„, jak o źródle. Tamar jest synową Judy i Kananejką, a jej macierzyństwo bierze się z podstępu: przebrana za nierządnicę wymusiła na teściu prawo lewiratu, którego odmówił (Rdz 38). Werdykt samego Judy — „ona jest sprawiedliwsza ode mnie" (Rdz 38,26) — jest pierwszym w Piśmie orzeczeniem o δικαιοσύνη (sprawiedliwości), które przewraca oczekiwania co do osób, i Mateusz, dla którego sprawiedliwość będzie słowem

kluczowym, stawia ten przypadek w pierwszym akapicie księgi. Dodatkowo wymienia obu bliźniaków, Faresa i Zarę, choć linia idzie tylko przez pierwszego: zapisuje nie to, co potrzebne, lecz to, co się stało.

ἐκ τῆς Ῥαχάβ … ἐκ τῆς Ῥούθ — z Rachab … z Rut

Dwie następne kobiety są obce z urodzenia. Rachab to nierządnica z Jerycha, która ukryła zwiadowców i ocalała z miastem (Joz 2; 6,22–25); Rut jest Moabitką, czyli należy do narodu, który Pwt 23,4 wyklucza ze zgromadzenia Pana „aż do dziesiątego pokolenia„. Księga Rut odpowiada na ten zakaz własnym rodowodem (Rt 4,18–22), prowadzącym od Faresa do Dawida — i właśnie ten odcinek Mateusz przepisuje, razem z greckimi postaciami imion z LXX (Φάρες, Ἑσρώμ, Ἀμιναδάβ, Ναασσών, Σαλμών, Ἰωβήδ). Przy Rachab napotyka jednak problem, którego Pismo nie rozwiązuje: Stary Testament nigdzie nie czyni jej żoną Salmona ani matką Booza, a odstęp czasowy między Jerychem a Dawidem jest na cztery pokolenia za krótki. Źródło tego skojarzenia jest nieznane; sam zapis Ῥαχάβ różni się od LXX-owego Ῥαάβ (Joz 2,1; Hbr 11,31; Jk 2,25), co mogłoby wskazywać na inną tradycję, lecz to tylko przypuszczenie. Mateusz pisze więc rodowód, w którym dwa z czterech macierzyństw są pozabiblijne albo niepewne — i nie zaciera tego.

τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα — Dawida, króla

Jedyny tytuł wewnątrz listy. Czterdzieści jedno imię rodowe stoi w liście bez określenia; jedno dostaje godność, i to w pozycji szwu — Dawid kończy pierwszą czternastkę i otwiera drugą, jest więc jedynym człowiekiem liczonym po obu stronach granicy. Powtórzony rodzajnik (τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα) wyodrębnia godność jako osobne orzeczenie o osobie, nie jako przydawkę. Aparat pokazuje, że asymetria drażniła kopistów: w drugiej połowie wiersza C L W 33 i tekst większościowy wraz z przekładami łacińskimi dopisują ὁ βασιλεύς także przy Dawidzie-ojcu Salomona, wyrównując rytm, czego najstarsi świadkowie (𝔓¹ א B) nie mają. Mateuszowi tytuł był potrzebny raz: od tego miejsca lista przestaje być genealogią rodu i staje się sukcesją tronu, a kiedy tron upadnie, upadek zostanie zapisany w tej samej linijce co imiona.

ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου — z tej, która była żoną Uriasza

Czwarta kobieta nie dostaje imienia. Składnia jest skrajnie oszczędna: rodzajnik żeński w dopełniaczu i drugi dopełniacz męski — „z tej, co Uriasza„, bez rzeczownika, który trzeba domyślić. Batszeba zostaje więc wskazana przez męża, od którego ją zabrano, a nie przez męża, z którym urodziła Salomona. Jedno słowo wnosi do rodowodu Mesjasza całe 2 Sm 11–12: cudzołóstwo, zabójstwo zaaranżowane rozkazem i wyrok Natana. Mateusz nie łagodzi ani nie komentuje — stawia Uriasza Chetytę w genealogii króla, który go zamordował. Przy tym konsekwentnie nie nazywa Batszeby, podobnie jak nie nazwie dalej żadnej matki aż do Marii: imię kobiety pada w tej liście tylko wtedy, gdy pochodzi skądinąd niż z Izraela, albo gdy chodzi o ostatnie ogniwo.

Ojcowie Kościoła

św. Hieronim Komentarz do Ewangelii Mateusza, In Mt. I (ad 1,3)

Hieronim stawia pytanie, które od niego przejmie całe średniowiecze: dlaczego w rodowodzie nie ma żadnej ze świętych kobiet Starego Testamentu, ani Sary, ani Rebeki, ani Racheli, a są Tamar, Rachab, Rut i żona Uriasza. Odpowiada zwięźle i mocno: ten, który przyszedł dla grzeszników, rodząc się z grzeszników, zgładził grzechy wszystkich. Przy Rut zaznacza, że jest Moabitką, czyli obcą, i że to obcość, nie wina, czyni z niej znak dla narodów. Komentarz jest typowy dla jego sposobu pracy — pyta o dane, odpowiada jednym zdaniem i przechodzi dalej — a jego rozwiązanie pozostaje do dziś najstarszym znanym wyjaśnieniem obecności czterech kobiet, choć nie obejmuje ich wszystkich w równym stopniu.

w. 7–11

7 Σολομὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιὰ δὲ ἐγέννησεν
Salomon zaś zrodził Roboama, Roboam zaś zrodził Abiasza, Abiasz zaś zrodził
4672 1161 1080 3588 4497 4497 1161 1080 3588 7 7 1161 1080
n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s

τὸν Ἀσάφ,
Asafa,
3588 760
ra----asm n-----asm

8 Ἀσὰφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφὰτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ, Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν
Asaf zaś zrodził Jozafata, Jozafat zaś zrodził Jorama, Joram zaś zrodził
760 1161 1080 3588 2498 2498 1161 1080 3588 2496 2496 1161 1080
n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s

τὸν Ὀζίαν,
Ozjasza,
3588 3604
ra----asm n-----asm

9 Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωαθάμ, Ἰωαθὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχάζ, Ἀχὰζ δὲ ἐγέννησεν τὸν
Ozjasz zaś zrodził Joatama, Joatam zaś zrodził Achaza, Achaz zaś zrodził
3604 1161 1080 3588 2488 2488 1161 1080 3588 881 881 1161 1080 3588
n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm

Ἑζεκίαν,
Ezechiasza,
1478
n-----asm

10 Ἑζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ, Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς, Ἀμὼς δὲ ἐγέννησεν
Ezechiasz zaś zrodził Manassesa, Manasses zaś zrodził Amosa, Amos zaś zrodził
1478 1161 1080 3588 3128 3128 1161 1080 3588 301 301 1161 1080
n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm n-----nsm c v-3aai-s

τὸν Ἰωσίαν,
Jozjasza,
3588 2502
ra----asm n-----asm

11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας
Jozjasz zaś zrodził Jechoniasza i braci jego za
2502 1161 1080 3588 2423 2532 3588 80 846 1909 3588 3350
n-----nsm c v-3aai-s ra----asm n-----asm c ra----apm n-----apm rp----gsm p ra----gsf n-----gsf

Βαβυλῶνος.
przesiedlenia (do) Babilonu.
897
n-----gsf

„Salomon zaś zrodził Roboama, Roboam zaś zrodził Abiasza, Abiasz zaś zrodził Asafa, Asaf zaś zrodził Jozafata, Jozafat zaś zrodził Jorama, Joram zaś zrodził Ozjasza, Ozjasz zaś zrodził Joatama, Joatam zaś zrodził Achaza, Achaz zaś zrodził Ezechiasza, Ezechiasz zaś zrodził Manassesa, Manasses zaś zrodził Amosa, Amos zaś zrodził Jozjasza, Jozjasz zaś zrodził Jechoniasza i braci jego, za przesiedlenia babilońskiego.”

Aparat NA28

7 ⸢⸢ bis Αβιουδ (Dluc) f13 pc it syhmg

7 ⸢⸢ bis Ασα L W 33 𝔐 (a) f ff1 vg sy ¦ txt 𝔓1vid א B C (D luc) f1.13 700. l 844. l 2211 pc it (syhmg) co

7 ⸢⸢ τον Οχοζιαν, Ο–ιας δε εγενν. τον Ιωας, Ι. δε εγενν. τον Αμασιαν, Α–ιας δε εγενν. (Dluc) syc

9 ⸢⸢ bis Αχας א (* αζ1) C (Dluc) g1* (k) q mae boms ¦ txt B L W Θ f1.13 33 𝔐 lat

10 ⌜⌜ M–σσην Δ (l 2211*) pc

10 ⌜1 ⌜1 bis Αμων L W f13 𝔐 lat sy mae ¦ txt ℵ B C (Dluc) Γ Δ Θ f1 33 pc it vgmss sa bo

10 ⌜⌜ M–σση ℵ1 B

11 ⌜ ⌜ τον Ιωακιμ, l. δε εγενν. M Θ f1 33 al syh**; Irlat vid ¦ (ord. invers. του Ιεχονιου του Ιωακιμ του Ελιακιμ add. Dluc, i. e. L 3,23-31)

Aparat krytyczny

Ἀσάφ (w. 7 · wariant lekcji)

Tekst krytyczny czyta Ἀβιά oraz Ἀσάφ (dwukrotnie, w w. 7 i 8). Ἀσά mają L, W, 33, tekst większościowy, część kodeksów starołacińskich (a, f, ff¹), Wulgata i przekłady syryjskie; za Ἀσάφ stoją 𝔓¹ (prawdopodobnie), ℵ, B, C, D w lekcji Łukaszowej, f¹ i f¹³, 700, lekcjonarze 844 i 2211, przekłady łacińskie i koptyjskie. Przy Ἀβιά część tradycji (D w lekcji Łukaszowej, f¹³, kodeksy starołacińskie, margines harkleński) czyta Ἀβιούδ. Ἀσάφ to imię lewity i układacza psalmów, nie króla Judy, który w Księgach Królewskich nazywa się Asa. Lekcja trudniejsza jest lepiej poświadczona, a kierunek poprawiania — ku tekstowi Królewskich — oczywisty, więc tekst krytyczny słusznie ją zachowuje. Czy pomyłka powstała u Mateusza, czy w jego źródle, rozstrzygnąć się nie da; propozycja, że ewangelista wciąga psalmistę w sukcesję świadomie, nie ma w tekście żadnego potwierdzenia. Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν (w. 8 · harmonizacja)

Po Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν część tradycji (D w lekcji Łukaszowej, syryjski curetoniański) wstawia pominiętych królów: τὸν Ὀχοζίαν, Ὀχοζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωάς, Ἰωὰς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμασίαν, Ἀμασίας δὲ ἐγέννησεν (Ochozjasza, Ochozjasz zaś zrodził Joasza, Joasz zaś zrodził Amazjasza, Amazjasz zaś zrodził). Uzupełnienie wzięte z 2 Krl 8–14. Świadczy o tym, że skrót Mateusza zauważono wcześnie i odczuwano jako brak — a zarazem o tym, że poprawka rozsadza czternastkę, bo po jej wprowadzeniu druga grupa liczy siedemnaście pokoleń. Kopista naprawił historię i zepsuł kompozycję, co jest dobrym świadectwem, że liczba u Mateusza jest zamierzona. ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν (w. 11 · harmonizacja)

Przed τὸν Ἰεχονίαν rękopisy M, Θ, f¹, 33 i część pozostałych, syryjski harkleński oraz łaciński Ireneusz dodają τὸν Ἰωακίμ, Ἰωακὶμ δὲ ἐγέννησεν (Joakima, Joakim zaś zrodził). D w lekcji Łukaszowej ma w tym miejscu odwróconą kolejność z dopisanymi imionami Jechoniasza, Joakima i Eliakima, wziętymi z Łk 3,23–31. Najbardziej wymowna poprawka w całej perykopie. Jozjasz był w rzeczywistości ojcem Joakima, a dziadkiem Jechoniasza (2 Krl 23,34; 24,6), więc dopisek przywraca brakujące ogniwo — i przy okazji domyka rachunek, bo trzecia czternastka Mateusza liczy trzynaście imion. Kopiści rozwiązali więc problem, nad którym do dziś pracuje egzegeza, i zrobili to dwoma sposobami naraz: uzupełnieniem z Królewskich i zapożyczeniem z Łukasza. Rozwiązanie jest wtórne, lecz dowodzi, że trudność jest stara.

Egzegeza

τὸν Ἀσάφ … τὸν Ἀμώς — Asafa … Amosa

W dwóch miejscach drugiej czternastki tekst krytyczny stawia imiona, których nie nosił żaden król Judy. Po Abiaszu idzie Ἀσάφ — imię lewity, układacza psalmów (Ps 50; 73–83) — na miejscu króla Asy (hbr. Asa, 1 Krl 15,8–24). Po Manassesie idzie Ἀμώς, imię proroka z Tekoa, na miejscu króla Amona (2 Krl 21,18–26). Aparat pokazuje, że obie lekcje są trudniejsze i lepiej poświadczone: Ἀσάφ czytają 𝔓¹ ℵ B C f¹·¹³ i część przekładów, a poprawkę na Ἀσά wprowadzają L W 33, tekst większościowy, Wulgata i syryjskie; podobnie Ἀμώς mają ℵ B C Γ Δ Θ f¹ 33 wobec Ἀμών w L W f¹³ i tekście większościowym. Kierunek poprawiania jest oczywisty — ku Księgom Królewskim — więc lekcja trudniejsza stoi w tekście. Czy pomyłka jest Mateusza, czy jego źródła, rozstrzygnąć się nie da; spotyka się też propozycję, że to świadomy zabieg wciągający w sukcesję królewską psalmistę i proroka, lecz Mateusz nie daje żadnego sygnału, że chce być tak czytany, a w liście pełnej imion LXX zbieżność brzmień wystarcza za wyjaśnienie.

Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν — Joram zaś zrodził Ozjasza

Między Joramem a Ozjaszem Księgi Królewskie stawiają trzech władców: Ochozjasza, Joasza i Amazjasza (2 Krl 8,25 – 14,22). Mateusz ich opuszcza, i to opuszczenie jest ceną czternastki — bez niego druga grupa liczyłaby siedemnaście pokoleń. Rodowody semickie skracanie linii dopuszczają: ἐγέννησεν (zrodził) znaczy w nich „jest przodkiem„, nie „jest ojcem”, a Rdz 46 i 1 Krn operują takimi skrótami bez zastrzeżeń. Nie jest to więc fałszowanie listy, lecz gatunek. Aparat pokazuje przy tym, że starożytność miejsce zauważyła: przy znaku stojącym po Ἰωραὰμ δὲ ἐγέννησεν część tradycji łacińsko-syryjskiej (D w lekcji Łukaszowej, syryjski curetoniański) wstawia pominiętych królów z powrotem. Zwraca uwagę, kogo akurat usunięto — trzech władców, których Kroniki wiążą z domem Achaba i z odstępstwem; wnioskowanie z tego o zamiarze teologicznym jest jednak ryzykowne, bo w liście zostali Manasses i Amon, czyli najgorsi.

τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ — Jechoniasza i braci jego

Drugie i ostatnie wymienienie braci domyka klamrę otwartą w w. 2. Juda i bracia stali u wejścia do Egiptu, Jechoniasz i bracia stoją u wejścia do Babilonu: historia Izraela zaczyna się i kończy niewolą, a lista zapisuje to samym rozmieszczeniem wtrąceń. Przy Jechoniaszu rodowód podejmuje ponadto ryzyko, którego mógł uniknąć. Jeremiasz wypowiedział nad nim wyrok: „żaden z jego potomstwa nie zasiądzie na tronie Dawida„ (Jr 22,30), a wcześniej nazwał go pieczęcią zdjętą z ręki Pana (Jr 22,24). Prowadząc linię mesjańską przez Jechoniasza, Mateusz stawia nad swoją genealogią przekleństwo — i rozwiązuje je dopiero w w. 16: dziedzictwo prawne przechodzi przez Józefa, pochodzenie nie przechodzi przez nikogo z tej linii. Kto by uznał wyrok Jeremiasza za nieodwołalny, w rodowodzie Mateusza znajdzie odpowiedź, że tron został objęty bez naruszenia wyroku.

ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος — za przesiedlenia babilońskiego

Rzeczownik μετοικεσία (przesiedlenie, przeprowadzka) należy do słownika LXX i w całym Nowym Testamencie stoi tylko tutaj — cztery razy w tej perykopie (w. 11.12.17 bis). Nie znaczy „niewola„ ani „jeniectwo”: opisuje administracyjne przeniesienie ludności, deportację widzianą od strony urzędu. Dobór słowa jest trzeźwy i tym mocniejszy — katastrofa zapisana językiem rejestru. Przyimek ἐπί z dopełniaczem ma tu sens czasowy („w czasie„, „za”), więc Jechoniasz zostaje umieszczony na samej granicy epoki. Rzecz jest bez precedensu w gatunku: w trzech czternastkach Mateusza jedynym punktem podziału, który nie jest osobą, jest wydarzenie. Dawid otwiera drugą grupę, przesiedlenie otwiera trzecią — królestwo i jego upadek mają w tej arytmetyce tę samą rangę. Trzecia grupa rozpocznie się więc bez tronu, a kiedy po czternastu pokoleniach dobiegnie końca, tronu nadal nie będzie; będzie tylko cieśla z Nazaretu i jego żona.

Ojcowie Kościoła

św. Hilary z Poitiers Komentarz do Ewangelii Mateusza, In Mt. 1

Hilary czyta rodowód typologicznie i bierze w nim przede wszystkim podział na trzy. Trzy czternastki są dla niego trzema stanami ludu: czas patriarchów, czas królów i czas po utracie królestwa — a każdy z nich kończy się niepowodzeniem, więc żaden z ustrojów danych Izraelowi nie okazał się zdolny go zbawić. Dlatego lista nie zamyka się na czwartym stanie, lecz na osobie: to, czego nie dokonali patriarchowie, królowie ani odbudowujący Świątynię, dokonuje się w Tym, do którego wszystkie trzy odcinki prowadziły. Upadek dynastii nie jest w tej lekturze przerwą w obietnicy, lecz jej warunkiem — Bóg pozwala wyczerpać się wszystkim ludzkim porządkom, zanim wejdzie sam.

w. 12–15

12	Μετὰ	δὲ	τὴν	μετοικεσίαν	Βαβυλῶνος	Ἰεχονίας	ἐγέννησεν	τὸν	Σαλαθιήλ,	Σαλαθιὴλ	δὲ
	Po	zaś		przesiedleniu	(do) Babilonu	Jechoniasz	zrodził		Salatiela.	Salatiel	zaś
	3326	1161	3588	3350	897	2423	1080	3588	4528	4528	1161
	p	c	ra----asf	n-----asf	n-----gsf	n-----nsm	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c

ἐγέννησεν	τὸν	Ζοροβαβέλ,	
zrodził		Zorobabela.	
1080	3588	2216	
v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	

13	Ζοροβαβὲλ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Ἀβιούδ,	Ἀβιοὺδ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Ἐλιακίμ,	Ἐλιακὶμ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν
	Zorobabel	zaś	zrodził		Abiuda.	Abiud	zaś	zrodził		Eliakima.	Eliakim	zaś	zrodził	
	2216	1161	1080	3588	10	10	1161	1080	3588	1662	1662	1161	1080	3588
	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm

Ἀζὼρ,			
Azora,			
107			
n-----asm			

14	Ἀζὼρ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Σαδώκ,	Σαδὼκ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Ἀχίμ,	Ἀχὶμ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν
	Azor	zaś	zrodził		Sadoka,	Sadok	zaś	zrodził		Achima,	Achim	zaś	zrodził	
	107	1161	1080	3588	4524	4524	1161	1080	3588	885	885	1161	1080	3588
	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm

Ἐλιούδ,			
Eliuda,			
1664			
n-----asm			

15	Ἐλιοὺδ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Ἐλεάζαρ,	Ἐλεάζαρ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Ματθάν,	Ματθὰν	δὲ		
	Eliud	zaś	zrodził		Eleazara,	Eleazar	zaś	zrodził		Mattana,	Mattan	zaś		
	1664	1161	1080	3588	1648	1648	1161	1080	3588	3157	3157	1161		
	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	n-----nsm	c		

ἐγέννησεν	τὸν	Ἰακώβ,	
zrodził		Jakuba,	
1080	3588	2384	
v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	

„Po przesiedleniu zaś babilońskim Jechoniasz zrodził Salatiela, Salatiel zaś zrodził Zorobabela, Zorobabel zaś zrodził Abiuda, Abiud zaś zrodził Eliakima, Eliakim zaś zrodził Azora, Azor zaś zrodził Sadoka, Sadok zaś zrodził Achima, Achim zaś zrodził Eliuda, Eliud zaś zrodził Eleazara, Eleazar zaś zrodził Mattana, Mattan zaś zrodził Jakuba,”

Egzegeza

Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος — po przesiedleniu zaś babilońskim

Formuła wraca, tym razem z przyimkiem μετά i biernikiem — z „za przesiedlenia„ robi się „po przesiedleniu”. Zmiana przyimka wyznacza nowy czas: pierwsze dwie grupy biegły od osoby do osoby, trzecia startuje od daty. Zdanie jest zresztą jedynym w liście, które zaczyna się od czegoś innego niż imię, co w monotonnym rejestrze działa jak akapit. Od tego miejsca Mateusz prowadzi pokolenia, dla których nie ma już ani tronu, ani proroctw, ani — po dwóch pierwszych nazwiskach — żadnego świadectwa Pisma. Trzecia czternastka jest odcinkiem milczenia Bożego, a jej jedyną treścią jest to, że trwała.

τὸν Σαλαθιήλ … τὸν Ζοροβαβέλ — Salatiela … Zorobabela

Dwa ostatnie imiona znane ze Starego Testamentu. Zorobabel jest przywódcą powrotu i odbudowy Świątyni, a prorocy wiążą z nim nadzieję odrodzenia dynastii: Aggeusz nazywa go wybranym i pieczęcią Pana (Ag 2,23) — dokładnie tym, co Jeremiasz odebrał Jechoniaszowi. Mateusz idzie przy tym za Ezd 3,2 i Ag 1,1, gdzie Zorobabel jest synem Salatiela, podczas gdy 1 Krn 3,17–19 czyni go synem Pedajasza, a Salatiela jego stryjem. Rozbieżność jest w samym Starym Testamencie i Mateusz jej nie rozstrzyga — wybiera wersję prorocką, nie kronikarską. Po Zorobabelu lista wchodzi w pustkę: Kroniki prowadzą jego potomstwo inaczej (1 Krn 3,19–24) i żadne z dziewięciu kolejnych imion Mateusza nie pojawia się tam ani nigdzie indziej w Piśmie.

Ἀβιούδ … Ματθάν — Abiud … Mattan

Dziewięć imion bez poświadczenia biblijnego. Skąd je Mateusz ma, nie wiadomo: w grę wchodzi pamięć rodzinna, archiwum świątynne albo lista, która do nas nie dotarła. Euzebiusz przekazuje, że potomkowie rodziny Jezusa (οἱ δεσπόσυνοι — należący do Pana) mieli własne zapisy pochodzenia, a także że Herod kazał zniszczyć rejestry genealogiczne (Hist. eccl. I,7); oba przekazy są późne i trzeba je traktować jako relację, nie

jako dowód. Na tym odcinku rozchodzi się także rodowód Łukaszowy (Łk 3,23–31), który po Zorobabelu prowadzi linię przez Natana, a nie przez Salomona, i podaje Hellego jako ojca Józefa. Rozwiązania proponowano od starożytności: Juliusz Afrykański w liście do Arystydesa, zachowanym u Euzebiusza (Hist. eccl. I,7), tłumaczy różnicę prawem lewiratu, przy którym jeden człowiek ma ojca naturalnego i ojca prawnego; nowożytna propozycja, że Łukasz podaje linię Marii, nie ma oparcia w tekście, bo i u Łukasza rodowód biegnie przez Józefa. Trzeźwy wniosek jest taki: dwie niezależne tradycje zgadzają się co do pochodzenia Dawidowego i co do prawnego ojcostwa Józefa, a różnią się co do drogi; to, w czym się zgadzają, waży historycznie więcej niż to, czym się różnią.

w. 16

16	Ἰακὼβ	δὲ	ἐγέννησεν	τὸν	Ἰωσὴφ	τὸν	ἄνδρα	Μαρίας,	ἐξ	ἧς	ἐγεννήθη	Ἰησοῦς	ὁ	
	Jakub	zaś	zrodził		Józefa		męża	Marii,	z	której	zrodzony został	Jezus		
	2384	1161	1080	3588	2501	3588	435	3137	1537	3739	1080	2424	3588	
	n-----nsm	c	v-3aai-s	ra----asm	n-----asm	ra----asm	n-----asm	n-----gsf	p	rr----gsf	v-3api-s	n-----nsm	ra----nsm	

λεγόμενος	χριστός.
zwany	Pomazańcem.
3004	5547
v--pppnsm	n-----nsm

„Jakub zaś zrodził Józefa, męża Marii, z której został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem."

Aparat NA28

16 ʿ ʿ ω μνηστευθεισα παρθενος (–q), Μαριαμ εγενν. Ιησουν τον λεγομενον χριστον Θ f13 it ¦ , Ιωσηφ, ω μν–θεισα ην Μ. παρθ., εγενν. Ι. τ. λ. χρ. sys ¦ ω μν. ην Μ. παρθ., ἣ ετεκεν Ι. χρ. syc ¦ txt 𝔓1 א B C L W (f1) 33 𝔐 aur f ff1 vg syp.h co

Aparat krytyczny

τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς (w. 16 · wariant lekcji)

Tekst krytyczny — τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός — mają 𝔓¹, א, B, C, L, W, f¹, 33, tekst większościowy, Wulgata wraz z kodeksami aur, f, ff¹, peszitta, harkleński i przekłady koptyjskie. Θ, f¹³ i kodeksy starołacińskie czytają: ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν (któremu poślubiona dziewica Maria zrodziła Jezusa, zwanego Chrystusem). Syryjski synajski ma: Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἦν Μαρία παρθένος, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν (Józef, któremu poślubiona była Maria dziewica, zrodził Jezusa, zwanego Chrystusem); syryjski curetoniański: ᾧ μνηστευθεῖσα ἦν Μαρία παρθένος, ἣ ἔτεκεν Ἰησοῦν χριστόν (któremu poślubiona była Maria dziewica, która urodziła Jezusa Chrystusa). Najsłynniejsze miejsce aparatu w rozdziale i zarazem najczęściej nadużywane. Lekcja syryjska synajska brzmi, jakby to Józef zrodził Jezusa, i bywa przywoływana jako ślad tradycji bez dziewiczego poczęcia. Argument nie wytrzymuje dwóch rzeczy. Po pierwsze, ten sam rękopis przekazuje dalej 1,18–25 wraz z poczęciem z Ducha Świętego, więc jego własny tekst takiej tradycji nie zna. Po drugie, wszystkie trzy warianty — grecko-łaciński i oba syryjskie — rozwiązują ten sam problem stylistyczny: zdanie Mateusza urywa łańcuch bez wyjaśnienia i wszystkie trzy wstawiają w to miejsce słowo παρθένος (dziewica) albo czasownik rodzenia o jasnym podmiocie. Są to więc próby wygładzenia wyłomu, a nie jego alternatywa; sam wyłom — strona bierna i rodzaj żeński zaimka — jest tekstem pierwotnym.

Egzegeza

τὸν ἄνδρα Μαρίας — męża Marii

Przy Józefie lista dodaje do imienia określenie po raz drugi — pierwszy raz zrobiła to przy Dawidzie (τὸν βασιλέα — króla). Tutaj jest to określenie małżeńskie, nie rodzicielskie: ἀνήρ (mąż) wiąże go z Marią, a nie z Jezusem. Mateusz mógł napisać „ojca Jezusa„ i nie napisał tego ani tutaj, ani nigdzie dalej — w 13,55 ludzie z Nazaretu mówią o „synu cieśli", czyli atrybucja jest w ustach tłumu, nie narratora. Zarazem rodowód bez Józefa nie ma sensu, bo to on jest potomkiem Dawida; dziedziczenie przechodzi więc przez więź prawną, a

nie przez zrodzenie. Prawo żydowskie takie przejście zna: ojcem jest ten, kto dziecko uznaje i nadaje mu imię, i właśnie to Józef uczyni w 1,25 (ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν — nadał mu imię Jezus), wykonując polecenie anioła z 1,21. Cała waga rozdziału pierwszego leży na tym, że ojcostwo Józefa jest prawdziwe, choć nie jest cielesne.

ἐξ ἧς ἐγεννήθη — z której został zrodzony

Punkt, w którym pęka łańcuch. Po trzydziestu dziewięciu aorystach czynnych pada aoryst bierny ἐγεννήθη (został zrodzony), a zaimek ἧς jest rodzaju żeńskiego i odnosi się do Marii, nie do małżeństwa. Gramatyka mówi więc dwie rzeczy, nie mówiąc żadnej wprost: Jezus pochodzi z Marii i nie pochodzi z Józefa. Strona bierna należy u Mateusza do sposobów omawiania działania Boga bez wymawiania Jego imienia — jak μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται (szczęśliwi płaczący, bo oni zostaną pocieszeni, 5,4) — i tutaj pełni tę samą funkcję: sprawcę poda dopiero 1,18 i 1,20 (ἐκ πνεύματος ἁγίου — z Ducha Świętego). Wyłom jest przygotowany już w czterech wcześniejszych ἐκ (z Tamar, z Rachab, z Rut, z żony Uriasza): cztery razy linia przechodziła przez kobietę wprowadzoną w nią nieregularnie, piąty raz przechodzi przez kobietę wprowadzoną w nią inaczej niż wszyscy. Rodowód dowiódł prawa do tronu i zarazem wykazał, że posiadacz tego prawa nie jest produktem listy.

ὁ λεγόμενος χριστός — zwany Chrystusem

Imiesłów praesentis passivi od λέγω: „nazywany„, „o którym się mówi”. W ustach Mateusza nie jest to zastrzeżenie — tak wprowadza się w grece przydomek i tytuł (por. Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος — Szymon zwany Piotrem, 10,2) — ale wyrażenie nie jest też neutralne, bo w całej Ewangelii wraca dokładnie dwa razy: Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν (Jezusa zwanego Chrystusem) mówi Piłat, najpierw stawiając wybór między Jezusem i Barabaszem (27,17), potem pytając, co z Nim zrobić (27,22). Klamra jest zamierzona i okrutna: formuła, którą rodowód zamyka dowód tożsamości, wraca w ustach urzędnika, dla którego tytuł jest tylko pogłoską. Trzecia czternastka kończy się więc nie orzeczeniem „jest Mesjaszem„, lecz zapisem, że tak Go nazywają — a księga dopiero wykaże, kto miał rację.

Ojcowie Kościoła

św. Augustyn O zgodności ewangelistów, De cons. euang. II,1–4

Augustyn rozstrzyga dwie rzeczy. Pierwsza to ojcostwo Józefa: jest ono prawdziwe, bo prawdziwe jest jego małżeństwo, a małżeństwo obejmuje potomstwo żony — Józef jest więc ojcem nie przez nasienie, lecz przez więź, i Pismo słusznie prowadzi rodowód przez niego. Druga to kierunek obu list. Mateusz zstępuje od Abrahama do Chrystusa, bo pokazuje Pana przychodzącego do nas i przyjmującego nasze grzechy; Łukasz wstępuje od Chrystusa do Boga, bo pokazuje drogę powrotną, oczyszczenie i wstąpienie. Dlatego, zauważa biskup Hippony, Mateusz stawia rodowód na początku, przy narodzeniu, a Łukasz po chrzcie, przy odpuszczeniu grzechów. Augustyn liczył przy tym u Mateusza czterdzieści pokoleń, widząc w tej liczbie czas trudu doczesnego, i do samego rachunku wracał później z zastrzeżeniami.

w. 17

17	Πᾶσαι	οὖν	αἱ	γενεαὶ	ἀπὸ	Ἀβραὰμ	ἕως	Δαυὶδ	γενεαὶ	δεκατέσσαρες,	καὶ	ἀπὸ	Δαυὶδ	ἕως	τῆς
	Wszystkich	więc		pokoleń	od	Abrahama	do	Dawida	pokoleń	czternaście,	i	od	Dawida	do	
	3956	3767	3588	1074	575	11	2193	1138	1074	1180	2532	575	1138	2193	3588
	a-----npf	c	ra----npf	n-----npf	p	n-----gsm	p	n-----gsm	n-----npf	a-----npf	c	p	n-----gsm	p	ra----gsf

μετοικεσίας	Βαβυλῶνος	γενεαὶ	δεκατέσσαρες,	καὶ	ἀπὸ	τῆς	μετοικεσίας	Βαβυλῶνος	ἕως	τοῦ
przesiedlenia	(do) Babilonu	pokoleń	czternaście,	i	od		przesiedlenia	(do) Babilonu	do	
3350	897	1074	1180	2532	575	3588	3350	897	2193	3588
n-----gsf	n-----gsf	n-----npf	a-----npf	c	p	ra----gsf	n-----gsf	n-----gsf	p	ra----gsm

Χριστοῦ	γενεαὶ	δεκατέσσαρες.	
Pomazańca	pokoleń	czternaście.	
5547	1074	1180	
n-----gsm	n-----npf	a-----npf	

„Wszystkich więc pokoleń od Abrahama do Dawida — pokoleń czternaście, i od Dawida do przesiedlenia babilońskiego — pokoleń czternaście, i od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa — pokoleń czternaście."

Egzegeza

Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαί — wszystkich więc pokoleń

Jedyne zdanie perykopy, w którym słychać autora. Spójnik οὖν (więc, zatem) ciągnie wniosek z listy, a trzy zdania nominalne bez orzeczenia podają rachunek. Ewangelista liczy na głos — i tym samym zdradza, że lista jest zbudowana, nie przepisana: kto podaje sumę, ten wcześniej dobierał składniki. Mateusz nie ukrywa więc skrótów z w. 8 ani sposobu liczenia Dawida po obu stronach pierwszej granicy; przyznaje, że rodowód jest konstrukcją, a konstrukcja ma znaczyć. Rzeczownik γενεά (pokolenie) wróci w tej Ewangelii jako ocena moralna współczesnych — γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς (pokolenie złe i wiarołomne, 12,39; por. 11,16; 23,36; 24,34) — więc słowo, które tu porządkuje historię zbawienia, będzie dalej nazywać to, co tej historii się opiera.

γενεαὶ δεκατέσσαρες — pokoleń czternaście

Rachunek nie zgadza się i zgadzać się nie może. Pierwsza grupa daje czternaście imion od Abrahama do Dawida, druga czternaście od Salomona do Jechoniasza, trzecia — od Salatiela do Jezusa — trzynaście. Rozwiązania są trzy i każde ma koszt: policzyć Jechoniasza dwukrotnie, jak dwukrotnie policzony jest Dawid; uznać, że Mateusz liczy odstępy, nie osoby; albo przyjąć, że czternastka trzecia domyka się dopiero w zmartwychwstaniu, czego sam tekst nie zawiera. Samo liczenie w czternastkach ma dwa możliwe źródła. Pierwsze jest gematryczne: hebrajskie litery imienia Dawida — dalet (4), waw (6), dalet (4) — dają w sumie czternaście, a trzykrotne powtórzenie tej liczby wypisywałoby imię króla trzy razy nad całą historią. Propozycja jest stara i efektowna, ale wymaga od greckiego czytelnika rachunku na literach hebrajskich, więc zostaje propozycją, nie daną tekstu. Drugie źródło jest apokaliptyczne: czternaście to dwa tygodnie, trzy czternastki to sześć tygodni pokoleń, a czterdzieści dwa ogniwa listy znaczyłyby, że z Jezusem zaczyna się siódmy tydzień — szabat dziejów. Tak liczy czas Księga Daniela w siedemdziesięciu tygodniach (Dn 9,24–27) i tak liczyły go apokalipsy okresu. Mateusz żadnego z tych kluczy nie podaje; podaje tylko wynik i zostawia go policzony.

ἕως τοῦ Χριστοῦ — do Chrystusa

Ostatnie słowo rodowodu ma rodzajnik. W w. 1 Χριστός stało bez niego, zrośnięte z imieniem; tutaj ὁ Χριστός jest znowu tytułem, i to tytuł, nie osoba, zamyka rachunek. Lista nie biegnie więc „do Jezusa„, lecz „do Mesjasza" — do urzędu, który przez czterdzieści dwa pokolenia pozostawał nieobsadzony. Trzy odcinki czasu dostają przez to jedną miarę: nie dynastia jest ich sensem, nie Świątynia i nie powrót z wygnania, lecz to, że prowadziły do kogoś. Zdanie domyka także klamrę samej perykopy — od βίβλος γενέσεως (księgi narodzenia) do τοῦ Χριστοῦ — a przez to oddaje księgę dalej: skoro rachunek się zamknął, może zacząć się opowiadanie, i 1,18 zaczyna je od tego jedynego ogniwa, którego lista nie wyjaśniła.

Ojcowie Kościoła

św. Jan Chryzostom Homilie na Ewangelię Mateusza, Hom. in Mt. 4

Chryzostom bierze się za arytmetykę i nie udaje, że się zgadza. Pyta, dlaczego Mateusz podzielił pokolenia na trzy grupy po czternaście, i odpowiada, że podział odpowiada trzem ustrojom, pod którymi żył Izrael: wodzów, królów i kapłanów — a za każdego z nich lud grzeszył tak samo, więc żaden nie przyniósł mu ratunku. O brakującym ogniwie trzeciej czternastki mówi wprost, że rachunek nie wychodzi bez policzenia granicznej osoby dwukrotnie, i nie szuka wyjścia w domysłach. Pominięcia imion także go nie gorszą: ewangelista nie pisze kroniki, lecz dowodzi pochodzenia, a do dowodu wystarczy linia, nie pełna lista. Uwaga ta jest zresztą najtrzeźwiejszym zdaniem starożytności o tym tekście — rodowód jest argumentem, nie archiwum.

Leksykon

Χριστός christos rzeczownik	Pomazaniec, Mesjasz — grecki odpowiednik hebrajskiego maszijach; u Mateusza zwykle z rodzajnikiem, jako tytuł

w. 1 Χριστοῦ · 16 χριστός · 17 Χριστοῦ

βίβλος — biblos — rzeczownik
zwój, księga — w 1,1 nagłówek archiwalny, nie tytuł literacki
w. 1 Βίβλος

γένεσις — genesis — rzeczownik
powstanie, pochodzenie, narodzenie — w LXX słowo nagłówków rodowodowych (Rdz 2,4; 5,1) i tytuł pierwszej księgi Pisma
w. 1 γενέσεως

υἱός — hyios — rzeczownik
syn — w 1,1 dwa razy jako tytuł: Syn Dawida i Syn Abrahama
w. 1 υἱοῦ (bis)

γεννάω — gennao — czasownik
rodzić, zrodzić — w Mt 1,1–17 czterdzieści form: trzydzieści dziewięć aorystów czynnych i jeden bierny (1,16)
w. 2 ἐγέννησεν · 16 ἐγεννήθη

βασιλεύς — basileus — rzeczownik
król — jedyny tytuł wewnątrz listy rodowodu, przy Dawidzie (1,6)
w. 6 βασιλέα

μετοικεσία — metoikesia — rzeczownik
przesiedlenie, deportacja — w Nowym Testamencie tylko w tej perykopie (1,11.12.17)
w. 11 μετοικεσίας · 12 μετοικεσίαν · 17 μετοικεσίας (bis)

ἀνήρ — aner — rzeczownik
mąż, mężczyzna — w 1,16 Józef nazwany mężem Marii, nie ojcem Jezusa
w. 16 ἄνδρα

γενεά — genea — rzeczownik
pokolenie, generacja — u Mateusza także ocena moralna współczesnych (11,16; 12,39.41–45; 23,36; 24,34)
w. 17 γενεαί / γενεαὶ

δεκατέσσαρες — dekatessares — liczebnik
czternaście — liczba porządkująca rodowód (1,17); w Nowym Testamencie jeszcze 2 Kor 12,2 i Ga 2,1
w. 17 δεκατέσσαρες (ter)

Odniesienia i motywy

Miejsce	Relacja	Uwaga
Rdz 5,1	cytat	βίβλος γενέσεως w LXX nad rodowodem ludzkości — formuła nagłówkowa przejęta dosłownie; hbr. sefer toledot
Rdz 2,4	aluzja	ta sama formuła nad powstaniem nieba i ziemi; drugie z dwóch miejsc LXX, z których Mateusz bierze szyld
Rdz 12,1–3	tło	błogosławieństwo wszystkich plemion ziemi w Abrahamie — racja tytułu „syn Abrahama„
Rdz 22,18	tło	obietnica potomstwa, w którym będą błogosławione narody — przesłanka łuku do 28,19
2 Sm 7,12–16	tło	proroctwo Natana o tronie utwierdzonym na wieki — przesłanka całego rodowodu
Rdz 49,10	tło	berło nie oddali się od Judy — podstawa mesjańskiego odczytania linii Judy, poświadczonego w Qumran (4Q252)
Rdz 38,6–30	tło	Tamar wymusza lewirat podstępem; Juda orzeka, że jest sprawiedliwsza od niego (38,26)
Joz 2,1–21	tło	Rachab ukrywa zwiadowców w Jerychu; Stary Testament nie wiąże jej z linią Dawida
Rt 4,13–22	tło	wykupienie Rut i rodowód od Faresa do Dawida — odcinek, który Mateusz przepisuje w postaci LXX

Miejsce	Relacja	Uwaga
Pwt 23,4	kontrast	Moabita nie wejdzie do zgromadzenia Pana aż do dziesiątego pokolenia — zakaz, wobec którego stoi Rut w rodowodzie Mesjasza
2 Sm 11,2–27	tlo	Batszeba i zabójstwo Uriasza Chetyty — treść wtrącenia „z tej, która była żoną Uriasza„
2 Krl 8,25 – 14,22	paralela	Ochozjasz, Joasz i Amazjasz — trzech królów opuszczonych między Joramem a Ozjaszem
2 Krl 24,10–16	tlo	uprowadzenie Jechoniasza i dworu do Babilonu — wydarzenie, które dzieli rodowód
Jr 22,24–30	kontrast	pieczęć zdjęta z ręki Pana i wyrok, że nikt z potomstwa Jechoniasza nie zasiądzie na tronie — napięcie rozwiązane dopiero wyłomem w w. 16
Ag 1,1	paralela	Zorobabel jako syn Salatiela — wersja, za którą idzie Mateusz
Ag 2,23	kontrast	Zorobabel uczyniony pieczęcią Pana — odwrócenie obrazu z Jr 22,24
1 Krn 3,10–19	paralela	lista królów Judy i potomstwa Jechoniasza; Zorobabel jest tu synem Pedajasza, nie Salatiela
Ezd 3,2	paralela	Zorobabel, syn Salatiela, odbudowuje ołtarz — drugie poświadczenie wersji Mateuszowej
Łk 3,23–38	paralela	drugi rodowód: wstępujący, po chrzcie, przez Natana do Adama i Boga — rozchodzi się z Mateuszem po Zorobabelu
Mt 1,18–25	rozwiniecie	ἐκ πνεύματος ἁγίου (z Ducha Świętego) — sprawca ukryty w stronie biernej ἐγεννήθη
Mt 27,17.22	rozwiniecie	ὁ λεγόμενος χριστός w ustach Piłata — jedyne inne wystąpienia formuły w całej Ewangelii
Dn 9,24–27	tlo	siedemdziesiąt tygodni lat — wzór liczenia czasu zbawienia w epokach, tło trzech czternastek
Iz 11,1–10	typologia	odrośl z pnia Jessego: figura — pień wycięty, wypełnienie — potomek z linii, która utraciła tron; źródło ikonografii drzewa Jessego
Rz 1,3–4	paralela	„z nasienia Dawida wedle ciała„ — formuła reguły wiary, do której rodowód dostarcza dokumentacji
Ga 3,16	rozwiniecie	σπέρμα (potomstwo) odczytane w liczbie pojedynczej jako Chrystus
Mt 28,16–20	rozwiniecie	rozesłanie do wszystkich narodów domyka obietnicę Abrahamową z w. 1 i zastępuje rejestr rodowy chrztem
Ga 3,26–29	rozwiniecie	dziedzictwo Abrahamowe przez wiarę, nie przez rodowód — konsekwencja wyciągnięta przez Pawła
Hbr 7,1–17	kontrast	kapłaństwo bez rodowodu, na wzór Melchizedeka — dopełnienie tego, czego rodowód Mateusza nie podaje: Mesjasz tej listy jest królem, nie kapłanem
Mk 1,1–3	kontrast	Marek otwiera cytatem z proroka i nie ma rodowodu — miara Mateuszowego wyboru gatunku

Motywy: Syn Dawida i chrystologia królewska, cztery kobiety rodowodu, formuły wypełnienia, imię Jezus i imię Emmanuel, obietnica Abrahamowa i narody, rodowód, liczba i rachunek epok

Mt 1,18–25

Narodzenie Jezusa i imię Emmanuel

Nobiscum Deus (z nami Bóg)

Rodowód skończył się czasownikiem w stronie biernej i nie podał sprawcy: ἐγεννήθη Ἰησοῦς (został zrodzony Jezus, 1,16). Osiem wersetów, które następują, robią dwie rzeczy — nazywają tego sprawcę i przekazują prawo, którego zrodzenie nie przekazało. Sprawcą jest Duch Święty, dwukrotnie, bez rodzajnika (w. 18.20). Prawo przechodzi przez słowo: anioł każe Józefowi nadać imię, Józef imię nadaje, a przez nadanie imienia syn Marii staje się synem Dawida w porządku, w którym rodowód ma moc. Cała perykopa jest zbudowana na jednym czasowniku — καλέω (nazywać) pada trzy razy, za każdym razem w innej osobie i w innym czasie: καλέσεις (nazwiesz) jako rozkaz dla Józefa, καλέσουσιν (nazwą) w proroctwie, ἐκάλεσεν (nazwał) jako wykonanie. Dwa imiona zostają przy tym wymienione, lecz tylko jedno zostaje nadane. Jezus — to imię Józef wypowiada w ostatnim słowie perykopy. Emmanuel — tego imienia nikt w tej Ewangelii nie woła ani razu; wypełni się ono nie jako wołacz, lecz jako ostatnie zdanie księgi.

Tekst perykopy

18	Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.	Jezusa zaś Chrystusa narodzenie takie było. Gdy matka jego Maria została zaręczona Józefowi, zanim się zeszli, znalazła się mającą w łonie z Ducha Świętego.	Christi autem generatio sic erat: cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, antequam convenirent inventa est in utero habens de Spiritu Sancto.
19	Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν.	Józef zaś, mąż jej, będąc sprawiedliwy i nie chcąc jej wystawić na widok, postanowił oddalić ją potajemnie.	Joseph autem vir ejus cum esset justus, et nollet eam traducere, voluit occulte dimittere eam.
20	ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ᾽ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.	Gdy zaś on to rozważył, oto anioł Pana ukazał mu się we śnie, mówiąc: Józefie, synu Dawida, nie bój się przyjąć Marii, żony twojej; to bowiem, co w niej zostało zrodzone, jest z Ducha Świętego.	Hæc autem eo cogitante, ecce angelus Domini apparuit in somnis ei, dicens: Joseph, fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam: quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.
21	τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.	Urodzi zaś syna i nazwiesz imię jego Jezus, on bowiem zbawi lud swój od grzechów ich.	Pariet autem filium: et vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.
22	τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·	To zaś wszystko stało się, aby wypełniło się powiedziane przez Pana przez proroka, mówiącego:	Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem:

23	ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.	Oto dziewica będzie mieć w łonie i urodzi syna, i nazwą imię jego Emmanuel, co jest tłumaczone: z nami Bóg.	Ecce virgo in utero habebit, et pariet filium: et vocabunt nomen ejus Emmanuel, quod est interpretatum Nobiscum Deus.
24	ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,	Zbudziwszy się zaś, Józef uczynił, jak nakazał mu anioł Pana, i przyjął żonę swoją,	Exsurgens autem Joseph a somno, fecit sicut præcepit ei angelus Domini, et accepit conjugem suam.
25	καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.	i nie poznawał jej, aż urodziła syna; i nazwał imię jego Jezus.	Et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum: et vocavit nomen ejus Jesum.

Struktura całości

Perykopa jest zbudowana jak akt prawny z wtrąconym objawieniem: stan faktyczny, zamiar strony, interwencja, wykonanie.

Stan faktyczny podaje w. 18 — zaręczyny dokonane, wprowadzenie do domu jeszcze nie, ciąża stwierdzona, sprawca nazwany. Zamiar strony podaje w. 19, a jest to zamiar uchylenia skutków przez rozwód potajemny. Interwencja zajmuje w. 20–21 i ma postać polecenia w dwóch członach: nie bój się przyjąć, oraz nazwiesz imię. Wykonanie zajmuje w. 24–25 i powtarza oba człony w tej samej kolejności: przyjął żonę, nazwał imię. Formuła wypełnienia z w. 22–23 nie należy do tego ciągu i rozsadza go — jest komentarzem ewangelisty wtrąconym między polecenie a jego wykonanie, przez co tekst mówi dwoma głosami: aniołem do Józefa i Mateuszem do czytelnika.

Po wierzchu tej budowy biegnie szew czasownika καλέω (nazywać), trzykrotny i za każdym razem inny gramatycznie. καλέσεις (nazwiesz, w. 21) — druga osoba, futurum, rozkaz. καλέσουσιν (nazwą, w. 23) — trzecia osoba liczby mnogiej, futurum, proroctwo. ἐκάλεσεν (nazwał, w. 25) — trzecia osoba, aoryst, wykonanie. Dwa z trzech czasowników odnoszą się do imienia Jezus i domykają się na sobie; środkowy odnosi się do imienia Emmanuel i zostaje otwarty.

Trzecią warstwą są klamry z rodowodem i z końcem księgi. γένεσις z w. 18 wraca ze słowa z 1,1; ἐκ πνεύματος ἁγίου podaje sprawcę strony biernej z 1,16; wołacz „synu Dawida„ przenosi tytuł z 1,1 na Józefa na czas jednego polecenia; μεθ' ἡμῶν ὁ θεός z w. 23 wraca w 28,20 jako ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι. Perykopa zamyka więc rozdział pierwszy i zarazem otwiera klamrę, którą zamknie dopiero ostatni wiersz Ewangelii.

Kontekst historyczny, językowy, kulturowy i religijny

Osiem wersetów opisuje sytuację prawną, a nie uczuciową, i bez znajomości prawa małżeńskiego judaizmu Drugiej Świątyni nie da się jej odczytać. Trzy rzeczy trzeba znać: dwustopniowość małżeństwa, konsekwencje niewierności zaręczonej i tryb rozwiązania zaręczyn.

Dwa stopnie małżeństwa

Małżeństwo żydowskie tego okresu zawierało się w dwóch aktach rozdzielonych zwykle rokiem. Pierwszym były קִדּוּשִׁין (kidduszin), zaślubiny, zwane też אֵרוּסִין (erusin): umowa przy świadkach, przekazanie wiana i spisanie kontraktu, po których kobieta jest już żoną — Miszna nazywa ją אֲרוּסָה (arusa) — choć mieszka nadal w domu ojca. Drugim było נִשּׂוּאִין (nissuin), wprowadzenie do domu męża wraz z weselem, i dopiero wtedy zaczynało się wspólne życie. Dokładnie ten stan pośredni opisuje w. 18: μνηστευθείσης (zostawszy zaręczoną)

odnosi się do pierwszego aktu, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς (zanim się zeszli) do niedokonanego drugiego. Stąd terminologia, która bez tego rozróżnienia wygląda na niekonsekwencję: Józef jest ἀνήρ (mąż) już w w. 19, Maria jest γυνή (żona) już w w. 20, a przyjęcie jej do domu dokonuje się dopiero w w. 24. Miszna przechowuje przy tym wiadomość o różnicy obyczaju między Judeą a Galileą w kwestii tego, co wolno narzeczonym przed weselem (Ketubot 1,5); sigla rabiniczne wymagają sprawdzenia przy źródłach.

Ciężar zarzutu i wysokość stawki

Ponieważ zaręczona jest żoną, jej niewierność liczy się jako cudzołóstwo, nie jako nierząd — i prawo przewiduje za nią śmierć przez ukamienowanie u bram miasta (Pwt 22,23–24). Czy wyrok ten był w I wieku wykonywany, jest sporne: rzymska administracja ograniczała ius gladii, a Miszna obudowuje sprawy śmiertelne tyloma wymogami dowodowymi, że czyni je niemal niewykonalnymi. Ryzyko realne było jednak inne i pewniejsze od wyroku: utrata czci, dożywotnia zależność i status dziecka. Potomek ze związku zakazanego to מַמְזֵר (mamzer), obciążony trwałym ograniczeniem prawa do małżeństwa w Izraelu (por. Pwt 23,3). Milczenie Józefa chroniłoby więc nie tylko Marię, lecz i dziecko — i właśnie dlatego scena, w której Józef daje dziecku imię, jest aktem o skutkach cywilnych, a nie gestem czułości.

Rozwód potajemny

Zaręczyn nie rozwiązuje się odstąpieniem od zamiaru: potrzebny jest גֵּט (get), list rozwodowy, którego podstawę daje Pwt 24,1, a tryb porządkuje prawo rabiniczne. Sens przysłówka λάθρᾳ (potajemnie) w w. 19 jest zatem techniczny — chodzi o wręczenie dokumentu przy dwóch świadkach, bez wniesienia sprawy i bez ogłoszenia przyczyny, a nie o rozstanie bez formalności. Prawo dopuszczało rozwód bez podania powodu, co w tym jednym przypadku działało na korzyść oskarżonej. Józef nie szuka więc luki w prawie, lecz wybiera z dwóch dostępnych dróg tę, która nie wymaga rozgłosu. Szczegóły procedury get wedle traktatu Gittin wymagają sprawdzenia przy źródłach.

Sen jako droga objawienia

Objawienie przez sen było w świecie semickim i hellenistycznym kanałem uznanym, lecz ocenianym nierówno. Pismo zna sny prorocze (Rdz 28,12; 37,5–11; Dn 2) i zarazem ostrzega przed prorokami, którzy sny opowiadają (Jr 23,25–32; Pwt 13,2–6). Józef Flawiusz przypisuje snom rolę w swoich własnych decyzjach, a hellenistyczne świątynie leczyły przez sen wyroczny. Mateusz korzysta z tego kanału sześć razy i żadnego z tych snów nie opatruje usprawiedliwieniem — co znaczy, że dla jego odbiorcy sen od Boga nie wymagał obrony. Zarazem dobiera go osobliwie: wszystkie sny tej Ewangelii dostają ludzie bez głosu w narracji, Józef i żona Piłata, nigdy Jezus i nigdy uczniowie.

Spór o pochodzenie po roku 70

Mateusz pisze w środowisku, w którym legitymacja Jezusa była podważana, a zarzut nieprawego pochodzenia krążył. Orygenes przechowuje w Contra Celsum relację Celsusa, powtarzającego żydowskie twierdzenie, że Jezus urodził się ze związku Marii z żołnierzem o imieniu Panthera; literatura rabiniczna zna wzmianki o „Jeszu ben Pandera„. Datowanie tych tradycji jest późne i niepewne, więc nie wolno z nich robić tła bezpośredniego — wolno jednak zauważyć, że Mateusz nie omija kwestii, lecz zapisuje nieregularność i podaje jej przyczynę, zamiast przemilczeć jedno i drugie. Ta sama strategia rządziła czterema kobietami rodowodu. Atrybucje i sigla rabiniczne w tym akapicie wymagają weryfikacji przy źródłach.

Iz 7,14 w swoim własnym czasie

Znak dla Achaza należy do wojny syro-efraimskiej, około 734–732 przed Chrystusem, gdy Damaszek i Samaria naciskały na Judę, a król szukał ratunku w sojuszu z Asyrią. Izajasz oferuje znak, Achaz odmawia go przyjąć, i znak zostaje dany mimo odmowy: młoda kobieta urodzi syna, a zanim chłopiec odróżni dobro od zła, obaj najeźdźcy przestaną zagrażać (Iz 7,16). Znak jest więc w swoim kontekście zegarem, nie zapowiedzią odległą, a adresatem jest „dom Dawida„ (Iz 7,13) — i to ostatnie Mateusz wykorzystuje, bo jego perykopa mówi właśnie do syna Dawida. Tożsamość dziecka Izajaszowego pozostaje w samej Księdze nierozstrzygnięta; najczęściej

wskazuje się na Ezechiasza albo na syna proroka z Iz 8,3. Imię עִמָּנוּ אֵל (immanu El) wraca zresztą w Iz 8,8 i 8,10 już nie jako imię, lecz jako okrzyk — i stamtąd Mateusz bierze swoją glosę.

Obserwacje teologiczne i filozoficzne w duchu tomistycznym

Perykopa stawia trzy pytania, na które scholastyka odpowiadała osobnymi kwestiami: czym jest sprawcza rola Ducha w poczęciu, czym jest małżeństwo bez współżycia i czym jest sprawiedliwość, która nie wykonuje prawa. Tomasz komentuje to miejsce w Super Mt., cap. I, a rozstrzygnięcia systematyczne daje w trzeciej części Sumy.

Duch Święty jako przyczyna sprawcza, nie rodząca

Formuła ἐκ πνεύματος ἁγίου (z Ducha Świętego) wygląda jak wskazanie ojca i nią nie jest — a różnica trzyma się na pojęciu zrodzenia. Zrodzenie wymaga, by rodzący udzielił rodzonemu swojej natury; Duch Święty naturę Boską posiada, lecz człowieczeństwu Chrystusa jej nie udziela, bo człowieczeństwo to jest prawdziwie ludzkie i pochodzi w całości z materii wziętej z Marii. Dlatego Tomasz odmawia nazwania Ducha ojcem Chrystusa i nazywa Jego działanie przyczynowaniem sprawczym — Duch działa jako przyczyna czynna, Maria jako przyczyna materialna, a skutkiem jest natura ludzka pełna, nie mieszana (Summa Theologiae III, q. 32, a. 2–3). Z tego wynika granica dla obrazowości: poczęcie dziewicze nie jest wersją mitu o bogu i śmiertelniczce, bo tam bóstwo udziela nasienia, a tu nie udziela niczego poza działaniem. Grecki tekst pilnuje tej granicy gramatyką, zostawiając πνεῦμα bez rodzajnika.

Małżeństwo prawdziwe bez dopełnienia

Scena stawia problem, który prawo kanoniczne nazwie matrimonium ratum non consummatum (małżeństwo zawarte, nie dopełnione), i rozstrzyga go na korzyść prawdziwości więzi. Tomasz argumentuje, że małżeństwo Józefa i Marii było prawdziwe, bo istotą małżeństwa jest nierozdzielne przymierze zgody, a nie akt cielesny, oraz że miało trzy dobra małżeństwa: potomstwo, wierność i nierozerwalność — potomstwo zaś nie przez zrodzenie z obojga, lecz przez wspólne przyjęcie i wychowanie (Summa Theologiae III, q. 29, a. 2). Stąd płynie wniosek ważny dla całej perykopy: ojcostwo Józefa nie jest fikcją prawną dopuszczoną z konieczności, lecz realną relacją o innej podstawie. Podstawą jest węzeł małżeński i akt przyjęcia, a nie zrodzenie — i właśnie dlatego akt nadania imienia w w. 25 ma moc przenoszenia dziedzictwa Dawidowego.

Sprawiedliwość i słuszność

Spójnik καί z w. 19 jest problemem filologicznym, ale rozwiązanie ma postać etyczną i podał je Arystoteles, a uściślił Tomasz. Prawo stanowione formułuje się w zdaniach ogólnych, więc w przypadkach jednostkowych bywa, że litera przeczy zamysłowi prawodawcy; cnota, która to koryguje, to ἐπιείκεια (słuszność, życzliwa wyrozumiałość), i Tomasz zalicza ją nie do odstępstw od sprawiedliwości, lecz do jej części — jest sprawiedliwością wyższą, bo sięga celu prawa, a nie jego brzmienia (Summa Theologiae II–II, q. 120, a. 1–2). Przy tym rozstrzygnięciu καί jest wynikowe: Józef nie chce hańby, ponieważ jest sprawiedliwy, a nie wbrew temu. Mateusz ustawia więc pierwszy przykład sprawiedliwości w swojej Ewangelii dokładnie tam, gdzie będzie ona potem wymagana — w akcie, który przekracza wymiar należny (5,20.38–42), a nie w akcie, który go odmierza.

Imię, działanie i istota

Dwa imiona orzekają o dwóch różnych rzeczach, a różnica ta ma w scholastyce ścisłą postać. Ἰησοῦς nazywa działanie — σώσει (zbawi) — i należy do porządku, w którym poznajemy rzecz przez jej skutki; Ἐμμανουήλ nazywa stan rzeczy, obecność Boga, i należy do porządku istnienia. Ponieważ operatio sequitur esse (działanie idzie za istnieniem), kolejność nadania nie jest przypadkowa: imię skutku zostaje nadane i wpisane w akta, imię istoty zostaje tylko wypowiedziane i pozostaje do wyznania. Tomasz zauważa przy tym, że imiona Chrystusa nadane z objawienia nie są konwencjami, lecz znakami rzeczy, bo nadał je Ten, kto zna rzecz w jej przyczynie (Summa Theologiae III, q. 37, a. 2). Stąd też nazwanie jest u Mateusza czynnością skuteczną, nie opisową — Józef, nadając imię, nie opisuje syna, lecz go sobie przysposabia.

Autor ludzki: kim jest i co chce przekazać

Mateusz miał do opowiedzenia scenę, której nie dało się opowiedzieć bez ujawnienia kłopotu: matka Mesjasza była brzemienna przed weselem. Można było o tym zamilczeć — Marek i Jan milczą — albo opowiedzieć z punktu widzenia matki, jak Łukasz. Mateusz wybiera trzecią drogę i opowiada z punktu widzenia mężczyzny, który o niczym nie wie, musi zdecydować i decyduje źle, dopóki nie zostanie pouczony.

Wybór ten jest redakcyjnie samodzielny. U Marka opowiadania o dzieciństwie nie ma wcale, a Łukaszowe jest niezależne i w szczegółach rozbieżne: tam zwiastowanie idzie do Marii na jawie, tu do Józefa we śnie; tam dom jest w Nazarecie, a Betlejem wynika ze spisu, tu rodzina mieszka w Betlejem i do Nazaretu trafia dopiero po powrocie z Egiptu; tam Maria mówi, tu milczy. Zbieżności są przy tym twarde i istotne — imiona, dziewicze poczęcie z Ducha, Betlejem, Dawidowe pochodzenie przez Józefa, nakaz nadania imienia Jezus — więc oba opowiadania wychodzą z jednej tradycji, a różnią się doborem bohatera i drogą objawienia.

Kompozycyjnie perykopa jest odpowiedzią na pytanie, które sam Mateusz postawił jedenaście wersetów wcześniej. Rodowód dowiódł prawa do tronu i w ostatnim ogniwie prawa nie przekazał, bo czasownik stanął w stronie biernej. Perykopa podaje sprawcę tej strony biernej i opisuje czynność, przez którą prawo przechodzi mimo wszystko: nadanie imienia. Rozdział pierwszy jest przez to jedną konstrukcją, nie dwiema — genealogią z dowodem i aktem przysposobienia.

Dalej idzie szablon, który Mateusz zastosuje czterokrotnie w rozdziale drugim: sen, polecenie, wykonanie, formuła wypełnienia. Pierwsze wystąpienie jest tutaj i ono ustala rytm. Formuły wypełnienia w rozdziałach 1–2 jest pięć (1,22–23; 2,5–6; 2,15; 2,17–18; 2,23), a wszystkie poza jedną odnoszą się do geografii — Betlejem, Egipt, Rama, Nazaret. Pierwsza odnosi się do imienia, i to ona wyznacza, czego ta seria dowodzi: nie tego, że Jezus był w odpowiednich miejscach, lecz tego, kim jest.

Postać Józefa jest wreszcie u Mateusza narzędziem polemicznym. Pisząc po roku 70 do wspólnoty, która spiera się o to, kto jest prawowitym Izraelem, Mateusz pokazuje mężczyznę przestrzegającego Prawa, który w imię Prawa chce zrezygnować z własnego prawa, a potem na słowo Boga robi rzecz z punktu widzenia obyczaju niewytłumaczalną: bierze do domu kobietę brzemienną nie z niego. Sprawiedliwy w tej Ewangelii będzie odtąd zawsze ten, kto słucha objawienia przeciw oczywistości — od Józefa po Piotra wyznającego w Cezarei.

Autor Boży: co Duch Święty chce przekazać

Bóg wchodzi w tę scenę trzykrotnie i za każdym razem inaczej: jako sprawca poczęcia, jako głos w śnie i jako przedmiot wyznania w imieniu Emmanuel. Żadne z tych wejść nie znosi ludzkiej decyzji — poczęcie jest przed Józefem, głos przychodzi do śpiącego, wyznanie zostaje odłożone na przyszłość i oddane innym.

Zgoda, o którą trzeba było poprosić

Bóg działa w tej perykopie bez pozwolenia tylko raz, przy poczęciu. Wszystko dalsze przechodzi przez przyzwolenie człowieka, który mógł odmówić — i to nie formalnie, bo odmowa Józefa była przygotowana, uzasadniona Prawem i już postanowiona. Objawienie nie unieważnia jego zamiaru mocą, lecz podaje mu brakującą informację i zostawia decyzję. Cała sprawa dziedzictwa Dawidowego wisi więc na tym, że obudzony człowiek wstał i zrobił, co mu powiedziano. Łukasz pokaże tę samą proporcję w zgodzie Marii; Mateusz pokazuje ją w posłuszeństwie milczącym, które nie ma nawet własnego zdania do wypowiedzenia.

Zbawienie określone, zanim cokolwiek się stało

Przed pierwszym cudem, pierwszym kazaniem i pierwszym uczniem zostaje powiedziane, co ten człowiek zrobi: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (zbawi lud swój od grzechów ich). Definicja jest zawężająca i rozczarowująca wobec oczekiwań, które Ewangelia zaraz pokaże — tłumy będą chciały uzdrowień, uczniowie tronów, Jerozolima wyzwolenia. Żadne z tych pragnień nie zostaje tu obiecane. Duch Święty podaje w pierwszym rozdziale miarę, wedle której czytelnik ma oceniać wszystko dalsze, i ta miara jest jedna: odpuszczenie grzechów. Dlatego sprzeciw wobec Jezusa wybuchnie najgwałtowniej nie przy cudach, lecz wtedy, gdy odpuści grzechy paralitykowi (9,2–3).

Obecność zamiast wyjaśnienia

Imię Emmanuel nie tłumaczy niczego — nie mówi, dlaczego dziecko rodzi się w ten sposób, ani co z tego wynika dla Izraela. Mówi, gdzie jest Bóg. Jest to odpowiedź innego rodzaju niż pytanie, jakie rozdział pierwszy zadał, a przy tym jedyna, którą Ewangelia będzie powtarzać do samego końca. Znak dany Achazowi działał tak samo: król pytał o ratunek wojskowy, a dostał dziecko i imię. Mateusz zachowuje tę nieproporcjonalność i czyni z niej regułę — obietnicą nie jest wyjaśnienie historii, lecz bycie w niej obecnym.

Dwa imiona i dwa porządki

Rozdział pierwszy kończy się tym, że jedno z dwóch imion zostaje nadane, a drugie nie. Jezus jest imieniem wpisanym w akta rodzinne przez człowieka, który miał do tego prawo; Emmanuel jest imieniem, które „oni„ nadadzą — bez wskazania kto, kiedy i na jakiej podstawie. Ta asymetria jest teologiczna. Pierwsze imię należy do porządku, w którym Bóg działa przez prawo, rodowód i decyzję Józefa; drugie do porządku, w którym rozpoznanie przychodzi później i nie daje się nakazać. Dlatego pierwsze imię słyszymy w w. 25, a drugie dopiero wtedy, gdy Kościół zacznie je wymawiać — i dlatego ostatnie słowa Ewangelii nie są tytułem, lecz zdaniem o obecności.

Sieć odniesień biblijnych

Perykopa ma jeden cytat wyraźny i opatrzony formułą, a wokół niego sieć odwołań, z których żadne nie jest oznaczone. Poniżej te, które rozstrzygają o sensie: proroctwo i jego kontekst, prawo małżeńskie stojące za słownictwem, schemat zwiastowania i klamry wiążące ten rozdział z końcem księgi.

Iz 7,14 → w. 23

Jedyny cytat formalny, wprowadzony pełną formułą wypełnienia. Mateusz idzie za LXX dosłownie — razem z παρθένος (dziewica) w miejscu hebrajskiego עַלְמָה (alma) — i zmienia jedno słowo: καλέσεις (nazwiesz) na καλέσουσιν (nazwą). Zmiana rozdziela nadanie imienia Jezus, które wykonuje Józef, od wyznania imienia Emmanuel, które należy do nieokreślonych „onych„. Odpowiedź na pytanie, za którym tekstem idzie ten cytat, jest więc podwójna: za greckim w brzmieniu, za własnym zamysłem w jednym czasowniku. Aparat notuje w D i u Orygenesa powrót do καλέσεις, czyli poprawkę w stronę źródła — dowód, że zmiana była dostrzegana.

Iz 8,8.10 → w. 23

Przekład μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg) nie pochodzi z Iz 7,14, gdzie LXX zostawia imię nieprzełożone, lecz z dwóch miejsc dwa rozdziały dalej, gdzie to samo wyrażenie brzmi jako okrzyk wobec najazdu. Mateusz łączy więc imię z jego późniejszym echem i tym samym wybiera znaczenie: nie „Bóg jest po naszej stronie„ w sensie wojennym, lecz obecność jako taka. Dobór jest tym wymowniejszy, że Iz 8,8 brzmi w swoim kontekście niemal groźnie.

Iz 7,13.16; Iz 9,5–6 → w. 22–23

Kontekst znaku i jego dalszy ciąg. Adresatem proroctwa jest „dom Dawida„ (Iz 7,13), czyli dokładnie ten, do kogo anioł mówi w w. 20; kres znaku wyznacza wiek dziecka (Iz 7,16), więc w pierwotnym sensie chodzi o najbliższe lata. Dwa rozdziały dalej dziecko dostaje serię imion królewskich (Iz 9,5–6), a Mateusz z całej tej serii bierze tylko imię z rozdziału siódmego — to, które mówi o obecności, nie o władzy.

Rdz 16,11; Sdz 13,3–5 → w. 20–21

Schemat zwiastowania. Rdz 16,11 LXX ma formułę niemal identyczną ze zdaniem anioła: urodzisz syna, nazwiesz imię jego Izmael, bo Pan wysłuchał — zapowiedź, imię, etymologiczne uzasadnienie. Sdz 13,3–5 powtarza ten sam układ przy narodzeniu Samsona, dokładając zakaz rytualny. Mateusz pisze więc scenę gatunkowo rozpoznawalną, a odstępstwo od wzoru jest jedno i zasadnicze: zwiastowanie idzie nie do matki ani do rodziców, lecz do mężczyzny, który ojcem nie jest.

Rdz 37,5–11; 40–41; Rdz 4,1 → w. 20.25

Dwa echa z Księgi Rodzaju, oba niewypowiedziane. Pierwsze jest postaciowe: Józef, syn Jakuba (Mt 1,16), otrzymuje objawienie we śnie i przez posłuszeństwo temu objawieniu wyprowadza rodzinę do Egiptu (2,13–

15) — tak jak Józef, syn Jakuba, który śnił sny i w Egipcie ocalił swoich. Drugie jest leksykalne: γινώσκω w w. 25 jest kalką יָדַע (jada) z Rdz 4,1, biblijnego określenia współżycia. Mateusz nie wskazuje żadnej z tych paraleli; obie są czytelne dla kogoś, kto zna Pismo po grecku.

Pwt 22,23–24; Pwt 24,1 → w. 19

Prawne tło decyzji Józefa. Pierwszy tekst podaje, co grozi zaręczonej oskarżonej o niewierność — kamienowanie u bram, bo zaręczona jest żoną. Drugi daje podstawę listu rozwodowego, bez którego zaręczyn nie można rozwiązać. Oba razem wyznaczają pole wyboru Józefa: proces albo גֵּט (get) bez podania przyczyny. To, co w polskim przekładzie brzmi jak dylemat moralny, jest w tekście wyborem między dwiema procedurami.

Ps 130,8 → w. 21

Werbalne tło wykładu imienia. Psalm obiecuje, że Pan odkupi Izraela od wszystkich jego nieprawości — λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ w LXX (Ps 129,8). Układ jest ten sam co w w. 21: podmiotem Bóg, przedmiotem lud, a tym, od czego się ratuje, wina, nie wróg. Anioł przypisuje więc dziecku czynność, którą Psałterz przypisuje samemu Bogu — i robi to, nie nazywając go Bogiem.

Mt 1,16; Mt 2,13.19.22 → całość

Klamry wewnątrz rozdziałów pierwszego i drugiego. Strona bierna ἐγεννήθη (został zrodzony) z 1,16 dostaje sprawcę w 1,18.20; wołacz „synu Dawida„ przenosi na jedno polecenie tytuł z 1,1; trzy dalsze sny Józefa powtarzają schemat z 1,20 wraz z formułą posłuszeństwa, a czasownik παραλαμβάνω (brać do siebie) przechodzi z żony na Dziecię i Matkę. Perykopa nie jest więc epizodem, lecz pierwszym ogniwem cyklu.

Mt 18,20; Mt 28,20; Mt 26,28 → w. 21.23

Trzy miejsca, w których oba imiona dostają wypełnienie. Obietnica obecności wśród dwóch albo trzech zebranych (18,20) i zapewnienie ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι (ja z wami jestem, 28,20) wypełniają imię Emmanuel, nie wymawiając go; słowo o kielichu wylanym εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (na odpuszczenie grzechów, 26,28) wypełnia wykład imienia Jezus z w. 21. Ewangelia domyka więc rozdział pierwszy w dwóch różnych miejscach — jedno imię przy Wieczerzy, drugie w ostatnim wierszu.

Łk 1,26–38; Łk 2,7 → całość

Paralela i jej granica. Łukasz opowiada zwiastowanie na jawie i do Marii, która pyta i odpowiada; Mateusz we śnie i do Józefa, który milczy i wykonuje. Zbieżne są imiona, Betlejem, poczęcie z Ducha i nakaz nadania imienia Jezus, więc tradycja jest wspólna, a kompozycja osobna. Łk 2,7 ma ponadto znaczenie tekstualne: stamtąd pochodzi dopisek τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον (syna jej pierworodnego), który znaczna część tradycji rękopiśmiennej i Wulgata klementyńska wstawiają do Mt 1,25.

Rz 1,3–4; Ga 4,4 → w. 20–21

Najstarsze sformułowania tej samej treści bez opowiadania. Rz 1,3–4 wiąże pochodzenie z nasienia Dawida wedle ciała z ustanowieniem Synem Bożym wedle Ducha, czyli obejmuje dokładnie dwa porządki, które Mateusz rozdziela na rodowód i tę perykopę. Ga 4,4 streszcza całość w jednym zdaniu o posłaniu Syna, zrodzonego z niewiasty, poddanego Prawu. Żaden z tych tekstów nie wspomina Józefa, co pokazuje, że opowiadanie o nim nie było dla pierwotnego wyznania konieczne — a Mateusz uznał je za konieczne dla swojego.

Znaczenie w historii i liturgii Kościoła

Historia dogmatu: dziewictwo i dwa zarzuty

Osiem wersetów Mateusza obsługiwało przez cztery wieki dwa fronty naraz. Z jednej strony stali ci, którzy odrzucali dziewicze poczęcie — ebionici czytający rodowód bez wyłomu z 1,16 i widzący w Jezusie syna Józefa, a poza Kościołem Celsus, powtarzający wedle relacji Orygenesa żydowskie twierdzenie o żołnierzu Pantherze. Z drugiej strony stali ci, którzy ciało Chrystusa uważali za pozorne, i wobec nich argumentem był ten sam tekst: dziecko zostaje poczęte w łonie, nosi się je, rodzi i nazywa. Spór o samo brzmienie Iz 7,14 wybuchł najwcześniej i najgwałtowniej: Justyn w Dialogu z Żydem Tryfonem broni lekcji παρθένος przeciw

νεᾶνις Akwili, Symmacha i Teodocjona, a Ireneusz w Adversus haereses III,21 powołuje się na wiek i powagę przekładu Siedemdziesięciu, powstałego przed sporem. Osobny i późniejszy jest spór o w. 25: Helwidiusz wyciągnął z ἕως οὗ (aż) i z łacińskiego primogenitum wniosek o dalszym potomstwie, a Hieronim odpowiedział mu około 383 roku pismem Adversus Helvidium, wykazując na przykładach biblijnych, że „aż„ nie orzeka o czasie po wyznaczonym kresie. Formuła ἀειπάρθενος (zawsze dziewica) wejdzie do orzeczeń soborowych w szóstym wieku, a synod lateraneński 649 roku poda ją w postaci rozwiniętej; daty i brzmienia kanonów wymagają sprawdzenia przy źródłach. Materiał apokryficzny — wiek Józefa, jego wcześniejsze małżeństwo, imiona rodziców Marii — pochodzi z Protoewangelii Jakuba i nie ma oparcia w tekście kanonicznym, choć przeszedł do ikonografii i kaznodziejstwa.

Liturgia

W rycie rzymskim perykopa pracuje w czterech miejscach, za każdym razem inaczej pociętych. W czwartą niedzielę Adwentu roku A Ewangelią jest Mt 1,18–24, czyli opowiadanie bez ostatniego wiersza — odczytanie adwentowe kończy się na przyjęciu żony, a nie na nadaniu imienia. 18 grudnia, w dniu wielkich antyfon, czyta się ten sam fragment w dzień powszedni. W Mszy Wigilii Narodzenia Pańskiego wieczorem 24 grudnia Ewangelią jest Mt 1,18–25 albo, w formie dłuższej, Mt 1,1–25 wraz z rodowodem. W uroczystość świętego Józefa 19 marca perykopa wraca w postaci złożonej z dwóch odcinków, z pominięciem wiersza o nadaniu imienia i z Łk 2,41–51 jako lekcją alternatywną. Do tego dochodzi antyfona O Emmanuel z 23 grudnia, ostatnia z siedmiu wielkich antyfon, zbudowana wprost na Iz 7,14 i na tej perykopie, oraz hymn Veni, veni Emmanuel, który te antyfony streszcza.

Wschód rozkłada to inaczej i nie ma odpowiednika marcowej uroczystości. W rycie bizantyjskim Józef Oblubieniec wspominany jest w Niedzielę po Narodzeniu Pańskim, razem z królem Dawidem i Jakubem, bratem Pańskim — czyli nie w osobnym święcie wiosennym, lecz wewnątrz cyklu Bożego Narodzenia, i to w towarzystwie, które podkreśla jego rolę w rodowodzie. Mt 1,18–25 wchodzi też w Wielkie Godziny Narodzenia, czytane w wigilię święta. Różnica obu tradycji jest zatem rzeczowa, nie kalendarzowa: Zachód wyodrębnił Józefa jako patrona i dał mu własną uroczystość, Wschód trzyma go przy osobach rodowodu. Sigla Lekcjonarza rzymskiego, zakres perykop dnia oraz rubryki typikonu wymagają sprawdzenia w księgach przed publikacją.

Sen Józefa w ikonografii i duchowości

Scena z w. 20 wytworzyła własny typ obrazowy, odrębny od Zwiastowania: śpiący mężczyzna, zwykle z głową na dłoni, i anioł nachylony nad nim. Na Zachodzie typ ten ma swoje najznamienitsze opracowania w malarstwie siedemnastego wieku, u Georgesa de La Tour i w kręgu Rembrandta, gdzie światło świecy albo lampy czyni ze snu wydarzenie. Sztuka bizantyjska umieszcza Józefa inaczej i ciekawiej: w kanonicznej ikonie Narodzenia siedzi on z boku, odwrócony, w postawie zwątpienia, a przed nim stoi postać pasterza, czytana w tradycji jako kusiciel podsuwający mu właśnie myśl z w. 19. Perykopa jest więc jedynym miejscem Pisma, z którego wyrosło przedstawienie wątpiącego sprawiedliwego wewnątrz obrazu samego Narodzenia. Duchowość zachodnia podjęła tę postać późno i instytucjonalnie: Leon XIII poświęcił jej encyklikę Quamquam pluries w 1889 roku, Jan XXIII wprowadził imię Józefa do Kanonu rzymskiego w 1962 roku, Jan Paweł II wydał adhortację Redemptoris Custos w 1989 roku, a w 2013 roku imię to zostało dopisane do pozostałych modlitw eucharystycznych. Atrybucje dzieł, daty i szczegóły ikonograficzne wymagają weryfikacji przy źródłach.

Zakończenie: intencja całości

Józef nie mówi w tej perykopie ani słowa. Wszystko, co robi, da się wyliczyć czasownikami w trzeciej osobie: rozważył, postanowił, zbudził się, uczynił, przyjął, nie poznawał, nazwał. Ostatni z tych czasowników jest tym, na którym stoi rozdział pierwszy. Rodowód odmówił Józefowi słowa ἐγέννησεν (zrodził) i zostawił w jego miejsce stronę bierną; tutaj Józef dostaje ἐκάλεσεν (nazwał) — i to wystarcza, bo w prawie, którym rodowód operuje, ojcem czyni nadanie imienia, nie zrodzenie. Dziedzictwo Dawidowe przechodzi więc na Jezusa przez akt mowy, a nie ciała, i przechodzi dlatego, że obudzony człowiek postąpił wbrew własnej rozsądnej decyzji.

Drugie imię idzie inną drogą i Mateusz tę drogę rozdziela gramatyką. Jezus zostaje nadany na rozkaz, w drugiej osobie, i wykonany w aoryście. Emmanuel zostaje zapowiedziany w trzeciej osobie liczby mnogiej

— καλέσουσιν (nazwą) — i nie wykonany przez nikogo w całej księdze. Zmiana wobec LXX jest jednym słowem i rozstrzyga o adresacie proroctwa: nie Józef ma wyznać, kim jest to dziecko, lecz ci, którzy przyjdą po nim. Dlatego imię Emmanuel nie pada w Ewangelii drugi raz jako nazwa. Pada jako zdanie, i to trzykrotnie: zapowiedziane w 1,23, obiecane w 18,20, wypowiedziane w pierwszej osobie w 28,20.

Między tymi dwoma imionami stoi definicja, którą łatwo przeoczyć, bo zajmuje pół wiersza. Zbawienie zostaje tu określone, zanim w Ewangelii stanie się cokolwiek: od grzechów, i to od grzechów ludu własnego. Żadnego słowa o Rzymie, o tronie, o oczyszczeniu Jerozolimy z obcych, czego oczekiwała pobożność tej epoki i o co proszą Psalmy Salomona. Miara jest podana na początku i to wedle niej trzeba będzie oceniać wszystkie rozczarowania, jakie Ewangelia przyniesie tym, którzy szli za Jezusem po coś innego.

Zostaje sprawiedliwość Józefa, od której wszystko się zaczęło. Pierwszy człowiek nazwany w tej Ewangelii sprawiedliwym jest kimś, kto postanowił nie skorzystać z prawa, które mu przysługiwało, a potem porzucił i to postanowienie, bo usłyszał inne polecenie. Słowo δίκαιος wróci siedemnaście razy i ostatni raz padnie w ustach poganki, ostrzeżonej — jak Józef — we śnie, o człowieku, którego jej mąż wydaje na śmierć. Dwa słowa, które otwierają historię Józefa, spotykają się więc raz jeszcze w jednym wierszu, u progu wyroku, i nikt ich tam już nie posłucha.

Analiza wers po wersie

w. 18

18	Τοῦ	δὲ	Ἰησοῦ	Χριστοῦ	ἡ	γένεσις	οὕτως	ἦν.	μνηστευθείσης	τῆς	μητρὸς	αὐτοῦ	Μαρίας
		Zaś	Jezusa	Pomazańca		narodzenie	takie	było:	zostawszy zaręczona		matka	jego	Maria
	3588	1161	2424	5547	3588	1078	3779	1510	3423	3588	3384	846	3137
	ra----gsm	c	n-----gsm	n-----gsm	ra----nsf	n-----nsf	d	v-3iai-s	v--appgsf	ra----gsf	n-----gsf	rp----gsm	n-----gsf

	τῷ	Ἰωσήφ,	πρὶν	ἢ	συνελθεῖν	αὐτοὺς	εὑρέθη	ἐν	γαστρὶ	ἔχουσα	ἐκ	πνεύματος	ἁγίου.
		Józefowi,	zanim		(zeszli się)	oni,	znalazła się	w	łonie	mającą	z	Ducha	Świętego.
	3588	2501	4250	2228	4905	846	2147	1722	1064	2192	1537	4151	40
	ra----dsm	n-----dsm	d	c	v--aan	rp----apm	v-3api-s	p	n-----dsf	v--papnsf	p	n-----gsn	a-----gsn

„Jezusa zaś Chrystusa narodzenie takie było. Gdy matka jego Maria została zaręczona Józefowi, zanim się zeszli, znalazła się mającą w łonie z Ducha Świętego.”

Aparat NA28

18 ⸂⸂ γεννησις L f13 33 𝔐; Ir Or ¦ txt 𝔓1 ℵ B C P W Z Δ Θ f1 l 2211 pc; Eus

18 ⸂⸂ 2 1 B ¦ 1 W ¦ 2 pc latt sys.c; Irlat

Aparat krytyczny

ἡ γένεσις (w. 18 · wariant lekcji)

Tekst krytyczny czyta γένεσις (pochodzenie, powstanie). Lekcję γέννησις (narodzenie jako akt urodzenia) mają L, rodzina f¹³, 33 i tekst większościowy, a także Ireneusz i Orygenes; za γένεσις stoją 𝔓¹, ℵ, B, C, P, W, Z, Δ, Θ, rodzina f¹, lekcjonarz 2211 oraz Euzebiusz. Różnica jednej litery rozstrzyga o gatunku zdania i o zasięgu nagłówka z 1,1. γένεσις to słowo rodowodowe, które LXX stawia nad listami pochodzenia (Rdz 2,4; 5,1); γέννησις mówi o urodzeniu. Kopiści czytali więc 1,18 jako początek opowiadania o narodzeniu, nie jako ciąg nagłówka rejestru, i przesunęli słowo w stronę potoczniejszą. Lekcja trudniejsza jest pierwotna, a wraz z nią pozostaje otwarte pytanie, jak daleko sięga βίβλος γενέσεως z pierwszego wiersza. Wulgata z generatio zachowuje grecką dwuznaczność. Ἰησοῦ Χριστοῦ (w. 18 · szyk i opuszczenie)

Tekst krytyczny czyta Ἰησοῦ Χριστοῦ. Kodeks Watykański (B) ma szyk odwrócony, Χριστοῦ Ἰησοῦ; kodeks W ma samo Ἰησοῦ; nieliczne rękopisy, cała tradycja łacińska oraz starosyryjskie przekłady sinajski i kuretoński mają samo Χριστοῦ, podobnie łaciński Ireneusz. Rozsyp świadków w jednym miejscu jest tu wymowniejszy niż każda poszczególna lekcja. Para Ἰησοῦς Χριστός stoi u Mateusza tylko dwa razy — w 1,1 i tutaj — i jest formułą wyznaniową, nie jego zwykłym sposobem mówienia; dlatego w tym wierszu okazała się niestabilna,

a świadkowie upraszczali ją w trzy różne strony. Lekcje krótsze są przy tym po łacinie i po syryjsku regularne, więc przekłady należy w tym miejscu liczyć ostrożnie. Dla sensu zdania wariant nie zmienia nic; dla historii tekstu pokazuje, jak formuła liturgiczna ściera się o narrację.

Egzegeza

ἡ γένεσις οὕτως ἦν — narodzenie takie było

Mateusz powtarza słowo z nagłówka całej księgi. βίβλος γενέσεως (księga narodzenia) otwierało 1,1; tutaj γένεσις wraca z rodzajnikiem i z czasownikiem w imperfectum — ἦν (było) — jako zapowiedź opowiadania, a nie tytuł. Powtórzenie jest szwem: to samo słowo zamyka rejestr i otwiera narrację. Rodzajnik przy Ἰησοῦ Χριστοῦ stoi na początku zdania w dopełniaczu (τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ), co w grece wysuwa posiadacza przed rzecz posiadaną i daje wagę imieniu. Aparat pokazuje, że kopiści czytali to zdanie jako nowy początek: lekcja γέννησις (narodzenie jako akt urodzenia) zamiast γένεσις (pochodzenie, powstanie) stoi w L, f^{13}, 33 i tekście większościowym, u Ireneusza i Orygenesa. Różnica jest jednoliterowa i rozstrzyga o gatunku — czy zdanie wciąż mówi o pochodzeniu, czy już o połogu. Wulgata ma generatio, czyli zachowuje szersze znaczenie. Kierunek poprawki jest czytelny: od słowa archiwalnego do słowa potocznego.

μνηστευθείσης … πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς — gdy została zaręczona … zanim się zeszli

Dopełniacz absolutny z imiesłowem aorystu strony biernej: μνηστευθείσης (zostawszy zaręczoną) orzeka o Marii jako o stronie, którą się oddaje, nie jako o stronie, która wybiera. Konstrukcja opisuje stan prawny po pierwszym stopniu małżeństwa żydowskiego — קִדּוּשִׁין (kidduszin), zaślubinach, po których kobieta jest już żoną, choć mieszka jeszcze w domu ojca. Drugi stopień, נִשּׂוּאִין (nissuin), czyli wprowadzenie do domu męża, Mateusz nazywa po grecku συνελθεῖν (zejść się) — czasownik, który w tym kontekście obejmuje i zamieszkanie, i współżycie. Dlatego w w. 19 Józef jest już ἀνήρ (mąż), a w w. 20 Maria już γυνή (żona): tekst nie myli się w terminologii, lecz precyzyjnie opisuje stan pośredni, dla którego polszczyzna nie ma jednego słowa. Cała dalsza akcja wisi na tej precyzji — gdyby chodziło o narzeczeństwo w nowoczesnym sensie, nie trzeba by rozwodu.

εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα — znalazła się mającą w łonie

Aoryst strony biernej εὑρέθη (została znaleziona) bez podanego sprawcy. Nikt nie jest nazwany jako ten, kto odkrył; grecka bezosobowość pozostawia scenę bez oskarżyciela i bez świadka, choć w realiach wsi galilejskiej odkrycie było publiczne z konieczności. Wyrażenie ἐν γαστρὶ ἔχειν (mieć w łonie) jest idiomem greckiej Biblii na ciążę i stoi dokładnie w tej postaci w LXX Iz 7,14 — ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει — które Mateusz zacytuje pięć wersetów dalej. Zbieżność nie jest przypadkowa: narracja opisuje fakt słowami proroctwa, zanim proroctwo przytoczy. Imiesłów ἔχουσα w mianowniku zgadza się z podmiotem εὑρέθη, więc po polsku dosłownie wychodzi „znalazła się mającą„ — zgrzyt składniowy, który warto zachować, bo oddaje bierność dwukrotną: Maria jest i znaleziona, i brzemienna nie ze swojej inicjatywy.

ἐκ πνεύματος ἁγίου — z Ducha Świętego

Przyimek ἐκ z dopełniaczem — ten sam, którym rodowód wprowadził cztery kobiety: ἐκ τῆς Θαμάρ (z Tamar), ἐκ τῆς Ῥαχάβ (z Rachab), ἐκ τῆς Ῥούθ (z Rut), ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου (z tej, która była żoną Uriasza). Formuła, którą Mateusz zapisywał nieregularne macierzyństwa, służy teraz do zapisania pochodzenia Jezusa; piąte ἐκ nie wskazuje jednak kobiety, lecz Boga. Rzeczownik stoi bez rodzajnika i dwa razy w tym samym kształcie (w. 18 i 20), raz z rozszczepieniem ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου (z Ducha jest Świętego). Brak rodzajnika ma wagę teologiczną: zdanie mówi o mocy stwórczej — רוּחַ (ruach) unoszącym się nad wodami (Rdz 1,2) — a nie o trzeciej osobie wyliczonej obok dwóch innych. Taka gramatyka wystąpi dopiero w 28,19. Ojcowie trzymali się tej różnicy z uporem: Duch jest sprawcą poczęcia, nie ojcem Poczętego, bo nie udziela swojej natury temu, kto się z Marii rodzi.

Ojcowie Kościoła

św. Jan Chryzostom Homilie na Ewangelię Mateusza, Hom. in Mt. 4

Chryzostom stawia pytanie o kolejność zdarzeń: dlaczego anioł nie uprzedził Józefa, zanim ten się dowiedział i zwątpił. Odpowiada, że Bóg pozwolił mu najpierw stanąć wobec faktu, bo inaczej trudniej byłoby uwierzyć temu, co zostanie powiedziane — człowiek przekonany dowodem własnych oczu przyjmuje wyjaśnienie inaczej niż ten, kto z góry je usłyszał. Z tej samej racji wyprowadza cel zaręczyn: Maria miała męża, który będzie jej świadkiem i obrońcą, a nie samą opinią ludzką za plecami. Kaznodzieja dodaje uwagę o Józefie jako o pierwszym, który musiał uwierzyć bez znaku zewnętrznego — i w tym stawia go wyżej niż Zachariasza, który znaku żądał i otrzymał go jako karę.

w. 19

19	Ἰωσὴφ	δὲ	ὁ	ἀνὴρ	αὐτῆς,	δίκαιος	ὢν	καὶ	μὴ	θέλων	αὐτὴν	δειγματίσαι,	ἐβουλήθη
	Józef	zaś,		mąż	jej,	sprawiedliwym	będąc	i	nie	chcąc	jej	wystawiać na	pokaz, postanowił
	2501	1161	3588	435	846	1342	1510	2532	3361	2309	846	1165	1014
	n-----nsm	c	ra----nsm	n-----nsm	rp----gsf	a-----nsm	v--papnsm	c	d	v--papnsm	rp----asf	v--aan	v-3api-s

λάθρᾳ	ἀπολῦσαι	αὐτήν.
skrycie	oddalić	ją.
2977	630	846
d	v--aan	rp----asf

„Józef zaś, mąż jej, będąc sprawiedliwy i nie chcąc jej wystawić na widok, postanowił oddalić ją potajemnie.”

Aparat NA28

19 ⌜ ⌜ παραδ– א*.2 C L W Θ f13 33 𝔐; Eus ¦ txt א1 B Z f1

Aparat krytyczny

δειγματίσαι (w. 19 · wariant lekcji)

Tekst krytyczny czyta δειγματίσαι (wystawić na widok). Lekcję παραδειγματίσαι mają א w obu korektach, C, L, W, Θ, rodzina f^{13}, 33 i tekst większościowy oraz Euzebiusz; za krótszą formą stoją א w pierwszej korekcie, B, Z i rodzina f^{1}. Czasownik δειγματίζω jest rzadki, u Mateusza jedyny i poza Nowym Testamentem słabo poświadczony; παραδειγματίζω jest dobrze znane z LXX, gdzie oznacza pohańbienie przez publiczną egzekucję (Lb 25,4), i wraca w Hbr 6,6. Zastąpienie słowa nieoswojonego słowem biblijnym jest klasycznym kierunkiem konformacji, więc pierwszeństwo lekcji krótszej nie budzi wątpliwości. Wariant przesuwa jednak sens niebłaho: forma złożona zakłada proces i wyrok, prosta wystarcza sama rozgłosem. Wedle tekstu krytycznego Józef chce oszczędzić Marii nie kary, lecz publicznego pokazania.

Egzegeza

δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων — będąc sprawiedliwy i nie chcąc

Pierwsze δίκαιος (sprawiedliwy) w tej Ewangelii, i zarazem najtrudniejsze. Spójnik καί rozstrzyga o całym portrecie Józefa, a gramatyka nie rozstrzyga o spójniku. Jeśli καί jest przeciwstawne — sprawiedliwy, a jednak niechętny — to sprawiedliwość Józefa jest wiernością literze prawa, którą dopiero litość łamie. Jeśli καί jest wynikowe — sprawiedliwy, i dlatego niechętny — to prawo samo w swoim zamyśle nie żąda hańby, a Józef czyta je lepiej niż ci, którzy je stosują dosłownie. Druga lektura tłumaczy więcej: Mateusz nie zwykł chwalić sprawiedliwości, która ustępuje przed miłosierdziem, lecz konsekwentnie pokazuje sprawiedliwość, która miłosierdzie w sobie zawiera (9,13; 12,7; 23,23). Słowo wraca u niego siedemnaście razy, a ostatni raz pada o Jezusie — i to w ustach poganki, która też została pouczona κατ᾽ ὄναρ (we śnie): μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ (nic tobie i temu sprawiedliwemu, 27,19). Dwa słowa otwierające scenę Józefa spotykają się raz jeszcze, w jednym wierszu, u progu wyroku.

μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι — nie chcąc jej wystawić na widok

δειγματίζω (wystawiać na widok) jest słowem rzadkim i u Mateusza jedynym; poza tym miejscem Nowy Testament zna je raz (Kol 2,15), a greka przedchrześcijańska prawie go nie używa. Znaczy „pokazać publicznie„, z odcieniem wystawienia pod pozór. Aparat notuje tu lekcję παραδειγματίσαι w א*, C, L, W, Θ,

f[13], 33 i tekście większościowym — czasownik mocniejszy i dobrze znany z LXX, gdzie oznacza pohańbienie przez publiczną egzekucję albo powieszenie zwłok (Lb 25,4), a w Hbr 6,6 wystawienie Chrystusa na urągania. Lekcja krótsza i rzadsza stoi w א[1], B, Z i f[1], i to ona jest pierwotna. Podmiana jest typowa: kopista zastąpił słowo nieoswojone słowem z Biblii greckiej. Ale podmiana coś też zmienia merytorycznie — παραδειγματίζω zakłada proces i wyrok, δειγματίζω wystarcza samo rozgłoszenie. Józef, wedle tekstu krytycznego, nie uchyla się od kary; uchyla się od rozgłosu.

ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν — postanowił oddalić ją potajemnie

ἀπολύω jest terminem technicznym rozwodu, i Mateusz będzie go używał w tym znaczeniu w obu miejscach, gdzie mówi o rozwodzie wprost (5,31–32; 19,3–9). Zaręczyn nie można porzucić milczeniem: trzeba je rozwiązać dokumentem, גֵּט (get), który Pwt 24,1 zakłada, a prawo rabiniczne porządkuje. Przysłówek λάθρᾳ (potajemnie) określa więc nie brak dokumentu, lecz brak publicznego podania powodu — list rozwodowy wręczony przy dwóch świadkach zamiast sprawy przed sądem. Czasownik ἐβουλήθη (postanowił) jest aorystem strony biernej o znaczeniu czynnym i oznacza wolę po namyśle, nie pierwszy odruch. Józef zatem ma już gotową decyzję, kiedy przychodzi anioł; objawienie nie zapobiega wahaniu, lecz je odwraca. Ten sam czasownik ἀπολύω opisze potem Piłata, który chciał Jezusa wypuścić (27,15–26) — Mateusz zestawia dwóch mężczyzn mających władzę oddalić i rozstrzygających przeciwnie.

w. 20–21

| | | |

Tekst krytyczny czyta τὸν λαὸν αὐτοῦ (lud jego). Starosyryjski przekład kuretoński ma κόσμον (świat). Ten sam przekład wraz z sinajskim dodaje nadto σοι (tobie) po τέξεται — „urodzi zaś tobie syna„. Oba warianty są świadectwem lektury, nie tekstu, i dlatego są cenne. Zamiana ludu na świat usuwa zawężenie, które w Ewangelii kierowanej do Żydów stało na początku, a które sam Mateusz zniesie dopiero w 28,19 — przekład syryjski uprzedza to zniesienie o dwadzieścia siedem rozdziałów. Dodane σοι przesuwa akcent na Józefa i czyni z obietnicy dar dla niego, co jest naturalnym odruchem czytelnika zdania adresowanego do mężczyzny, któremu właśnie powiedziano, że dziecko nie jest jego. Tekst krytyczny jest w obu miejscach trudniejszy i pierwotny.

Egzegeza

κατ᾽ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ — we śnie ukazał mu się

Wyrażenie κατ᾽ ὄναρ (we śnie) stoi w Nowym Testamencie wyłącznie u Mateusza i dokładnie sześć razy: 1,20; 2,12.13.19.22 oraz 27,19. Pięć pierwszych skupia się w opowiadaniu o dzieciństwie, szóste wraca u progu Męki, gdy żona Piłata przestrzega męża. Mateusz ma więc jeden, zamknięty kanał objawienia dla ludzi, którzy w jego narracji nic nie mówią — Józef nie wypowiada w całej Ewangelii ani jednego zdania, poganka wypowiada jedno. Czasownik ἐφάνη (ukazał się) jest aorystem strony biernej od φαίνω i w grece biblijnej należy do słownika pojawień Bożych; nie opisuje widzenia na jawie. Rzecz jest zarazem literacka: ojcem Józefa jest wedle 1,16 Jakub, Józef śni sny i przez sen wyprowadza rodzinę do Egiptu (2,13–15). Mateusz nie komentuje tej zbieżności z Rdz 37 i 40–41, ale ją układa — syn Jakuba, który śni i ratuje swoich w Egipcie, pojawia się w Piśmie po raz drugi.

Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ — Józefie, synu Dawida

Wołacz, i to jedyny taki w całej Ewangelii: tytuł ὁ υἱὸς Δαυίδ (Syn Dawida) nosi u Mateusza wyłącznie Jezus — woła nim dwóch niewidomych (9,27; 20,30–31), Kananejka (15,22) i tłum przy wjeździe (21,9.15) — a jeden raz, tutaj, zostaje skierowany do człowieka. Nie jest to grzeczność, lecz wskazanie podstawy prawnej dla polecenia, które zaraz padnie. Józef ma nadać imię dlatego, że jest synem Dawida; przez nadanie imienia przekaże synostwo Dawidowe temu, którego nie zrodził. Mianownik υἱός w funkcji wołacza jest zresztą w grece biblijnej regularny i prawdopodobnie semicki. Cała chrystologia królewska rodowodu wisi na tym jednym zwrocie: bez Józefa Jezus jest z Ducha, ale nie jest z Dawida.

μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν — nie bój się przyjąć

Zakaz wyrażony aorystem coniunctivi z μή — formuła, która zabrania czynności jako całości, nie przerywa czynności trwającej. Nie chodzi więc o „przestań się bać„, lecz o „nie podejmuj lęku” w sprawie, która jest dopiero przed Józefem. παραλαμβάνω (brać do siebie) jest u Mateusza czasownikiem zabierania do swojego domu albo pod swoją opiekę: użyje go o Józefie dwa razy w tej perykopie (w. 20.24) i cztery razy w następnej o Dziecięciu i Matce (2,13–14.20–21), a jego ciemną odwrotnością będzie szatan, który παραλαμβάνει Jezusa na szczyt świątyni i na górę (4,5.8). Technicznie słowo oznacza tu dokonanie נִשּׂוּאִין (nissuin) — sprowadzenie żony do domu, czyli dokładnie to, czego Józef zaniechać postanowił. Polecenie nie prosi go o uznanie dziecka; prosi o dokończenie małżeństwa.

τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν — to, co w niej zostało zrodzone

Imiesłów aorystu strony biernej w rodzaju nijakim, z rodzajnikiem — nie „ten, kto„, lecz „to, co”. Rodzaj nijaki idzie za gramatyką greckiego określenia dziecka przed urodzeniem i nie orzeka niczego o osobie; aoryst natomiast orzeka wiele, bo mówi o poczęciu jako akcie już dokonanym, nie o ciąży trwającej. Rdzeń jest ten sam, który trzydzieści dziewięć razy brzmiał w rodowodzie jako ἐγέννησεν (zrodził) i raz, w 1,16, jako ἐγεννήθη (został zrodzony). Tutaj γεννηθέν domyka tę gramatykę: strona bierna z 1,16 dostaje wreszcie dopełnienie sprawcy, ἐκ πνεύματος (z Ducha). Dwa teksty czyta się więc jako jedno zdanie rozciągnięte na pięć wersetów — rejestr podał skutek i zamilkł, anioł podaje przyczynę.

καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει — nazwiesz imię jego Jezus, on bowiem zbawi

Futurum w funkcji rozkazu, w drugiej osobie liczby pojedynczej, z wyjaśnieniem etymologicznym wprowadzonym przez γάρ. Konstrukcja jest formułą zwiastowania ze Starego Testamentu: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ, ὅτι ἐπήκουσεν κύριος (nazwiesz imię jego Izmael, bo wysłuchał Pan, Rdz 16,11 LXX) ma ten sam szkielet — urodzi syna, nadasz imię, bo znaczy ono to, co Bóg uczyni. Imię Ἰησοῦς jest grecką postacią hebrajskiego יֵשׁוּעַ (Jeszua), skróconego יְהוֹשׁוּעַ (Jehoszua), „JHWH zbawia„, więc wykład idzie dokładnie za hebrajską etymologią, nie za greckim brzmieniem; grecki czytelnik słyszał tu tylko zbieżność σώσει (zbawi). Rzecz nie jest oczywista historycznie: imię było w judaizmie tego okresu bardzo częste, a Mateusz czyni z pospolitego imienia program. Przedmiot zbawienia zaskakuje najbardziej — ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (od grzechów ich), nie od Rzymian. Psalmy Salomona 17 prosiły o króla, który oczyści Jerozolimę z obcych; anioł mówi o grzechach ludu własnego. Skalę tego przesunięcia mierzy się aparatem: starosyryjski przekład kuretoński zamienił λαὸν αὐτοῦ (lud jego) na κόσμον (świat), bo zawężenie do jednego ludu było dla niego trudniejsze niż rozszerzenie. Drugi raz i ostatni Mateusz powie o grzechach i Jezusie w tym samym zdaniu przy kielichu: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (na odpuszczenie grzechów, 26,28). Imię nadane na początku zostaje wyłożone w Wieczerniku.

Ojcowie Kościoła

św. Chromacjusz z Akwilei Traktaty na Ewangelię Mateusza, Tract. in Mt. 2

Jezus znaczy dla Chromacjusza Salvator (Zbawiciel), a tekst sam podaje, od czego ten Zbawiciel ocala — od grzechów, nie od wrogów. Zbawienie zostaje więc w pierwszym rozdziale Ewangelii nazwane po imieniu i zawężone, zanim ktokolwiek zacznie je sobie wyobrażać; kto oczekuje czegoś innego, oczekuje nie tego, co obiecano. Uwagę o „ludzie swoim„ rozciąga biskup Akwilei na tych, którzy ludem staną się przez wiarę, bo ocalenie od grzechu nie ma granicy narodowej tam, gdzie grzech jej nie ma. Przy Duchu Świętym zaznacza krótko to, czego tradycja pilnowała zawsze: Duch jest sprawcą poczęcia, nie ojcem Poczętego.

w. 22–23

22	τοῦτο	δὲ	ὅλον	γέγονεν	ἵνα	πληρωθῇ	τὸ	ῥηθὲν	ὑπὸ	κυρίου	διὰ	τοῦ	προφήτου	
	To	zaś	całe	stało się,	aby	wypełniło się,		(co) powiedziane zostało	przez	Pana	poprzez		proroka	
	3778	1161	3650	1096	2443	4137	3588	2046	5259	2962	1223	3588	4396	
	rd----nsn	c	a-----nsn	v-3xai-s	c	v-3aps-s	ra----nsn	v--appnsn	p	n-----gsm	p	ra----gsm	n-----gsm	

λέγοντος·		
mówiącego:		
3004		
v--papgsm		

23	ἰδοὺ	ἡ	παρθένος	ἐν	γαστρὶ	ἕξει	καὶ	τέξεται	υἱόν,	καὶ	καλέσουσιν	τὸ	ὄνομα	αὐτοῦ
	Oto		dziewica	w	łonie	mieć będzie	i	urodzi	syna,	i	nazwą		imię	jego
	3708	3588	3933	1722	1064	2192	2532	5088	5207	2532	2564	3588	3686	846
	x	ra----nsf	n-----nsf	p	n-----dsf	v-3fai-s	c	v-3fmi-s	n-----asm	c	v-3fai-p	ra----asn	n-----asn	rp----gsm

Ἐμμανουήλ,	ὅ	ἐστιν	μεθερμηνευόμενον	μεθ᾽	ἡμῶν	ὁ	θεός.
Emmanuel,	co	jest	przetłumaczane:	Z	nami		Bóg.
1694	3739	1510	3177	3326	1473	3588	2316
n-----asm	rr----nsn	v-3pai-s	v--pppnsn	p	rp----gp	ra----nsm	n-----nsm

„To zaś wszystko stało się, aby wypełniło się powiedziane przez Pana przez proroka, mówiącego: Oto dziewica będzie mieć w łonie i urodzi syna, i nazwą imię jego Emmanuel, co jest tłumaczone: z nami Bóg.”

Aparat NA28

22 ⸂⸂ του L 𝔐; Eus ¦ txt ℵ B C D W Z Δ 071 f1.13 33. 892vid. l 2211 pc

22 ⸃⸃ Ησαιου D pc it sys.(c).h sams; Irlat pt

23 ⸂⸂ (cf Is 7,14) –σεις D pc bomss; Or Eus

Aparat krytyczny

διὰ τοῦ προφήτου (w. 22 · dodatek)

Tekst krytyczny czyta διὰ τοῦ προφήτου (przez proroka), bez imienia. Kodeks D, nieliczne rękopisy, przekłady starołacińskie, trzy przekłady syryjskie i część tradycji sahidzkiej oraz łaciński Ireneusz dopisują Ἡσαΐου (Izajasza). Osobno L i tekst większościowy wraz z Euzebiuszem dodają rodzajnik τοῦ przed κυρίου. Dopisanie imienia proroka jest uzupełnieniem oczywistym i właśnie dlatego wtórnym: Mateusz w formułach wypełnienia zwykle imienia nie podaje, bo jego składnia rozdziela mówiącego, czyli Pana, od narzędzia, czyli proroka. Tam, gdzie imię pada — a pada u niego kilka razy — należy do tekstu; tutaj przyszło z zewnątrz, od kopisty, który wiedział, skąd cytat. Wariant rodzajnikowy przy κυρίου jest bez znaczenia dla sensu i należy do zwykłego wahania. καλέσουσιν (w. 23 · wariant lekcji)

Tekst krytyczny czyta καλέσουσιν (nazwą), w trzeciej osobie liczby mnogiej. Lekcję καλέσεις (nazwiesz) mają kodeks D, nieliczne rękopisy i część tradycji bohairskiej, a także Orygenes i Euzebiusz; aparat zaznacza przy niej wprost odesłanie do Iz 7,14. To najważniejszy wariant tej perykopy, bo dotyczy jedynego słowa, które Mateusz w cytacie zmienił. LXX Iz 7,14 ma καλέσεις, więc lekcja rękopisu D jest powrotem do źródła i poprawką oczywistą dla każdego, kto cytat znał — sam aparat kieruje tam czytelnika. Tekst krytyczny czyta trzecią osobę liczby mnogiej, a ta zmienia adresata proroctwa: nadanie imienia Jezus należy do Józefa i spełnia się w w. 25, wyznanie imienia Emmanuel należy do nieokreślonych „onych„ i w narracji Ewangelii nie spełnia się nigdy. Kopista, wyrównując cytat, zacierał zabieg redakcyjny — i to właśnie czyni jego lekcję wtórną, a zabieg pewnym.

Egzegeza

ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου — aby wypełniło się powiedziane przez Pana przez proroka

Pierwsza z Mateuszowych formuł wypełnienia i zarazem jedna z dwóch najpełniejszych w księdze. Składnia rozdziela dwie instancje różnymi przyimkami: ὑπὸ κυρίου (przez Pana) wskazuje mówiącego, διὰ τοῦ προφήτου (przez proroka) wskazuje narzędzie. Prorok jest więc u Mateusza kanałem, nie autorem, i dlatego imię proroka zwykle w formule nie pada — tu także nie pada, choć aparat notuje w D i części przekładów starołacińskich i syryjskich dopisane Ἡσαΐου (Izajasza), czyli uzupełnienie oczywiste dla czytelnika i obce samej formule. Czasownik πληρόω (wypełniać) pada u Mateusza szesnaście razy, pierwszy właśnie tutaj, i oznacza dopełnienie miary, nie samo potwierdzenie przewidywania. Perfectum γέγονεν (stało się) z ὅλον (wszystko) obejmuje przy tym nie jeden szczegół, lecz całość opowiadania z w. 18–21: wypełnia się nie pojedyncze słowo, lecz układ zdarzeń.

ἡ παρθένος — dziewica

Cytat idzie za LXX Iz 7,14 słowo w słowo i na tym słowie wisi cały ciężar. Hebrajski ma עַלְמָה (alma) — młodą kobietę w wieku zamążpójścia, bez orzekania o dziewictwie; terminem dla dziewictwa jest בְּתוּלָה (betula), którego Izajasz nie użył. Przekład grecki wybrał παρθένος (dziewica) na dwa stulecia przed narodzeniem Jezusa i bez żadnego interesu chrześcijańskiego, co jest w tym sporze argumentem rozstrzygającym o dobrej wierze obu stron. Spór wybuchł później: Akwila, Symmach i Teodocjon oddali עַלְמָה przez νεᾶνις (młoda kobieta), a Justyn w Dialogu z Żydem Tryfonem zarzucał żydowskim tłumaczom poprawianie tekstu, Ireneusz zaś odpowiadał wiekiem i powagą Siedemdziesięciu. W swoim własnym kontekście znak dany Achazowi podczas wojny syro-efraimskiej dotyczył dziecka, które urodzi się wkrótce i którego wiek odmierzy czas do klęski obu najeźdźców (Iz 7,16). Mateusz nie kasuje tego sensu; dokłada drugi, i robi to przez jedno słowo, którego sam nie zmienił.

καλέσουσιν — nazwą

Jedyna zmiana, jaką Mateusz wprowadza w cytacie — i dlatego najważniejsze słowo tej perykopy. LXX Iz 7,14 ma καλέσεις (nazwiesz), w drugiej osobie liczby pojedynczej, tak samo jak tekst hebrajski w jednej ze swoich lekcji; Mateusz stawia καλέσουσιν (nazwą), w trzeciej osobie liczby mnogiej, bez podanego podmiotu. Zabieg jest celowy i rozdziela dwa akty. Imię Jezus nadaje jeden człowiek i na rozkaz: καλέσεις z w. 21 spełnia się w

ἐκάλεσεν z w. 25. Imię Emmanuel nadają „oni„ — nieokreśleni, w przyszłości, bez rozkazu — i w narracji Ewangelii nikt go nigdy nie wymawia. Proroctwo nie zapowiada więc czynności Józefa, lecz wyznanie tych, którzy przyjdą po nim. Aparat potwierdza kierunek, bo notuje w D, nielicznych rękopisach i u Orygenesa oraz Euzebiusza powrót do καλέσεις — wprost z odsyłaczem do Iz 7,14. Kopista wyrównywał cytat do źródła, a tym samym zacierał to, co ewangelista zmienił świadomie.

ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός — co jest tłumaczone: z nami Bóg

Mateusz tłumaczy imię, czego LXX w Iz 7,14 nie robi — pozostawia Εμμανουηλ nieprzełożone. Sam przekład μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg) brzmi natomiast dokładnie tak jak okrzyk z LXX Iz 8,8.10, więc glosa jest cytatem wziętym z dwóch rozdziałów dalej. Czasownik μεθερμηνεύω (przekładać) pada u Mateusza raz jedyny i mówi coś o adresacie: ten, dla kogo się tłumaczy hebrajskie imię, hebrajskiego już nie zna. Treść przekładu jest przy tym zdaniem, nie nazwą — po polsku i po grecku „z nami Bóg„ jest orzeczeniem o stanie rzeczy. Dlatego to imię może się wypełnić bez wołania. Wypełnia się trzy razy: tu jako zapowiedź, w 18,20 jako obietnica obecności wśród dwóch albo trzech zebranych, a w ostatnim wierszu księgi jako zapewnienie w pierwszej osobie — ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι (ja z wami jestem, 28,20). Pierwsze zdanie teologiczne Ewangelii i jej zdanie ostatnie są tym samym zdaniem, raz w trzeciej osobie, raz w pierwszej.

Ojcowie Kościoła

św. Hilary z Poitiers Komentarz do Ewangelii Mateusza, In Mt. 2

Hilary czyta imię Emmanuel jako zdanie o dwóch naturach i stąd bierze argument przeciw tym, którzy odmawiali Synowi prawdziwego bóstwa. Imię nie mówi, że Bóg jest blisko ani że pomaga; mówi, że jest z nami — a to znaczy, że jeden i ten sam jest Bogiem i jest z ludźmi jako człowiek. Dziewicze poczęcie jest dla niego warunkiem tego zdania: gdyby dziecko pochodziło z nasienia męża, byłoby z nami, ale nie byłoby Bogiem, a gdyby nie urodziło się z kobiety, byłoby Bogiem, lecz nie z nami. Proroctwo o dziewicy i przekład imienia stanowią więc w jego lekturze jedno twierdzenie, rozpisane na dwa wiersze.

w. 24–25

24	ἐγερθεὶς	δὲ	ὁ	Ἰωσὴφ	ἀπὸ	τοῦ	ὕπνου	ἐποίησεν	ὡς	προσέταξεν	αὐτῷ	ὁ	ἄγγελος	
	Zbudziwszy się	zaś		Józef	ze		snu,	uczynił	jak	nakazał	mu		zwiastun	
	1453	1161	3588	2501	575	3588	5258	4160	5613	4367	846	3588	32	
	v--appnsm	c	ra----nsm	n-----nsm	p	ra----gsm	n-----gsm	v-3aai-s	c	v-3aai-s	rp----dsm	ra----nsm	n-----nsm	

κυρίου	καὶ	παρέλαβεν	τὴν	γυναῖκα	αὐτοῦ,	
Pana	i	przyjął		żonę	jego.	
2962	2532	3880	3588	1135	846	
n-----gsm	c	v-3aai-s	ra----asf	n-----asf	rp----gsm	

25	καὶ	οὐκ	ἐγίνωσκεν	αὐτὴν	ἕως	οὗ	ἔτεκεν	υἱόν·	καὶ	ἐκάλεσεν	τὸ	ὄνομα	αὐτοῦ	Ἰησοῦν.
	I	nie	poznawał	jej,	aż		urodziła	syna.	I	nazwał		imię	jego	Jezus.
	2532	3756	1097	846	2193	3739	5088	5207	2532	2564	3588	3686	846	2424
	c	d	v-3iai-s	rp----asf	p	rr----gsm	v-3aai-s	n-----asm	c	v-3aai-s	ra----asn	n-----asn	rp----gsm	n-----asm

„Zbudziwszy się zaś, Józef uczynił, jak nakazał mu anioł Pana, i przyjął żonę swoją, i nie poznawał jej, aż urodziła syna; i nazwał imię jego Jezus.”

Aparat NA28

24 ° ° ℵ K Z Γ Δ f13 565. 1241 al ¦ txt B C D L W f1 33 𝔐

24 ⸢ ⸣ διεγ– C3 D L W 087 f13 33 𝔐 ¦ txt ℵ B C* Z 071 f1 pc

25 ° ° B*

25 ⸢ ⸣ (L 2,7) τον υ. αυτης (–D2 L d q) τον πρωτοτοκον C D L W 087 𝔐 aur f ff1 vg syp.h ¦ txt ℵ B Zvid 071vid f1.13 33 pc it mae sys.c (sa bo)

25 ▫ ▫ k sys

Aparat krytyczny

ἔτεκεν υἱόν (w. 25 · dodatek i opuszczenie)

Tekst krytyczny czyta ἔτεκεν υἱόν (urodziła syna). Dopisek τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον (syna jej pierworodnego), wzięty z Łk 2,7, mają C, D, L, W, 087, tekst większościowy, część przekładów starołacińskich i Wulgata oraz syryjskie peszitta i harkleński; krótszy tekst mają א, B, Z, 071, rodziny f^{1} i f^{13}, 33, przekłady starołacińskie, środkowoegipski i oba starosyryjskie. Niezależnie od tego kodeks k i starosyryjski sinajski opuszczają cały członek od οὐκ ἐγίνωσκεν do ἕως οὗ, a Kodeks Watykański w pierwszej ręce nie ma οὗ. Jeden wiersz, trzy niezależne ingerencje, i wszystkie w tę samą stronę — ku usunięciu zgrzytu. Dopisek harmonizuje Mateusza z Łukaszem i jest wtórny wedle wszystkich kryteriów, lecz ma skutki daleko poza krytyką tekstu: Wulgata klementyńska, czytana na Zachodzie, ma w tym miejscu filium suum primogenitum, a więc właśnie tę lekcję, z której Helwidiusz wyprowadzał argument o dalszym potomstwie Maryi, i którą Hieronim musiał tłumaczyć osobno. Opuszczenie całego członka w k i w przekładzie sinajskim idzie drogą odwrotną i prostszą — usuwa zdanie, które kłopot sprawia. Tekst krytyczny zachowuje zdanie w jego pierwotnej szorstkości i tym samym zostawia pytanie o gramatykę ἕως οὗ otwarte dla egzegezy, a nie rozstrzygnięte przez kopistów.

Egzegeza

ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ — uczynił, jak nakazał mu

Formuła posłuszeństwa, którą Mateusz powtórzy przy każdym kolejnym śnie Józefa (2,14.21) i która jest jedyną charakterystyką tej postaci w całej Ewangelii. Józef nie odpowiada aniołowi, nie pyta o znak i nie wypowiada w żadnym miejscu Nowego Testamentu ani jednego zdania; Mateusz opisuje go wyłącznie czasownikami wykonania. Różnica z Łukaszem jest tu ostra i chyba zamierzona po obu stronach: tam zwiastowanie idzie do Marii, która pyta „jakże się to stanie„ i odpowiada własnym słowem (Łk 1,34.38), tu idzie do Józefa, który wstaje i robi. Czasownik προστάσσω (nakazywać) należy do słownika rozporządzeń urzędowych, co utrzymuje całą scenę w rejestrze prawnym — anioł nie namawia, wydaje polecenie. Aparat notuje w tym wierszu wariant διεγερθείς (ocknąwszy się) w C^{3}, D, L, W i tekście większościowym; złożenie z δια jest słowem bardziej potocznym i stanowi zwykłe uwyraźnienie.

παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ — przyjął żonę swoją

Wykonanie powtarza polecenie czasownik w czasownik: anioł powiedział παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου (przyjąć Marię, żonę twoją), Józef παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ (przyjął żonę swoją). Zmienia się tylko osoba zaimka i czas — i znika imię. Maria nie jest w tym zdaniu nazwana po imieniu, lecz przez relację, dokładnie tak, jak rodowód nazwał Batszebę przez męża (1,6). Prawnie zdanie znaczy, że נִשּׂוּאִין (nissuin) zostało dokonane i małżeństwo jest pełne; stan pośredni z w. 18 się domyka. Dalsza część perykopy orzeka, że pełne małżeństwo nie znaczy w tym jednym przypadku współżycia — i to zestawienie, nie samo przemilczenie, dało podstawę całej późniejszej refleksji o małżeństwie Józefa i Marii.

οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ — nie poznawał jej, aż

Imperfectum ἐγίνωσκεν (nie poznawał) opisuje stan trwający, nie akt jednorazowy, a czasownik γινώσκω w tym użyciu jest kalką hebrajskiego יָדַע (jada) z Rdz 4,1 — biblijnym określeniem współżycia. Zdanie samo w sobie nie mówi niczego o tym, co nastąpiło potem. Spójnik ἕως οὗ (aż) wyznacza w grece kres tego, co poprzedza, i nie orzeka o czasie po owym kresie; przykłady są u Mateusza i w LXX: Jezus jest z uczniami ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (do końca świata, 28,20), a Mikal nie miała dziecka „aż do dnia swej śmierci„ (2 Sm 6,23), co nie zapowiada potomstwa pośmiertnego. Na tej właśnie gramatyce zbudował Hieronim odpowiedź Helwidiuszowi. Aparat pokazuje przy tym, jak niewygodne było to zdanie: starosyryjski przekład sinajski i kodeks k opuszczają cały członek od οὐκ do οὗ, a znaczna część tradycji — i wraz z nią Wulgata klementyńska — dopisuje z Łk 2,7 τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον (syna jej pierworodnego). Łaciński tekst, na którym opierał się spór zachodni, czytał więc filium suum primogenitum, czego tekst krytyczny nie ma.

ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν — nazwał imię jego Jezus

Aoryst, który wykonuje futurum z w. 21, i ostatnie słowo perykopy. Nadanie imienia jest w prawie żydowskim aktem ojca i właśnie przez ten akt — nie przez zrodzenie, którego nie było — Józef czyni Jezusa swoim synem, a więc synem Dawida i dziedzicem obietnicy z rodowodu. Rozdział pierwszy domyka się zatem dokładnie tam, gdzie się rozwiązał: 1,16 odmówiło Józefowi czasownika ἐγέννησεν (zrodził), 1,25 daje mu ἐκάλεσεν (nazwał). Prawo przechodzi przez słowo. Warto przy tym zauważyć, co się nie dzieje: imienia Emmanuel nikt nie nadaje, bo καλέσουσιν (nazwą) z w. 23 nie dotyczy Józefa. Jedno imię zostaje wpisane w akta, drugie zostawione Kościołowi.

Ojcowie Kościoła

św. Hieronim Przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie błogosławionej Maryi, Adv. Helv. 5–8

Hieronim odpowiada na dowód z gramatyki dowodem z gramatyki. Helwidiusz wyciągał z „nie poznawał jej, aż urodziła„ wniosek, że po urodzeniu poznawał, a z „pierworodnego” — że byli następni. Hieronim pokazuje na przykładach biblijnych, że spójnik „aż„ wyznacza kres tego, co poprzedza, i o czasie po tym kresie nie orzeka niczego; przytacza miejsca, w których taki wniosek byłby wprost niemożliwy. Przy „pierworodnym” rozróżnia pierworodnego od jedynego i wskazuje, że Prawo wiąże z pierworództwem obowiązek wykupu, nie istnienie rodzeństwa. Ton pisma jest ostry, bo spór szedł o cześć Maryi, lecz argumentacja jest filologiczna — i w tym miejscu, nie w jego komentarzu do Mateusza, leży właściwy locus tej odpowiedzi.

Leksykon

γένεσις
genesis
rzeczownik

powstanie, pochodzenie, narodzenie — w LXX słowo nagłówków rodowodowych (Rdz 2,4; 5,1) i tytuł pierwszej księgi Pisma

w. 18

μνηστεύω
mnesteuo
czasownik

zaręczać — w stronie biernej o kobiecie oddanej mężowi pierwszym, prawnie wiążącym aktem małżeństwa; u Mateusza raz, w 1,18

w. 18 μνηστευθείσης

πνεῦμα
pneuma
rzeczownik

duch, tchnienie — w 1,18.20 bez rodzajnika, o mocy stwórczej; gramatyka trzech osób pojawi się dopiero w 28,19

w. 18 πνεύματος

δίκαιος
dikaios
przymiotnik

sprawiedliwy — u Mateusza siedemnaście razy, pierwszy o Józefie (1,19), ostatni o Jezusie w ustach żony Piłata (27,19)

w. 19

ἀνήρ
aner
rzeczownik

mąż, mężczyzna — w 1,16 Józef nazwany mężem Marii, nie ojcem Jezusa

w. 19

ἀπολύω
apolyo
czasownik

odprawiać, oddalać — termin techniczny rozwodu (1,19; 5,31–32; 19,3–9), ten sam, którym Piłat „wypuszcza„ Barabasza (27,15–26)

w. 19 ἀπολῦσαι

γεννάω
gennao
czasownik

rodzić, zrodzić — w Mt 1,1–17 czterdzieści form: trzydzieści dziewięć aorystów czynnych i jeden bierny (1,16)

w. 20 γεννηθέν

παραλαμβάνω
paralambano
czasownik

brać do siebie, przyjmować — o sprowadzeniu żony do domu (1,20.24) i o zabraniu Dziecięcia do Egiptu (2,13–14.20–21)

w. 20 παραλαβεῖν · 24 παρέλαβεν

υἱός
hyios
rzeczownik

syn — w 1,1 dwa razy jako tytuł: Syn Dawida i Syn Abrahama

w. 20

ὄναρ onar rzeczownik	sen jako miejsce objawienia — wyłącznie w wyrażeniu κατ᾽ ὄναρ (we śnie), sześć razy u Mateusza i nigdzie więcej w Nowym Testamencie w. 20
καλέω kaleo czasownik	nazywać, wołać — w 1,21.23.25 trzy razy o nadaniu imienia: rozkaz w drugiej osobie, proroctwo w trzeciej liczby mnogiej, wykonanie w aoryście w. 21 καλέσεις · 23 καλέσουσιν · 25 ἐκάλεσεν
σῴζω sozo czasownik	ratować, zbawiać — w 1,21 wykład imienia Jezus; przedmiotem ocalenia są grzechy, nie wrogowie w. 21 σώσει
ἁμαρτία hamartia rzeczownik	grzech — w 1,21 i 26,28 jedyne dwa miejsca, w których Mateusz wiąże dzieło Jezusa wprost z odpuszczeniem grzechów w. 21 ἁμαρτιῶν
πληρόω pleroo czasownik	wypełniać, dopełniać miary — czasownik Mateuszowych formuł wypełnienia, szesnaście razy, pierwszy w 1,22 w. 22 πληρωθῇ
μεθερμηνεύω methermeneuo czasownik	przekładać, tłumaczyć — u Mateusza raz, przy imieniu Emmanuel; sygnał, że odbiorca greckiego tekstu hebrajskiego już nie rozumie w. 23 μεθερμηνευόμενον
παρθένος parthenos rzeczownik	dziewica — w 1,23 za LXX Iz 7,14 w miejsce hebrajskiego עַלְמָה (alma); u Mateusza jeszcze tylko o dziesięciu pannach (25,1.7.11) w. 23
Ἐμμανουήλ Emmanouel rzeczownik	Emmanuel — transkrypcja hebrajskiego עִמָּנוּ אֵל (immanu El, z nami Bóg); jedyne wystąpienie, zaraz przetłumaczone w. 23

Odniesienia i motywy

Miejsce	Relacja	Uwaga
Iz 7,10–17	cytat	znak dla Achaza podczas wojny syro-efraimskiej — źródło cytatu z w. 23 i jego pierwotny kontekst: adresatem jest „dom Dawida„, a miarą czasu wiek dziecka
Iz 7,14	cytat	ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει za LXX, w miejscu hebrajskiego עַלְמָה (alma); właściwy termin dziewictwa בְּתוּלָה (betula) nie występuje
Iz 7,14	rozwiniecie	LXX ma καλέσεις (nazwiesz), Mateusz καλέσουσιν (nazwą) — jedyna zmiana w cytacie i zarazem rozdzielenie dwóch aktów nazwania
Iz 8,8.10	aluzja	μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg) — źródło glosy, której LXX nie ma w Iz 7,14; tam okrzyk wobec najazdu, nie imię
Iz 9,5–6	tło	seria imion królewskich dziecka — Mateusz bierze z Izajasza wyłącznie imię mówiące o obecności, nie o władzy
Rdz 16,11	paralela	καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ, ὅτι ἐπήκουσεν κύριος — ten sam szkielet zwiastowania: zapowiedź, imię, etymologiczne uzasadnienie
Sdz 13,3–5	paralela	zwiastowanie narodzenia Samsona wedle tego samego wzoru gatunkowego, z zakazem rytualnym w miejsce wykładu imienia
Rdz 37,5–11	typologia	figura: Józef, syn Jakuba, otrzymuje objawienie we śnie; wypełnienie: Józef, syn Jakuba (Mt 1,16), śni i przez sen wyprowadza rodzinę do Egiptu
Rdz 41,1–45	typologia	sny w Egipcie i ocalenie rodziny przez ich posłuchanie — drugi członek tej samej figury
Rdz 4,1	tło	γινώσκω jako kalka hebrajskiego יָדַע (jada) — biblijne określenie współżycia, bez którego w. 25 jest nieczytelny

Miejsce	Relacja	Uwaga
Pwt 22,23–27	tło	prawo o zaręczonej oskarżonej o niewierność: ponieważ jest już żoną, czyn liczy się jako cudzołóstwo, z karą kamienowania u bram
Pwt 24,1–4	tło	podstawa listu rozwodowego — גֵּט (get); bez dokumentu zaręczyn nie można rozwiązać, więc λάθρᾳ dotyczy trybu, nie formy
Pwt 20,7	tło	zaręczony, który jeszcze nie wziął żony, zwolniony z wojny — świadectwo prawne rozdzielności dwóch stopni małżeństwa
Lb 25,4	tło	παραδειγματίζω w LXX o publicznym pohańbieniu skazanych — słownikowe tło wariantu παραδειγματίσαι z aparatu
Ps 130,8	aluzja	Pan odkupi Izraela od wszystkich jego nieprawości (Ps 129,8 LXX) — ten sam układ: lud jako przedmiot, wina jako to, od czego się ratuje
Rdz 1,2	aluzja	רוּחַ (ruach) unoszący się nad wodami — Duch jako moc stwórcza, co tłumaczy brak rodzajnika przy πνεῦμα w w. 18.20
Mt 1,1	rozwiniecie	βίβλος γενέσεως — to samo słowo γένεσις wraca tu z rodzajnikiem i czasownikiem, jako szew między rejestrem i narracją
Mt 1,16	rozwiniecie	ἐγεννήθη (został zrodzony) bez sprawcy — strona bierna rodowodu dostaje tu dopełnienie ἐκ πνεύματος (z Ducha)
Mt 1,1	rozwiniecie	υἱοῦ Δαυίδ z nagłówka zostaje na czas jednego polecenia skierowane do Józefa — jedyny raz, gdy tytuł nosi w tej Ewangelii człowiek inny niż Jezus
Mt 2,13–23	rozwiniecie	trzy dalsze sny Józefa z tą samą formułą posłuszeństwa; παραλαμβάνω przechodzi z żony na Dziecię i Matkę
Mt 27,19	paralela	szóste i ostatnie κατ᾽ ὄναρ u Mateusza, a zarazem ostatnie δίκαιος — oba słowa otwierające scenę Józefa spotykają się w jednym wierszu
Mt 5,17–20	rozwiniecie	sprawiedliwość większa od faryzejskiej — program, którego pierwszym przykładem jest sprawiedliwość nieegzekwująca prawa w 1,19
Mt 26,28	rozwiniecie	εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (na odpuszczenie grzechów) — drugie i ostatnie miejsce, gdzie Mateusz wiąże dzieło Jezusa z grzechem wprost
Mt 18,20	rozwiniecie	obietnica obecności wśród dwóch albo trzech zebranych — środkowy członek klamry imienia Emmanuel
Mt 28,20	rozwiniecie	ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι (ja z wami jestem) — to samo zdanie co w 1,23, przeniesione z trzeciej osoby w pierwszą; klamra całej księgi
Mt 5,31–32	rozwiniecie	ἀπολύω jako termin rozwodu w nauczaniu Jezusa — to samo słowo, którym Józef nazwał swój zamiar
Łk 1,26–38	paralela	zwiastowanie na jawie i do Marii, która pyta i odpowiada — ta sama tradycja, inny bohater i inna droga objawienia
Łk 2,7	paralela	τὸν πρωτότοκον (pierworodnego) — źródło dopisku, który tradycja rękopiśmienna i Wulgata klementyńska wstawiają do Mt 1,25
Rz 1,3–4	paralela	z nasienia Dawida wedle ciała i ustanowiony Synem Bożym wedle Ducha — dwa porządki, które Mateusz rozdziela na rodowód i tę perykopę
Ga 4,4–5	paralela	zrodzony z niewiasty, poddany Prawu — najkrótsze streszczenie tej samej treści, bez Józefa i bez opowiadania
J 1,45	paralela	Jezus, syn Józefa, z Nazaretu — ojcostwo prawne ustanowione przez nadanie imienia działa w obiegu potocznym jak każde inne
2 Sm 6,23	paralela	Mikal nie miała dziecka „aż do dnia swej śmierci„ — przykład, na którym widać, że ἕως οὗ nie orzeka o czasie po wyznaczonym kresie

Motywy: Syn Dawida i chrystologia królewska, dziewicze poczęcie i działanie Ducha, formuły wypełnienia, imię Jezus i imię Emmanuel, sny i objawienie nocne u Mateusza, sprawiedliwość wedle Mateusza, z nami Bóg: obecność od 1,23 do 28,20

Motywy

Nici tematyczne przez całą księgę

Syn Dawida i chrystologia królewska

Tytuł ὁ υἱὸς Δαυίδ (Syn Dawida) od pierwszego wersetu (1,1) przez wołania chorych (9,27; 15,22; 20,30–31) i okrzyk tłumu (21,9.15) po spór o to, czyim synem jest Mesjasz (22,42–45). Imię Dawida pada u Mateusza siedemnaście razy, pięć z nich w rozdziale pierwszym.

Perykopy: Mt 1,1-17, Mt 1,18-25

cztery kobiety rodowodu

Tamar, Rachab, Rut i żona Uriasza — cztery nieregularne albo obce macierzyństwa w linii Mesjasza, wprowadzone wbrew konwencji rodowodu i przygotowujące piąte (1,18–25).

Perykopy: Mt 1,1-17

dziewicze poczęcie i działanie Ducha

Dwukrotne ἐκ πνεύματος ἁγίου (z Ducha Świętego) w 1,18.20 podaje sprawcę strony biernej z 1,16. Rodzajnika nie ma: Duch jest w tych zdaniach mocą stwórczą, nie stroną w zrodzeniu, i dopiero formuła chrzcielna 28,19 nada mu miejsce w wyliczeniu trzech. Motyw wraca przy chrzcie (3,16), w sporze o bluźnierstwo przeciw Duchowi (12,28–32) i w 22,43.

Perykopy: Mt 1,18-25

formuły wypełnienia

Dziesięć razy Mateusz przerywa narrację formułą ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν (aby wypełniło się powiedziane) i jej wariantami. Rodowód jest przypadkiem granicznym: nie cytuje proroctwa, lecz buduje warunek, bez którego formuły wypełnienia nie miałyby podmiotu.

Perykopy: Mt 1,1-17, Mt 1,18-25

imię Jezus i imię Emmanuel

Dwa imiona rozdziału pierwszego: Ἰησοῦς wyłożone w 1,21 jako „on zbawi lud swój„ i Ἐμμανουήλ przetłumaczone w 1,23 jako μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg), domknięte ostatnim zdaniem księgi (28,20).

Perykopy: Mt 1,1-17, Mt 1,18-25

obietnica Abrahamowa i narody

Od υἱοῦ Ἀβραάμ (syna Abrahama, 1,1) do πάντα τὰ ἔθνη (wszystkie narody, 28,19): łuk błogosławieństwa narodów z Rdz 12,3 i 22,18, przebiegający przez Magów (2,1–12), setnika (8,5–13) i Kananejkę (15,21–28).

Perykopy: Mt 1,1-17

rodowód, liczba i rachunek epok

Trzy grupy po czternaście pokoleń (1,17) jako arytmetyka historii zbawienia: liczenie czasu w epokach, gematria imienia Dawida i czterdzieści dwa ogniwa listy. Motyw wraca wszędzie, gdzie Mateusz liczy — od trzech dni po siedemdziesiąt siedem razy (18,22).

Perykopy: Mt 1,1-17

sny i objawienie nocne u Mateusza

Wyrażenie κατ᾽ ὄναρ (we śnie) stoi w Nowym Testamencie tylko u Mateusza i tylko sześć razy: pięć w rozdziałach pierwszym i drugim (1,20; 2,12.13.19.22), raz w opowiadaniu o Męce, gdy żona Piłata przestrzega męża (27,19). Objawienie nocne jest u Mateusza drogą, którą Bóg kieruje ludźmi niemówiącymi w narracji — Józefem i poganką.

Perykopy: Mt 1,18-25

sprawiedliwość wedle Mateusza

δίκαιος (sprawiedliwy) i δικαιοσύνη (sprawiedliwość) są u Mateusza słowami programowymi, a pierwszy przypadek sprawiedliwości w tej Ewangelii polega na niewykonaniu przysługującego prawa (1,19). Od tego miejsca prowadzi droga do sprawiedliwości większej od faryzejskiej (5,20), do głodu i pragnienia sprawiedliwości (5,6) i do dziwnej odpowiedzi Jezusa Chrzcicielowi, że tak wypada wypełnić wszelką sprawiedliwość (3,15).

Perykopy: Mt 1,18-25

z nami Bóg: obecność od 1,23 do 28,20

Imię Ἐμμανουήλ, przetłumaczone μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός (z nami Bóg, 1,23), nie zostaje w Ewangelii ani raz użyte jako wołacz. Wypełnia się jako zdanie o obecności i wraca dwa razy: w obietnicy, że gdzie dwaj albo trzej zebrani, tam Jezus jest wśród nich (18,20), oraz w ostatnim wierszu księgi — ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι (ja z wami jestem, 28,20). Trzy zdania obejmują całą Ewangelię jak klamra.

Perykopy: Mt 1,18-25