

POKLON MAGÓW (Mt 2, 1—12)

W poprzednich dwu perykopach Mateusz starał się ukazać zasadnicze prawdy o osobie Jezusa. Sporządził w nich niejako kartę wizytową, w której przedstawił Jego pochodzenie ziemskie z rodu Dawida poprzez Józefa, oraz sposób, w jaki się zjawił On na świecie, mimo że Józef nie jest Jego naturalnym ojcem, a Maryja w chwili poczęcia była i pozostała dziewicą. Teraz autor pierwszej Ewangelii pragnie wykazać, że mimo owych nadzwyczajnych okoliczności narodzenia Mesjasza, może nawet mając na myśli tych, którzy uważali, że Mesjasz zjawi się niespodziewanie bez możliwości określenia miejsca przybycia (por. J 7, 27)¹. Jezus przybył rzeczywiście, bo znane jest miejsce Jego urodzenia, ucieczka do Egiptu i pobyt w Nazarecie a wszystko to miało miejsce wtedy, gdy w Palestynie rządził Herod Wielki, ojciec Archelausa.

Wyraźne chęci wskazania na miejsce i czas w następujących perykopach dowodził cały szereg nazw miejscowości i odniesień chronologicznych².

I. STRUKTURA PERYKOPY

Uważna lektura opowiadania o magach pozwala dostrzec przypuszczalne założenia strukturalne jej autora. Jej podstawę stanowią wymienione w niej dwie nazwy miejscowości: Jerozolima i Betlejem. W tych dwóch miejscowościach skoncentrował on po kilka scen, które wydają się sobie odpowiadać nawzajem.

Opowiadanie omawia zasadniczo dwa wydarzenia: pierwsze, w którym zasadniczą rolę odgrywa Herod w Jerozolimie, oraz drugie, w którym rolę główną odgrywają magowie w drodze do Betlejem i w samym Betlejem. W obu jest mowa o szukaniu Mesjasza: przez Heroda w Piśmie św., oraz przez magów — osobiście w Betlejem.² W pierwszym i drugim jest mowa o gwieździe: w pierwszej części o jej istnieniu i zniknięciu w Jerozolimie, w drugiej — o ukazaniu się jej w drodze do Betlejem oraz wskazaniu miejsca, gdzie jest Dziecię. A. Paul doszukuje się jeszcze innej regularności w budowie perykopy: W Jerozolimie stawiane są pytania: magowie pytają Heroda o miejsce

¹ Por. R. Brown, *The Gospel according to John 1—XII*. A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible, New York 1966, 317 n.

² Na to zwracano już wcześniej uwagę. Por. K. Stendhal, *Quis et Unde*. An Analysis of Mt 1—2, *Judentum, Christentum, Kirche*. Festschrift für Joachim Jeremias, Berlin² 1964, 94—105; zob. też J. Duncan — M. Derret, *Further Light on the Narratives of the Nativity*, w: „*Novum Testamentum*” 17 (1975) 81—108, a zwł. 95—105.

narodzenia Chrystusa (ww. 1—2). Magowie otrzymują na nie odpowiedź przez pośrednictwo gwiazdy w Betlejem (ww. 9—10). W Jerozolimie Herod przerażony pyta o Chrystusa autorów ksiąg świętych (ww. 3—6), w Betlejem — magowie uradowani znajdują Chrystusa w osobie Jezusa i oddają Mu pokłon (w. 11). W Jerozolimie Herod domaga się od magów odnalezienia Chrystusa i powrotu z wiadomością do stolicy (ww. 7—8), w Betlejem — magowie postanawiają wracać inną drogą do krainy swojej (w. 12). W ten sposób zarysowuje się walka między Jerozolimą i Betlejem³.

Inną regularnością jest w perykopie użycie wyrazu *gennaō*, przez który autor nawiązuje do poprzednich perykop. Forma przymiotnika słownego: *gennethentos* przypomina *biblos geneseōs* z Mt 1, 1, *ex hēs egennēthē* z 1, 16, *hē genesis* z 1, 18. Nie jest to nawiązanie przypadkowe; powtarzający się ten sam motyw wskazuje na zaakcentowanie „genezy” Jezusa na ziemi. Związek perykopy o magach z poprzednimi uwidocznił się także we wprowadzającym *tou de*, podobnie jak to miało miejsce w 1, 18, gdzie spotykamy tę samą formułę wprowadzającą. Charakterystyczne jest jednak w tym zdaniu wprowadzającym opuszczenie tytułu mesjasza: *christos*. Również to pominięcie jest uzasadnione tym, że w opowiadaniu nie chodzi o ustalenie tożsamości Jezusa, jak w genealogii, ale o miejsce i czas jego narodzenia. Odpowiedź na to pytanie, kim jest Jezus, została tutaj sformułowana pośrednio, gdyż godność mesjańska Jezusa podkreśla właśnie miejsce jego narodzenia, mające swój ścisły związek z Dawidem, królem Izraela (por. 1 Sm 16)⁴.

Analiza poprzednich perykop wykazuje, że mają one swe „wzory” w tekstach starotestamentalnych. Autor ewangelii korzystał z nich świadomie, z nich też czerpał natchnienie w ustaleniu modelu konstrukcji literackiej. A skoro takie modele stoją u podstaw dwu perykop poprzednich, to domyślać się ich można również i w opowiadaniu o magach. I rzeczywiście na ślad istniejących związków naprowadzają nas pewne terminy występujące w perykopie o magach i opowiadaniu o Balaamie, znanym z Lb 22, 1—24, 25. Opowiadanie o Balaamie co do wielkości przerasta znacznie to, co czytamy w Mt 2, 1—12, ale to — jak się okazuje — nie przeszkadzało autorowi ewangelii, aby wydobyć z tej długiej historii to, co uważał za stosowne dla swojej myśli teologicznej. Tymi terminami wspólnymi w obu opowiadaniach są: gwiazda (*astēr*), oddawać pokłon (*proskynein*), Wschód (*anatolē*). Te właśnie terminy pozwalają odkryć coś więcej, a mianowicie to, że we wspomnianym opisie w księdze Liczb dostrzec można dialog między królem Moabu Balakiem i prorokiem Balaamem, który przywędrował ze Wschodu. Przedmiotem dialogu jest Izrael. Ballam, chociaż

³ Por. A. Paul, *L'evangile de l'Enfance selon s. Matthieu*, Paris 1968, 68 n.

⁴ J. Łach, *Jezus, syn Dawida*, Warszawa 1973, 115—117.

jest prorokiem pogańskim, staje się instrumentem Bożym do przekazywania prawdy o rzekomym intruzie, jakim jest Izrael na polach moabskich. Otóż i w opowiadaniu o magach mamy dialog prowadzony z nimi przez Heroda a przedmiotem dialogu jest Jezus, który jest królem Izraela⁵. Lektura opowiadania z księgi Liczb wykazuje istnienie całego szeregu innych szczegółów, nie posiadających analogii z opowiadaniem o magach. To jednak wcale nie podważa naszego spostrzeżenia o istniejącym podobieństwie motywów, oraz tego, że nie są one bynajmniej przypadkowe.

II. EGZEGEZA TEKSTU Mt 2, 1—12

Tou de Iesou gennethentos — gdy przeto Jezus narodził się... W ten sposób rozpoczyna się relacja o magach. Zakłada się już przebywanie Jezusa pośród mieszkańców Palestyny, chociaż nie powiedziano wcześniej nic na temat samych wydarzeń z narodzeniem związanych a podawanych przez Łukasza. Fakt ten przez autora pierwszej ewangelii nie był rozpatrywany także w poprzedniej perykopie. Dostrzegamy znaczną różnicę między tą relacją a opisami apokryficznymi, pełnymi niezwykłych szczegółów, jakie towarzyszyły zjawieniu się na świecie mesjasza w ciele ludzkim⁶. Partykuła *de* łączy rozpoczynające się opowiadanie z poprzednimi. Z nich już czytelnik dowiedział się, kto to jest Jezus, dlatego też nie ma teraz potrzeby powtarzania tytułu *Chrystus*, który został wyjaśniony we wcześniejszych perykopach. Na umieszczenie tutaj imienia Jezus, a nie Chrystus wpłynąć musiał fakt, że przedmiotem opowiadania o magach jest to, co towarzyszy zjawieniu się Chrystusa w ciele.

En Bethleem — w Betlejem... precyzuje ściślej miejsce narodzenia i jest równocześnie nawiązaniem do idei znanej ze starotestamentalnej tradycji, że Mesjasz ma pochodzenie dawidowe (1 Sm 16, 4). Było ono miejscowością o poważnym znaczeniu zwłaszcza w czasach, gdy Jerozolima znajdowała się jeszcze w rękach Jebuzytów. Nazwa miasta pochodzi z czasów przedizraelskich. W listach amarneńskich występuje nazwa *Bet-lahamu*. Świadczy ona, że w miejscowości tej znajdował się dom (*bet*) bóstwa Lahamu, który był bogiem wojny. Wymienia go epos Enuma-elisz⁷. Arabowie słysząc nazwę *betlahm* mają na myśli „dom chleba”, lub „dom mięsa”. *Ihm* w językach semickich oznacza główny przedmiot pożywienia: na terenach bardziej cywilizowanych jest to chleb, na stepach — mięso zwierzęce, nad morzem — ryba⁸.

⁵ A. Paul, *L'evangile de l'Enfance*, dz. cyt. str. 100—103.

⁶ Por. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 4 1968, I, 272—309.

⁷ Por. ANET, 61—70.

⁸ Por. Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, III. Das goldene Zeitalter Davids, Innsbruck 1959, 99, przyp. 16.

Miasto te, odległe od Jerozolimy o ok. 7 km w kierunku południowym, podobnie jak Bet-Geder, czy Kiriath-Jearim zamieszkałe przez klan Efratejczyków (por. 1 Krn 2, 51; 4, 4; zob. Rt 1, 2) znano także pod nazwą Efrata (por. Mich 5, 1; Rt 4, 11; 1 Krn 2, 24). Jak świadczy Joz 15, 59 zaliczone ono zostało do posiadłości Judy. Było miejscem zamieszkania pewnego lewity w czasach Sędziów (Sdz 17, 7), ojczyzną szeregu znamienitych mężów, jak Booza (Rt 2, 1), Jessego (Rt 4, 22; 1 Sm 16, 1), synów Seruji (2 Sm 2, 32) a zwłaszcza Dawida (1 Sm 17, 17 i in.)⁹. Dopiero teksty proroków i nowotestamentalne nadają miejscu urodzenia Dawida znaczenie teologiczne.

Nazwa *Betlejem Judzkie* ma tutaj znaczenie podwójne. Najprzód przymiotnik „Judzkie” wyraźnie precyzuje, że w opowiadaniu chodzi o miasto na terenie posiadłości plemienia Judy w przeciwieństwie do innego Betlejem, leżącego na terenie posiadłości Zabulona (Joz 19, 15), które było miejscem urodzenia sędziego Ibsena. Obecne hebr. *bet lehem haggelilit* leżące między Nazaretem i Haifą zostało usytuowane na terenie prawdopodobnie starożytnego Betlejem galilejskiego. Po wtóre przymiotnik ten dodany do nazwy miasta nawiązuje do tradycji pokolenia Judy, szczególnie do błogosławieństwa danego mu przez Jakuba (Rdz 49, 9—10).

Za czasów Heroda króla... W ten sposób autor podał chronologię narodzenia Jezusa. Nie jest ona dokładna, nie podano tu nawet, o którego Heroda chodzi. Wyjaśnia tę wątpliwość dopiero w. 22 opowiadania o ucieczce do Egiptu. Stąd wiadomo, że autor wymienia tutaj imię Heroda Wielkiego, który zyskał władzę w r. 40 przed Chr. dzięki rzymskiemu senatorowi, albowiem ostatni król dynastii hasmonejskiej Arystobul II (40—37) związany był z Partami przeciw Rzymianom. Z pomocą wojska rzymskiego Herod wkroczył do Jerozolimy w r. 37 i dzięki zręczności, jaką wykazał w okresie walki o władzę w Rzymie, utrzymał się na tronie także po r. 23, kiedy ostatecznie został pokonany Antoniusz, a cesarzem został Oktawian. Herod sprawował rządy do śmierci, która nastąpiła między 27 marca i 11 kwietnia r. 750 od zał. miasta Rzymu, czyli w 4 roku przed pocz. ery chrześcijańskiej. Era chrześcijańska, której początek (tj. 1 rok) wyznaczono na r. 754 od zał. Rzymu, rozpoczyna się przeto później, niż zjawił się na świecie Chrystus. Błąd powstał z powodu mylnych obliczeń mnicha Dionizego Małego żyjącego w w. VI.

Autor pierwszej ewangelii mówi o magach ze Wschodu. Tym samym wyjawia się on wiązać ich szczególnie z ludźmi z Persji¹⁰, wier-

⁹ Por. o Betlejem: F. M. Abel, *Geographie*, II, 276; L. Vincent, *Bethléem, Le sanctuaire de la Nativité*, RB 45 (1936) 544—574; 46 (1937) 93—121; D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalem² 1955, 82—165; J. Bagatti, *Bethleem*, RB 72 (1965) 270—272.

¹⁰ Por. na ten temat G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma 1930, 99.

nymi uczniami Zaratustry i pilnymi stróżami jego doktryny. W czasach poprzedzających erę chrześcijańską mieli oni niemały wpływ nie tylko na religię, ale i na politykę¹¹. Ich zainteresowania filozoficzno-teologiczne były przyczyną dociekań związanych z astrologią i astronomią, a fama o ich wiedzy mogła być znana także w Palestynie. Prawdopodobnie ten wzgląd stał się przyczyną wprowadzenia ich do kerygmy, której tematem było uznanie w Jezusie Mesjasza.

Według opowiadania ewangelisty bezpośrednią przyczyną przyjścia ich do Jerozolimy była gwiazda. Gwiazdę tę mieli oni widzieć na Wschodzie (2, 2), ona ich miała przyprowadzić do Jerozolimy, co zdaje się wynikać z zapytania Heroda o czas jej ukazania (2, 7) i wreszcie miała ona prowadzić ich po wyjściu z Jerozolimy i zatrzymać się nad miejscem.

Jak należy tłumaczyć zjawisko wspomnianej gwiazdy? Od dawna stanowi ona *cruX exegetarum*, kiedy się starają wyjaśnić je historycznie. Różne były to tłumaczenia:

Najdłużej wyjaśniano wzmianki o gwieździe w perykopie i o magach zjawiskiem tzw. „wielkiego układu” planet Jupitera i Saturna w znaku Ryb, który miał miejsce w 7 roku przed Chr. Ponieważ Jowisz uważany był w starożytnej astrologii na Wschodzie za gwiazdę królewską, Saturn za gwiazdę Izraela, zaś obraz gwiezdny Ryby wskazywał czasy ostateczne, dlatego sądzono, że w ten sposób zorientowani mędrcy mogli dojść do przekonania, że chodzi o króla izraelskiego¹².

Tłumaczono też ów tekst zjawiskiem komety, która miała być przewodnikiem magów poczynając od ich ojczyzny, aż do domu rodziny Jezusa w Betlejem. Hipotezę tę przyjmował już Orygenes, a po nim cały szereg starszych i nowszych autorów. W ten sposób tłumaczył tekst Polak, A. U. Fic¹³.

Tak ten ostatni, jak i wszyscy inni naptykając na trudności w samym tekście, szczególnie w wypowiedzi o prowadzeniu mędrców z Jerozolimy do Betlejem i zatrzymaniu się gwiazdy nad miejscem zamieszkania Dziecięcia, uciekają się do często dziwnych interpretacji tychże. Oto jak pisze ks. A. Fic: „Jeżeli prerażają nas takie wyrażenia, jak „szła przed nimi” (gwiazda), „staneła”, to wystarczy przypomnieć sobie opowiadania autorów starożytnych, którzy w ten sposób opisują prowadzenie ludzi przez gwiazdy. Należy też pamiętać, że w pojęciu starożytnych Semitów przyroda, zwłaszcza niebieska,

¹¹ Por. S. Garofalo, *Gli evangeli*, Marietti 1964, 14.

¹² Por. E. Nellesen, *Das Kind und seine Mutter*, SBS 39, Stuttgart 1969, 118. Cytuje on E. Stauffera, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 34—36. 49 n.; H. W. van der Vaart-Smita, *Geboren zu Bethlehem. Weihnachten, wie es wirklich war*, Düsseldorf 1961, 116—118; H. J. Gamma, *Sachkunde zur biblischen Geschichte*, München 1965, 123—125; H. A. Mertensa, *Handbuch der Bibelkunde*, Düsseldorf 1966, 704—706.

¹³ A. U. Fic, *Jezus Chrystus, Tajemnice dzieciństwa*, Poznań 1951, 230.

była bardzo ożywiona; gwiazdy uchodziły nawet za istoty żyjące, były poruszane przez aniołów lub nawet z nimi się utożsamiały¹⁴.

W powyższej wypowiedzi zauważyć można, przyznać to musimy, wielką troskę o zachowanie historyczności opowiadania, i dlatego dopiero tam, gdzie nie można w żaden sposób wyjaśnić opisywanych zjawisk, próbowano się uciec do pojmowania tych części opisów jako przenośnie, obrazy, twierdzenia o charakterze teologicznym, wypowiedziane przy pomocy specjalnego rodzaju literackiego. Czytelnikowi łatwo dostrzec te uśiłowania. Powstają przeto ze zrozumiałych względów wątpliwości, czy rzeczywiście takie były zamiary autora biblijnego, czy owe przenośnie i obrazy nie były stosowane przez niego już tam, gdzie doszukujemy się jeszcze relacji historycznej. Okazuje się, że próby historycznego wyjaśnienia zjawiska gwiazdy, czy kometa, czy konstelacja gwiazd, czy nawet cudownym słupem ognistym, podobnym do tego, który prowadził Izraelitów przez pustynię synajską, nie są wystarczające i nasuwają wątpliwości. Wydaje się przeto, że mamy tutaj do czynienia z trudnym do odczytania rodzajem literackim, który jest obecnie zapoznany.

W opowiadaniu, które omawiamy, główny temat stanowi nowonarodzony król żydowski (*gdzie jest mający się narodzić król...*, w. 1). Otóż ten temat kojarzyć się mógł z gwiazdami. Według wierzeń ludów starożytnego Wschodu każda nowa gwiazda zjawiająca się na firmamencie miała oznaczać narodziny jakiejś znacznej osobistości, szczególnie zaś króla. Co więcej — każdy człowiek miał jakąś „swoją gwiazdę”. Ciekawy wywód znajdujemy w tej materii u Pliniusza Starszego¹⁵ w jego *Historia naturalis*. Zna on te poglądy ludu i stara się je podważyć, uważając za niedorzeczność rodzenie się gwiazdy ze zrodzeniem się człowieka. Gwiazdy te bowiem musiałyby również zniknąć z firmamentu z chwilą śmierci każdego człowieka. Ale przekonanie to nie było tylko przymiotem ludzi nieuczonych. Swetoniusz bowiem, opisując pobyt w Apolonii cesarza Augusta, w towarzystwie Agryppy, podaje, że udał się on do astrologa, który przepowiadał Agryppie z jego gwiazdy taką niewiarygodnie wspaniałą przyszłość, że cesarz obawiał się podać Theogenosowi astrologowi datę swoich urodzin, aby się nie wydało, że jego gwiazda zdradziło może niższość cesarza. Ale gdy Theogenos rozpoznał jego losy i upadł na twarz, wtedy August uwierzył w swoje przeznaczenie, kazał opublikować horoskop, oraz polecił wybić monetę srebrną z wizerunkiem Kaprikorna, który był jego właśnie gwiazdą¹⁶. Z zapisu Swetoniusza wnioskować można, że przekonanie o związku losów ludzkich ze zjawiskami gwiezdnymi były rozpowszechnione szeroko.

¹⁴ Tamże, 230—231.

¹⁵ Pliniusz Starszy, *Historia naturalis*, II, VI, 8.

¹⁶ Por. G. Swetoniusz, *Zywoty cesarów* — przekł. polski J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1960, 121 n. Por. też A. Paul, dz. cyt., 105.

Ale i sama lektura Biblii dowodzi czegoś podobnego. Według jej różnych autorów gwiazdy przepowiadały poníženie Egiptu i Bibilonu (Iz 13, 10), dawały znaki o śmierci faraona (Ez 32, 7), czy też o mającym nadejść dniu Jahwe (Joel 2, 10; 4, 15). W apokaliptycznych tekstach ewangelii synoptycznych też znajdują się wypowiedzi o znakach dawanych przez gwiazdy (por. Mk 13, 25; Mt 24, 29). W Apok 6, 13 i 8, 10 jest mowa nawet o spadaniu gwiazd na ziemię. W biblijnych tekstach symbolizują one dwanaście izraelskich pokoleń (Apok 12, 1), to samo oznaczało prawdopodobnie siedem gwiazd: Apok 1, 17, 20; 2, 1; 3, 1). Oznaczały one także króla (Ez 32, 7; Iz 14, 12), lub Mesjasza (Lb 24, 17; por. Apok 2, 28; 22, 16). Wydaje się przeto zrozumiałe, że i w opowiadaniu o magach, którzy rzeczywiście mogli przybyć do Jerozolimy, autor stworzył obrazy podobne do przytaczanych wyżej. Jeżeli to byli magowie, to autor związał ich astrologią i znajomością gwiazd. Jeżeli byli ich znawcami, mogli się z nich, w przekonaniu autora ewangelii, zorientować o nadejściu Mesjasza. Ta supozycja pociągnęła za sobą inne wyobrażenia, a mianowicie, że gwiazda prowadziła magów do Jerozolimy, że następnie wiodła ich do Betlejem, aż wreszcie się zatrzymała nad miejscem przebywania króla izraelskiego. Tak więc gwiazda, o której czytamy w perykopie, istniała tylko w wyobrażeniach autora opowiadania. Wprowadzając ten element wskazał na ważną w jego przekonaniu prawdę: Jezus jest królem nie mniejszym od innych królów. Jest on rzeczywiście pomazańcem Bożym¹⁷. Wychodząc z tego założenia autor przeciwstawił Jezusa przede wszystkim Herodowi i dlatego tak ułożył opowiadanie, aby ów wprowadzony element gwiazdy nie został w tym pominięty. W tym celu także wykorzystał cytaty starotestamentalny, przytoczony przez wprowadzonych do opowiadania wszystkich arcykapłanów i uczonych narodu. Otóż oni dysponując, zdawać by się mogło, pełnym arsenałem dowodów nie byli przekonani o Jezusie, nawet po upewnieniu się, że Betlejem jest według zapowiedzi miejscem jego urodzenia. To właśnie pomnaża ich winę. Przeciwnie, ci, którzy uznają Jezusa za Mesjasza nie mając tak wielkich i jasnych dowodów, godni są nie tylko podziwu ale i wiecznej pamięci.

Uznając element gwiazdy tylko za obraz, a nie rzeczywistość historyczną, w niczym nie podważamy obiektywnej prawdy o Jezusie Chry-

¹⁷ Bardzo ciekawa okazuje się egzegeza tekstu Lb 24, 17, z którego zapewne autor opowiadania zaczerpnął obraz gwiazdy, w Dokumentie Damasceńskim (VII, 18—21): „Gwiazda, tj. znawca Prawa, przybywa do Damaszku, jak napisano: „„Gwiazda wschodzi z Jakuba i z Izraela podnosi się berło””. Gwiazda, to wódz Zrzeszenia, który w chwili przybycia będzie znał wszystkich synów Seta”. Gwiazda tutaj nie ma wcale znaczenia historycznego, lecz symbolizuje człowieka. Por. na ten temat: na temat różnych interpretacji gwiazdy: A. Paul, dz. cyt., 104—115. Zob. też A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien*. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, 76—84.

stusie, jego rzeczywistym narodzeniu się w Betlejem, ani też prawdy o jego dziewiczym urodzeniu, która to prawda obok wskazania na godność Józefa, przekazyciela przywilejów i zapowiedzi dotyczących jego pokolenia, stanowi główną tezę poprzedniej perykopy. Historyczność tej prawdy nie podważało wcale to, że sen, o którym czytamy w opowiadaniu był także tylko obrazem.

Elthomen proskynēsai autō — *przyszliśmy pokłonić się jemu...* jest następnym dowodem na to, co było zamiarem autora opowiadania. Magowie przekonani o zjawieniu się króla izraelskiego tylko dzięki jednemu znakowi, przybywają po to, aby się pokłonić, tj. dokonać proskynezy. Proskyneza polegała przede wszystkim na padnięciu na kolana, na zakryciu ust ręką, (sumeryjskie: *ni-tur-tur*, tzn. uczynić się małymi; babilońskie: *labām appa* — splaszczyc nos; hebrajskie: *hista-hawa* — upaść na ziemię), czyli oddaniu czci szczególnie królowi. Jeżeli przeto autor mówi o proskynezie magów, to świadczy, że gestem tym wyrażają oni wiarę w godność królewską Jezusa¹⁸, oraz Boga.

Słowa: *akousas de ho basileus Hērōdēs* — *gdy więc król Herod usłyszał...* rozpoczynają drugi akt dramatu. Herod nazwany został tutaj królem, zgodnie z rzeczywistością historyczną. Charakterystyczne jest jednak, że w dalszej części opowiadania tytuł ten został pominięty. Wydaje się, że jest to pominięcie zamierzone przez Mateusza. Wyraził on w ten sposób przekonanie, że Herod właściwie przestał być już królem dlatego, że przyszedł na jego miejsce inny król, zapowiedziany Mesjasz. Herod został odrzucony, jak kiedyś Saul, który ustąpić musiał miejsca Dawidowi, namaszczoneму przez proroka Samuela (1 Sm 16).

Hērōdēs etarachthē kai pāsa Hierosolyma met'autou — *Herod przeraził się, a z nim cała Jerozolima*. Przerazenie, o którym tutaj mowa, może mieć — według zamierzeń autora — dwa powody. Pierwszy, to zmiana na tronie, a więc wzgląd ziemski. Taki strach mógł powstać u Heroda, który obawiał się nie tylko pozbawienia go władzy, ale też sądu nowego władcy. Drugi powód — to strach przed sądem eschatologicznym, jaki miał towarzyszyć przybyciu Mesjasza¹⁹.

Archiereis kai grammateis — *arcykapłani i uczeni* (w Piśmie) — wezwani przez Heroda a wzmiankowani w opowiadaniu dowodzą wielkiej powagi sytuacji wynikłej z narodzenia Jezusa. Nazwa „arcykapłani” odnosić się może do żyjących, a usuniętych z urzędu najwyższych kapłanów w Jerozolimie. Zwyczaj pozbawiania urzędu mający przychylny polityczny, zapoczątkowany w czasach dominacji Seleucydów, mocno się dał we znaki tej instytucji w okresie rządów Heroda, a po-

¹⁸ Por. Th. Ohm, *Proskynese*, art. w: RGG³, V, 640—641.

¹⁹ Por. T. G. Smith, *The Conception of Judgement in the Fourth Gospel*, Diss. Southern Baptist Seminary 1952; E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952) 1—16.

tem w czasach rządów prokuratorów był trudnym do usunięcia zwyczajem. Mateusz piszący w okresie kadencji kapłaństwa i znający wówczas panującą sytuację w tym względzie, mówi o arcykapłanach, którzy nie sprawowali aktualnie urzędu, oraz o aktualnym arcykapłanie. Autor nie wymienia żadnego imienia arcykapłana z okresu rządów Heroda Wielkiego. Zresztą to mu nie było potrzebne.

Uczeni w Piśmie pochodzili z różnych środowisk, a szczególnie spośród Faryzeuszów i Saduceuszów. Dzięki znajomości Pisma św. mieli oni prawo nauczania, zabierania głosu w dyskusjach. Autor wspomina ich w opowiadaniu dlatego, aby wypowiedzi przytaczanej ze St. Testamentu nadać rangę trafności jej stosowania do mającego przyjść Mesjasza. Uwaga o zebraniu wszystkich arcykapłanów i uczonych ludu nie oznacza tutaj wcale, że z całej Palestyny zostali zwolani żyjący arcykapłani i uczeni, ale że chodzi o tych jedynie, którzy byli jego przedstawicielami i zasiadali w Sanhedrynie, będącym autentycznym przedstawicielem narodu²⁰.

Cytat ze Starego Testamentu, dokładnie z księgi Micheasza 5, 1 w TM: *w^eattāh bêt-lehem 'efrātāh šā'ir lihjôt b^ealpē j^ehūdāh* — a ty Betlejem Efraha najmniejszym będące wśród plemion judzkich — odbiega swym brzmieniem od tego, który został przytoczony w naszym tekście. Zamiast bowiem określenia „Efrata” podano „ziemio Judy”, co nie tylko odróżnia je od miejscowości w posiadłościach Zabulona (Joz 19, 15', ale nawiązuje do idei mesjańskich związanych z Dawidem (por. Sdz 17, 7—9; 19, 1—18; Rut 1, 1; 1 Sm 17, 12). Nadto Mateusz nie mówi, że Betlejem jest najmniejsze, ale że *nie jest najmniejsze* (*oudamōs* — wcale nie²¹). Nie wiemy, skąd autor pierwszej Ewangelii zaczerpnął taką wersję tekstu. Możliwe, że pochodziła ona z aktualnej interpretacji uczonych w Piśmie. Jest to chyba parafraza tekstu oryginalnego, który faktycznie i tak można zrozumieć. Można bowiem mówić: „jesteś wprawdzie najmniejsze, ale z ciebie wyjdzie...” albo „wcale nie jesteś najmniejsze, bo z ciebie wywodzić się będzie...”²². Nie jest też wykluczone, że zmiana jest dziełem ewangelisty, który sam dokonuje parafrazy tekstu²³ po to, aby lepiej uwydatnić prawdę, którą zamierzył. Inna zmiana, wprowadzona przez autora znajduje się w drugiej części cytatu. Zamiast bowiem: „z ciebie mi wyjdzie ten, który będzie władał w Izraelu (TM: *mim^ekā li jēšē'*) czytamy: z ciebie bowiem wyjdzie wódz... (*ek sou gar exeusetai hēgoumenos*). Znow więc znajdujemy tutaj określenie wprost (wódz), zamiast omówienia, obrazu, użytego przez Micheasza.

²⁰ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. II. Kultura, Poznań 1958, 171—180.

²¹ W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin⁵ 1958, 1172.

²² Por. W. Szczepański, *Cztery Ewangelie*, Wstęp, nowy przekład i komentarz, Kraaków 1917, II, 10.

²³ Por. A. Paul, dz. cyt. str. 130.

Dalsza część cytatu odbiega od tekstu Mich 5, 1 jeszcze bardziej, gdyż pomijając wzmiankę o pochodzeniu „wodza”, o losach wygnanych, którzy powrócą (5, 2), Mateusz podaje dopiero, że ów wódz będzie pasterzował nad ludem moim, nad Izraelem, co odpowiada tylko częściowo tekstowi Mich 5, 3: *i powstanie, a paść będzie mocą Jahwe*. Ów celowo dokonany przeskok uwydatnia mocno przymioty Mesjasza, który podobnie jak kiedyś Dawid pasący trzodę swego ojca, będzie pasł, czyli rządził, ludem Ojca niebieskiego. Idea pasterza ludu izraelskiego, sprawowana z ramienia Boga, znana jest z szeregu tekstów. Pasterzem nazwany został Mojżesz (Ps 77, 21), Jozue (Lb 27, 15—20), Dawid (Ps 78, 70 nn.; 2 Sm 7, 8; por. 2 Sm 5, 2; 24, 17). Władza „pasterza” została przez Boga zlecona, gdyż On sam jest jego pasterzem (Rdz 49, 24). A już w sposób szczególny pasterzem ma być ten, który przyjdzie, aby prowadzić trzodę mądrze i roztropnie (por. Jer 3, 15; 23, 4). Nie będzie wielu pasterzy, lecz tylko jeden; będzie nim nowy Dawid (Ez 34, 23 n.). Pod tym jednym pasterzem zjednoczone zostaną Juda i Izrael, które były dotąd nieprzyjaciółki, złączą się one w jeden naród (Ez 37, 22, 24; por. Mich 2, 12 n.). Takiego idealnego pasterza całego Izraela przedstawia w opowiadaniu o magach Mateusz, gdy przytacza tekst proroctwa²⁴.

Autor opowiadania przedstawia nową scenę. Jest nią namawianie magów przez Heroda, aby dowiedzieli się o nowym królu i aby mu o nim donieśli. W ten sposób daje on poznać charakter Heroda, który nie jest zdolny przeciwstawić się samolubnej i przyziemnej polityce mimo tak przekonywującej wypowiedzi proroczej. Autor charakteryzuje w ten sposób Jerozolimę, która symbolizuje cały naród izraelski, a szczególnie przywódców tego narodu. Właśnie owi przywódcy stają się wrogami Jezusa. Taką charakterystykę zapoczątkowaną w niniejszej perykopie Mateusz poda w całym dziele²⁵. Najbardziej wymownym tekstem w tym względzie jest opis dyskusji na temat synostwa dawidowego Mesjasza (Mt 22, 41—44). Według Mateusza Mesjasz jest synem Dawida i o tym przekonani są wszyscy. Jednak uznanie w nim Jezusa, a zwłaszcza w połączeniu z prawdą o synostwie Bożym Mesjasza okazało się niemożliwe. Argumenty po temu były niezaprzeczalne: *I nikt nie mógł mu odpowiedzieć słowa, ani też nikt nie ośmielił się od tej chwili pytać go o cokolwiek* (Mt 22, 44), ale one nie przemogły złej woli Faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Nastąpił wtedy jakby ostateczny rozrachunek z przywódcami narodu. Podczas gdy wszyscy uznają Jezusa za syna dawidowego i za syna Bożego, obdarzonego godnością mesjańską, nie czynią tego ci, którzy powinni o tym sami

²⁴ Por. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Mattäus*, Göttingen 1964, 17; zob. też S. Amsler, *David roi et Messie*, Neuchatel 1963, 56.

²⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, 227 n.

przekonywać innych. Swego uporu nie mają czym wytłumaczyć²⁶. Ten stan rzeczy miał miejsce od momentu zjawienia się Jezusa na ziemi.

Następna scena przedstawiona została w tonie pełnym entuzjazmu.

Oto poszczególne jego elementy:

... wysłuchawszy króla — odeszli ...
gwiazda ... poprzedzała ich ...
widząc gwiazdę uradowali się bardzo ...
weszli do domu,
zobaczyli dziecię wraz z Maryją ...
padli na twarz,
oddali pokłon...
ofiarowali dary.

Przewodnią myślą autora, układającego tę część opowiadania było ukazanie wielkiej różnicy w uznawaniu Jezusa Mesjaszem, jaka ujawniła się między przywódcą politycznym Izraela i jego poddanymi w Jerozolimie, a tymi, którzy przybyli do niego ze Wschodu. Ideę tę zawarł przede wszystkim w słynnym tekście o rozesłaniu apostołów: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody ...* (28, 19). Ale ten tekst, stanowiący niejako syntezę doktryny poprzedzony został innymi, niemniej jednoznacznymi w tym względzie (por. 3, 8—9; 5, 21. 27. 33. 43; 12, 8; 21, 43—46; 23; 24, 14; 26, 13)²⁷. Warto tutaj zauważyć, że owa tożsamość idei dowodzi, iż cała ewangelia miała jednego autora, który wprawdzie korzystał z całego szeregu źródeł, ale ułożył je i przeredagował nie tracąc z oczu poczynionych założeń teologicznych. Biorąc pod uwagę owe założenia teologiczne w układaniu opowiadania o przybyciu magów z Jerozolimy do Betlejem nie mamy możliwości ustalenia historyczności poszczególnych tych zdarzeń. Nie było to bowiem bezpośrednim celem ich autora. Fakt przybycia cudzoziemców do Betlejem był wystarczającym powodem do nadania mu oprawy wydarzenia o skonkretyzowanym przebiegu.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

²⁶ J. Łach, *Jezus, syn Dawida*, dz. cyt., 96.

²⁷ L. Vaganay, *Evangile selon saint Matthieu*, art. w DBS, V, 953.