Orędzie Jezusa w Kazaniu na Górze (Mt 5-7)

Studium teologiczne homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię wg św. Mateusza

Barbara Leszczyńska

Praca doktorska napisana na seminarium z patrologii, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, obroniona 9 lipca 2019 roku.

Promotor
ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Recenzenci rozprawy
ks. prof. dr hab. Jan Klinkowski – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ks. prof. dr hab. Jan Żelazny – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW…….. 5
BIBLIOGRAFIA……. 8
WPROWADZENIE……. 19
ROZDZIAŁ I. Okres przygotowawczy Jezusa do głoszenia orędzia
1.1. Czas przygotowawczy na przyjście Jezusa……. 40
1.1.1. Znaczenie i wiarygodność Ewangelii dla wspólnoty chrześcijan……. 40
1.1.2. Ewangelia jako dobra nowina o królestwie Jezusa……... 45
1.1.3. Tajemnica wcielenia i narodzenia Jezusa……. 49
1.2. Rodowód i rodzina Jezusa……... 54
1.2.1. Przodkowie……... 54
1.2.2. Imiona Jezus i Emmanuel……. 60
1.2.3. Józef i Maryja……... 63
1.3. Narodzenie Jezusa dla narodu wybranego i dla pogan…… 72
1.3.1. Mieszkańcy Jerozolimy (Judei) i mędrcy ze Wschodu……. 72
1.3.2. Jezus w Egipcie i w Nazarecie…….. 86
1.4. Wprowadzenie do publicznej działalności…….. 98
1.4.1. Chrzest Jezusa……... 98
1.4.2. Kuszenie Jezusa…… 106
ROZDZIAŁ II. Nowe zasady życia uczniów Jezusa
2.1. Zapowiedź królestwa niebieskiego……. 112
2.2. Osiem błogosławieństw fundamentem nowej wspólnoty…… 115
2.3. Nowa interpretacja Prawa i Proroków……. 130
2.4. Sublimacja moralna zakazów Starego Testamentu……. 141
2.4.1. Korekta zakazu zabójstwa……. 141
2.4.2. Korekta zakazu cudzołóstwa……. 151
2.4.3. Korekta zakazu fałszywej przysięgi……. 162
2.4.4. Reforma prawa odwetu……. 167
2.5. Sublimacja przykazania miłości ……. 177
2.6. Nowy system wartości uczniów Jezusa…….. 187
2.6.1. Wolność od dóbr materialnych……. 187
2.6.2. Wolność od trosk…….. 200

ROZDZIAŁ III. Autentyzm i jego brak w życiu chrześcijanina
3.1. Pełna ufność w Bogu…….. 218
3.2. Pryncypia jałmużny……. 223
3.3. Kanony modlitwy…… 229
3.4. Reguły postu…… 256
3.5. Dawanie świadectwa życiem…….. 261
3.6. Przestroga przed osądzaniem innych…….. 270
3.7. Przestroga lekceważenia wartości ewangelicznych…… 278
3.8. Przestroga przed pozornym pójściem za Jezusem…….. 282
ZAKOŃCZENIE……. 304

WYKAZ SKRÓTÓW

Skróty ogólne

art. – artykuł

cz. – część

fragm. – fragment

n – następny (-a, -e)

NT – Nowy Testament

por. – porównaj; odsyła do innych dzieł

rozdz. – rozdział

s.; ss. – strona, strony

ST – Stary Testament

t. – tom

tłum. – tłumaczył

vol. – wolumin

w. – wiersz

wyd. – wydawca

zob. – zobacz; odsyła do niniejszej książki

Sigla biblijne

Skróty ksiąg biblijnych według BT

NT – Nowy Testament

ST – Stary Testament

Skróty komentarzy

Skróty komentarzy tworzone są ze skrótu komentowanego dzieła oraz charakteru komentarza. Na przykład:

RdzHom – Homilia na Księgę Rodzaju

GaKom – Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów

MtHom – Homilia na Ewangelię według św. Mateusza

MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 41) – oznacza Homilię 3 na Ewangelię wg św. Mateusza; cyfra 2 po przecinku oznacza paragraf w wydaniu PG; cyfry w nawiasie oznaczają umiejscowienie homilii w ŹMT

Skróty czasopism, słowników, serii, prac zbiorowych

ASE – *Annali di storia dell'esegesi*

Augustinianum – Augustinianum. L'Istituto patristico «Augustinianum», Roma

BMK – Biblioteczka Mistrzów Kaznodziejstwa

BOK – Biblioteka Ojców Kościoła

BT – *Biblia Tysiąclecia*, w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich, Wyd. Pallotinum, wydanie trzecie poprawione, Poznań 1979

BW – *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, Transkrypcja typu „B" oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, redaktor naukowy serii ks. W. Chrostowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1998

CBQ – The Catholic Biblical Quarterly – Washington

CLS – Collana "Lo Scrigno", Edizioni di „Vita Veronese"

DPAC – *Dizionario patristico e di antichitŕ cristiane*, Roma 1983-1988

EDB – Edizioni Dehoniane Bologna

EK – *Encyklopedia Katolicka 1-20*, Lublin 1989-2014

GCS – Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte

GN – *Gość Niedzielny*, Tygodnik Katolicki, Kraków

GNO – *Gregorii Nysseni Opera*, t. 1-10, Leiden 1952-1966 (wyd. W. Jaeger, E. J. Brill)

GPNT – *Grecko-Polski Nowy Testament*, tłum. ks. R. Popowski, M. Wojciechowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", wydanie ósme, Warszawa 1997

JEChS – *Journal of Early Christian Studies*, 1993- (czasopismo North American Patristics Society)

KHK NT – *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, redakcja naukowa wydania polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 2000

KKB – *Katolicki Komentarz Biblijny*, redakcja naukowa wydania polskiego W. Chrostowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", wydanie drugie, Warszawa 2004

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wyd. Pallotinum, Poznań 1994

KPNT – *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, bp K. Romaniuk, o. A. Jankowski OSB, ks. L. Stachowiak, T. 1, Wyd. Pallotinum - Tyniec, Poznań – Kraków 1999

LR – *L'Osservatore Romano*

MT – *Myśl Teologiczna*, Seria pod redakcją A. Barona i H. Pietrasa, Kraków 1994-

NJBC – *The New Jerome Biblical Commentary*, wyd. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Great Britain 1989

NKB NT – *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, A Paciorek, Tom I / część 1 poprawiona, Wyd. Święty Paweł, 2005

OCP – Orientalia Christiana Periodica, Rzym

PG – J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus.;Series Graeca, 1-161, Paris 1856-1866

PGL – *A Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. Lampe, Oxford 1961

POK – Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924-

PS – Polonia Sacra. Czasopismo Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie

PSB – Prymasowska Seria Biblijna

PSP – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969-

RBL – Ruch Biblijno-Liturgiczny

RSR – Revue des sciences religieuses

SCL – Synodi et Collectiones Legum, Synody i kolekcje praw, (w ŹMT Kraków 2006-

SEA – Studia Ephemeridis Augustinianum, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma

SGP – *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.

SNT – *Słownik Nowego Testamentu*, X. Léon – Dufour SJ, przekład i opracowanie polskie bp K. Romaniuk, Księgarnia Świętego Wojciecha, wydanie czwarte, Poznań 1998

VoxP – Vox Patrum

WSGP NT – *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, ks. R. Popowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", wydanie trzecie, Warszawa 1997

ZST – *Zwięzły Słownik Teologiczny*, G. O'Collins SJ, E. G. Farrugia SJ, tłum. ks. J. Ożóg SJ, WAM, Kraków 1993

ŹMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996-

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła pierwszorzędne

ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΜΑΤΘΑΙΟΝ ΤΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΝ (PG 57, 13-90. 175-472 oraz PG 58, 471-794; Kazanie na Górze, PG 57, 223-328).

Przekład:

Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*; Część pierwsza: homilie 1-40, tłum. Jan Krystyniacki, rewizja przekładu, opracowanie tekstu i przypisy Arkadiusz Baron, Uwspółcześnienie tekstu Elwira Buszewicz, ŹMT 18, Kraków 2000, Kazanie na Górze, 172-307;

Część druga: homilie 41-90, tłum. Arkadiusz Baron (homilie 41-60), Jan Krystyniacki (homilie 61-90), rewizja przekładu, opracowanie tekstu i przypisy Arkadiusz Baron, uwspółcześnienie tekstu Elwira Buszewicz, ŹMT 23, Kraków 2001.

II. Źródła drugorzędne

Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, PSP 16, Warszawa 1977.

Constitutiones Apostolorum, tłum. S. Kalinkowski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, ŹMT 42, Kraków 2007.

Cyprian z Kartaginy, *De Dominica Oratione*, w: M. Reveillaud, *Saint Cyprian, L'orasion dominicale*, texte, trad., introd. et notes, Paris 1964.

Epifaniusz, *Panarion. Herezje 1-33*, tłum. ks. M. Gilski, Kraków 2015.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. ks. A. Lisiecki, POK, t. III, Poznań 1924.

Flawiusz Józef, *Wojna żydowska*, Poznań 1980.

Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2005 (Grégoire de Nysse. *De oratione dominica: De beatitudinibus*, wyd. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leyde-New York-Cologne 1992).

Hermas, *Pasterz*, w: BOK 10, Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich, wyd. 2, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, 211-299.

Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2008.

Hieronim, *Komentarz do Listu św. Pawła do Tytusa*, tłum. A. Baron, ŹMT 28, Kraków2003.

Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, BOK, Wyd. „m", wydanie II, Kraków1998 oraz *Świadkowie naszej Tradycji*, tłum. W. Kania, POK, Tarnów 2000.

Jan Chryzostom, *Wykład Ewangelii św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniacki, wydanie drugie, Lwów 1903.

Jan Chryzostom, *Dwadzieścia homilii i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947.

Jan Chryzostom, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na list do Filemona*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949.

Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, tłum. W. Kania, U źródeł katechumenatu 1 i 2, Lublin 1993 i 1994.

Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, tłum. T. Sinko, t. I/1 i I/2, Kraków 1995 i 1998.

Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, BMK, Warszawa 1999.

Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom, przeciwko Żydom i Helenom*, tłum. J. Iluk, ŹMT 41, Kraków 2007.

John Chrysostom, Homilies on Matthew, tłum. K. Knight, 2007, http://www.newadvent.org/fathers/2001.htm.

Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju*, tłum. S. Kaczmarek, ŹMT 45, Kraków 2008.

Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, tłum. J. Iluk, ŹMT 47, Kraków 2008.

Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, tłum. J. Kostecka, Kraków 2015.

Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, tłum. J. Iluk, Gdańsk 2017.

Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, tłum. A. Paciorek, Częstochowa 2019.

Jan Chryzostom, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (PG 47, 513-532).

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994.

Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, tłum. P. Siejkowski, ŹMT 22, Kraków 2001.

Origenes, *De oratione*, wyd. Paul Koetschau, GCS 3, *Origenes Werke* 2, Leipzig 1899, 295-403 (PG 11, 425-462).

Orygenes, Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983.

Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36,Warszawa 1986.

Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. ATK, wydanie II, Warszawa 1986.

Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 57, Warszawa 1994.

Platon, *Państwo, Prawa I-X*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

Schatkin M., https://www.thetorchbc.com/2015/04/28/john-chrysostom-s-commentary-on-matthew-a-new-translation (April 28, 2015)

Talmud (*Sota* 9, 15) w: *NKB*, A. Paciorek, (o traktowaniu soli za metaforę mądrości).

Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, ŹMT 5, Kraków 1997.

Zenon z Werony, *Kazanie o narodzeniu Pana (1)*, (CLS 3, 422-430) w: Ojcowie Kościoła Łacińscy, *Teksty o Matce Bożej*, tłum. ks. W. Eborowicz, ks. W. Kania, Niepokalanów 1981.

III. Pismo Święte

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r., Transkrypcja typu „B" oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, PSB, redaktor naukowy serii ks. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1998.

Biblia Tysiąclecia, w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich, Wyd. Pallotinum, wydanie trzecie poprawione, Poznań 1979.

Pismo Święte Nowego Testamentu, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, opracował Zespół Biblistów Polskich, Wyd. Święty Paweł.

Grecko-Polski Nowy Testament, tłum. ks. R. Popowski, M. Wojciechowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", wydanie ósme, Warszawa 1997.

IV. Dokumenty Kościoła (układ chronologiczny)

Synod pod Dębem (403), w: SCL 4, 151-154.

Konstytucja *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Wyd. Pallotinum, Poznań 1994.

Benedykt XVI, *List Benedykta XVI z okazji 1600. Rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma* w: LR, wydanie polskie, Rok XXIX, Numer 1 (299) 2008.

Franciszek (papież), *Gaudete et exsultate*, Adhortacja Apostolska: *O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Kraków 2018.

V. Literatura podstawowa

Acatrinei N., *Saint Jean Chrysostome et l'Homo oeconomicus: Une enquête d'anthropologie économique dans les homélies sur l'evangile de St Matthieu*, Orthodox Research Institute, USA 2008.

Baron A., *Twórcza przygoda spotkania ze Złotoustym*, w: ŹMT 18, Kraków 2000, 5-13.

Baron A., *Chryzostomowa egzegeza Ewangelii według św. Mateusza*, w: RBL 2/2008, 85-99.

Baron A., *Paweł Apostoł wzorem ucznia Chrystusa. Studium teologiczne parenezy ostatniej homilii na List do Rzymian św. Jana Chryzostoma*, w: W kręgu słowa, t. 7, Tarnów 2009, 151-171.

Baron A., *Tadeusz Sinko jako tłumacz homilii św. Jana Chryzostoma na listy Pawłowe*, w: Komisja Historii Nauki PAU, Monografie, 18 (2013), 65-75.

Baron A., *Miłosierdzie w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*, Kraków 2019, art. w druku (PS).

Bastit-Kalinowska A., "Chrysostome et l'exegese des Homélies sur Matthieu: L'exemple de la pericope des mages (Mt 2, 1-12)", w: Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (SEA 93) 2005, 315-333.

Baur C. J., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1929.

Bosio G., "Preghiera e Eucarisitia: via a Dio in S. Giovanni Crisostomo", Seminarium 9 (1969) 654-678.

Burini de Lorenzi C., *"Panis quotidianus" / "o artos epiousios" [Gr] (Mt 6,11; Lc 11,3). Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro recezione*, w: Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici, 18 (2012) 178-199.

Cioffi A., “La preghiera nelle Omelie di Giovanni Crisostomo sulla Prima Lettera a Timoteo”, w M. Maritano (a cura di), “Historiam perscrutari”. Miscellanea di studi offerti al prof.O. Pasquato (Biblioteca di Scienze Religiose 180), Roma: Ateneo Salesiano, 2002.

Crépey C., “La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome”, w J. Goeken (éd.), *La rhétorique de la prière dans l’Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses), Brepols: Turnhout, 2010.

Crouzel H., *Le coeur selon Origène*, Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 81 (1980) 175-200. 241-266.

Czuj J., *Poglądy wychowawcze u św. Jana Chryzostoma*, Przegląd katechetyczny 31 (1948) 7-11.

Czyżewski B., *Śladami Ojców Kościoła: Jan Chryzostom – kaznodzieja wszechczasów*, Gniezno 1998, 91-95.

Durand M.G. de O.P., *La colère chez S. Jean Chrysostome*, RSR I (1993) 61-77.

Egender N., *La philanthropie de Dieu chez les Péres grecs*, ASE 57 (1965).

Garroway, J., “The law-observant Lord: John Chrysostom’s engagement with the Jewishness of Christ”, *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010) 591-615.

Guinot J.-N, “Un souci pastoral de Jean Chrysostome: l’éducation du chrétien à la pratique de la prière”, w *La preghiera nel Tardo antico: Dalle origini ad Agostino.* XXVII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998, (SEA66), Roma 1999.

Hill R. Ch., “’The art of prayer’ (Chrysostom on Psalm 4): Antioch’s recipe for the spiritual life”, w W. Mayer, P. Allen and L. Cross (eds), Prayer and Spirituality in the Early Church. 4. The Spiritual Life, Strathfield: St Pauls Publications, 2006.

Hill R. Ch., “Chrysostom’s Commentary on the Psalms: Homilies or tracts?”, w P. Allen, R. Canning, L. Cross with B.J. Caiger (eds), Prayer and Spirituality in the Early Church, I, Brisbane: Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1998.

Jaelyn M., *Pedagogical Methods in John Chrysostom’s Preaching*, Studia Patristica, vol. XLI, Leuven – Paris – Dudley 2006.

Jaśkiewicz G., *Synkatabasis w rozumieniu św. Jana Chryzostoma na podstawie „Homilii do Ewangelii św. Mateusza”*, w: Teologia Patrystyczna, 5 (2008).

Kaczmarek S., *Egzegeza biblijna w homiliach na Księgę Rodzaju (Rdz 1-3) św. Jana Chryzostoma*, ŹMT 45, 7-45.

Kania W., *Wstęp* w: Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy, *Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 9-19.

Kania W., *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

Kania W., *Problemy pasterskie w pismach egzegetycznych św. Jana Chryzostoma w świetle współczesnej homiletyki*, Tarnowskie Studia Teologiczne 10 (1987), 234-253.

Kania W., *Godność i wielkość chrześcijańskiego kapłaństwa według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 121-130.

Kania W., *„Caritas" u św. Jana Chryzostoma*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 141-149.

Kania W., *Świadkowie Tradycji: Nie lubiany kaznodzieja – św. Jan Złotousty*, wydanie IV, Tarnów1998, 90-95.

Katolicki Komentarz Biblijny, Redakcja naukowa wydania polskiego W. Chrostowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", wydanie drugie, Warszawa 2004.

Kelly J. N. D, *Złote usta Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, popraw. M. Cielecka, Bydgoszcz 2001 (oryg. *Golden mouth. The story of John Chryzostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Londyn 1995); (bibliografia 319-321; bibliografia uzupełniająca zestawiona przez ks. M. Starowieyskiego 323-327).

Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu (wyd. oryg. Craig S. Keener), Redakcja naukowa wydania polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 2000.

Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu, bp K. Romaniuk, o. A. Jankowski OSB, ks. L. Stachowiak, Tom 1, Wyd. Pallotinum Tyniec, Poznań – Kraków 1999.

Kornarakis K., "'Out of my depths I cried to you Lord' (Ps 129:2 LXX): models of crying and St. John Chrysostom's positions on the origins of human cry as prayer: an ethical analysis", w: H. Klein, V. Mihoc und K.-W. Niebuhr mit C. Karakolis (wyd.), Das Gebet im Neuen Testament: vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.-8. August 2007 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 249), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 437-460.

Kosecki B., *Misterium zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma*, Studia Pelplińskie 7 (1976), 175-184.

Kosiński W., *Teoretycy kaznodziejstwa i twórcy szkół kaznodziejskich: św. Jan Chryzostom*, Przegląd Homiletyczny 10 (1932) 161-174. 249-254.

Kostecka J., *Struktura, genologia i treść De laudibus sancti Pauli świętego Jana Chryzostoma*, w: Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, Kraków 2015, 5-33.

Longosz S., *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, (wstęp i antologia), w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, Lublin 1988, 135-198.

Longosz S., *Wstęp* do przekładu: „Św. Jan Chryzostom. *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*", VoxP 13-15, z. 24-29, (1993-1995), 413-420.

Malingrey A.-M., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe s. ap. J.C.*, Paris 1961.

Malingrey A.-M., *Chrześcijańska literatura grecka: Jan Chryzostom*, tłum. i oprac. M. Starowieyski, Wyd. Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, 134-141.

Mayer W., "Monasticism at Antioch and Constantinople in the late fourth century. A case of exclusivity or diversity?", w P. Allen, R. Canning, L. Cross with J.B. Caiger (eds), Prayer and Spirituality in the Early Church, I, Brisbane: Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1998, 275-288.

Mees M., *Das Sprichwort Mt. 6,21 - Lk. 12,34 und seine ausserkanonischen Parallelen*, Augustinianum 14 (1974) 67-89.

McLaughlin J. L., *A wy za kogo Mnie uważacie*, seria *Jezus mówi dzisiaj*, tłum. K. Warchoł, Kraków 2007.

Miranda, A., "Le preghiere paoline nell'esegesi di Giovanni Crisostomo", w: La preghiera nel Tardo antico. Dalle origini ad Agostino, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, 221-228.

Mitchell M.M., "John Chrysostom on the Sermon on the Mount: φιλοσοφία as the basis for the Christian πολιτεία", w: J.P. Greenman, T. Larsen and S.R. Spender (eds), The Sermon on the Mount through the Centuries: From the early church to John Paul II, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007, 19-42.

Nardi C., *«Chiedete e vi sarà dato» (Mt 7,7; Lc 11,8). Tertulliano, Giovanni Crisostomo e Agostino sull'efficacia della preghiera*, Rivista di ascetica e mistica 40 (2015) 575-594.

Orsatti M., *Wystarczy tylko miłość, Rozmyślania nad Ewangelią św. Mateusza*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Wyd. Salwator, Kraków 2003.

Paciorek A., NKB NT, *Ewangelia według św. Mateusza*, rozdziały 1-13, tom I / część 1 poprawiona, Wyd. Święty Paweł 2005.

Pelikan J. (ed.), *Divine Rhetoric. The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

Pochwat J., MS, *Spojrzenie św. Jana Chryzostoma na Matkę Jezusa*, Studium Homilii na Ewangelię Mateusza, w: Studia Salettensia 3, Kraków 2008, 62-92.

Quinn J., *Miscellanea Biblica. Saint John Chrysostom on History in the Synoptics*, w: CBQ 24 (1962) 140-147.

Rosadoni L., *Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Servire i poveri gioiosamente* (Coll. Una ragione per vivere), Turin Girbaudi, 1971.

Rosadoni L., *Clemente d'Alessandria, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano, Il buon uso del denaro* (Coll. Una ragione per vivere), Turin Gribaudi 1971.

Stander H. F., *The Concept of Honour/Shame In Chrysostom's Commentary on Matthew*, w: *Studia Patristica*, vol. XLI, PEETERS, Leuven – Paris – Dudley, MA 2006, 469-475.

Staniek E., *Duszpasterskie podejście św. Jana Chryzostoma do Eucharystii w Homiliach na Listy św. Pawła, w*: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia pierwszych chrześcijan*, praca zbiorowa pod redakcją W. Myszora i E. Stanuli, Katowice 1987, 108-122.

Szczur P., "Modlitwa dziękczynienia w świetle «Homilii na 1 List do Tymoteusza» św. Jana Chryzostoma", w: J. Misiurek, J. Popławski, K. Burski (wyd.), *Modlitwa dziękczynienia* (Homo orans 6), Lublin 2005, 73-81.

Szczur P., *Problematyka społeczna w późno antycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.

Szczur P., "Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie w świetle «Homilii na 1 List św. Pawła do Tymoteusza»", Teologia patrystyczna 5 (2008) 117-132.

Szczur P., "Warunki wysłuchania modlitwy indywidualnej na przykładzie modlitwy Dawida w «Objaśnieniach Psalmów» św. Jana Chryzostoma", w: J. Popławski, J. Misiurek, J. Miczyński (wyd.), *Modlitwa wspólnotowa i indywidualna* (Homo orans 10), Lublin 2011.

Szram M., *Pokora w walce z pychą : fundamentalny spór moralno-duchowy w rozumieniu Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma*, VoxP t. 59 (2013) 531-545.

Viansino G., *Aspetti dell'opera di Giovanni Crisostomo*, w: *Koinonia* 25 (2001).

Viviano B.T., OP, *The Gospel according to Matthew*, w: NJBC 42.

Węsierski R., *Miłosierdzie u św. Jana Chryzostoma*, Caritas 2, nr 12-13, (1946) 2-6.

Włodarczyk S., *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma Świętego według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974) 246-252.

Włodarczyk S., *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 43 (1990) 121-127.

Zincone S., "Valore e funzione della preghiera communitaria secondo Giovanni Crisostomo", Augustinianum 35 (1995) 705-713.

Žitnik M., *«Theos philanthropos» bei Johannes Chrysostomus*, OCP 41 (1975) 76-118.

Żelazny J., *Chrystus – Najwyższy Kapłan. Studium chrystologiczne na podstawie Homilii św. Jana Chryzostoma do Listu do Hebrajczyków* (PAT w Krakowie, rozprawy doktorskie), Kraków 1995.

Żelazny J., *Etapy nawrócenia według Jana Chryzostoma. Studium fragmentów IX homilii do Listu do Hebrajczyków*, VoxP 17 (1997) 139-143.

Żurek A., „Jan Chryzostom – biskup jałmużnik", w: S. Sojka, J. Stala (wyd.), *Przebóstwiać to co ludzkie*, Tarnów 2007, 567-576.

VI. Literatura pomocnicza

Baron A., *Mariusz Wiktoryn - człowiek i jego dzieło. Wprowadzenie do dzieł egzegetycznych*, ŹMT 13, Kraków 1999, 5-82.

Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2006.

Baron A., *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013.

Blomberg C. L., Southwestern Journal of Theology, Vol. 46 - Summer 2004 za: http://preachingsource.com/journal/the-most-often-abused-verses-in-the-sermon-on-the-mount-and-how-to-treat-them-right/ (14 sierpnia 2018).

Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, tłum. J. Fenrychowa, Wyd. „m", Kraków 1994.

Byargeon R. W., "Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer (Matt 6:9-13)". Journal of the Evangelical Theological Society, vol. 41, 2 (1998).

Carson D. A., Jesus' Sermon on the Mount and His Confrontation with the World: An Exposition of Matthew 5-10. Grand Rapids, Mi: Global Christian, 2000.

Cavallotto G., *Catecumenato antico, Diventare cristiani secondo i padri*, Bologna 1996.

Dupuis J., SJ, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999.

Fiedorowicz M., *Teologia ojców Kościoła*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, wydanie I, Kraków 2009.

Forstner D., OSB, *Świat Symboliki Chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.

Grant M. R., "The Sermon on the Mount in Early Christianity", Semeia 12 (1978).

Historia dogmatów, (red. B. Sesboüé), tom II, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001.

Historia teologii, *Epoka patrystyczna*, tom I, A. Di Berardino, B. Studer (red.), tłum. M. Gołębiowski, Kraków 2003.

Jaklewicz T., *Czy Franciszek zmieni modlitwę «Ojcze nasz»?*, w: GN nr 50, (2017) 4.

Jeffrey P., Larsen T, Spencer S. R. (wyd.), The Sermon on the Mount Through the Centuries, Brazos, 2007.

Kalleres D. S., "Exorcising the Devil to silence Christ's enemies: Ritualized speech practices in Late Antique Christianity", rozdz. 2: Cleansing *dianoia*: Movement from the daemonic to the divine. Brown University, Providence, Rhode Island, May 2002.

Ladaria L. F., *Człowiek stworzony na obraz Boga*, tłum. A. Baron, Kraków 1997.

Lindberg T., "What the Beatitudes Teach." Policy Review No. 144, August and September 2007.

Maier J., *Między Starym a Nowym Testamentem*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002.

Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. K. Łukowicz, T. Kot SJ, Kraków 2001.

Mnich Kościoła Wschodniego, *Ofiara liturgiczna*, tłum. M. Romanek, Wydawcy: Cerf – Homini – Kairos – Znak 1999.

Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*; Wyd. ATK, Warszawa 1983.

Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.

Pietras H., SJ, *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993.

Pietras H., SJ, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.

Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Wyd. „m", Kraków 2007.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński SAC, MT 26, Kraków 2000.

Staniek E., *Dzieciństwo Jezusa*, Dom Wydawniczy „Rafael", Kraków 2002.

Staniek E., *Kazanie na Górze*, Dom Wydawniczy „Rafael", Kraków 2003.

Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna (1901-2016). Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione, Tyniec 2017.

Szymik S., MSF, *Kazanie na Górze (Mt 5-7) w wykładzie Marcina Lutra*, w: Studia Nauk Teologicznych PAN, t. 13 (2018).

Świerczek E., OFM, *Na początku stworzenia*, Kraków 1995.

Trapé A., *Święty Augustyn. Człowiek-duszpasterz-mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.

Węgrzyniak W., *Wszyscy i qal wachomer*, w: GN nr 10, (2011) 16.

Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg SJ, MT 3, Kraków 1995.

Willard D. , *The Divine Conspiracy. Rediscovering Our Hidden Life in God*, San Francisco 1998.

Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.

VII. Podręczniki, słowniki i encyklopedie

A Patristic Greek Lexicon, G.W.H. Lampe, Oxford 1961.

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 434-447.

Encyklopedia Katolicka 1-20, Lublin 1989-2014.

Giovanni Crisostomo, hasło w: DPAC 1551-1558 (A. M. Malingrey).

Jan Chryzostom, hasło w: EK, t. VII, KUL, Lublin 1997, 766-769 (F. Drączkowski).

Marcione-Marcionismo, hasło w: DPAC 2095-2098 (B. Aland).

Paolo di Samosata, hasło w: DPAC 2633-2635 (M. Simonetti).

Padre Nostro, hasło w: DPAC 2565- 2567 (A. Pollastri).

Pieszczoch Sz., *Patrologia, Wprowadzenie w Studium Ojców Kościoła*, wydanie trzecie (uzupełnione), Gniezno 1998.

Quasten J., *Patrologia*, t. II, Marietti 1980.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.

Słownik Nowego Testamentu, X. Léon-Dufour SJ, tłum. i oprac. bp K. Romaniuk, Księgarnia Świętego Wojciecha, wydanie czwarte, Poznań 1998.

Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, M. Starowiejski, J. M. Szymusiak, Poznań 1971.

Słownik Wyrazów Obcych, W. Kopaliński, Warszawa 2000.

Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, R. Popowski, PSB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1997.

Zwięzły Słownik Teologiczny, G. O'Collins SJ, E. G. Farrugia SJ, tłum. J. Ożóg SJ, Kraków 1993.

Żurek A, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Wyd. Biblos, Tarnów 1998.

WPROWADZENIE

Aktualność Kazania na Górze i przydatność jego Chryzostomowej interpretacji

Kazanie na Górze zapisane w Ewangelii według św. Mateusza (5-7) inspiruje wielu ludzi już prawie od dwóch tysięcy lat. W czym kryje się wyjątkowość pierwszej z pięciu wielkich mów Jezusa? Można zauważyć, że zawarte w niej słowa są najczęściej powtarzanymi z Nowego Testamentu przez chrześcijan. Wystarczy wspomnieć modlitwę *Ojcze nasz* (Mt 6, 8-15) i osiem błogosławieństw (Mt 5, 3-11). Wzmiankowane fragmenty zajmują muzyków. Inwokacja Modlitwy Pańskiej od 1991 znalazła odbicie w wielbieniu Boga śpiewem Abba Ojcze… Podobnie jest w przypadku tekstu błogosławieństw. Rok liturgiczny 2015/2016 został w Kościele ogłoszony rokiem miłosierdzia, a hasło ŚDM w 2016 roku: *Błogosławieni miłosierni*… zaczerpnięto właśnie z niego (Mt 5, 7). Błogosławieństwa przypomina papież Franciszek w Adhortacji Apostolskiej *Gaudete et Exultate*, wzywając wiernych do wsłuchiwania się w te słowa Jezusa, który mając na uwadze prawdziwe szczęście człowieka niezmiennie powołuje i prowadzi ludzi do świętości, w przeciwieństwie do współczesnego świata proponującego zadowolenie się życiem przeciętnym, rozwodnionym i pustym[1]. Treść ośmiu błogosławieństw nasuwa pytania z zakresu teologii, zwłaszcza pastoralnej, czy są to rady Jezusa tylko dla wybranych, np. ludzi konsekrowanych, czy też jest to Jego recepta na szczęście dla każdego człowieka.

Tematyka zawarta w Mt 5-7 znajduje swoje odzwierciedlenie zwłaszcza w trzeciej i czwartej części KKK[2]. Trzecia część katechizmu, zatytułowana „Życie w Chrystusie", przedstawia powołanie do szczęścia odwołując się niemal wyłącznie do treści ośmiu błogosławieństw (KKK 1716-1722) aż do stwierdzenia, że „Dekalog, Kazanie na Górze i nauczanie apostolskie opisują nam drogi prowadzące do Królestwa niebieskiego" (KKK 1724). W części czwartej, zatytułowanej „Modlitwa chrześcijańska", katechizm przytacza słowa Tertuliana z *De oratione* 1, że „Modlitwa Pańska jest rzeczywiście streszczeniem całej Ewangelii" (KKK 2761), a następnie wyjaśnia ją słowo po słowie (por. KKK 2777-2856). Na programowy charakter Kazania na Górze i wskazaną koncepcję wychowania w szkole Chrystusa zwraca uwagę ks. Edward Staniek[3]. Ks. Stefan Szymik MSF pisze, że „Kazanie na Górze (Mt 5-7) należy do podstawowych

[1] Papież Franciszek, *Gaudete et exsultate*, Adhortacja Apostolska: *O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Kraków 2018.

[2] Por. KKK, Poznań 1994, 653, gdzie znajduje się indeks cytatów z Mt 5-7.

[3] E. Staniek, *Kazanie na Górze*, Kraków 2003, 6.

tekstów religii chrześcijańskiej, często określane jako *magna charta* chrześcijańskiej wiary i etyki”[4].

Okazuje się jednak, że Kazanie na Górze nie jest ani w pełni rozumiane ani jednoznacznie interpretowane do dnia dzisiejszego. W ostatnich latach podjęto przykładowo dyskusję nad szóstą prośbą modlitwy *Ojcze nasz*, wywołaną m.in. opinią papieża Franciszka, wyrażoną w programie włoskiej TV 2000, że należałoby zmienić włoskie tłumaczenie tej prośby, która obecnie brzmi podobnie jak polska: „nie wódź nas na pokuszenie”, na: „nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”[5]. Jest to niewątpliwie problem filologiczny i teologiczny zarazem, czy słowa z Mt 6, 13 należy rozumieć identycznie z Mt 26, 41? Pozostawiamy egzegetom do rozważenia, czy zachować dotychczasowy przekład tego biblijnego zwrotu z 2000 letnią tradycją, czy przyjąć tłumaczenie bardziej dostosowane do mentalności współczesnych ludzi. Podobny problem dotyczy nowelizacji przykazań Starego Testamentu zapisanej w Mt 5, 20-48. Jak rozumieć obowiązywalność Dekalogu tradycyjnego, a jak jego interpretacji podanej przez Jezusa? Jak pojmować dążenie człowieka do doskonałości (Mt 5, 48)? Czy obejmuje ono aspekt cielesny (współcześnie mocno podkreślany), aspekt genetyczny (jak chcieliby zwolennicy transhumacji)? W jakiej relacji znajdzie się odpowiedź na powstałe pytania do wdzięczności za Bożą opatrzność wyrażoną w Jego trosce o każdego człowieka, z uwzględnieniem najdrobniejszych detali ludzkiego życia (por. Mt 6, 25-34)? Jak rozumieć w świecie zglobalizowanym i żyjącym pod presją mediów słowa Jezusa o jałmużnie dawanej w skrytości (Mt 6, 1-4), o modlitwie w intymnym zbliżeniu (Mt 6, 5-6), o poszczeniu w dyskrecji (Mt 6, 16-18)? Czy jałmużna, modlitwa i post reklamowane przez media są na pokaz, czy nie mają takiego charakteru? Czy dobroczynność ostentacyjnie publiczna jest jałmużną w sensie religijnym? O to samo należy zapytać w odniesieniu do modlitwy i postu. Krótko mówiąc, gdzie leży granica pomiędzy dawaniem świadectwa a brakiem autentyzmu religijnego. O rozdźwięku pomiędzy życiem a wiarą Jezus mówi wyraźnie w zakończeniu Kazania na Górze (Mt 7, 21-27).

Zasygnalizowane dylematy współczesnego człowieka świadczą, że zainteresowanie Kazaniem na Górze, a przynajmniej jego fragmentami, jest aktualne i żywe. Słowa Jezusa rodzą wciąż pytania i wątpliwości, intrygują wielu ludzi, a akceptacja bądź odrzucenie Jego wskazań – i nie idzie tu o słowną deklarację – kształtuje ich życie doczesne.

---

[4] S. Szymik MSF, *Kazanie na Górze (Mt 5-7) w wykładzie Marcina Lutra*, w: Studia Nauk Teologicznych PAN, t. 13 (2018), 27.

[5] T. Jaklewicz, *Czy Franciszek zmieni modlitwę „Ojcze nasz”?*, w: GN, nr 50, (2017) 4.

W lepszym rozumieniu interesujących nas słów Jezusa może posłużyć dorobek Ojców Kościoła. Do korzystania z ich myśli zachęca Benedykt XVI, mówiąc: „Pragnę dać wyraz memu żywemu pragnieniu, aby Ojcowie Kościoła, w których 'głosie rozbrzmiewa niezmienna Tradycja chrześcijańska', stawali się coraz bardziej pewnym punktem odniesienia dla wszystkich teologów Kościoła. Powracać do nich oznacza sięgać do źródeł doświadczenia chrześcijańskiego, aby czerpać z nich świeżość i prawdziwość. Czegóż więcej mógłbym życzyć teologom niż nowego zapału w zgłębianiu mądrościowego dziedzictwa świętych Ojców? Wzbogaci to z pewnością również ich refleksje na temat współczesnych zagadnień"[6]. Warto podkreślić słowa papieża o czerpaniu z Ojców „świeżości i prawdziwości". Świeżość łączy się zapewne z tym, że stanowili oni pierwsze pokolenia głoszące Ewangelię Jezusa. Prawdziwość zaś może wiązać się z tym, że nie tworzyli swoich dzieł teoretycznie, ale zawsze z powodu aktualnych potrzeb duszpasterskich. Ponadto, współczesny czytelnik nie natrafi na żadne naciski z ich strony dotyczące istniejących problemów, a może poznać rozumienie przez nich Jezusowych słów.

Wśród Ojców Kościoła jednym z najwybitniejszych kaznodziejów, który homiletycznie wyjaśnił Kazanie na Górze swoim słuchaczom jest Jan Chryzostom, przedstawiciel szkoły antiocheńskiej i jeden z najpłodniejszych pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Jego życie przebiegało pod znakiem spotkania z Bogiem, do którego słowem i czynem zachęcał słuchaczy homilii[7]. Starannie wykształcony zarówno w sztuce wymowy, jak i w znajomości Pisma Świętego mnich, kapłan i duszpasterz, który głoszone zasady ewangeliczne urzeczywistniał w działaniu[8] i z zaangażowaniem reagował na

---

[6] *List Benedykta XVI z okazji 1600. Rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma* w: LR, Wydanie polskie, Rok XXIX, nr 1 (299) 2008, 34.

[7] Postać Jana Chryzostoma, jego życie, posługę i nauczanie jako budujący przykład dla całego Kościoła powszechnego przypomina Benedykt XVI. Otaczanie czcią przez chrześcijan wschodnich i zachodnich od V w. po dzień dzisiejszy Chryzostom zyskał ze względu na swoje odważne świadectwo w obronie wiary Kościoła i wielkoduszne poświęcenie w pełnieniu pasterskiej posługi. Na tytuł Ojca i Doktora Kościoła zasłużył sobie nauczaniem doktrynalnym, kaznodziejstwem i troską o liturgię. Sławę kaznodziei utrwalił nadany mu w VI w. przydomek Złotousty. W starożytnym Kościele zasłynął doprowadzeniem do «owocnego spotkania orędzia chrześcijańskiego z kulturą hellenistyczną», które trwale wpłynęło na Kościoły Wschodu i Zachodu. Przykład życia tego świętego biskupa i nauczyciela doktryny o Eucharystii, wyrażana dla niej cześć w liturgii, wnioski moralne z kontemplacji Misterium oddziaływały poprzez wieki i budzą powszechny podziw również współcześnie. Zainteresowanie nauczaniem Chryzostoma przez biskupów Rzymu, którzy zawsze widzieli w nim żywe źródło mądrości dla Kościoła, nasiliło się w ubiegłym stuleciu. Świadczy o tym zwrócenie ich uwagi na godne naśladowania cnoty św. Jana, jego znaczący wkład w dziejach interpretacji Pisma Świętego, dogłębne zrozumienie wewnętrznego powiązania liturgii Eucharystii z troską o Kościół powszechny, subtelne i nacechowane żywą wiarą mówienie o tajemnicy Eucharystii oraz włączenie spostrzeżenia z jego teorii *synkatabasis* do Konstytucji *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II. Por. *List Benedykta XVI* w: LR, Wydanie polskie, Rok XXIX, nr 1 (299) 2008, 30-35.

[8] Por. B. Czyżewski, *Śladami Ojców Kościoła*, 91-94.

problemy duchowe i materialne wspólnoty chrześcijańskiej. Bezkompromisowość jego wypowiedzi oraz prawość postępowania przysporzyła mu wielu wrogów, ale poczynania przeciwników nie osłabiły gorliwości kaznodziei w posłudze Słowu i słuchaczowi[9]. W sposób przystępny starał się wyjaśniać Biblię, kładąc szczególny nacisk na wypływającą z niej naukę moralną, że do miłości Boga prowadzi droga miłości bliźniego[10]. Do historii przeszedł głównie dzięki homiliom zyskując u potomnych przydomek Złotousty (Chrysostomos) oraz przyznanie mu również tytułu „Chrześcijański Demostenes" i „Doktor Eucharystii"[11].

Kazanie na Górze stanowi część Ewangelii według św. Mateusza, wyjaśnioną przez Jana Chryzostoma w 90 homiliach. A. Baron uważa je „za najlepszy komentarz patrystyczny do tej Ewangelii, a przy okazji jedne z najpiękniejszych homilii Złotoustego"[12]. Stanowią one nie tylko dorobek literatury chrześcijańskiej, ale również osiągnięcie w skali literatury światowej. Każdemu czytelnikowi mogą służyć w poszerzeniu wiedzy humanistycznej, a wierzącemu umożliwiają lepsze poznanie Objawienia Nowego Testamentu, co z kolei uzdalnia człowieka do rozwijania miłości Boga, bliźniego i samego siebie[13]. O Chryzostomie i jego homiliach na Ewangelię według św. Mateusza pisze w superlatywach także Margaret Schatkin, profesor teologii i członek synodu Kościoła Luterańskiego w Missouri, która zwraca uwagę, że homilie te są do dziś uznawane za najlepszy komentarz patrystyczny Biblii[14].

Kazanie na Górze w strukturze Mt 1-28

Ewangelia według św. Mateusza stanowi pierwszą księgę Nowego Testamentu obejmującą dwadzieścia osiem rozdziałów. Bibliści różnie przedstawiają jej strukturę. Skrótowo pisze o tym Benedict T. Viviano OP w artykule *The Gospel according to Matthew*, w którym przypomina o podziale na trzy części. Według jednego z proponowanych podziałów część pierwszą stanowią wersety Mt 1, 1 - 4, 16, drugą – Mt 4, 17 -

[9] Por. A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, 175-176.

[10] Por. A.-M. Malingrey, *Chrześcijańska literatura grecka*, 141.

[11] Por. W. Kania, *Świadkowie Tradycji*, 94.

[12] Por. A. Baron, *Chryzostomowa egzegeza Ewangelii według św. Mateusza*, w: RBL 2/2008, 90.

[13] Por. A. Baron, *Twórcza przygoda spotkania ze Złotoustym*, w: ŹMT 18, 7-13.

[14] W https://www.thetorchbc.com/2015/04/28/john-chrysostom-s-commentary-on-matthew-a-new-translation (April 28, 2015) czytamy m.in.: St. John Chrysostom (A.D. 349-407) is a Father and Doctor of the Church, who possessed a knowledge of Holy Scripture which few will ever match. His treatises and sermons contain approximately eighteen thousand verses of Scripture, often quoted from memory. Pope Leo XIII designated him "the prince of orators," and Pius X declared him to be the official "Patron of Preachers." […] History records that Thomas Aquinas once said that he would give the whole city of Paris for a copy of John Chrysostom's Commentary on Matthew, and still today it is considered the greatest patristic commentary on Scripture.

16, 20 oraz trzecią – Mt 16, 21 - 28, 20; według innego podziału można wyróżnić część pierwszą Mt 1 - 9, drugą Mt 10 – 18 i trzecią – Mt 19 - 28. Za najbardziej kompleksowy i odzwierciedlający starożytną kompozycję symetryczną tekstu, B. Viviano uważa podział ewangelicznego przekazu, który zaproponował C.H. Lohr w 1961 roku.

Plan C.H. Lohra przedstawia się następująco:

1-4 *Narracja*: Narodziny i początki

5-7 Mowa: Błogosławieństwa, zapowiedź Królestwa

8-9 *Narracja*: Władza i zaproszenie

10 Mowa: Mowa misyjna

11-12 *Narracja*: Odrzucenie przez to pokolenie

13 Mowa: Przypowieści o Królestwie

14-17 *Narracja*: Uznanie przez uczniów

18 Mowa: Mowa o wspólnocie

19-22 *Narracja*: Władza i zaproszenie

23-25 Mowa: Biada, nadejście Królestwa

26-28 *Narracja*: Śmierć i nowe narodziny[15].

W powyższym schemacie struktury ewangelii Mateuszowej łatwo dostrzec symetryczność poszczególnych mów i części narracyjnych oraz koncentryczność ujawniającą, że centralna mowa Jezusa poświęcona jest przypowieściom o Królestwie Bożym. Zarówno symetryczny, jak i koncentryczny układ przekazu potwierdza, jak się wydaje, semickie pochodzenie autora tej ewangelii[16]. Zgodnie z podziałem C.H. Lohra zawiera ona sześć narracji i pięć mów Jezusa. Pierwsza mowa (Mt 5-7) określana jest właśnie Kazaniem na Górze, w którym Jezus głosi błogosławieństwa i nadejście Jego Królestwa, przedstawiając program życia chrześcijańskiego. Druga wiąże się z rozesłaniem przez Niego uczniów; trzecia z mów odbywa się nad jeziorem i stanowi centrum ewangelii oraz proklamację przypowieści o Bożym Królestwie. Czwarta mowa prowadzona z uczniami odnosi się do ich wspólnoty (przebaczenie, upomnienie). Piąta a zarazem końcowa ma miejsce na Górze Oliwnej i zawiera Jezusowe „Biada" oraz dotyczy przyjścia Królestwa Bożego. Ta ostatnia mowa (Mt 23-25) jest symetryczną do pierwszej, czyli do Kazania na Górze.

Z kolei A. Paciorek podobnie ujmuje w strukturę Kazanie na Górze (Mt 5-7). Z wielu propozycji przyjmuje często spotykaną, która centralne miejsce w całym Kazaniu

---

[15] Podajemy za: B.T. Viviano OP, *The Gospel according to Matthew*, w: NJBC 42: 8, 633; polski tekst: KKB 915.

[16] Por. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001, 13 wraz z notami.

przyznaje modlitwie „Ojcze nasz” (Mt 6, 9-13) i wokół niej sytuuje symetrycznie dalsze tematy. Takie podejście pozwala A. Paciorkowi na zarysowanie struktury chiastycznej Kazania, która przedstawia się następująco:

Jezus udaje się na górę – przedstawienie słuchaczy (5, 1-2)
Wprowadzenie: Błogosławieństwa – zadania uczniów (5, 3-16)
Prawo i prorocy (5, 17-20)
Antytezy (5, 21-48)
Sprawiedliwość przed Bogiem (6, 1-6)
Ojcze nasz (6, 7-15)
Sprawiedliwość przed Bogiem (6, 16-18)
Posiadanie, osądzanie, modlitwa (6, 19-7, 11)
Prawo i prorocy (7, 12)
Zakończenie: Zachęty – zadania uczniów (7, 13-27)
Reakcja słuchaczy (7, 28-29)[17].

Zapewne można jeszcze precyzyjniej ukazać koncentryczność i symetryczność tekstu zwanego Kazaniem na Górze, ale nie jest to przedmiotem ani niniejszej rozprawy ani opracowania A. Paciorka. Z przytoczonego schematu wynika, że modlitwa *Ojcze nasz* stanowi centrum tego Kazania.

Nie ulega wątpliwości, że pierwsza z wielkich mów Jezusa w zapisie Mateusza stanowi główny punkt odniesienia dla wspólnoty chrześcijańskiej[18] i jest programem życia chrześcijańskiego, który wzbudzał zdziwienie już u bezpośrednich słuchaczy Jezusa (por. Mt 7, 28-29). W wydaniu warszawskim z 1998 roku Biblii w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 roku, we wstępie do ewangelii czytamy: „Kazanie na Górze jest Jezusowym orędziem etycznym (Mt 5-7)”[19]. W nocie redakcyjnej BT do wierszy Mt 5, 1 – 7, 29 wydawcy podają, że „Kazanie na Górze uchodzi za kodeks moralności chrześcijańskiej. ’Nowa’ moralność polega na wypełnieniu duchem (miłości) dawnej litery Prawa (5, 17)”[20]. Podobne stanowisko znajdujemy wśród komentatorów Pisma Świętego. Craig S. Keener w *Komentarzu historyczno-kulturowym do Nowego Testamentu* pisze, że „rozdziały Mt 5-7 bardzo szczegółowo opisują styl życia człowieka

[17] A. Paciorek, NKB NT, 202.

[18] Uznanie „wiekopomnym” kazania Jezusa na Górze” w relacji Mateusza znajdujemy u redaktorów KPNT, 29.

[19] Por. BW, 1947.

[20] Por. BT, Ewangelia według św. Mateusza, 1128.

nawróconego – styl postępowania charakteryzujący członków królestwa Bożego”[21]. Dominikanin B. T. Viviano w *Katolickim Komentarzu Biblijnym* wyraża opinię, że kazanie krytykowane za zbyt wysokie i faktycznie niewykonalne standardy, interpretowane w kontekście judaistycznego tła staje się wykonalne, chociaż nadal stanowi wyraz bardzo wysokich standardów moralnych[22]. M. Orsatti nazywa rozdziały Mt 5 – 7 pierwszym dużym zbiorem sentencji, który badacze nazywają Kazaniem na Górze i stwierdza: „Określa się go jako statut lub wielką kartę (magna charta), którą Jezus powierza swojej wspólnocie. Starożytne prawo wyznaczało normy i było wiążące dla ludu Izraela, a słowa te mają być tym samym dla nowej wspólnoty. Słowo głoszone przez Jezusa nie jest zbiorem nakazów, ale radykalnie nową koncepcją zachowania wobec Boga, siebie i innych. Niektóre wymagania są sformułowane w formie hiperboli (np. Mt 5, 29.39), ale mają realistyczną treść. Oznacza to, że są odbiciem ekspresyjnego stylu orientalnego, dostarczającego bogatych wrażeń, który musi być należycie zrozumiany, by nie wypaczyć sensu wypowiedzi. Jednocześnie trzeba to przesłanie poważnie rozważyć, by nie zmniejszyła się wartość zawartych w nim wymagań. Niedozwolone są ulgi czy uniki”[23]. Poprawna interpretacja słów Jezusa w Kazaniu na Górze, według M. Orsattiego, wymaga więc należytego ich zrozumienia i przemyślenia, bez których łatwo można wypaczyć orędzie Ewangelii.

Powyższe ujęcia poddaje krytyce A. Paciorek i pisze: „wydaje się, że w zamiarze Mateusza Kazanie na Górze nie jest ani ‘nowym prawem’, ani też wyliczeniem zasad dotyczących podstawowych wartości. Jest to raczej autorytatywna proklamacja woli Boga dokonana przez Jezusa, będąca bezpośrednią konsekwencją głoszenia królestwa Bożego. W perspektywie królestwa wymogi etyczne otrzymują swój dynamizm eschatologiczny, swoją powagę i swój radykalizm. Człowiek oddany Panu i w pełni Jemu posłuszny, zdolny jest do czynnej i bezwarunkowej miłości bliźniego”[24]. A. Paciorek omawia także zróżnicowaną reakcję dawniejszych i obecnych odbiorców Kazania na Górze wobec zawartych w nim wymagań. Wymienia dwa odmienne stanowiska. Pierwsze zajmują ci, którzy uważają zalecenia Jezusa za utopijne i niezobowiązujące ludzi wierzących. Następnie wymienia przedstawicieli interpretacji średniowiecznej, według której „zawarte w kazaniu ‘rady ewangeliczne’ przeznaczone są dla niewielkiej grupy

[21] Por. KHK NT, 16.

[22] Por. B.T. Viviano OP, *The Gospel according to Matthew*, w: NJBC 42: 23, 640 lub w polskiej wersji KKB, 926.

[23] Por. M. Orsatti, *Wystarczy tylko miłość, Rozmyślania nad Ewangelią św. Mateusza*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2003, 29.

[24] A. Paciorek, NKB NT, 203.

chrześcijan wezwanych do doskonałości mocą szczególnego charyzmatu (zob. K. Beyschlag, *Zur Geschichte*, 291nn). Dalej wspomina Lutra z analogiczną pod pewnymi względami doktryną o ‘dwóch królestwach’ (WA 32, 299-544), z których świecko-instytucjonalne uniemożliwia realizowanie zaleceń Kazania na Górze, natomiast religijne zobowiązuje do postępowania zgodnie z nimi”. W ramach rozróżnienia poziomów wymagań A. Paciorek sytuuje również interpretację, według której „etyka Kazania na Górze jest ‘*etyką interim’*, czyli etyką chwili w obliczu bliskiego kresu dziejów świata (Weiss, A. Schweitzer)”. Transcendencję historyczną wymogów ewangelicznych znajduje w opinii, że zamiarem Jezusa było otworzenie swoimi nakazami drogi dla należytej postawy wewnętrznej, czyli bardziej kształtowanie osobowości ludzi niż ich działania. Zatem Jego wskazań nie należy rozumieć dosłownie, ale jako „apel skierowany do sumienia (Herrmann)”. Zestawienie A. Paciorka kończy tzw. interpretacja chrystologiczna, której zwolennicy podkreślają, że tylko Chrystus wypełnia zawarte w swoim kazaniu wymogi.

Omówienie drugiego z zajmowanych stanowisk A. Paciorek sprowadza do wzmianki o występowaniu szeregu zróżnicowanych w szczegółach postaw charakteryzujących się „upatrywaniem w Kazaniu na Górze programu życia chrześcijańskiego, swoistego ‘dekalogu etycznego’, który zastąpił dawne Prawo (Augustyn)”. W podsumowaniu zebranych poglądów wyraża przekonanie, że przekształcenie Kazania na Górze przez reprezentantów pierwszego stanowiska w orędzie czysto duchowe i religijne, pozbawione ścisłego i konkretnego przekazu etycznego sprzeciwia się intencji Mateusza (Mt 7, 21-23). Na korzyść zapatrywań drugiej strony przemawia podkreślanie ważności pełnienia woli Bożej w jego Ewangelii. Powstaje jednak i tu niebezpieczeństwo popadnięcia w legalizm, w charakterystyczną dla faryzeuszów kazuistykę, którą Jezus według zapisanych przez Mateusza słów poddał krytyce (Mt 5, 20)[25].

Przytoczone opinie dowodzą, że bibliści różnią się w interpretacji Kazania na Górze, przynajmniej w odniesieniu do nadawania mu rangi i stawiania różnych akcentów na konkretne stwierdzenia Jezusa. Craig L. Blomberg wskazuje nie tylko na problemy interpretacyjne, ale także na częste nadużycia związane z wypowiedziami Jezusa w Kazaniu na Górze[26]. Jedna z podjętych przez niego kwestii dotyczy interpretowania Błogo-

[25] Por. A. Paciorek, NKB NT, 202-203.

[26] Por. C. L. Blomberg, Southwestern Journal of Theology, Vol. 46 - Summer 2004 podajemy za: http://preachingsource.com/journal/the-most-often-abused-verses-in-the-sermon-on-the-mount-and-how-to-treat-them-right/ (14 sierpnia 2018).

sławieństw (por. Mt 5, 3-12). Polemizuje z Dallasem Willardem,[27] który uważa, że niektórzy mogą niepoprawnie rozumieć błogosławieństwa jako wymagania do osiągnięcia królestwa Bożego lub jako idealizm życia chrześcijańskiego, podczas gdy Jezus ogłasza je jako błogosławieństwa Boga dla tych, którzy niewiele mają wspólnego z religią, bo do nich przychodzi królestwo niebieskie. Ponadto, twierdzi, że każde z błogosławieństw odnosi się do ludzi, którzy w oczach świata są nikim. Blomberg zgadza się z takim przekonaniem tylko w odniesieniu do pierwszych trzech błogosławieństw (ubodzy w duchu, płaczący i cisi), stwierdzając, że pozostałe wyrażają wartości powszechnie przyjmowane zarówno w świecie żydowskim, jak i grecko-rzymskim. Ponadto, jego zdaniem, Willard nie uwzględnia pozytywnego tła Iz 61, 1-2 i Ps 37, 11 dla pierwszych trzech błogosławieństw. W odniesieniu do dalszych wypowiedzi Jezusa omawia m.in. kwestie: Czy uderzenie w prawy policzek (Mt 5, 39) dotyczy przemocy fizycznej czy zniewagi? Jak rozumieć słowa z Modlitwy Pańskiej „i nie wódź nas na pokuszenie" (Mt 6, 13)?

Wyraźnie widać, że sprawa interpretacji mowy Jezusa w Mt 5 – 7 pozostaje otwarta, a idzie przecież o przybliżenie nauki stojącej u początku Jego publicznej działalności. Potwierdza to żywe zainteresowanie Kazaniem na Górze wśród współczesnych badaczy[28].

Kazanie na Górze w strukturze MtHom Jana Chryzostoma

Kazaniu na Górze Chryzostom poświęca w wyjaśnieniu ewangelii Mateuszowej dziesięć homilii (MtHom 15 – 24). Zgodnie z podziałem i podtytułami tekstu Mt 5 – 7 proponowanym w wydaniu piątym BT autor homilii tłumaczy kolejno wersety Kazania na Górze:

MtHom 15 wyjaśnia Mt 5, 1-16 (Błogosławieństwa; sól ziemi i światło świata);

MtHom 16 – Mt 5, 17-26 (Wypełnienie Prawa; nowa sprawiedliwość – część I: powiedziano przodkom: Nie zabijaj);

---

[27] Por. D. Willard, *The Divine Conspiracy. Rediscovering Our Hidden Life in God*, San Francisco 1998, 97-128 (rozdz. 4: Who is Really Well Off? — The Beatitudes).

[28] Wymieńmy tylko niektóre z ostatnich badań: bibliografię uaktualnia: https://www.sermononthemount.org.uk/Sources/Site_Bibliography.html (13 sierpnia 2018); por. R. W. Byargeon, "Echoes of Wisdom in the Lord's Prayer (Matt 6:9-13)". Journal of the Evangelical Theological Society Volume 41, 2 (1998) 344-365; D. A. Carson, Jesus' Sermon on the Mount and His Confrontation with the World: An Exposition of Matthew 5-10. Grand Rapids, Mi: Global Christian, 2000; P. Jeffrey, T. Larsen, S. R. Spencer (wyd.), *The Sermon on the Mount Through the Centuries*, Brazos, 2007; T. Lindberg, "What the Beatitudes Teach." Policy Review No. 144, August and September 2007; R. M. Grant, "The Sermon on the Mount in Early Christianity", Semeia 12 (1978) 215–231.

MtHom 17 – Mt 5, 27-37 (Nowa sprawiedliwość – część II: powiedziano przodkom: Nie cudzołóż oraz Nie będziesz fałszywie przysięgał);
MtHom 18 – Mt 5, 38-48 (Nowa sprawiedliwość – część III: powiedziano: Oko za oko… oraz Będziesz miłował bliźniego, a nieprzyjaciela nienawidził);
MtHom 19 – Mt 6, 1-15 (Dawanie jałmużny w skrytości; Modlitwa w skrytości; Ojcze nasz);
MtHom 20 – Mt 6, 16-23 (Post w skrytości; Prawdziwy skarb; oko światłem ciała);
MtHom 21 – Mt 6, 24-27 (Bóg i pieniądz; zdanie się na Opatrzność – część I);
MtHom 22 – Mt 6, 28-34 (Zdanie się na Opatrzność – część II);
MtHom 23 – Mt 7, 1-20 (Nie sądzić; nie profanować rzeczy świętych; skuteczność modlitwy; złota reguła; dwie drogi; fałszywi prorocy);
MtHom 24 – Mt 7, 21-27 (Prawdziwi uczniowie).

Widać, że Chryzostoma interesowało szczególnie to, co współczesne wydania tytułują nową sprawiedliwością, ukrytą jałmużną i modlitwą oraz ufnym powierzeniem się Opatrzności Bożej, inaczej mówiąc: nowe zasady podane przez Jezusa dla Jego uczniów oraz ich pełna realizacja w życiu.

Pobieżna analiza przywoływania wypowiedzi z Kazania na Górze w wyjaśnianiu innych mów Jezusa z Ewangelii według św. Mateusza, zgodnie z ich rozplanowaniem przez C.H. Lohra, pokazuje, że Chryzostom w każdej z nich odnosi się do interesującego nas tekstu. W wyjaśnieniu ostatniej mowy piątej nawiązuje do Kazania na Górze zwłaszcza w częściach parenetycznych[29]. Omawiając wersety mowy czwartej (Mt 18), autor homilii nawiązuje tylko raz do symetrycznej mowy drugiej[30], a częściej do Kazania na Górze[31]. W mowie centralnej nawiązuje do pozostałych mów, w tym także do Kazania na Górze[32]. Podobnie, w wyjaśnieniu mowy drugiej znajdujemy odniesienia do Kazania na Górze[33]. Wiersze Mt 5 – 7 są jednymi z najczęściej cytowanych przez Chryzostoma w MtHom[34]. Stąd, jak się wydaje, według autora homilii pierwsza mowa Jezusa, czyli Kazanie na Górze, stanowi Jego mowę programową, do której sam powraca w następnych.

Nie ulega wątpliwości, że Jan Chryzostom nie wyróżnia Kazania na Górze w swoich homiliach na Ewangelię według św. Mateusza, bo jego celem jest rozważenie

[29] Por. MtHom 71, 4 (ŹMT 23, 351); 72, 3 (ŹMT 23, 357); 74, 4-5 (ŹMT 23, 377).
[30] Por. MtHom 71, 5 (ŹMT 23, 242).
[31] Por. MtHom 59, 6 (ŹMT 23, 222); 70, 1-2 (ŹMT 23, 227-231); 71, 2 (ŹMT 23, 337).
[32] Por. MtHom 46, 3 (ŹMT 23, 65).
[33] Por. MtHom 32, 8 (ŹMT 18, 386-387); 34, 3 (ŹMT 18, 405); 35, 4 (ŹMT 18, 417-418).
[34] Por. ŹMT 18, 470-471; ŹMT 23, 539.

całej ewangelii Mateuszowej, którą metaforycznie nazywa „miastem złotym i droższym nad wszelkie złoto”[35]. Podane powyżej *sigla* omawianego w danej homilii fragmentu ewangelii są oczywiście późniejszym zabiegiem wydawców, ale wyrażają zamysł Chryzostoma, który informował swoich słuchaczy o tym, jakie słowa Mateusza zostaną omówione, zachęcając ich w ten sposób, aby zapoznali się wcześniej z „fragmentem Pisma, który mamy objaśniać”, aby „pod przewodnictwem Chrystusa dotrzeć do głębi tego co zostało napisane”[36]. Nie wiadomo jednak, czy w każdym przypadku Chryzostom zdążył w czasie homilii przeanalizować cały wcześniej zapowiedziany fragment. Można mieć na przykład wątpliwości do fragmentu Mt 6, 24-27 wyjaśnianego w MtHom 21, która jest homilią znacznie krótszą od następnej MtHom 22, w której autor objaśnia wersety Mt 6, 28-34. Mogło się zdarzyć, że z jakichś względów nam nieznanych, Chryzostom skrócił jedną homilię i ponownie poprosił o zapoznanie się z tym samym dłuższym fragmentem.

Kazanie na Górze Jezusa Chryzostom nazywa „fundamentem nowej wspólnoty”, który dotyczy wszystkich pokoleń[37]. Mateusz nie używa w ewangelii słowa „fundament” (θεμέλιον), ale pojawia się ono często w pismach Pawłowych (por. np. Łk 6, 48-49; 1 Kor 3, 10-12). Słowem „wspólnota” przełożono tutaj greckie słowo πολιτεία, które we współczesnym języku można oddać także przez konstytucję oraz sposób życia[38]. Już we wstępnej homilii Chryzostom stwierdza, że jak Platon napisał dla Greków państwo (*politeia*), tak dla chrześcijan o urządzaniu wspólnoty napisali rybacy[39]. Jednym z nich był Mateusz, a ważniejsze jest według kaznodziei to, że „wszystko co zostało zawarte w jego księdze, nie pochodzi od niego, ale od Chrystusa, który ustanowił tę wspólnotę”[40]. Kończąc wyjaśnienie Kazania na Górze autor homilii zwraca uwagę, że słuchacze Jezusa czuli się przygnieceni tak ważną mową, byli zdumieni tak wzniosłymi

---

[35] Por. MtHom 1, 8 (ŹMT 18, 27).

[36] Por. MtHom 1, 6 (ŹMT 18, 24).

[37] Por. MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 173; PG 57, 223 w. 52-58: Πόθεν οὖν ἄρχεται, καὶ ποῖα θεμέλια τίθησι τῆς καινῆς πολιτείας ἡμῖν; Ἀκούσωμεν μετὰ ἀκριβείας τῶν λεγομένων· εἴρηται μὲν γὰρ πρὸς ἐκείνους, ἐγράφη δὲ καὶ διὰ τοὺς μετὰ ταῦτα ἅπαντας. Διὰ δὴ τοῦτο προσεῖχε μὲν τοῖς μαθηταῖς δημηγορῶν· οὐκ εἰς ἐκείνους δὲ περιίστησι τὰ λεγόμενα, ἀλλ᾽ ἀδιορίστως προσάγει τοὺς μακαρισμοὺς ἅπαντας).

[38] Por. MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 173); angielski przekład homilii oddaje je słowem „polity”, czyli ustrój, państwo; J. Krystyniacki tłumaczy je polskim słowem „królestwo” (t. 1, 165).

[39] Por. MtHom 1, 5 (ŹMT 18, 23)

[40] MtHom 1, 6 (ŹMT 18, 23; PG 57, 20 w. 50-52: Οὐ γὰρ αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ τὴν πολιτείαν νομοθετήσαντος Χριστοῦ πάντα ἐστὶ τὰ λεγόμενα).).

przykazaniami, ale nie odstąpili od Niego, gdy skończył mówić, bo tak wielką miłość rozbudził w nich Jezus do swojej nauki[41].

Problem badawczy

Kazanie na Górze, jak już wiemy, Jan Chryzostom omawia w dziesięciu homiliach (MtHom 15-24) i to one stanowią bezpośredni przedmiot naszych badań. Uwzględniamy także początkowe czternaście homilii (MtHom 1-14), które ukazują przygotowanie Jezusa do wygłoszenia Kazania na Górze. Dlatego najpierw pytamy, jaką rolę w procesie przygotowania pierwszej mowy pełniły różne okoliczności życia Jezusa oraz Jego przodków i krewnych? Umożliwi nam to postawienie zasadniczych kwestii dotyczących naszego tematu. W czym tkwi istota Jezusowego orędzia w Kazaniu na Górze? Jakie są przesłanki prawdziwej przynależności do Chrystusa i Jego wspólnoty? Czy wystarczy do niej jedynie słowna deklaracja bez podejmowania konkretnych działań w swoim życiu, czy wystarczy jedynie samo działanie pozbawione wyrażenia wewnętrznej przynależności do Jego uczniów? Na czym, według Chryzostoma, polega autentyzm praktyk religijnych wymaganych przez Jezusa? Ponadto, nasuwają się pytania bardziej szczegółowe związane z dokładnym omawianiem w danych homiliach fragmentów mowy Jezusa. Idzie przykładowo o rozumienie Jezusowych ośmiu błogosławieństw; soli ziemi i światła świata; pełnienia Prawa przez chrześcijan; nowej wyższej sprawiedliwości; pobożności wyrażającej się na modlitwie, w udzielaniu jałmużny i praktykowaniu postu; podejścia do dóbr materialnych oraz zaufania w życiu Bożej Opatrzności; o nie osądzanie innych w duchu przestrogi Jezusa „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni” (Mt 7, 1); wybór właściwej drogi życia; kryterium rozpoznawania fałszywych proroków i hipokrytów, i wreszcie o istotę autentycznego pójścia za Jezusem i z Nim się jednoczenia. Naturalnie interesują nas odpowiedzi na powyższe pytania nie w aspekcie czysto biblijnym, ale w kontekście drugiej połowy IV wieku, a więc w czasie gdy Jan Chryzostom żył i głosił swoje homilie na Ewangelię według św. Mateusza w środowisku antiocheńskim. Dotychczas zwracano bardziej uwagę na rozumienie przez danego komentatora samej Ewangelii, w tym przypadku według św. Mateusza. Tymczasem niniejsza praca przedsiębierze ukazanie nauki Jezusa w Kazaniu na Górze w homiletycznej interpretacji Chryzostoma.

[41] Por. MtHom 25, 1 (ŹMT 18, 308; PG 57, 327 w. 16-24: Καὶ μὴν ἀκόλουθον ἦν ἀλγεῖν αὐτοὺς πρὸς τὸ φορτικὸν τῶν εἰρημένων, καὶ ναρκᾷν πρὸς τὸ ὕψος τῶν ἐπιτεταγμένων· νῦν δὲ τοσαύτη ἡ ἰσχὺς τοῦ διδάσκοντος ἦν, ὡς πολλοὺς αὐτῶν καὶ ἐλεῖν, καὶ εἰς θαῦμα μέγιστον ἐμβαλεῖν, καὶ πεῖσαι διὰ τὴν ἡδονὴν τῶν εἰρημένων, μηδὲ παυομένου τοῦ λέγειν ἀποστῆναι λοιπόν. Οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ἐκ τοῦ ὄρους κατέβη, ἀπέστησαν οἱ ἀκροαταὶ, ἀλλὰ καὶ οὕτω τὸ θέατρον ἅπαν ἠκολούθησε· τοσοῦτον ἐνέθηκεν αὐτοῖς τῶν εἰρημένων ἔρωτα).

Status quaestionis dotyczący życia i twórczości Jana Chryzostoma

Najpełniejsze i najbardziej aktualne dane bibliograficzne dotyczące badań nad Janem Chryzostomem, jego życiem i twórczością można znaleźć pod adresem internetowym prowadzonym przez Wendy Meyer z University of Queensland w Brisbane w Australii: www.cecs.acu.edu.au pt. *Chrysostomica. An online bibliography of scholarship on John Chrysostom and attributed writings*. W bibliografii są zamieszczone wydania krytyczne, przekłady w różnych językach oraz monografie i artykuły w wielu językach, także w języku polskim. Strona ta daje wgląd w najnowsze badania nad Chryzostomem, bo jest często, niemal co miesiąc, aktualizowana, ale uwzględnia tylko informacje otrzymane drogą mailową. Liczne artykuły dotyczące Jana Chryzostoma (ponad 1500) podaje patrystyczna bibliografia internetowa uniwersytetu Laval (Quebec), której adres sieciowy brzmi: http://www.bibl.ulaval.ca/bd/bibp. Bibliografię polskich przekładów dokonanych w latach 1901-2016, w tym także tekstów Chryzostoma, zestawia Wojciech Stawiszyński[42].

Informacje o życiu i twórczości Jana Chryzostoma szeroko omawiają monografie C. J. Baura[43] i J. N. D. Kelly'ego[44]. Ponadto, wzmianki ogólne na jego temat podają m.in. B. Altaner – A. Stuiber[45], A. di Berardino – B. Studer[46], A.-M. Malingrey[47], J. Quasten[48], F. Drączkowski[49], Sz. Pieszczoch[50], M. Starowiejski i J. M. Szymusiak[51]. Przegląd problemów chrześcijaństwa w wiekach III-V syntetycznie i popularyzatorsko prezentuje E. Wipszycka[52], sporadycznie przywołująca również wypowiedzi Chryzo-

[42] Por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna (1901- 2016). Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione, Tyniec 2017, 512-544.

[43] Por. C. J. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1929.

[44] Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta Jan Chryzosotm – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, popraw. M. Cielecka, Bydgoszcz 2001 (oryg. *Golden mouth. The story of John Chryzostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Londyn 1995).

[45] Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, 216-220.

[46] Por. *Historia teologii, Epoka patrystyczna*, tom I, pod redakcją A. Di Berardino, B. Studera, Instytut Patrystyczny Augustinianum, Wydawnictwo „m", Kraków 2003.

[47] Por. hasło *Giovanni Crisostomo*, w: DPAC 1551-1558; *Chrześcijańska literatura grecka: Jan Chryzostom*, tłum. i oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, 134.

[48] Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. II, Marietti 1980, 427-485.

[49] Por. Jan Chryzostom, hasło w EK, Lublin 1997, t. VII, kol. 766-771.

[50] Por. Sz. Pieszczoch, *Patrologia*, Wprowadzenie w Studium Ojców Kościoła, wyd. 3 (uzupełnione), Gniezno 1998; bibliografia Polskich Wydawniczych Serii Patrystycznych, 169-186.

[51] Por. Jan Chryzostom, hasło w: M. Starowiejski, J. M. Szymusiak, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, 1971, 216-220.

[52] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, PIW, Warszawa 1994.

stoma. O monastycyzmie w czasach Jana Chryzostoma w Antiochii i w Konstantynopolu, gdzie głosił swoje homilie, zwięźle pisze Wendy Mayer[53].

Homilie Chryzostoma tłumaczone na język polski obejmują przekład J. Krystyniackiego homilii na ewangelię Mateusza[54], tłumaczenie T. Sinki homilii na listy Pawłowe oraz niektórych wybranych homilii okolicznościowych[55]. O przekładach T. Sinki pisał m.in. A. Baron[56]. Wybrane homilie i kazania przetłumaczył W. Kania[57]. Z homilii na Księgę Rodzaju, serię pierwszą Rdz 1-3 przetłumaczyła S. Kaczmarek[58]. A. Baron w nowym wydaniu homilii na Ewangelię według św. Mateusza przetłumaczył homilie 41-60[59]. J. Kostecka przetłumaczyła homilie panegiryczne o Pawle Apostole[60]. J. Iluk przetłumaczył komentarz listu św. Pawła do Galatów[61], mowy przeciwko judaizantom, Żydom i Helenom[62], mowy o posągach[63]. Ostatnio ukazał się przekład A. Paciorka homilii do drugiego listu św. Pawła do Koryntian[64].

Recepcję dzieł Chryzostoma od starożytności na Wschodzie i na Zachodzie aż do XX wieku w Polsce omawia krótko A. Baron[65]. Również obecnie, pomimo istniejących przekładów dorobku tego kaznodziei oraz opracowań jego myśli, w szerokich kręgach odbiorców pozostaje autorem mało znanym, jakkolwiek pojawiają się wciąż nowe przekłady jego homilii[66].

---

[53] Por. W. Mayer, "Monasticism at Antioch and Constantinople in the late fourth century. A case of exclusivity or diversity?", w: P. Allen, R. Canning, L. Cross with J.B. Caiger (eds), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, I, Brisbane: Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1998, 275-288.

[54] Por. Jana Chryzostoma, *Wykład Ewangelii św. Mateusza*, wydanie drugie, Lwów 1903.

[55] *Dwadzieścia homilii i mów*, Kraków 1947; *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na list do Filemona*, Kraków 1949.

[56] Por. A. Baron, *Tadeusz Sinko jako tłumacz homilii św. Jana Chryzostoma na listy Pawłowe*, w: Polska Akademia Umiejętności, Komisja Historii Nauki PAU, Monografie, 18 (2013) 65-75.

[57] Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, BMK, Warszawa 1999; *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest[zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, U źródeł katechumenatu 1 i 2, Lublin 1993 i 1994.

[58] Por. ŹMT 45, 51-113 (SCh 433, Paris 1998; PG 54, 581-620).

[59] Por. ŹMT 23, 11-233 (PG 57-58, 445-588).

[60] Por. Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, Kraków 2015, 37-93.

[61] Por. ŹMT 47, 35-136 (PG 62, 611-682).

[62] Por. ŹMT 41, 57-261.

[63] Por. Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, Gdańsk 2017, 1-248.

[64] Por. Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, Częstochowa 2019, 11-481.

[65] Por. A. Baron, *Chryzostomowa egzegeza Ewangelii według św. Mateusza*, w: RBL 2/2008, 85-90.

[66] Np. przekład na język angielski: John Chrysostom, Homilies on Matthew, trans. Kevin Knight, 2007, http://www.newadvent.org/fathers/2001.htm.

Stan badań nad Chryzostomem omawiają wraz z uwzględnieniem wykazu prac dotyczących jego życia i twórczości J. N. D. Kelly[67] oraz P. Szczur[68]. Jaelyn Maxwell omawia metody pedagogiczne stosowane przez Jana Chryzostoma[69]. Giuseppe Cavallotto pisząc o katechumenacie w starożytności chrześcijańskiej omawia zagadnienia związane z przygotowaniem do chrztu i jego udzielaniem w ujęciu Jana Chryzostoma[70].

Ponadto, dziełami św. Jana Chryzostoma zajmowali się ostatnimi czasy w Polsce między innymi: A. Baron, J. Czuj, G. Jaśkiewicz, S. Kaczmarek, W. Kania, B. Kosecki, J. Kostecka, W. Kosiński, S. Longosz, J. Pochwat, E. Staniek, R. Węsierski, S. Włodarczyk, J. Żelazny.

Skrótowy przegląd tych opracowań uwidacznia różnorodność podejmowanych tematów. S. Kaczmarek wspomina początki homiletycznej działalności Złotoustego[71] a W. Kosiński prezentuje jego warsztat kaznodziejski[72]; S. Włodarczyk objaśnia grecki termin „synkatabasis" w Chryzostomowej egzegezie biblijnej[73], natomiast G. Jaśkiewicz zajął się tym terminem w MtHom[74]; Artykuł J. Czuja zawiera poglądy wychowawcze Jana Chryzostoma[75]; W. Kania podejmuje problemy duszpasterskie oraz pierwszą ewangelizację dokonującą się w rodzinie[76]; Zagrożenie widowisk teatralnych dla jej rozwoju relacjonuje S. Longosz[77]; R. Węsierski porusza rolę miłosierdzia w przepowiadaniu Chryzostoma[78]; Z kolei B. Kosecki rozprawia o tajemnicy zbawienia[79]; E. Staniek

---

[67] Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, , Bydgoszcz 2001, bibliografia 319-321; bibliografia uzupełniająca zestawiona przez ks. M. Starowieyskiego 323-327.

[68] Por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późno antycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 11-33.

[69] Por. J. Maxwell, *Pedagogical Methods in John Chrysostom's Preaching*, Studia Patristica, vol. XLI, Leuven – Paris – Dudley 2006, 445-450.

[70] Por. G. Cavallotto, *Catecumenato antico, Diventare cristiani secondo i padri*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1996, 116-125.

[71] Por. S. Kaczmarek, *Egzegeza biblijna w homiliach na Księgę Rodzaju (Rdz 1-3) św. Jana Chryzostoma*, ŹMT 45, 7-45.

[72] Por. W. Kosiński, *Teoretycy kaznodziejstwa i twórcy szkół kaznodziejskich: św. Jan Chryzostom*, Przegląd Homiletyczny 10 (1932), 161-174. 249-254.

[73] Por. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma Świętego według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974), 246-252.

[74] Por. G. Jaśkiewicz, *Synkatabasis w rozumieniu św. Jana Chryzostoma na podstawie „Homilii do Ewangelii św. Mateusza"*, w: Teologia Patrystyczna, 5 (2008) 49-62.

[75] Por. J. Czuj, *Poglądy wychowawcze u św. Jana Chryzostoma*, Przegląd katechetyczny 31 (1948), 7-11.

[76] Por. W. Kania, *Problemy pasterskie w pismach egzegetycznych św. Jana Chryzostoma w świetle współczesnej homiletyki*, Tarnowskie Studia Teologiczne 10 (1987), 234-253; *Godność i wielkość chrześcijańskiego kapłaństwa według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 121-130; *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Vox P 5 (1985) z. 8-9, 215-222.

[77] Por. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, (wstęp i antologia), w: Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku, Lublin 1988, 135-198.

[78] Por. R. Węsierski, *Miłosierdzie u św. Jana Chryzostoma*, Caritas 2 (1946) nr 12-13, 2-6.

biorąc za podstawę homilie na listy Pawłowe przedstawia duszpasterskie podejście Chryzostoma do Eucharystii[80] a J. Żelazny zatrzymał się nad kwestiami chrystologicznymi w HbrHom[81]; J. Kostecka ilustruje strukturę i język homilii panegirycznych o św. Pawle Apostole [82], zaś A. Baron omawia egzegezę panegiryku w RzHom[83] oraz wspomina krótko MtHom wśród dzieł Jana Chryzostoma, podając, że wygłosił je w Antiochii w 390 roku w wieku 41 lat, „w najbardziej płodnym okresie swego życia, który przypada na lata 386-398"[84]; Tymczasem J. Pochwat MS ukazał problem mariologiczny w MtHom[85].

Status quaestionis dotyczący Chryzostomowej egzegezy Kazania na Górze

Egzegezę szkoły antiocheńskiej omawia M. Simonetti, w tym również egzegezę Jana Chryzostoma w jego homiliach[86]. Egzegezą homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza zajmuje się krótko Agnès Bastit-Kalinowska, ale czyni to na przykładzie relacji ewangelisty o magach (por. Mt 2, 1-12)[87]. O egzegezie typologicznej w rozumieniu antiocheńczyków (ciągłość i dopełniające przekraczanie) wspomina Michael Fiedorowicz, ale powołuje się na 1KorHom 10, 1 Chryzostoma z przykładem przejścia przez Morze Czerwone, rozumianego jako typ chrztu[88].

Jaroslav Pelikan zestawia trzy ujęcia Kazania na Górze, które uznaje za najbardziej znaną mowę o charakterze retorycznym w historii Zachodu: ujęcie łacińskie na

---

[79] Por. B. Kosecki, *Misterium zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma*, Studia Pelplińskie 7 (1976), 175-184.

[80] Por. E. Staniek, *Duszpasterskie podejście św. Jana Chryzostoma do Eucharystii w Homiliach na Listy św. Pawła w: Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia pierwszych chrześcijan*, praca zbiorowa pod redakcją W. Myszora i E. Stanuli, Katowice 1987, 108-122.

[81] Por. J. Żelazny, *Chrystus – Najwyższy Kapłan. Studium chrystologiczne na podstawie Homilii św. Jana Chryzostoma do Listu do Hebrajczyków*, Kraków 1995; *Etapy nawrócenia według Jana Chryzostoma. Studium fragmentów IX homilii do Listu do Hebrajczyków*, VoxP 17(1997), z. 32-33, 139-143.

[82] Por. J. Kostecka, *Struktura, genologia i treść De laudibus sancti Pauli świętego Jana Chryzostoma*, w: Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, Kraków 2015, 5-33.

[83] Por. A. Baron, *Paweł Apostoł wzorem ucznia Chrystusa. Studium teologiczne parenezy ostatniej homilii na List do Rzymian św. Jana Chryzostoma*, w: W kręgu słowa, t. 7, Tarnów 2009, 151-171.

[84] Por. A. Baron, *Chryzostomowa egzegeza Ewangelii według św. Mateusza*, w: RBL 2/2008, 90. Chronologię homilii Jana Chryzostoma na NT podaje J. Iluk, *Chryzostomowy Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, w: ŹMT 47, 26.

[85] Por. J. Pochwat MS, *Spojrzenie św. Jana Chryzostoma na Matkę Jezusa*, Studium Homilii na Ewangelię Mateusza, w: Studia Saletencia 2008, 62-92.

[86] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński SAC, Kraków 2000, szczególnie s. 182-191.

[87] Por. A. Bastit-Kalinowska "Chrysostome et l'exegese des Homélies sur Matthieu: L'exemple de la pericope des mages (Mt 2, 1-12)", w: Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, 315-333.

[88] Por. M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła*, przekład Wiesław Szymona OP, Kraków 2009, 153.

Zachodzie św. Augustyna z Hippony (określa je jako wyraz tradycji katolickiej), ujęcie greckie na Wschodzie św. Jana Chryzostoma (określa je jako wyraz tradycji prawosławnej – „Orthodox") i ujęcie reformacji Marcina Lutra (tradycja protestancka)[89]. Autor zauważa, że Chryzostom na początku wyjaśniania Kazania na Górze stwierdza, że słuchacze tworzą dwie oddzielone grupy: uczniów i tłum zainteresowany jedynie cudami (Mt 5, 1-3), a tymczasem, jak mówi na końcu analizy słów Jezusa z Mt 5-7, tylko cnota wskazuje na prawdziwego ucznia Jezusa[90].

M. M. Mitchell omawia termin „filozofia" (występujący ponad 100 razy MtHom, a w wyjaśnieniu Kazania na Górze około 30 razy) w relacji do terminu „politeia" (pojawia się w MtHom około 70 razy, a w wyjaśnieniu Mt 5-7 około 10 razy)[91].

Stosunkowo dobrze została opracowana modlitwa u Jana Chryzostoma. Ogólne studium przedstawia J.-N. Guinot oraz G. Bosio[92], a S. Zincone prezentuje wartość i funkcje modlitwy wspólnotowej[93]. Liczne prace badawcze na temat modlitwy dotyczą Chryzostomowej interpretacji Psalmów[94] i listów Pawłowych[95]. Problem interpretacji

---

[89] Por. J. Pelikan (ed.), *Divine Rhetoric. The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001, 157-167. Podział na katolicki i prawosławny wydaje się tu nieco archaiczny.

[90] Chryzostom w MtHom 24, 3 wyjaśnia Mt 7, 25 – ŹMT 18, 303. Por. J. Pelikan (ed.), *Divine Rhetoric. The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, 2001, 125.

[91] Por. M. M. Mitchell, "John Chrysostom on the Sermon on the Mount: φιλοσοφία as the basis for the Christian πολιτεία", w: J.P. Greenman, T. Larsen and S.R. Spender (wyd.), The Sermon on the Mount through the Centuries: From the early church to John Paul II, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007, 19-42.

[92] Por. J.-N. Guinot, "Un souci pastoral de Jean Chrysostome: l'éducation du chrétien à la pratique de la prière", w: La preghiera nel Tardo antico: Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998, (Studia Ephemeridis Augustinianum 66), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, 189-219; G. Bosio, "Preghiera e Eucarisitia: via a Dio in S. Giovanni Crisostomo", Seminarium 9 (1969) 654-678.

[93] Por. S. Zincone, "Valore e funzione della preghiera communitaria secondo Giovanni Crisostomo" w: Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M.G. Mara, Augustinianum 35 (1995) 705-713.

[94] Por. R. Ch. Hill, "Chrysostom's Commentary on the Psalms: Homilies or tracts?", w: P. Allen, R. Canning, L. Cross with B.J. Caiger (eds), Prayer and Spirituality in the Early Church, I, Brisbane: Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1998, 301-317; tenże, "'The art of prayer' (Chrysostom on Psalm 4): Antioch's recipe for the spiritual life", w: W. Mayer, P. Allen and L. Cross (eds), Prayer and Spirituality in the Early Church. 4. The Spiritual Life, Strathfield: St Pauls Publications, 2006, 1-18; K. Kornarakis, "'Out of my depths I cried to you Lord' (Ps 129:2 LXX): models of crying and St. John Chrysostom's positions on the origins of human cry as prayer: an ethical analysis", w: H. Klein, V. Mihoc und K.-W. Niebuhr mit C. Karakolis (hrsg.), Das Gebet im Neuen Testament: vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.-8. August 2007 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 249), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 437-460.

[95] Por. P. Szczur, "Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie w świetle «Homilii na 1 List św. Pawła do Tymoteusza», Teologia patrystyczna 5 (2008) 117-132; tenże, "Modlitwa dziękczynienia w świetle „Homilii na 1 List do Tymoteusza" św. Jana Chryzostoma", w: J. Misiurek, J. Popławski, K. Burski (wyd.), Modlitwa dziękczynienia (Homo orans 6), Lublin 2005) 73-81; tenże, "Warunki wysłuchania modlitwy indywidualnej na przykładzie modlitwy Dawida w "Objaśnieniach Psalmów" św. Jana Chryzosotoma", w: J. Popławski, J. Misiurek, J. Miczyński (wyd.), Modlitwa wspólnotowa i indywidualna (Homo orans 10), Lublin 2011, 17-37; A. Cioffi, "La preghiera nelle Omelie di Giovanni Crisostomo sulla Prima Lettera a Timoteo", w: M. Maritano (a cura di), "Historiam perscrutari". Miscellanea di studi offerti al

modlitwy chrześcijańskiej w MtHom 19, w której Chryzostom wyjaśnia Mt 6, 1-15 zawierające modlitwę *Ojcze nasz*, podejmuje Cyrille Crépey, nie ograniczając się w swoim artykule do stanowiska Jana Chryzostoma, ale prezentując także poglądy Orygenesa i Grzegorza z Nyssy[96].

G. Viansino pisząc o jałmużnie podkreśla, że Jan Chryzostom szczególnie krytykuje bogactwa i do tego stopnia pochwala ubóstwo, że identyfikuje Jezusa z żebrakiem[97]. A. Żurek wprost tytułuje Jana Chryzostoma „biskupem-jałmużnikiem"[98]. Chciwość nie jest według Chryzostoma czymś naturalnym dla człowieka, ale człowiek zdolny jest do zdrady swojej natury i powołania do tego stopnia, że potrafi przeobrazić się i ograniczyć wyłącznie do wymiaru ekonomicznego, stając się głuchym na głos rozumu i ślepym na innych, krótko mówiąc: niezdolnym ani do miłosierdzia, ani do miłości[99]. O dobrym użytku z pieniądza pisze L. Rosadoni[100].

Hendrik F. Stander w ramach uzupełnienia źródeł klasycznych, stanowiących jedyną podstawę dla współczesnych uczonych zajmujących się podstawowymi wartościami kształtującymi życie narodów starożytnego świata, pokazuje „w jakim stopniu Chryzostom stosował wartości społeczne, takie jak honor i wstyd jako klucze egzegetyczne w czytaniu Ewangelii Mateusza" oraz w jakich aspektach różnicował znaczenie tych pojęć dla społeczności chrześcijańskiej i świeckiej[101].

---

prof. O. Pasquato (Biblioteca di Scienze Religiose 180), Roma: Ateneo Salesiano, 2002, 785-792; Miranda, A., "Le preghiere paoline nell'esegesi di Giovanni Crisostomo", w: La preghiera nel Tardo antico. Dalle origini ad Agostino, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, 221-228.

[96] Por. C. Crépey, "La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome", w: J. Goeken (éd.), La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque (Recherches sur les rhétoriques religieuses), Brepols: Turnhout, 2010, 155-174.

[97] Por. G. Viansino, *Aspetti dell'opera di Giovanni Crisostomo*, w: *Koinonia* 25 (2001) 137-205.

[98] Por. A. Żurek, „Jan Chryzostom – biskup jałmużnik", w: S. Sojka, J. Stala (wyd.), Przebóstwiać to co ludzkie, Tarnów 2007, 567.

[99] Por. N. Acatrinei, *Saint Jean Chrysostome et l'Homo oeconomicus: Une enquête d'anthropologie économique dans les homélies sur l'evangile de St Matthieu*, Orthodox Research Institute, 2008, 28nn.

[100] Por. L. Rosadoni, *Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Servire i poveri gioiosamente* (Coll. Una ragione per vivere), Turin Girbaudi, 1971, 131 ss; tenże, *Clemente d'Alessandria, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano, Il buon uso del denaro* (Coll. Una ragione per vivere), Turin Gribaudi 1971, 116 ss.

[101] Por. H. F. Stander, *The Concept of Honour/Shame In Chrysostom's Commentary on Matthew*, Studia Patristica, vol. XLI, PEETERS, Leuven – Paris – Dudley, MA 2006, 469-475.

Metoda

Niniejsza praca podejmuje interpretację Jana Chryzostoma przesłania zawartego w Kazaniu na Górze, przedstawioną w cyklu jego homilii na Ewangelię według św. Mateusza. Podstawę naukowego warsztatu pracy stanowi nowo wydane tłumaczenie homilii Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza w ŹMT 18 oraz tekst oryginalny, za który uznajemy PG 57, 13-328 zwłaszcza kol. 223-328, czyli fragment tekstu obejmujący homilie omawiające Kazanie na Górze. Ograniczamy pole badań do 24 pierwszych homilii ze zbioru 90. Początkowe 14 rozważamy ze względu na przygotowanie Jezusa do wygłoszenia swojej pierwszej wielkiej mowy, a pozostałe 15-24 zawierające wyjaśnienie słów rzeczonej mowy stanowią źródło podstawowe rozprawy.

Podjęty problem dotyczy jednej z pięciu obszernych mów Jezusa inaugurującej w Ewangelii według św. Mateusza Jego publiczne wystąpienia (dzieło pierwotnego Kościoła) oraz jej recepcji w Kościele antiocheńskim w drugiej połowie IV wieku.

W badaniach materiału źródłowego zastosujemy metodę teologiczną, która posłuży do analizy homilii Jana Chryzostoma MtHom 1-14 oraz MtHom 15-25. W MtHom 1-14 Chryzostom omawia Mt 1-4. Interesuje nas wszystko, co dotyczy przygotowania Jezusa do głoszenia orędzia Ewangelii, zwłaszcza fragmentu zawartego w Jego pierwszej wielkiej mowie Mt 5-7. W MtHom 15-24 Chryzostom wyjaśnia swoim słuchaczom Kazanie na Górze. W celu wydobycia Chryzostomowego rozumienia orędzia Jezusa w Mt 5-7 służy metoda teologiczna. Biorąc pod uwagę fakt, że naszym źródłem jest tekst biblijny zapisany w I wieku oraz jego interpretacja z drugiej połowy IV wieku z konieczności należy zastosować metodę interdyscyplinarną. Wszędzie tam, gdzie będzie mowa o wydarzeniach mających miejsce w historii, zarówno z czasów Jezusa, jak i z czasów Jana Chryzostoma, przydatna okaże się metoda historyczna. Jednakże nie będziemy się zajmowali kwestiami ściśle historycznymi, ale skorzystamy z opracowań na interesujący nas temat. Podobnie, wykorzystamy metodę filozoficzną, zwłaszcza jeśli idzie o światopogląd w czasach i realiach życia Jezusa i Jana Chryzostoma oraz ich słuchaczy. Przydatne okażą się także elementy metody literackiej, zwłaszcza metoda filologiczna, której zastosowanie pozwoli nam lepiej zrozumieć zakres znaczeniowy słów w Mt 5-7 oraz w MtHom 1-25. Jakkolwiek trzeba wyraźnie podkreślić, że nie idzie o filologiczne dywagacje nad wszystkimi terminami napotkanymi w źródłowych dla nas homiliach, bo interesuje nas orędzie Jezusa. W przypadku homilii nie łatwo jest rozróżnić, czy ich autor mówi w danej chwili o tym, jak jest, czy o tym, jak powinno być. Postaramy się wydobyć z tekstu jedynie to, co odnosi się do samego orędzia Jezusa, a słowa o jego realizacji w życiu słuchaczy Jana Chryzostoma pozostają poza naszym bez-

pośrednim zainteresowaniem. Wykorzystanie osiągnięć pracy filologów pozwoli uściślić ewentualne zmiany znaczeniowe poszczególnych słów w ustach Jezusa i tych samych słów w ustach Chryzostoma, wygłoszonych ponad trzysta lat później. Dlatego w przypadku jasnych wypowiedzi, zwłaszcza z części parenetycznych interesujących nas homilii, najczęściej przytaczamy słowa kaznodziei, bez poddawania ich zbędnym analizom filologicznym. Jednakże wszędzie tam, gdzie tekst prowokuje pytania, rozpatrujemy go szerzej, odwołując się do innych opracowań, tekstu greckiego i niezbędnych słowników. Podobnie, w rozdziale pierwszym, który ma charakter wprowadzający w nauczanie Jezusa w Kazaniu na Górze, podajemy wersję grecką tekstu (czy pojedynczych słów) tylko tam, gdzie jest to konieczne, gdyż te homilie nie dotyczą bezpośrednio Kazania na Górze. Przedmiotem rozprawy nie jest przecież roztrząsanie homilii Chryzostoma dotyczących tematu Mt 1-4, lecz przebadanie homilii na temat Mt 5-7. Wyodrębniamy w opracowaniu cytaty z homilii dotyczące wiodących problemów a pozostałe wykorzystujemy w narracji. Podkreślenia w polskim przekładzie cytowanych fragmentów i w greckim oryginale wprowadzamy dla ułatwienia lektury.

Wyniki badań prawdopodobnie mogą okazać się przydatne dla teologii duchowości i dla homiletyki, zwłaszcza w aspekcie głoszonej treści. Każdemu natomiast czytelnikowi wierzącemu zapewne pomogą w głębszym poznaniu przesłania Jezusa i jego realizacji we własnym życiu.

Układ pracy

Realizacja celu badawczego i przyjęta metoda wymaga podziału rozprawy przynajmniej na dwie części. Pierwsza o charakterze wstępnym ma ukazać okres przygotowawczy Jezusa do ogłoszenia i wypełnienia orędzia, druga zaś – stanowiąca istotną część rozprawy ma przedstawić Jego orędzie w Kazaniu na Górze, którego struktura i treść sugeruje podział tej części na dwa rozdziały: jeden prezentujący treść Jezusowego orędzia i drugi – sposób jego realizacji w życiu uczniów Jezusa. Dlatego rozprawa została podzielona na trzy rozdziały.

W pierwszym rozdziale omawiamy przygotowanie Jezusa do głoszenia orędzia. Idzie o źródła wiadomości dotyczące Jego ziemskiej misji, środowiska pochodzenia, narodzenia, przebywania w dzieciństwie oraz wydarzeń chrztu i kuszenia związanych z zapoczątkowaniem przez Niego publicznej działalności w spojrzeniu Jana Chryzostoma, który odczytuje Ewangelię według św. Mateusza. Dlatego poszczególne punkty podejmują w tym rozdziale kwestie: znaczenie Ewangelii jako dobrej nowiny o królestwie Jezusa dla wspólnoty chrześcijan; problematykę wcielenia i narodzenia Jezusa;

rodowód, rodzinę i przodków Jezusa; narodzenie Jezusa w Betlejem dla narodu wybranego i dla pogan; pobyt Jezusa w Egipcie i w Nazarecie oraz Jego chrzest i kuszenie.

Rozdział drugi prezentuje nowe zasady życia uczniów Jezusa w perspektywie zapowiedzi królestwa niebieskiego. Idzie o program i fundament przekazu istotnych prawd przyjmujących formę błogosławieństw, nowelizacji Prawa i proroków, zasad moralnych Starego Testamentu, czyli zakazu zabójstwa, cudzołóstwa, fałszywej przysięgi i prawa odwetu. W ramach znowelizowanego porządku wartości wskazanego przez Jezusa w Kazaniu na Górze, jaką rolę pełni sprawiedliwość, miłość bliźniego, wolność od dóbr materialnych i trosk codziennej egzystencji.

W trzecim rozdziale przedstawiamy starania Jezusa o autentyzm życia Jego uczniów. Odnoszą się one do wymiaru ufności pokładanej w Bogu i świadectwa dawanego życiem, do stopnia zaangażowania w modlitwę, post i jałmużnę rozumianych w duchu Jezusa, który przestrzega przed osądzaniem innych, lekceważeniem wartości ewangelicznych oraz przede wszystkim przed pozornym pójściem za Nim i realizowaniem Jego ewangelii wyłącznie zewnętrznie i na pokaz.

ROZDZIAŁ I

Okres przygotowawczy Jezusa do głoszenia orędzia

1.1. Czas przygotowawczy na przyjście Jezusa

1.1.1. Znaczenie i wiarygodność Ewangelii dla wspólnoty chrześcijan

Jan Chryzostom w homilii wstępnej na Ewangelię według św. Mateusza ukazuje Jezusa z perspektywy całości ewangelicznego przesłania jako założyciela, prawodawcę i przywódcę wspólnoty chrześcijańskiej (πολιτεία)[1]. O niej i dla niej Jezus ogłasza swoje orędzie[2], radosną nowinę (εὐαγγέλιον) spisaną następnie przez Jego uczniów[3]. Rozpoczynając homiletyczne wyjaśnienie Ewangelii według św. Mateusza kaznodzieja podaje argumenty wiarygodności przekazu ewangelistów. Prawdziwość relacji czterech Ewangelii potwierdza, jego zdaniem, całkowita zgodność czterech autorów „w sprawach zasadniczych, które odnoszą się do naszego życia i na których opiera się przesłanie ewangelii”[4]. Pomimo braku jedności miejsca i czasu pisania oraz bez wcześniejszych wspólnych uzgodnień, każdy ewangelista stwierdza, „że Bóg stał się człowiekiem, że czynił cuda, że został ukrzyżowany, że będzie sądził, że ustanowił zbawienne przykazania, że nie nadał prawa przeciwnego Staremu, że jest Synem Jednorodzonym i prawdziwym, że jest tej samej istoty co Ojciec i wszelkie inne tego typu rzeczy”[5]. Prawda o Wcieleniu i o zbawczym dziele Jezusa stanowi kręgosłup każdej z ewangelii. Zgodność pomiędzy spisanymi relacjami poświadcza ponadto przyjęcie ich przez wspólnoty chrześcijańskie[6].

Równocześnie świadectwem wiarygodności ewangelistów jest, według Chryzostoma, ich niezgodność „w mało istotnych kwestiach”, spowodowana uzasadnionymi względami. Zróżnicowanie takie stanowią przykładowo rozbieżności dotyczące czasu i miejsca opisu cudów oraz sposobu wyrażania własnych myśli, wynikłe z odmiennych charakterów pisarzy. Różnice w usytuowaniu rodowodu Jezusa i w zasięgu Jego przodków świadczą o uwzględnieniu przez autorów ewangelii synoptycznych potrzeb różnych adresatów. Ewangelia Janowa zaczyna się „od wyżyn nieba”, bo ukierunkowana

[1] Por. Lampe, 1113-1114. Na temat politei w ujęciu Jana Chryzostoma pisze J. Iluk (por. Wprowadzenie, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, 18-22.

[2] Por. MtHom 1, 5 (ŹMT 18, 23-24).

[3] Por. MtHom 1, 2 (ŹMT 18, 17).

[4] MtHom 1, 2 (ŹMT 18, 18).

[5] Por. MtHom 1, 2 (ŹMT 18, 18).

[6] Por. MtHom 1, 3 (ŹMT 18, 19).

jest na naukę o bóstwie Chrystusa, a pozostałe trzy - akcentują Jego wcielenie i dlatego zaczynają „od nizin ziemi”[7]. W ten sposób Chryzostom ujmuje homiletycznie teologię oddolną synoptyków i odgórną Ewangelii według św. Jana.

Wspomniany brak zgodności w relacjach ewangelistów „w mało istotnych kwestiach” stanowi dla autora homilii punkt wyjścia do porównania ich dzieł ze znanymi z literatury pismami filozofów, zwłaszcza z dialogiem Platona *Państwo*[8], na temat ustrojów społecznych i ustanawiania prawa[9], a co za tym idzie, ludzkiej organizacji państwa ze wspólnotą Jezusa. Zestawiane przez niego w MtHom 1, 4-5[10] wybrane zagadnienia z obu przekazów zostały ujęte w poniższej tabeli:

Problematyka	Państwo filozofów	Wspólnota Jezusa
Inspiracja	pomysł szatański	natchnienie Ducha Świętego
Autor	Np. Platon, Zenon	Chrystus
Pisarze	wykształceni znawcy filozofii i retoryki	niewykształceni rybacy, celnicy, wyrabiacze namiotów
Warunki pisania	czas bezpieczeństwa i spokoju	okres niebezpieczeństw i prześladowań
Nazwanie treści	„śmieszne” *Państwo*	radosna nowina (o dobrach trwałych miłości Bożej)
Treść - nauka:	dziecinne zabawki	prawda
o moralności	zachowanie wbrew naturze, zdrowemu rozsądkowi i dobrym obyczajom – żony wszystkim wspólne, nagie dziewczęta w palestrze na widoku publicznym, potajemne kojarzenie małżeństw – nieczystość	postępowanie przewyższające naturę, życie ziemskie przemienione w niebiańskie
o Bogu	zaliczenie w poczet bogów posągów zwierząt, węży i innych tworów	rozmyślanie o Bogu i rzeczach niebieskich
o cnotach	skomplikowana teoria dotycząca sprawiedliwości nieznajomość wyższych cnót	sprawiedliwość, uczciwość, pożyteczność – całość cnoty zawarta w przykazaniu miłości Boga i bliźniego cnoty wyższe: dziewictwo, ubóstwo, post
Styl – forma wypowiedzi	wytworny, rozwlekły, niejasny	zwięzły, jasny, szczegółowy w zakresie wyższych cnót

[7] Por. MtHom 1, 2-3 (ŹMT 18, 18-19).

[8] Mowa o Platon, *Państwo* I-X, *Prawa* I-VII, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

[9] Por. MtHom 1, 4 (ŹMT 18, 20-21).

[10] Por. ŹMT 18, 20-23.

Wiarygodność nauki	przeciwstawność własnych opinii o tym samym przedmiocie – opowiedzenie czegoś przeciwnego niż wcześniej - fałsz	zgodność, inny sposób mówienia o tym samym – opowiedzenie czegoś w inny sposób – prawda
Przystępność nauki	dla intelektualistów, czasochłonna, wymagająca wysiłku i kwalifikacji	zrozumiała i łatwa do nauczenia dla każdego: rolnika, niewolnika, sługi, wdowy, chłopca
Realizacja nauki (użyteczność, praktyczne zastosowanie)	teoria – nawet, jeśli zawiera coś pożytecznego, to nieużyteczne dla ludzkiego życia	przyjęta z wiarą, przyswojona, realizowana w czynach przez społeczności miast i wspólnoty mnichów
Zasięg nauki		głoszona wszędzie i wobec wszystkich
Trwałość nauki	przepadły i zaginęły łatwiej niż pajęczyna	nadal głoszone, rozkwitają i wzrastają z każdym dniem
Opis urządzania wspólnoty: przynależność	w dzieciństwie, przepis określonej liczby lat w pełnieniu cnoty	w każdym wieku
wyznaczone miejsce		w niebie
wódz i prawodawca		Bóg
Przewodnicy	ludzie, w czasie ich krótkotrwałego, ziemskiego życia	ludzie żyjący wiecznie, nadal użyteczni dla uczestników wspólnoty
przeciwnik w walce	ludzie	Szatan i bezcielesne moce
zbroja wojowników	ze skóry lub żelaza	prawda, sprawiedliwość, wiara, wszelka cnota
nagrody	liście wawrzynu lub wieńce z liści oliwnych, utrzymanie w prytaneum, posągi z kruszcu	życie bez końca, usynowienie Boże, stałe przebywanie z Chrystusem w Jego królestwie

Tabela ilustruje, że Chryzostom trochę upraszcza zagadnienie, jeżeli idzie o realia historyczne pisania filozofów i późniejszą recepcję ich dzieł. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do zawartości treściowej dzieła Platona. Być może kaznodzieja czyni tak ze względów homiletycznych. Jego celem nie jest podejmowanie polemiki, ale zasygnalizowanie problemów, których chrześcijanie powinni być świadomi. Krótko mówiąc, autor homilii pokazuje swoim słuchaczom, że orędzie Jezusa spisane w Ewangeliach stanowi dla chrześcijan konstytucję, podobnie jak dla pogan jest nią napisana przez Platona *politeia*. Dla Chryzostoma o wartości nauki dotyczącej organizacji społeczeństwa nie decydują teoretyczne rozważania elitarnych kręgów, ale powszechne jej rozumienie, wiarygodność i możliwość realizacji w życiu. „Taka bowiem jest owa prawda; potwier-

dza ją koniec rzeczy”[11]. Tymczasem fakty dowodzą, że nie dzieła filozofów i władców, ale właśnie orędzie Jezusa przekłada się na życie Jego wspólnoty, nie jest ograniczone czasem i przestrzenią, zawiera jasne i niezmienne zasady dla wszystkich bez względu na posiadany wiek życia, status społeczny i poziom intelektualny oraz czyni społeczność Jego uczniów otwartą dla nowych uczestników[12].

Na podstawie tabelarycznego przedstawienia można wnioskować, że autor homilii na wspólnotę chrześcijańską, której fundamentem jest orędzie Jezusa, patrzy z perspektywy eschatologicznej, ale punktem odniesienia są czasy głosiciela Ewangelii. Wskazują na to wyznaczone dla niej miejsce i przyznane nagrody. Z kolei głoszenie nauki przez Jego uczniów i nieustanne zmagania Jego wyznawców o dochowanie wierności orędziu urzeczywistniają się w konkretnej wspólnocie wprawdzie już w doczesności, ale ich owoce pojawią się w pełni dopiero w życiu przyszłym. Wynikałoby stąd, że Chryzostom nie podzielał całkowicie poglądu tzw. eschatologii dokonującej się już w doczesności.[13]

Fakt, że Chryzostoma interesuje recepcja orędzia Jezusa u słuchaczy, którym głosi je na przełomie IV i V wieku, świadczy chociażby jego objaśnienie pobytu Jezusa w Egipcie. Czytamy w nim m.in.:

> „I dzisiaj, gdy nawiedzisz pustynię Egiptu, zobaczysz, że pustkowie stało się piękniejsze od wszystkich ogrodów: ujrzysz niezliczone chóry aniołów w ludzkich postaciach, gromady męczenników, wspólnoty dziewic, wszelką tyranię diabła zwalczoną oraz jaśniejące królestwo Chrystusa. Ujrzysz jak kolebka poetów, ludzi obeznanych ze sztuką i mędrców, gdzie wynajdowano wszelkie rodzaje czarów i udzielano innym, chlubi się dziś rybakami, gardzi wszystkimi tamtymi rzeczami, wysławia celnika i wyrabiacza namiotów szukając obrony w krzyżu. A to wszystko dzieje się nie tylko w miastach, ale o wiele bardziej na pustkowiu aniżeli w miastach. Wszędzie w owym kraju można zobaczyć wojsko Chrystusa, królewskie zastępy oraz pochodzący z wysoka sposób życia (πολιτεία)”[14].

W ten sposób kaznodzieja dostrzega i podkreśla realizację królestwa Chrystusa w zorganizowanym życiu monastycznym na terenie Egiptu w IV wieku, gdzie Jezus prze-

---

[11] MtHom 1, 5 (ŹMT 18, 22; PG 57, 20 w. 12-13: Τοιαῦτα γὰρ τὰ τῆς ἀληθείας· καὶ μαρτυρεῖ τῶν πραγμάτων τὸ τέλος).

[12] Por. MtHom 1, 5-6 (ŹMT 18, 23).

[13] Na temat eschatologii «dokonanej» i «postępującej» piszą: J. Dupuis SJ, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, MT 24, 33-34 oraz H. Pietras SJ, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, MT 55, 38.

[14] MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107-108).

bywał już prawie czterysta lat temu przygotowując się do głoszenia orędzia Ewangelii[15], o czym szerzej rozprawiamy poniżej w punkcie 1.3.2.

Przy okazji warto nadmienić, że Chryzostom na obserwowaną rzeczywistość patrzy również z perspektywy czasu poprzedzającego głoszenie orędzia Jezusa:

> „Jeśli ktoś zna ów dawny Egipt, szalejący i buntujący się przeciw Bogu, zniewolony przez koty, obawiający się i drżący przed cebulą, ten pozna dobrze moc Chrystusa. Jednakże nie trzeba nam dawnych dowodów, gdyż resztki dawnego szaleństwa i pierwotnej nierozumności zachowały się do dziś. Wszyscy oni popadali dawniej w taką głupotę, teraz zaś rozprawiają o niebie i o rzeczach niebieskich, wyśmiewają obyczaje ojców i litują się nad swoimi przodkami, a o filozofach nawet nie wspominają. Z ich czynów poznali, że nauki ich są baśniami starych bab, zaś prawdziwą i godną niebios naukę (φιλοσοφία) głosili rybacy. Dlatego z niezwykłą dokładnością w odniesieniu do prawd wiary (τῶν δογμάτων) łączą wielką gorliwość w życiu. Porzuciwszy wszystko co posiadali i ukrzyżowani dla całego świata (por. Ga 6, 14), idą jeszcze dalej, ofiarując prace swych rąk dla żywienia biednych. Bo choć poszczą i czuwają, przecież nie próżnują w dzień, ale spędzają noce na śpiewaniu pobożnych pieśni i czuwaniu, a dnie tak na modlitwie jak na pracy rąk, naśladując gorliwość apostolską”[16].

W słowach tych wskazuje, że opisany sposób życia monastycznego w Egipcie w żadnym przypadku nie jest skutkiem panujących tam wcześniej zwyczajów, ale jest rezultatem realizacji orędzia Ewangelii Jezusa. Dostrzeżenie tego wymaga od kaznodziei znajomości nie tylko Ewangelii, ale także dawnej kultury i religii wspólnot, które podaje jako przykład, w tym przypadku Egiptu[17]. Nieco dalej Chryzostom uzupełni swój wywód o życiu mnichów w Egipcie zachętą sięgnięcia do biografii o św. Antonim Pustelniku, który jego zdaniem egzemplifikuje wypełnianie orędzia Jezusa w swoim życiu[18].

Wydaje się, że według autora homilii orędzie Jezusa jest dostępne dla człowieka poprzez lekturę Ewangelii oraz świadectwo wspólnot Jego uczniów.

---

[15] Jan Chryzostom sam doświadczył życia pustelniczego w pobliżu Antiochii. Jako patriarcha Konstantynopola przeprowadził reformę życia mniszego, przyjął do swej diecezji oskarżonych o orygenizm mnichów nitryjskich wypędzonych z Egiptu. Napisał traktaty o życiu monastycznym. (Por. EK VII, 766-768).

[16] MtHom 8, 5 (ŹMT 18, 108).

[17] Por. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2008, 125.

[18] Por. MtHom 8, 5 (ŹMT 18, 109).

1.1.2. Ewangelia jako dobra nowina o królestwie Jezusa

Jan Chryzostom, przechodząc do komentowania ewangelii Mateusza, podejmuje wątek o ustanowionej przez Jezusa wspólnocie w odniesieniu do królestwa niebieskiego – „miasta, które jest w niebie". Określa jego dystans od wymiaru ziemskiego:

> „Miasto (πόλις) to nie jest od nas tak oddalone, jak niebo daleko jest od ziemi, lecz nawet jeszcze bardziej, jeśli się o to nie troszczymy; gdy zaś będziemy gorliwi, w jednej chwili staniemy u jego bram. Odległości te bowiem mierzą się nie rozległością miejsc, lecz jakością obyczajów"[19].

Realizowanie orędzia Jezusa skraca dystans pomiędzy królestwem niebieskim a ziemską egzystencją człowieka. Warunkiem realizacji, jak zauważa kaznodzieja, jest znajomość wspólnoty chrześcijańskiej; jej wodza, struktury, obowiązujących praw, panujących obyczajów i obiecanych dóbr. Chryzostom uświadamia słuchaczom znaczące braki w tej dziedzinie w porównaniu ze znajomością spraw życia doczesnego.[20] W celu ich zlikwidowania zachęca do skorzystania z ewangelicznej wiedzy, która pochodzi od samego Chrystusa, a którą dostarcza Mateusz.[21]

Jego przekaz autor homilii odczytuje w perspektywie całości zbawczego dzieła. W takim ujęciu za uzasadnione uważa nazwanie treści księgi radosną nowiną[22]:

> „Przyszedł bowiem ogłosić wszystkim - siedzącym w ciemności, nieprzyjaciołom i grzesznikom - zniesienie kary, odpuszczenie grzechów, sprawiedliwość, poświęcenie, odkupienie, przyjęcie za synów, dziedzictwo w niebie, pokrewieństwo z Synem Bożym"[23].

Przytoczone przez kaznodzieję terminy biblijne stanowią syntetyczne ujęcie Chrystusowego orędzia zbawienia, które według niego przewyższa wszelkie dobrodziejstwa.

> „Cóż może być równe tym radosnym nowinom? Bóg na ziemi, a człowiek w niebie; wszystko się zmieszało, aniołowie przebywali z ludźmi, a ludzie stykali się z aniołami i innymi mocami niebiańskimi; można było zobaczyć koniec długiej walki, pojednanie osiągnięte przez Boga z naszą naturą, zawstydzonego diabła, pokonaną śmierć, otwarty raj, zdjęte przekleństwo, usunięty błąd, przywróconą

---

[19] MtHom 1, 7 (ŹMT 18, 26; PG 57, 22 w. 51-56: Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμῶν ἀφέστηκεν ἡ πόλις ἐκείνη, ὅσον οὐρανοῦ πρὸς τὴν γῆν τὸ μέσον, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλέον, ἐὰν ἀμελῶμεν· ὥσπερ οὖν ἐὰν σπουδάζωμεν, καὶ ἐν ἀκαρεῖ χρόνῳ ἐπὶ τὰς πύλας αὐτῆς ἥξομεν. Οὐ γὰρ μήκει τόπων, ἀλλὰ γνώμῃ τρόπων τὰ διαστήματα ταῦτα ὥρισται).

[20] Por. MtHom 1, 7-8 (ŹMT 18, 26).

[21] Por. MtHom 1, 6 (ŹMT 18, 23).

[22] O terminie *Ewangelia* pisze Joseph Ratzinger - Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 51-52.

[23] MtHom 1, 2 (ŹMT 18, 17; PG 57, 13 w. 51-54: Καὶ γὰρ κολάσεως ἀναίρεσιν, καὶ ἁμαρτημάτων λύσιν, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἁγιασμὸν, καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ υἱοθεσίαν, καὶ κληρονομίαν τῶν οὐρανῶν, καὶ συγγένειαν πρὸς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ).

prawdę, wszędzie rozsiewane i wzrastające słowo pobożności, wszczepiony w ziemię nadprzyrodzony sposób życia, moce bez obaw obcujące z nami, często przebywających na ziemi aniołów i wielką nadzieję na przyszłość”[24].

Chryzostom podkreśla związaną z Wcieleniem zmianę sytuacji ludzkiego życia. Bóg w Jezusie niweluje dystans pomiędzy rzeczywistością niebieską i ziemską. Wobec wielkości wszystkiego, co On uczynił dla grzesznego człowieka, inne słowa określające ludzkie wartości (np. bogactwo, władza, godności) tracą, według kaznodziei, swoje znaczenie. Ponadto, udzielone dobra charakteryzuje nie tylko trwałość i pewność, ale również darmowość. Ich przyjęcie nie wymaga żadnego ludzkiego wysiłku, ponieważ są darem Bożej miłości.[25]

Nieco dalej Chryzostom zachęca do wspólnego szukania w lekturze ewangelii Mateusza udziału w królestwie Jezusa:

„Chociaż nie czyniliśmy tego przedtem, zróbmy to przynajmniej teraz. Mamy wejść, jeśli Bóg pozwoli, do miasta złotego i droższego nad wszelkie złoto. Poznajmy jego fundamenty i bramy wykonane z szafiru i pereł; […] Wchodzimy przez bramę i potrzeba nam wielkiej pilności. Jeśli bowiem zobaczy, że ktoś nie uważa, wyrzuci go z miasta, które jest królewskie i wspaniałe, nie jak nasze miasta, podzielone na forum i część królewską, lecz w nim wszystko jest królewskie”[26].

W ukazanym obrazie królestwa można zauważyć pewne podobieństwo do wizji Nowego Jeruzalem z Apokalipsy św. Jana: miasto złote, fundamenty i bramy z szafiru i pereł (por. Ap 21, 18-21). Kaznodzieja nakłania do uważnej i zarazem religijnej analizy słów Ewangelii wg św. Mateusza:

„Otwórzmy więc bramy naszego umysłu, otwórzmy nasze uszy! A mając wejść z dreszczykiem na skórze do przedsionków miasta, pokłońmy się jego Królowi, gdyż zaglądającego tam już pierwszy kontakt zdolny jest od razu przerazić. [...] Nie wchodźmy z hałasem i wrzaskiem, ale w mistycznym milczeniu. Jeśli pismo królewskie odczytuje się w teatrze dopiero wtedy, gdy nastanie wielka cisza, to daleko bardziej w tym mieście wszyscy powinni się wyciszyć i oczekiwać ze wzru-

[24] MtHom 1, 2 (ŹMT 18, 17).

[25] Por. MtHom 1, 2 (ŹMT 18, 17).

[26] MtHom 1, 8 (ŹMT 18, 27). Jan Chryzostom ukazuje Mateusza jako duchowego przywódcę w głoszeniu królestwa Jezusa. Podobnie przedstawia Orygenes Pawła komentując jego List do Rzymian (Por. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, PSP t. LVII, cz. 1, 249; cz. 2, 398.

szoną duszą i wytężoną uwagą. Nie będzie, bowiem czytane pismo jakiegoś ziemskiego [króla], ale Władcy aniołów”[27].

Autor homilii zwraca uwagę, że kontakt z orędziem Jezusa wymaga odpowiedniej postawy i pełnego zaangażowania ze strony słuchaczów. Tak przygotowani zostaną poprowadzeni do celu przez łaskę Ducha i dostąpią wszelkich dóbr „z łaski i miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa”[28]. Warto zauważyć, że podobnym sformułowaniem wyrażonym jako życzenie w połączeniu z doksologią kaznodzieja kończy każdą homilię.

Chryzostom usilnie tłumaczy swoi słuchaczom, że lektura Ewangelii według św. Mateusza nie prowadzi do spotkania z Mateuszem, ale przede wszystkim z samym Jezusem, a dopiero potem z gronem osób Go otaczających. Dlatego powtarza zachętę do poznawania królestwa Jezusa.

„Wprawdzie bramy są jeszcze przed nami zamknięte, ale gdy je ujrzymy otwarte (a tym właśnie jest rozwiązanie postawionych problemów), dostrzeżemy wewnątrz wielką światłość. A nasz celnik, wiedziony oczyma ducha, obiecuje pokazać ci wszystko: gdzie siedzi Król na tronie; które wojska uszykowano wokół Niego; gdzie są aniołowie, a gdzie archaniołowie; które miejsce w tym mieście przeznaczone jest dla nowych obywateli i jaka droga do niego prowadzi; jakiego losu dostąpili ci, którzy pierwsi zostali tam przyjęci, jakiego ci drudzy a jakiego następni; jaka jest w nim struktura społeczna; kto należy do senatu i jakie godności się w nim rozróżnia”[29].

Wydaje się, że w przedstawionym obrazie kaznodzieja ukazuje królestwo Jezusa w jego eschatologicznym wymiarze. Jednak wspomniane: hierarchia i struktura sugerują podobieństwo do ziemskiej rzeczywistości. Ponadto, otwartość istniejącej wspólnoty na jej przyszłych członków może wskazywać na eschatologię realizującą się już w doczesności, a przynajmniej na to, że Ewangelia uobecnia nam świat niebiański.

Opis królestwa Jezusa autor homilii kontynuuje podkreślając związek rzeczywistości ziemskiej z niebieską w aspekcie odkupieńczej śmierci Jezusa. Koncentruje uwagę na odniesionym przez Niego zwycięstwie.

[27] MtHom 1, 8 (ŹMT 18, 27).
[28] Por. MtHom 1, 8 (ŹMT 18, 27).
[29] MtHom 1, 8 (ŹMT 18, 27).

„W mieście tym stoi, świetny i jaśniejący znak krzyża: trofeum Chrystusa, pierwociny (ἀκροθίνια)[30] naszej natury, zdobycze naszego Króla. O tym wszystkim dowiemy się dokładnie z ewangelii. Jeśli będziesz podążał za nami w należytym skupieniu, będziemy mogli oprowadzić cię wszędzie i pokazać ci, gdzie leży przybita śmierć, gdzie zawieszony jest grzech oraz gdzie się znajdują się liczne i przedziwne pamiątki z tej wojny i walki”[31].

Owocem zmagań Chrystusa jest pokonanie grzechu i śmierci w ludzkim ciele przez śmierć na krzyżu.

Aspekt soteriologiczny omawianego wątku Chryzostom łączy z aspektem eschatologicznym.

„Zobaczysz tam też tyrana w więzach i postępujący tłum jeńców, zamek, z którego ten nieczysty duch uskuteczniał w przeszłości wszystkie swe napady; zobaczysz kryjówki i jaskinie tego rozbójnika, nareszcie zburzone i otwarte, gdyż także tam przybył nasz Król.”[32]

Jezus, jak utrzymuje autor homilii, wyzwala z niewoli szatana również ludzi zmarłych przed Jego przyjściem.[33]

Królestwo Boże zawiera w sobie całe dzieło Jezusa i pełnię darów otrzymanych od Niego przez ludzi. To stanowi o jego drogocennej wartości, w której mają udział jego uczestnicy. Ukazaniem Chrystusa po zakończonej walce, w chwale zwycięstwa, kaznodzieja pragnie zainteresować słuchaczy przebiegiem wydarzeń, które do tego doprowadziły. Świadom możliwości odwrócenia ludzkiej uwagi od potrzeb cielesnych przez zaciekawienie faktami z interesującej dziedziny (tu konkretnie z działań wojennych), stara się ich zaintrygować, bardziej fascynującym - według niego - ewangelicznym przekazem, z którego dowiadujemy się: „w jaki sposób Bóg powstał z niebios i tronu królewskiego, zstąpił na ziemię, a nawet do otchłani, i stanął do walki; w jaki sposób diabeł ze swej strony uszykował się do boju, nie przeciw ujawniającemu się Bogu, ale przeciw Bogu ukrytemu w ludzkiej naturze. Cóż bardziej zadziwiającego niż to: że śmierć została pokonana śmiercią, a przekleństwo usunięte przekleństwem; że tym, co było mocą diabła, zniszczone zostało jego panowanie?”[34]. Krótko mówiąc, au-

[30] Słowo akrothinion wskazuje na coś znajdujące się na samym szczycie stosu, coś najlepszego ze stosu, możliwie w ogóle najlepsze; por. Lampe 66.

[31] MtHom 2, 1 (ŹMT 18, 29).

[32] MtHom 2, 1 (ŹMT 18,28-29).

[33] Na temat «zstąpienia do piekieł» pisze H. Pietras SJ, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, 42-51.

[34] MtHom 2, 1 (ŹMT 18, 29).

tor homilii zachęca do poznania z kart ewangelii życia i dzieła Boga ukrytego w ludzkiej naturze, czyli Jezusa Chrystusa.

1.1.3. Tajemnica wcielenia i narodzenia Jezusa

Chryzostom zdaje sobie sprawę, że zarysowany przez niego obraz królestwa niebieskiego może kierować zainteresowanie słuchaczy wyłącznie na Bóstwo Jezusa[35]. Tymczasem Mateusz na początku ewangelii umieszcza Jego ludzką genealogię (por. Mt 1, 1n). Autor homilii podejmuje to oddolne Mateuszowe ujęcie (dodajmy – typowe dla szkoły antiocheńskiej[36]) i uzasadnia je podając dwie przyczyny.

Pierwsza wynika z rangi Wcielenia w perspektywie całości zbawczego dzieła Jezusa. „Fakt, że Bóg stał się człowiekiem, jest przecież ze wszech miar godny podziwu i przekracza wszelką nadzieję i oczekiwanie; wszystkie zaś pozostałe wydarzenia stanowią jego logiczną konsekwencję”[37]. Dlatego kaznodzieja podkreśla, że Mateusz słusznie nazywa swoje dzieło *Księgą rodowodu Jezusa Chrystusa*, „chociaż zawiera ono nie tylko rodowód, ale całe dzieło zbawienia (οἰκονομία)”[38]. Widzi w tym postępowanie podobne do Mojżesza, który swoje dzieło nazwał księgą nieba i ziemi[39], chociaż nie tylko o nich w niej mówił, ale również o tym, co się pomiędzy nimi znajduje. Analogicznie Mateusz nazwał swą księgę od rodowodu, który jest streszczeniem wszystkiego, co zostało dokonane, „a dla nas początkiem i korzeniem wszelkiego dobra”[40]. Prawdopodobnie Chryzostom uważa, że pierwsze słowa ewangelii Mateusza są jej tytułem. Trudno powiedzieć, czym faktycznie są: tytułem, czy pierwszym zdaniem skoro w starożytności nie nadawano dodatkowych tytułów księgom (podobnie encykliki papieskie biorą tytuł od rozpoczynających je słów). Ponadto, autor homilii widzi streszczenie całości zbawczego dzieła w genealogii Jezusa, w której to On jest ostatnim wymienionym ogniwem. Wydaje się, że dostrzega w rodowodzie główne punkty planu Bożego. Wszystkie wydarzenia z życia Jezusa mają - według niego - coś ze Starego i coś z Nowego Testamentu (przykładowo podaje narodzenie i chrzest)[41]. „To tak, jakby ktoś, stanąwszy pośrodku dwóch innych osób stojących oddzielnie, wyciągnął ręce i ująwszy za nie tamtych obu połączył ze sobą; tak też i On uczynił, łącząc Stary Testament z

[35] Por. MtHom 2, 1 (ŹMT 18, 29).
[36] Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 50-51.
[37] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 32).
[38] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 31).
[39] O nazewnictwie tej księgi zobacz we wstępie do *Księgi Rodzaju* w BT.
[40] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 32).
[41] Por. MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 31).

Nowym, naturę Bożą z ludzką, Jego rzeczy z naszymi”[42]. W ten sposób Chryzostom podkreśla, że Jezus łączy stare i nowe Przymierze Boga z człowiekiem, że Jezus łączy naturę Boska i ludzką, a sprawy Boże z ludzkimi. W Jezusie ześrodkowują się wszystkie dane człowiekowi obietnice i ich wypełnienie.

Drugą przyczyną jest przekonanie, że odwieczne zrodzenie Syna Bożego przekracza możliwości poznawcze człowieka. „Mówię ci teraz nie o tamtym zrodzeniu, ani nawet nie o tym późniejszym; także ono nie da się wypowiedzieć i jest niepojęte”[43]. Zdaniem kaznodziei prawda o Wcieleniu jest tajemnicą w sensie ścisłym. Na świadectwo tego stwierdzenia przytacza proroctwo Izajasza, który przepowiadając mękę i miłosierdzie Jezusa, „zdumiewając się tym, kim jest, czym się stał i dokąd zstąpił, zawołał [...]: «Rodzaj Jego któż wypowie» (Iz 53, 8 LXX)”[44].

Ze względu na fundamentalne znaczenie Wcielenia, autor homilii stara się na miarę możliwości przybliżyć słuchaczom pewne aspekty tej tajemnicy w kontekście narodzenia Jezusa w Betlejem.[45]

> „Nie o tamtym zrodzeniu teraz mówimy, ale o tym pomniejszym, które miało miejsce na ziemi, na które patrzyło tysiące świadków. [...] Także tego zrodzenia nie można przedstawić z całą jasnością, gdyż i ono jest bardzo zdumiewające. Nie myśl więc, że dowiadujesz się o czymś zwyczajnym, gdy słyszysz o tych narodzinach, ale przebudź swój umysł i drżyj, słysząc, że Bóg zstąpił na ziemię”[46].

Chryzostom podkreśla, że zrodzenie Jezusa z Maryi jest prawdą trudną do pełnego wyjaśnienia. Nadzwyczajność faktu obecności Boga wśród ludzi powinna budzić zdumienie. Kaznodzieja wzywa do postawy czujności i bojaźni wobec wielkości tajemnicy.

O niezwykłości wydarzenia świadczy, według niego, zachowanie mieszkańców nieba i ziemi przed i po narodzeniu Jezusa. Zgromadzeni w chóry aniołowie wyrażają podziw przez głoszenie światu radosnej nowiny (por. Łk 2, 8n), o widzialnym przebywaniu Boga wśród ludzi, które wprowadzało w zdumienie zapowiadających je proroków (por. Ba 3, 38).[47]

> „Albowiem zupełnie nieoczekiwane są słowa, że niewysłowiony, niepojęty, niewypowiedziany, Bóg równy swemu Ojcu przeszedł przez dziewicze łono, pozwo-

[42] MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 31).
[43] MtHom 2, 1 (ŹMT 18, 29).
[44] Por. MtHom 2, 1 (ŹMT 18, 29-30).
[45] Por. MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30).
[46] MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30).
[47] Por. MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30).

lił urodzić się z niewiasty i mieć za przodków Dawida i Abrahama. Lecz cóż mówię: Dawida i Abrahama? Przecież bardziej przeraża to, że są wśród nich jeszcze takie kobiety, o których niedawno wspomniałem”[48].

Fakt, że niemożliwy do ogarnięcia ludzkim umysłem Syn Boży ogranicza siebie do wymiaru syna człowieka z genealogią o wątpliwej reputacji, zdaniem kaznodziei, przerasta wszelkie oczekiwania.

W związku z tym wzywa słuchaczy do wzniesienia się ponad przyziemny sposób rozumowania:

„Nie dopuszczaj nic podłego, lecz dziwuj się najbardziej dlatego, że będąc Synem Boga przedwiecznego, Synem prawdziwym, pozwolił nazywać się także synem Dawida, aby ciebie mógł uczynić synem Boga; zgodził się niewolnika (δοῦλον) mieć za ojca, by tobie, niewolnikowi (δούλῳ), dać za ojca Pana”[49].

Kaznodzieja ponownie podkreśla, na czym polega wielkość uniżenia w decyzji podjętej przez Syna Bożego i wskazuje na jej cel, którym jest usynowienie człowieka przez Boga. Niewolnik staje się Jego dzieckiem.

Aby uwiarygodnić cel podjętej przez Jezusa decyzji z punktu widzenia człowieka, wskazuje świadectwo jej zrealizowania.

„Czy dostrzegasz już we wstępie, czym są ewangelie? Jeśli wątpisz w rzeczy dotyczące ciebie, uwierz na podstawie tego, co z Nim się stało. O wiele trudniejszą rzeczą jest, sądząc po ludzku, by Bóg stał się człowiekiem, niż to, by człowiek zyskał godność syna Bożego. Gdy więc słyszysz, że Syn Boga jest synem Dawida i Abrahama, nie powątpiewaj już więcej, iż także ty, syn Adama, staniesz się synem Boga. Gdyż nie upokorzył (ἐταπείνωσεν) się aż tak dalece bez przyczyny i nadaremnie, lecz chcąc nas wywyższyć. Narodził się w ciele, abyś ty odrodził się w duchu; narodził się z niewiasty, abyś ty przestał być synem niewiasty”[50].

Ludzki sposób rozumowania budzi wątpliwości i stawia różnego rodzaju stopnie trudności na drodze wiary w Boże obietnice. Dlatego kaznodzieja zachęca do niej na podstawie ewangelicznego przesłania o Jezusie. Znajomość prawdy, że Syn Boży stał się człowiekiem wzywa do wiary, że człowiek w Nim stanie się synem Boga, ponieważ przyczyną decyzji Jego uniżenia było pragnienie wywyższenie człowieka. Prawdopodobnie, zdaniem Chryzostoma, kenoza Jezusa rozpoczyna się w momencie Jego wciele-

[48] Por. MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30).

[49] MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30). Por. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, t. I/2, 243-244.

[50] MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30).

nia a jej celem jest obdarowanie człowieka synostwem Bożym i odrodzenie go w duchu. „Dlatego narodzenie było podwójne, jedno podobne do naszego, drugie przewyższające. Narodzenie z niewiasty dotyczy także nas, ale narodzenie nie z krwi ani z woli ciała i męża, lecz z Ducha Świętego (por. J 1, 13) zapowiada przewyższające nasze narodziny przyszłe odrodzenie, którego miał nam udzielić z łaski Ducha”[51]. Zapewne, według kaznodziei, narodzenie Jezusa z Ducha Świętego antycypuje odrodzenie człowieka w chrzcie świętym.

Kwestię nadprzyrodzonego zrodzenia Jezusa podejmuje Chryzostom komentując macierzyństwo Maryi Dziewicy. Znaczące o niezwykłym charakterze Wcielenia słowa Mateusza o brzemienności Maryi za sprawą Ducha Świętego, zdaniem autora homilii, domagają się szacunku dla objawionej tajemnicy.

> „Nie drąż więc dalej, nie pytaj o nic więcej, niż ci powiedziano. Nie mów też: Jakim sposobem Duch Święty zdziałał to w Dziewicy? Jeśli bowiem niepodobna wytłumaczyć sposobu powstania, gdy działa natura, jakżeż będziemy w stanie to określić, co Duch Święty cudownie czyni? [...] Niech się zawstydzą ci, którzy z ciekawością dociekają tego niebiańskiego poczęcia. Jeśli bowiem nikt nie może wytłumaczyć tego narodzenia, które poświadczają tysiące świadków, które zostało przepowiedziane przed tylu laty, które dało się dostrzec wzrokiem i przez dotyk, to czyż zgłębiający i roztrząsający owo niepojęte poczęcie, nie przekraczają najwyższego stopnia szaleństwa? Ani Gabriel (por. Łk 1, 26n) ani Mateusz nie byli w stanie powiedzieć niczego więcej niż to, że dokonało się to z Ducha [Świętego]; żaden zaś z nich nie wytłumaczył tego, jak i w jaki sposób z Ducha [Świętego], bo było to niemożliwe”[52].

Według Chryzostoma, poczęcie z Ducha Świętego i narodzenie z Dziewicy nie powinny być przedmiotem dociekań i rozważań rozumu, który nawet dla naturalnego sposobu poczęcia nie znajduje wyjaśnienia[53]. Są przedmiotem wiary w Boże objawienie, które mówi o wydarzeniu wcielenia i narodzenia Jezusa i wskazuje na twórcę tego dzieła, którym jest Duch Święty.[54]

Kaznodzieja zwraca uwagę, że otrzymana wiadomość o aktywności Ducha Świętego we Wcieleniu nie odsłania całości tajemnicy. „Nie mniemaj, że słysząc: *Z Ducha Świętego*, dowiedziałeś się wszystkiego. Nie wiemy jeszcze wielu rzeczy, mimo że do-

---

[51] MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30-31).

[52] MtHom 4, 3 (ŹMT 18, 53).

[53] Dzisiaj tym zagadnieniem zajmuje się genetyka.

[54] Por. MtHom 4, 3 (ŹMT 18, 53).

wiedzieliśmy się o samym zdarzeniu. Na przykład: W jaki sposób Nieskończony mieści się w łonie? W jaki sposób Ten, który podtrzymuje wszystko, noszony jest w łonie kobiety? W jaki sposób Dziewica rodzi i pozostaje dziewicą? W jaki sposób, pytam cię, Duch [Święty] utworzył ową świątynię? W jaki sposób wziął z matki nie całe ciało, tylko część, którą pomnożył i ukształtował? To, że powstał z ciała Dziewicy, wyraził słowami: *Co się w niej poczęło*. Paweł zaś nazywa Go «zrodzonym z niewiasty» (Ga 4, 4)”[55]. W działaniu Ducha Świętego dla człowieka nie jest istotny sposób, ale skutek. Nieznajomość, przekraczającego prawa natury, poczęcia i narodzenia Jezusa, nie stanowi argumentu przeciw Jego prawdziwej cielesności. Człowieczeństwo Jezusa potwierdza objawienie Starego i Nowego Testamentu, którego przykłady kaznodzieja przytacza.[56] „Z tego i wielu innych rzeczy wynika więc, że jest [jednym] z nas, z takiego samego ciała jak my, z dziewiczego łona. Jednakże nie wiadomo, w jaki sposób. Dlatego i ty nie dociekaj, lecz przyjmij to, co zostało objawione, a nie staraj się zbadać tego, co zostało pominięte milczeniem”[57].

Nasuwa się pytanie, o wspomniane „inne rzeczy”, z których wynika człowieczeństwo Jezusa. Być może są to pozostałe przykłady niewymienione tu przez Chryzostoma. Możliwe jest również, że idzie o szczególne fakty z okresu Jego dzieciństwa, na które wskazuje interpretując ewangelię Mateusza (por. Mt 1, 18 – 2, 11)[58].

W komentarzu początkowych wydarzeń z życia Jezusa, autor homilii podkreślając te, które świadczą o Jego człowieczeństwie, równocześnie zwraca uwagę na wszystkie aluzje i znaki będące dowodem Jego bóstwa. Można to zebrać w tabeli na podstawie MtHom 2-9:

Człowieczeństwo Jezusa	Bóstwo Jezusa
Zachowanie prawa żydowskiego Narodzenie z niewiasty Wiadomości z pism proroków i Pawła Warunki narodzenia: stajnia, żłóbek Sytuacja po narodzeniu – ucieczka przed Herodem do Egiptu	Zwiastowanie anielskie Poczęcie z Ducha Świętego i narodzenie z Dziewicy Nazwanie narodu żydowskiego ludem Chrystusa Moc Boża pod postacią gwiazdy Pokłon i dary mędrców Zwiedzenie Heroda

[55] MtHom 4, 3 (ŹMT 18, 53-54).
[56] Por. MtHom 4, 3 (ŹMT 18, 54).
[57] MtHom 4, 3 (ŹMT 18, 54).
[58] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103).

Warto zauważyć, że Chryzostom komentuje narodzenie Jezusa w szerszym znaczeniu tego słowa. Sam kaznodzieja (podobnie jak na Zachodzie uczynił Zenon z Werony[59]) mówi o „podwójnym narodzeniu", z niewiasty i z Ducha Świętego, w którym natura Boża łączy się z naturą ludzką w osobie Jezusa[60]. Natomiast, w jego interpretacji, u Mateusza obejmuje ono zarówno przodków Jezusa, jak też Jego „sposób narodzenia", czyli poczęcie i poród.[61]

1.2. Rodowód i rodzina Jezusa

1.2.1. Przodkowie

Rodowód Jezusa jest dla Chryzostoma okazją do refleksji o całości zbawczego dzieła, do której zachęca również słuchaczy[62]. Przeciwstawia się on wątpliwościom powstającym przy lekturze rodowodu, opiniom o jego powierzchowności i zbyteczności, jakoby zawierał jedynie wyliczenie imion[63]. Nie podejmujemy tu problemu historyczności rodowodów żydowskich, sposobu ich konstruowania i znaczenia dla narodu, bo pisze o nich brat Efraim.[64] Zdaniem autora homilii, imiona przodków Jezusa zawierają w sobie historie ludzkie wpisane w dzieje zbawienia.[65] Świadczą o uniżeniu Syna Bożego przychodzącego do ludzi pomimo ich grzesznej kondycji.[66] Jedne są figurami przyszłych wydarzeń,[67] a inne stanowią pouczenie dla potomnych.[68]

Zamieszczenie przez Mateusza rodowodu Jezusa na początku ewangelii oraz dokonany przez niego wybór prarodziców[69], ich kolejność[70] i liczbę pokoleń poprzedzających Jego narodzenie[71], Chryzostom uzasadnia względami adresatów. Według niego, zrozumiałe jest, „że Mateusz pisząc dla Żydów chciał przede wszystkim wykazać, że

---

[59] Por. Zenon z Werony, *Kazanie o narodzeniu Pana (1)*, (CLS 3, 422-430) w: Ojcowie Kościoła Łacińscy, *Teksty o Matce Bożej*, tłum. ks. W. Eborowicz, ks. W. Kania, Niepokalanów 1981, 36: „Przede wszystkim lud chrześcijański – jeśli nie chce popaść w błąd – musi przyjąć dwa narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] Jak pierwsze jest duchowe i bez matki, tak drugie jest bez ojca i cielesne. To jest cudowne, tamto – niewypowiedziane, jak mówi prorok: «Narodzenie Jego któż wypowie?» (Iz 53, 8)".

[60] Por. MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30-31).

[61] Por. MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 52).

[62] Por. MtHom 1, 6; 2, 1; 2, 4-6 (ŹMT 18, 24-25; 28-29; 34-38).

[63] Por. MtHom 1, 6 (ŹMT 18, 24-25).

[64] Por. brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, Kraków, 1994.

[65] Por. MtHom 1, 6; 2, 3-4; 3, 2-4 (ŹMT 18, 24; 32-33; 41-44).

[66] Por. MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 41).

[67] Por. MtHom 3, 3 (ŹMT 18, 43-44).

[68] Por. MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 41-42).

[69] Por. MtHom 1, 6; 2, 1; 2, 3-4; 3, 1-4; 4, 1 (ŹMT 18, 24-25; 29; 33-35; 39-44; 49).

[70] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 32).

[71] Por. MtHom 1, 6; 4, 1; 4, 2 (ŹMT 18, 25; 49; 51).

Chrystus pochodził od Abrahama i Dawida”[72]. Obaj oni otrzymali obietnice od Boga i obaj zyskali sobie uznanie w narodzie żydowskim. Wymienienie Dawida przed Abrahamem pozostaje w nurcie ustnej tradycji narodu, u którego Dawid ze względu na mniej odległy czas życia i królewską godność zapisał się bardziej w pamięci potomnych[73]. „Nikt nie nazywał Go synem Abrahama, lecz wszyscy synem Dawida [...] Podobnie, każdy następny król, którego czcili, nazywany był przez nich, jak również przez Boga, jego imieniem”[74]. Potwierdzeniem tej tradycji są przytoczone przez kaznodzieję parafrazy i cytaty ze Starego Testamentu i z Ewangelii według św. Jana[75]. W ten sposób w Jezusie wypełniają się obietnice dane Abrahamowi i Dawidowi, na które oczekiwał Naród Wybrany.

Chryzostom nie poprzestaje na spojrzeniu na rodowód Jezusa z punktu widzenia jednego narodu. Odczytuje go w perspektywie całej ludzkości, której Naród Wybrany jest częścią. Genealogia stanowi fragment ewangelicznego świadectwa o człowieczeństwie Jezusa. Przez uświadomienie przyczyny i celu Wcielenia wzywa do wiary w uzyskanie daru usynowienia przez Boga, nie tylko synów Dawida i Abrahama, ale syna Adama, czyli każdego człowieka.[76] Być może czyni tu aluzję do przekazu Łukasza, który w rodowodzie Jezusa sięgnął aż do Adama (por. Łk 3, 38).[77]

Chryzostom nie zatrzymuje się w jednakowy sposób nad każdą z wymienionych w rodowodzie Jezusa osób. Uwagę poświęca szczególnie tym, których pominięcie lub wymienienie może rodzić pytania lub budzić zastrzeżenia.[78] Nie zgadza się z opinią, według której powodem braku wzmianki o bracie Jakuba - Ezawie był upadek moralny, jego osobisty i wcześniejszych przodków. Słuszność tego argumentu podważa, jego zdaniem, wprowadzenie do genealogii kobiet niecieszących się dobrą sławą.[79]

> „Chwała Chrystusa wynika tu bowiem nie z tego, że miał wielkich przodków, lecz przeciwnie, że niskich i prostych. Gdyż w przypadku kogoś tak wielkiego wielkość chwały płynie właśnie z tego, że chce się o wiele uniżyć (ταπεινωθῆναι)”[80].

Kaznodzieja podkreśla tu kenozę Jezusa w historii wcielenia i to od samego początku, od tajemnicy wcielenia, a nie tylko od męki i śmierci. Podobne ujęcie odnajdujemy na

---

[72] MtHom 1, 3 (ŹMT 18, 19; PG 57, 17 w. 46-47: τοῦ᾽ Αβραὰμ καὶ τοῦ Δαυὶδ ἔγγονος ἦν ὁ Χριστός).
[73] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 32).
[74] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 32).
[75] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 32).
[76] Por. MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 30). Zob. powyżej w paragrafie 1.1.3 notę 51.
[77] Por. MtHom 1, 3 (ŹMT 18, 19)
[78] Zob. powyżej przypis odnośny do sformułowanych w pytaniu wątpliwości.
[79] Por. MtHom 1, 6 (ŹMT 18, 24-25).
[80] MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 41).

Zachodzie już u Mariusza Wiktoryna[81]. Przyczyną pominięcia Ezawa nie jest więc jego zepsucie, ale brak związku jego potomków z narodem Izraela[82]. Dla Chryzostoma uzasadnienie tej przyczyny staje się okazją do pokazania wielkości uniżenia Jezusa, która implikuje wielkość Jego chwały.

Wyszczególnienie imienia Judy autor homilii uzasadnia jego znaczeniem dla narodu żydowskiego, którego był protoplastą. Z podobnej przyczyny również jego bracia nie zostali pominięci. Nieprawy związek Judy z Tamar jest dla kaznodziei okazją do ukazania uczestnictwa Jezusa w dramacie ludzkiego życia.

> „Otóż gdybyśmy przytaczali ród jakiegoś niskiego człowieka, słusznie można by przemilczeć takie rzeczy; jeśli zaś Boga wcielonego, to nie tylko nie trzeba o tym milczeć, ale nawet należy uroczyście ogłosić, pokazując Jego zatroskanie i moc. Nie przyszedł przecież, aby uciekać przed naszymi hańbiącymi nas czynami, lecz by je usunąć. Podobnie jak wzbudza więcej podziwu nie dlatego, że umarł, ale że został ukrzyżowany (i jest to rzecz naprawdę haniebna, lecz im bardziej haniebna, tym bardziej wyraża Jego miłość do ludzi), tak samo rzecz się ma z Jego narodzinami. Podziwiamy go słusznie nie tylko dlatego, że przyjął ciało i stał się człowiekiem, lecz i dlatego, że raczył mieć takich krewnych, nie wstydząc się w niczym naszych złych czynów. I na samym początku swego rodowodu ogłosił, że nie wstydzi się niczym, cokolwiek nas dotyczy, pouczając nas w ten sposób, byśmy nie czuli się zawstydzeni z powodu występków [naszych] przodków, lecz starali się tylko o jedno - o cnotę”[83].

Według Chryzostoma, zrozumienie powodu podania do publicznej wiadomości treści ujmującej dobremu imieniu człowieka wymaga odmiennego spojrzenia na rzeczywistość boską i ludzką. Sytuacja, której pominięcie milczeniem w przypadku człowieka znajduje uzasadnienie, nie ma takiej racji w odniesieniu do Syna Bożego. Wręcz przeciwnie, domaga się uroczystego ogłoszenia. Chrystus staje się człowiekiem ze wszystkimi konsekwencjami tego faktu. Jedną z nich jest pokrewieństwo z ludźmi, których życiorysy pozostawiają wiele do życzenia. Jezus nie ucieka przed hańbą i wstydem swoich ziemskich praojców, ale podejmuje ten ciężar. Tak, jak wyrazem Jego miłości do ludzi nie jest samo doświadczenie umierania, ale rodzaj doznanej śmierci, tak też przy narodzeniu przejawem Jego troski jest nie tylko przyjęcie ludzkiej natury, ale rów-

---

[81] Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn - człowiek i jego dzieło. Wprowadzenie do dzieł egzegetycznych*, Kraków 1999, ŹMT 13, 42.

[82] Por. MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 41).

[83] MtHom 3,2 (ŹMT 18,41-42).

nież posiadanie przodków, których różne przewinienia - sądząc po ludzku - nie są powodem do chluby. Postawa Jezusa wobec grzesznej sytuacji życia człowieka, w której bierze udział i której stara się zaradzić, wzbudza podziw a wypływające z niej pouczenie, zachęca, zdaniem kaznodziei, do osobistego praktykowania cnoty. „Kto bowiem tak postępuje, choćby miał wśród swoich przodków cudzoziemca, czy matkę nierządnicę, czy kogokolwiek innego, nie może ponieść z tego powodu żadnej szkody. Jeśli bowiem nawet cudzołożnika, gdy się poprawi, nie hańbi poprzednie życie, tym bardziej grzech rodziców nie może hańbić kogoś, kto został zrodzony z nałożnicy czy cudzołożnicy”[84]. Kaznodzieja stara się tu pokazać, że godności człowieka w oczach Boga nie odbierają przewinienia jego przodków, ale osobiście popełnione grzechy.

Zdaniem Chryzostoma skierowane do wszystkich orędzie Jezusa, w sposób szczególny odnosi się do narodu żydowskiego. Mówi o tym wyraźnie słowami:

> „Ogłosił to zaś nie tylko ku naszemu pouczeniu, lecz również dla pohamowania nadętości Żydów. Sądzili bowiem, że cnota przodków wystarczy im za obronę, i wszędzie zasłaniali się Abrahamem, nie troszcząc się o cnotę duszy. Dlatego na samym wstępie pokazuje im, że nie godzi się w tym szukać chluby, a jedynie we własnych dobrych czynach. [...] Dlatego też wspomniał i dwunastu patriarchów, ponownie powściągając ich pychę z powodu znakomitości przodków. Wielu bowiem spośród nich zrodziło się z niewolnic, a przecież różność rodziców nie spowodowała różnic między dziećmi: wszyscy oni byli zarówno patriarchami, jak i naczelnikami pokoleń”[85].

Autor homilii przestrzega przed odwoływaniem się do szlachetności protoplastów, które demobilizuje w czynieniu dobra i grozi pychą. Zwraca uwagę na istotę nauki Jezusa, że winy rodziców nie szkodzą dzieciom, ale też zasługi przodków nie pomagają ich potomkom. Przy tej okazji przypomina o przywileju zajmowania pierwszych miejsc i stwierdza, że godności chrześcijanina nie warunkuje status społeczny, ale „intencja i stan duszy”[86].

Przypomniany przez kaznodzieję opis narodzenia Zary i Faresa, synów Tamar, wymienionych w rodowodzie Jezusa, nie dotyczy przebiegu porodu niezgodnego z zasadami logiki i prawami natury, ale jest zapowiedzią przyszłych wydarzeń wskutek działania łaski Bożej. Chłopcy są figurami dwóch narodów: narodu żydowskiego z

---

[84] MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 41-42).

[85] MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 42).

[86] Por. MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 42).

ustrojem opartym na Prawie oraz wspólnoty chrześcijańskiej ze swoimi prawami, którą zapowiadała wspólnota Abrahama.[87]

O przyczynie wspomnienia Judy i Tamar w rodowodzie Jezusa przez Mateusza, Chryzostom mówi wprost:

> „chce pokazać, że wszyscy, a więc również ich przodkowie, podlegają grzechom. W każdym razie ich patriarcha, od którego wzięli nazwę, popełnił, jak się okazuje, niemały grzech, skoro tuż obok stoi Tamar, oskarżająca go o nierząd (por. Rdz 38, 13-26). Także Dawid spłodził Salomona z cudzołożnicą (por. 2, Sm 12, 24). Jeśli zatem wielcy mężowie nie wypełnili Prawa, tym bardziej ci, którzy otrzymali mniej. A jeśli Prawo nie zostało wypełnione, wszyscy zgrzeszyli (por. Rz 5, 12) i przyjście Chrystusa stało się konieczne”[88].

W pobliżu szanowanych patriarchów stają niewzbudzające szacunku niewiasty, obok szlachetnych dokonań pojawia się niechlubne postępowanie. Z faktów wskazujących na brak wypełnienia Prawa przez cieszących się godnością protoplastów rodu kaznodzieja wnioskuje o analogicznym zachowaniu ludzi pozbawionych przywilejów. Stąd, w ślad za Pawłem, wnioskuje o grzeszności wszystkich. Bezradność ludzi w sytuacji grzechu pociąga za sobą konieczność przyjścia Chrystusa.

Podobnie, nawiązując do misji Jezusa, autor homilii uzasadnia przyczynę wymienienia w Jego rodowodzie kolejnych kobiet. O Rut i Rachab czytamy:

> „Dlatego wymienia Rut i Rachab, z których jedna była poganką, druga nierządnicą, abyś się przekonał, że przyszedł zgładzić wszystkie nasze grzechy. Przyszedł bowiem jako lekarz, a nie jako sędzia. Tak jak oni przybrali sobie nałożnice, tak i Bóg poślubił naturę pochodzącą z cudzołóstwa. To samo prorocy przepowiedzieli już dawno o synagodze. Ona jednak stała się niemiła swemu Mężowi, Kościół natomiast, oczyściwszy się ze złych uczynków swoich przodków, pozostał w objęciach Oblubieńca”[89].

Według Chryzostoma, umieszczenie w rodowodzie kobiet skalanych grzechem śmiertelnym przekonuje, że nie ma takich grzechów, których Jezus nie mógłby zgładzić. Wskazuje na to przypisana Mu przez autora homilii funkcja lekarza, którego powołaniem jest leczenie każdej choroby, a nie sędziego, którego zadaniem jest wyrokowanie tylko w sprawach podlegających prawu. Ponadto, związki prarodziców odzwierciedlają oblubieńczą relację Chrystusa i Jego ludu. Jej trwałość zależy od postawy oblubienicy,

---

[87] Por. MtHom 3, 3 (ŹMT 18, 42-43).

[88] MtHom 3, 2 (ŹMT 18, 42).

[89] MtHom 3, 4 (ŹMT 18, 44).

to znaczy od porzucenia drogi nagannego postępowania i dochowania wierności podjętemu postanowieniu.

Przykład pozytywnej odpowiedzi narodu na zaproszenie Jezusa do udziału w Jego wspólnocie ilustruje kaznodzieja zachowaniem Rut wobec życzliwości Booza. Zwraca uwagę na to, że jej położenie było podobne do naszego:

> „I ona pochodziła z obcego narodu, i znalazła się w skrajnym ubóstwie, a przecież Booz, ujrzawszy ją, ani nie pogardził jej ubóstwem, ani nie zraził się jej niskim pochodzeniem. Podobnie Chrystus przyjmując Kościół, choć pochodził on z obcego narodu i był w wielkim ubóstwie, dopuścił go do udziału w wielkich dobrach. Lecz tak jak Rut nie byłaby uznana godną takiego małżeństwa, gdyby wcześniej nie porzuciła ojca, nie wzgardziła domem, swym rodem, ojczyzną i krewnymi (por. Rt 1), tak też i Kościół stał się miły Oblubieńcowi wtedy, gdy porzucił ojczyste obyczaje. Wyraził to prorok, mówiąc: «Zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca. Król pragnie twego piękna» (Ps 45, 11-12). To właśnie uczyniła Rut i dlatego stała się matką królów, od niej bowiem pochodzi Dawid (por. Mt 1, 5-6), a także i Kościół. Tak więc [ewangelista], zawstydzając ich tym wszystkim i odwodząc od dumy, napisał rodowód i umieścił w środku te kobiety. Rut bowiem przez swoich potomków zrodziła tego wielkiego króla, a Dawid nie wstydzi się tego”[90].

W zachowaniu Booza wobec Rut autor homilii dostrzega podobieństwo do postępowania Chrystusa względem Kościoła. Dostąpienia godności udziału w założonej przez Niego wspólnocie nie warunkuje pochodzenie z narodu wybranego i związanych z tym zaszczytów, ale zerwanie z dotychczasowym stylem życia. Żadne okoliczności nie stanowią dla Jezusa przeszkody w dopuszczeniu do udziału w dobrach związanych z przynależnością do Jego wspólnoty.

Kolejną kwestią związaną z rodowodem Jezusa, wyjaśnioną przez Chryzostoma, jest fakt że, Mateusz „dzieląc przodków Chrystusa na trzy części, uczynił to nie przypadkowo ani nie bez przyczyny”[91]. Dokonany, według kolejnych form rządzenia, podział ilustruje, że zmiany ustrojowe nie wpłynęły na poprawę jakości obyczajów i pod-

---

[90] MtHom 3, 4 (ŹMT 18, 44). Fragment ten omawia H. F. Stander, *The Concept of Honour/Shame in Chrysostom's Commentary on Matthew* w: *Studia Patristica*, Peeters 2006, vol. XLI, 469-475, gdzie na str. 474 czytamy: „However, Chrysostom argues that Jesus' birth has taught us not to be ashamed of our ancestors' sins, but to seek after virtue (*hom*. 3. 3). Sinners who have come to Christ do not even have to be disgraced by their former sinful lives. The wickedness of our ancestors will no longer have power to bring shame to us (*hom*. 3. 3). Chrysostom says that this is the reason why Matthew included Ruth in Jesus' genealogy".

[91] MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 51).

niesienie poziomu moralnego w narodzie żydowskim,[92] ale rzeczywiście konieczne było przyjście Jezusa.

Kaznodzieja zwraca uwagę na niezgodność wypowiedzi ewangelisty dotyczącą ostatniej części, w której wspomniawszy o dwunastu pokoleniach mówi, że było ich czternaście? W wyjaśnieniu podaje przypuszczalny sposób obliczeń zastosowany przez Mateusza. „Wydaje mi się, że liczy czas niewoli jako jedno pokolenie, a jako drugie samego Chrystusa, którego wszędzie z nami łączy. Stosownie wspomina ową niewolę, pokazując, że i tam się znalazłszy, nie stali się lepsi, tak że Jego przyjście okazało się konieczne pod każdym względem”[93]. Przypomnienie przesiedlenia narodu izraelskiego do Babilonu z powodu nie przestrzegania prawa[94] i brak poprawy nawet w sytuacji niewoli[95] stanowi, według autora homilii, dodatkowy argument za przyjściem Chrystusa. Natomiast potraktowanie Jego osoby jako ogniwo zamykające łańcuch wymienionych pokoleń pokazuje, że Jezus wchodzi w te wszystkie pokolenia, przyjmuje je jako swoje, łączy wszystkie ludzkie dramaty z sobą.

1.2.2. Imiona Jezus i Emmanuel

Imię Jezusa, którym Mateusz rozpoczyna Księgę Jego rodowodu (por. Mt 1, 1), interpretuje Chryzostom w perspektywie Jego wcielenia, które rozpoczyna realizację królestwa niebieskiego na ziemi[96]:

> „Czy widzisz jaśniejący blask tego miasta, jakim olśnił cię już na wstępie? Jak od razu pokazał ci Króla w twojej postaci, jakby pośród wojska? A przecież wśród żołnierzy król nie zawsze pokazuje się odziany w oznaki swej godności, lecz zdjąwszy z siebie purpurę i koronę, często zjawia się tam w stroju żołnierza. Czyni tak, żeby będąc widocznym nie ściągnąć na siebie nieprzyjaciela. Nasz Król czyni przeciwnie, żeby będąc znanym nie spowodować ucieczki nieprzyjaciela przed spotkaniem się z Nim i nie sprawić zamieszania wśród swoich; chce bowiem zbawiać, a nie przerażać. Dlatego od razu nazwał Go imieniem Jezus (por. Mt 1, 1). Imię to nie jest greckie, ale używane jest w języku hebrajskim, po grec-

[92] Por. MtHom 4, 1 (ŹMT 18, 49).
[93] MtHom 4, 1 (ŹMT 18, 49).
[94] Por. MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 51).
[95] Por. Jan Chryzostom, RzHom 19, 1, Kraków 1998, t. I/2, 310-311.
[96] O dwóch momentach inauguracji królestwa pisze J. Dupuis SJ, *Wprowadzenie do chrystologii*, 33-34.

ku zaś znaczy ono Σωτήρ czyli Zbawiciel. Zbawicielem został nazwany dlatego, że zbawił swój lud (por. Mt 1, 21)”[97].

Aby przybliżyć słuchaczom motyw, jakim kierował się Mateusz, przedstawiając Syna Bożego w Jego ludzkim życiu, autor homilii ukazuje Jezusa nie tylko jako Króla, który podobnie jak ziemski król może zjawić się bez purpury i korony, ale jako Boga, który do ludzi przychodzi jako człowiek. Tak rozumie słowa „w twojej postaci” (ἐν τῷ σῷ σχήματι). Bywają sytuacje, w których światowy monarcha zamienia szaty królewskie na strój żołnierski, ale Jezus czyni więcej pojawiając się wśród ludzi, rezygnując z zewnętrznych oznak swej boskości i przyjmując ludzkie ciało. W odróżnieniu od ziemskiego władcy, który postępuje w ten sposób powodowany względami własnego bezpieczeństwa - jego celem jest odwrócenie od siebie uwagi wroga, Jezus czyniąc tak nie myśli o sobie, ale o innych. Nie unika spotkania z nieprzyjacielem. Nie chce wzbudzać zaniepokojenia i lęku wśród ludzi, których pragnie zbawić. Dowodem Jego zamiarów jest nazwanie Go przez Mateusza imieniem Jezus. W odróżnieniu od opracowań, które imię to tłumaczą z języka hebrajskiego i odnoszą zbawienie do Jahwe – Boga[98], Chryzostom podaje znaczenie imienia z jego greckiej wersji łącząc osobę Jezusa z dziełem zbawienia, którego dokonał.

Chociaż – jak zauważa kaznodzieja – Mateusz mówiąc o zbawieniu przez Jezusa swojego ludu, nie wymienił pogan, to dobrodziejstwo zbawienia również ich dotyczy.[99] „Jego bowiem ludem nie są wyłącznie Żydzi, lecz wszyscy, którzy zbliżają się do Niego i przyjmują Jego naukę (por. Mt 12, 49-50)”[100]. Natomiast nazwanie narodu żydowskiego ludem Jezusa wskazuje – według autora homilii – na Jego boską godność.[101] „Nie oznacza to nic innego, jak tylko to, że ten, który się narodził, jest Synem Bożym oraz że mówi tu o Królu z wysoka”[102]. Naród żydowski był narodem wybranym przez Boga, który ma władzę odpuszczania grzechów. Teraz ten naród staje się ludem Jezusa, który zbawi go od grzechów. Stąd wniosek, że Jezus jest Synem Bożym.

Można zapytać kim, według Chryzostoma, jest wspomniany nieprzyjaciel? Prawdopodobnie jest to szatan, wymieniony jako przeciwnik zwyciężony przez Jezusa w cytowanym powyżej tekście opisującym królestwo niebieskie.[103] Istnieje możliwość, że

[97] MtHom 2, 2 (ŹMT 18, 31; PG 57, 26 w. 26-28).
[98] Por. SNT, 314; ZST, 103.
[99] Por. MtHom 4, 7 (ŹMT 18, 59).
[100] MtHom 4, 7 (ŹMT 18, 59).
[101] Por. MtHom 4, 7 (ŹMT 18, 59).
[102] MtHom 4, 7 (ŹMT 18, 59).
[103] Zob. powyżej punkt 1, 1. 2.

jest to człowiek, będący nieprzyjacielem prawdy o Jezusie, którego On nie chce pozbawić możliwości jej poznania.[104]

Autor homilii zwraca uwagę na pedagogię Mateusza, który „rozpoczął od rzeczy znanych, w tych samych słowach wskazując nam równocześnie na to, co przewyższa wszelką nadzieję. Oba bowiem imiona Żydom były dobrze znane”[105]. Ze względu na przekraczającą miarę ludzkich oczekiwań nadchodzącą rzeczywistość zbawczą oraz mentalność narodu wybranego cechującego się lękiem przed nowością, Chryzostom przytacza starotestamentalne figury tych imion w celu usunięcia istniejących obaw. Przypomina, że Jezusem został nazwany ten, który jako wódz po śmierci Mojżesza wprowadził lud do ziemi obiecanej (por. Joz 1, 1-2). Znajomość figury, pozwala na poznanie rzeczywistości. Jezus jako Król po ustaniu Prawa wprowadza ludzi do nieba i dóbr niebieskich. Zdaniem kaznodziei identyczność imion Jezusa i Jego typu może okazać się mylącą. Dlatego Mateusz rozpoczynając rodowód nie poprzestaje na podaniu samego imienia, ale określa Go synem Dawida. W ten sposób odróżnia Go od następcy Mojżesza, który pochodził z innego niż dawidowe pokolenia.[106]. Chrystologiczną interpretację wydarzeń Starego Testamentu, jak podaje Simonetti[107], stosuje już św. Paweł. Natomiast przechodzenie od typu do antytypu jest, według Wicksa[108], elementem czytania tekstów biblijnych na tle całego kanonu, wymaganym dzisiaj w teologicznej interpretacji Pisma Świętego.

Według Chryzostoma fakt, że imię Jezus jest znane nie oznacza, że jest zwyczajne. Zawiera pełnię i powszechność darów, które przyniesie ze sobą mające narodzić się Dziecię, czyli wybawienie nie od konfliktów zbrojnych i obcego panowania, ale z niewoli grzechów. O niezwykłości mającego się narodzić człowieka świadczy sposób otrzymania imienia. Sam Bóg je wybiera, anioł przekazuje a Józef nazywa nim Syna Maryi Dziewicy.[109]

Znaczenie imienia Emmanuel podaje autor homilii wyjaśniając ewentualną wątpliwość związaną z przytoczonym przez Mateusza (Mt 1, 23) proroctwem Izajasza (Iz 7, 14):

---

[104] Por. MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 91).

[105] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 31).

[106] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 31).

[107] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. ks. T. Skibiński SAC, Kraków 2000, MT 26, 21-23.

[108] Por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg SJ, Kraków 1995, MT 3, 59.

[109] Por. MtHom 4, 7 (ŹMT 18, 59).

„Przecież, ktoś powie, nie został nazwany Emmanuelem, ale Jezusem Chrystusem? Lecz nie powiedział: Nadasz, lecz: *Nadadzą*, myśląc o wielu ludziach oraz o skutku tychże zdarzeń. A więc rzecz, która się zdarzyła, podaje jako imię. Zwyczajem Pisma [Świętego] jest zastępowanie zdarzeń imionami. Zatem słowa *nadadzą Mu imię Emmanuel* nie oznaczają nic innego niż to, że ujrzą Boga obecnego pomiędzy ludźmi. Wprawdzie On zawsze był pomiędzy ludźmi, ale nigdy w sposób aż tak oczywisty (σαφῶς)”[110].

Zdaniem kaznodziei użyta w proroctwie liczba mnoga (a nie pojedyncza) bezokolicznika ‘nadawać’ wskazuje na stosowany w Piśmie Świętym zwyczaj zastępowania zdarzeń imionami[111], a nie na formalno-prawny akt nadania imienia, który przysługiwał ojcu – opiekunowi dziecka[112]. Chrystus w swojej ziemskiej egzystencji realizuje bezpośrednie spotkanie Boga z człowiekiem. Prawda tego zdarzenia – zgodnie ze zwyczajem Pisma Świętego, na który powołuje się Chryzostom i którego przykłady podaje[113] – zostaje podana jako Jego imię. Można powiedzieć inaczej – własne imię Jezusa zawiera w sobie istotę dzieła zbawienia, natomiast skutek wydarzenia wcielenia mieści się w symbolicznym imieniu Emmanuel.

1.2.3. Józef i Maryja

Poczęcie Jezusa w Maryi (bez udziału jej męża Józefa), według Chryzostoma, sprawia trudność w odczytaniu Jego Dawidowego pochodzenia z przedstawionej przez Mateusza genealogii w linii męskiej.[114] Dlatego autor homilii stawia pytanie, „skąd wiadomo, że [Chrystus] jest potomkiem Dawida? Jeśli nie jest On synem mężczyzny, lecz jedynie niewiasty, a genealogia Dziewicy nie została przedstawiona, to skąd mamy wiedzieć, że był potomkiem Dawida?”[115]. Według kaznodziei mamy tu dwie kwestie: „dlaczego nie przytoczono rodowodu matki, i dlaczego wspomniano Józefa, który w niczym nie przyczynił się do zrodzenia?”[116].

Chryzostom wskazuje, że najpierw należałoby zbadać, „w jaki sposób Dziewica pochodzi od Dawida oraz skąd możemy wiedzieć, że wywodziła się właśnie od nie-

[110] MtHom 5, 2 (ŹMT 18, 70).
[111] Por. MtHom 5, 2 (ŹMT 18, 70).
[112] Por. MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 59).
[113] Por. MtHom 5, 2 (ŹMT 18, 70).
[114] Por. MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 33).
[115] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 33).
[116] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 33).

go?”[117] Odpowiedzi na postawione pytania udziela ewangelicznym przekazem Objawienia według św. Łukasza: „Posłuchaj Boga, który mówi do Gabriela, aby się udał do «Dziewicy, poślubionej mężowi, imieniem Józef (Łk 1, 27), z domu i z rodu Dawida» (Łk 2, 4)”[118]. Zacytowany fragment kaznodzieja interpretuje w połączeniu z innym dowodem, na którego istnienie się powołuje. Jest nim wspomniane przez niego prawo, które nie zezwalało Żydom brać sobie żony nie tylko z innego pokolenia, ale nawet z innego rodu[119]. O prawie tym pisze wcześniej Euzebiusz z Cezarei[120], a następnie wspomina o nim Ambroży z Mediolanu[121]. Wobec tego Chryzostom zauważa, że „niezależnie od tego, czy stwierdzenie «z domu i rodu Dawida» (Łk 2, 4) odniesiemy do Dziewicy, czy do Józefa, słowa omawianej przez nas ewangelii zostają potwierdzone. Jeżeli bowiem Józef był z rodu i domu Dawida, to nie wziąłby sobie przecież żony skądinąd aniżeli stąd, skąd sam pochodził”[122]. W świetle wspomnianego prawa i cytatu z przekazu Łukasza kaznodzieja uzasadnia Dawidowe pochodzenie Maryi i Józefa w komentowanej ewangelii Mateusza. Usuwa następnie wątpliwość związaną z przestrzeganiem prawa przedstawiając religijno-moralną postawę Józefa. Jego cnota sprawiedliwości, poświadczona przez ewangelistę (Mt 1, 19) oraz mądrość przewyższająca prawo, której przykłady sam podaje, eliminują możliwość przekroczenia obowiązującego prawa, a co za tym idzie urzeczywistniają pochodzenie matki Jezusa z rodu Dawida[123].

Wspomnianą przez Chryzostoma, pozostającą do wyjaśnienia kwestią jest, z jakiego powodu Mateusz w rodowodzie Jezusa nie wymienił przodków Maryi, ale Józefa[124]. Uczynił tak - według autora homilii - dlatego „że prawo Żydów zabraniało przedstawiania rodowodu kobiet. Aby więc zachować zwyczaj i nie sprawiać wrażenia, że

---

[117] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 33).

[118] MtHom 2, 3 (ŹMT 18, 33).

[119] Por. MtHom 2, 4 (ŹMT 18, 33).

[120] Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, I, 7, 17, tłum. ks. A. Lisiecki, POK, t. III, Poznań 1924, 32: „Z rodowodu Józefa, w ten sposób ustalonego, wynika już z całą pewnością, że Maryja, tak jak on, z tego samego pochodzi pokolenia. Prawo Mojżeszowe bowiem zabraniało szukać związków małżeńskich w innych pokoleniach, a śluby trzeba było w tym samym zawierać szczepie i w tym samym rodzie, by ojcowizna nie przechodziła z jednego pokolenia w drugie (Lb 36, 8-9)”.

[121] Por. Ambroży z Mediolanu, ŁkKom III, 4, tłum. W. Szołdrski, (PSP 16, 97n): „Nie dziw się, iż jest podany rodowód Józefa. Albowiem Ten, który urodził się co do ciała, musiał się trzymać zwyczajów świata i Ten, który przyszedł na świat, według zwyczaju świata musiał być zapisany; zwłaszcza iż rodowód Józefa zawiera i rodowód Marii. Ponieważ Józef był mężem sprawiedliwym (Mt 1, 19), to oczywiście wziął żonę ze swego pokolenia i ze swego rodu. Będąc sprawiedliwym, nie mógł czegoś uczynić, co by się sprzeciwiało przepisowi Prawa. Tak bowiem czytasz, że każdy z synów Izraela dla zachowania dziedzictwa pokolenia winien trzymać się swego rodu. Nie powinni przechodzić z jednego pokolenia do drugiego i każda z córek, która ma dziedzictwo w jednym z pokoleń synów Izraela, ma być żoną kogoś z ludu, z pokolenia swego ojca (Lb 36, 6-8)”.

[122] MtHom 2, 4 (ŹMT 18, 33).

[123] Por. MtHom 2, 4 (ŹMT 18, 33-34).

[124] Por. MtHom 2, 4 (ŹMT 18, 34).

łamie go zaraz na początku, w celu uczynienia Dziewicy osobą znaną, przedstawił genealogię Józefa, jej przodków pomijając milczeniem. Gdyby przedstawił rodowód Dziewicy, mogłoby to zostać odebrane jako nowinkarstwo, gdyby zaś pominął milczeniem Józefa, nie poznalibyśmy przodków Dziewicy”[125]. W uzasadnieniu przyczyny takiej konstrukcji rodowodu, kaznodzieja zwraca uwagę na stanowisko jej autora, który zachowuje postanowienia praw ludzkich w przekazie prawdy objawionej.

> „Abyśmy poznali Maryję: kim była i skąd pochodziła, bez naruszenia postanowień praw, przytoczył rodowód jej małżonka i wskazał, że pochodził on z domu Dawida. Przedstawienie jednej [rzeczy] ukazywało przecież drugą, a mianowicie, że również Dziewica pochodziła z tego samego rodu, gdyż, jak powiedziałem, ten sprawiedliwy mąż (por. Mt 1, 19) nie ważyłby się skądinąd wziąć sobie żonę”[126].

Józef, który nie był biologicznym ojcem Jezusa, ale potwierdzonym przez nadanie imienia dziecku, Jego prawnym opiekunem, zamyka wywodzący się od Dawida rodowód w linii męskiej[127]. Będąc człowiekiem sprawiedliwym, postąpił zgodnie z istniejącym prawem, które nie zezwalało na małżeństwa mieszane pomiędzy rodami i pokoleniami - poślubił kobietę ze swojego pokolenia. Wynika z tego, że niezależnie od podania genealogii Józefa czy Maryi, Jezus i tak pochodził z pokolenia Dawida.

Poza wymienioną, autor homilii przytacza drugą, „bardziej mistyczną i przeznaczoną raczej dla wtajemniczonych”, przyczynę przedstawienia rodowodu Józefa z pominięciem przodków Dziewicy, która pozostaje w związku z orędziem Jezusa:

> „Nie chciał, aby Żydom od razu było wiadome, że Chrystus narodził się z Dziewicy. Nie zatrważajcie się niezwykłością stwierdzenia. Nie jest ono moje, ale naszych ojców, ludzi znakomitych i godnych podziwu. Jeśli bowiem [Chrystus] sam z początku zakrywał wiele rzeczy, nazywając się Synem Człowieczym, i nie wszędzie odkrywał nam jasno swą równość z Ojcem (por. np. J 14, 28), czemuż się dziwisz, że zataił również to, powodowany dziwnymi i ważnymi względami”[128].

W podaniu przyczyny Chryzostom idzie po linii ojców[129], stwierdzających u Mateusza decyzję o czasowym ukryciu wiadomości dotyczącej narodzenia Jezusa z Dziewicy.

---

[125] MtHom 2, 4 (ŹMT 18, 34).

[126] MtHom 2, 4 (ŹMT 18, 34).

[127] Por. MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 51).

[128] MtHom 3, 1 (ŹMT 18, 39).

[129] Jan Chryzostom nie wymienia ojców, na których się powołuje. Być może idzie o Ignacego Antiocheńskiego, który w liście *Do Kościoła w Efezie* pisze: „Nie pojął książę tego świata dziewictwa Maryi ani Jej macierzyństwa, podobnie jak i śmierci Pana, owych trzech głośnych tajemnic, które dokonały się w ciszy Boga”. (Por. *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, XIX, 1, 118, tłum. A. Świderkówna). Na zacytowany

Decyzja ta wynika z kontynuowania pedagogii Chrystusa, który stopniowo odkrywał prawdę o swoim synostwie Bożym. Trudno powiedzieć, czy zatajenie informacji o narodzeniu z Dziewicy odnosi kaznodzieja bezpośrednio do Jezusa, czy do Mateusza. Sprecyzowane przez niego względy bezpieczeństwa Maryi i odsunięcia od niej niegodziwych podejrzeń[130] oraz bezosobowa forma w kontynuowaniu wyjaśnienia nie ułatwiają rozstrzygnięcia. „Gdyby oznajmiono to Żydom zaraz na początku, szybko ukamienowaliby Dziewicę i osądziliby ją jako cudzołożnicę, złośliwie tłumacząc słowa. Jeśli bowiem w innych sytuacjach, których przykłady znajdowali w Starym Testamencie, zachowali się jaskrawo bezwstydnie: gdy wyrzucał demony, mówili, że to On ma demona (por. Mt 12, 22-24); gdy uzdrawiał w szabat, mieli Go za nieprzyjaciela Boga (por. np. Mt 12, 9n; Łk 13, 10n; J 5, 16-18), choć i wcześniej szabat często bywał naruszany, to czegóż nie powiedzieliby na takie oświadczenie? Mieliby przecież po swojej stronie całą dotychczasową przeszłość, gdyż nigdy jeszcze nie wydarzyło się nic podobnego. Skoro po tak wielkich cudach nadal nazywali Go synem Józefa (por. Łk 4, 22), jakże uwierzyliby przed cudami, że był synem Dziewicy? Dlatego właśnie został przedstawiony jego rodowód, dlatego też poślubił Dziewicę”[131]. Supozycja, że przemilczenie wiadomości odnosi autor homilii do Mateusza i dotyczy ono Żydów współczesnych Jezusowi, skoro jej ujawnienie groziło ukamienowaniem Dziewicy, a nie późniejszych odbiorców Jego ewangelii wydaje się prawdopodobna, ale sposób podania genealogii uwzględnia, zdaniem Chryzostoma, mentalność właściwą ogólnie Żydom, dla których najważniejszym był, potwierdzający minione wydarzenie, argument z Pisma, chociaż i ten bywał niejednokrotnie fałszywie interpretowany. Wnioskuje o tym na podstawie ich późniejszego zachowania wobec cudów dokonanych przez Jezusa.

Z tłumaczenia Chryzostoma wynika, że niektórzy Żydzi odrzucali orędzie o Jezusie bazując na logice własnego rozumu w odczytywaniu starotestamentalnych pism. Pozwalała im ona przyjąć to, co mieściło się w granicach rzeczywistości naturalnie istniejącej i sprawdzonej w przeszłości. Tymczasem objawienie tajemnicy dotyczącej bo-

---

fragment zwraca uwagę Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii św. Łukasza* i dodaje swoje wyjaśnienie: „ «Książę tego świata nie wiedział o dziewictwie Maryi». Nie wiedział o nim dzięki Józefowi, nie wiedział dzięki zaślubinom, nie wiedział, ponieważ sądzono, iż Maryja ma męża. [...] Zbawiciel postanowił, aby diabeł nie wiedział o zbawczej ekonomii Jego Wcielenia. Dlatego też ukrył je przed tym pokoleniem, a później również uczniom swoim nakazał, «aby Go nie ujawniali»”. (ŁkKom 3-4, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, 45-46). Z drugiej strony odpierając argument Celsusa, który wiarę chrześcijan nazywa «nauką tajemną», pisze „Przecież cały świat zna nasze nauki lepiej niż poglądy szkół filozoficznych. Któż nie wie o narodzinach Jezusa z Dziewicy [...] Zresztą istnienie pewnych tajemnic ukrywanych przed pospólstwem nie jest wyłączną własnością nauki chrześcijańskiej”. (Por. *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 40).

[130] Por. MtHom 3, 1 (ŹMT 18, 39).

[131] MtHom 3, 1 (ŹMT 18, 40).

skiego pochodzenia Jezusa wykracza poza ramy takiej logiki. Do jego przyjęcia potrzebna jest wiara wsparta łaską Bożą, na co zwraca uwagę kaznodzieja stwierdzeniem, że jeżeli sprawiedliwy i godny podziwu Józef potrzebował Bożej pomocy w postaci nadprzyrodzonych znaków i świadectwa proroków, aby uwierzyć w poczęcie Jezusa z Ducha Świętego, to tym bardziej potrzebowali jej „ciemni, zepsuci i wrogo do Chrystusa nastawieni" Żydzi. Zdumiewająca wiadomość mogła wzbudzić ich przerażenie, skoro nigdy nie słyszeli czegoś takiego od przodków[132]. „Kto bowiem raz uwierzył, że On jest Synem Boga, ten nie ma pod tym względem żadnych wątpliwości. Kto zaś poczytywał Go za zwodziciela i nieprzyjaciela Boga, jakże mógłby nie zgorszyć się tym jeszcze bardziej, jakże mógłby być przekonany do takiej wiary? Dlatego apostołowie nie mówią tego na samym początku, natomiast dużo i często opowiadają o zmartwychwstaniu, którego były przykłady w przeszłości, choć nie takie, jak w Jego przypadku. O tym zaś, że narodził się z Dziewicy, nie wspominają często, a nawet sama matka nie odważyła się tego wyjawić. Posłuchaj, co Dziewica mówi do Niego samego: «Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie» (Łk 2, 48). Gdyby bowiem powstało jakieś podejrzenie, nie uwierzyliby, że jest Synem Dawida; gdyby zaś w to nie uwierzyli stałoby się wiele innego zła"[133]. Zapewne, zdaniem autora homilii, narodzenie Jezusa z Dziewicy wskazuje na Jego boskie pochodzenie. Jednorazowy akt wiary w Jego synostwo Boże nie pozostawia pod tym względem żadnych wątpliwości. Natomiast negatywna postawa wobec tej prawdy wymaga stopniowego procesu w dochodzeniu do jej wiarygodności. Z tego powodu osoby wprowadzone w Bożą tajemnicę zatrzymują ją czasowo dla siebie, aby na początku uwiarygodnić ziemskie pochodzenie Jezusa.

W tym aspekcie komentuje Chryzostom zwiastowanie nowiny o wcieleniu Jezusa Maryi i Józefowi. Według niego, ta radosna wieść zostaje im przekazana w czasie wspólnego zamieszkiwania po zaślubinach (por. Mt 1, 18) [134]. Poczęcie Jezusa w Maryi w prawnie zalegalizowanym związku z Józefem, ale bez jego udziału[135] miało na celu pozostawienie w tajemnicy wiadomości o przyjściu na świat Syna Bożego i ochronienie Maryi przed podejrzeniami o cudzołóstwo. Wspomnianą wiadomość, w przekonaniu autora homilii, otrzymują obydwoje, chociaż w innym czasie i w odmienny sposób. Powodem tego są różnice ich osobowości i funkcji pełnionej w życiu Jezusa. Maryja

[132] Por. MtHom 3, 1 (ŹMT 18, 40).
[133] MtHom 3, 1 (ŹMT 18, 40).
[134] Por. MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 52-53).
[135] Por. MtHom 4, 3 (ŹMT 18, 54).

zostaje powiadomiona przed poczęciem[136], na jawie[137], bez świadectwa proroka[138]. Natomiast Józef dowiaduje się wtedy, gdy Maryja była brzemienną, we śnie, z poświadczeniem Izajasza. Jak zauważa kaznodzieja, „niektórzy ludzie prości, nie rozumiejąc tego, mniemają, że Łukasz mówiący, iż ta radosna nowina została przekazana Maryi (Łk 1, 26-36), nie zgadza się z Mateuszem, który mówi, iż Józefowi. Nie wiedzą bowiem, że obie te rzeczy miały miejsce”[139].

Zdaniem autora homilii, Maryja nie otrzymuje zawiadomienia po poczęciu, „aby nie czuła strachu i wielkiej trwogi. Nie można bowiem było dopuścić do tego, by nie znając dokładnie sytuacji, uczyniła względem siebie jakieś straszne postanowienie i uciekła się do miecza bądź powrozu, nie mogąc znieść wstydu”[140]. Wydaje się, że według Chryzostoma inicjatywa Boga nie pozbawia Maryi ludzkich lęków, ale stwarza takie okoliczności, które z nich wyzwalają. W wyrażeniu podziwu dla godności Maryi odwołuje się do Łukasza, który przedstawia jej cnotę rozwagi, z czego wnioskuje, że jej obawy nie były bezpodstawne.[141] A przecież wypadało jego zdaniem, „by łono, do którego wstąpił Stwórca wszechrzeczy, nie pozostawało w trwodze, a dusza, która została uznana za godną stania się narzędziem takich tajemnic, była wolna od jakiegokolwiek przerażenia. Dlatego [anioł] przemawia do Dziewicy przed poczęciem”[142]. Nazywając Jezusa Stwórcą wszechrzeczy kaznodzieja sugeruje, że poczęcie Jezusa w łonie Dziewicy nie było początkiem Jego istnienia. Podkreśla godność Maryi, która zostaje wpisana w tajemnicę zbawczej ekonomii Boga. Z tego względu zostaje uwolniona od wszelkiego rodzaju obaw, które sądząc po ludzku mogły jej towarzyszyć.

Józef otrzymuje wiadomość przed zrealizowaniem, godnego pochwały w opinii Chryzostoma, zamiaru rozstania się z brzemienną już Maryją (por. Mt 1, 19)[143]. Na podjętą przez Józefa decyzję patrzy z perspektywy chrystologicznej. „Razem z pojawiającą się łaską, musiało pokazywać się wiele znaków nowego sposobu życia (πολιτεία). Jak bowiem słońce, gdy jeszcze nie rozsieje swych promieni, najpierw oświeca już większą część ziemi swym blaskiem, tak też i Chrystus mając wyjść z łona [matki], zanim wy-

[136] Por. MtHom 4, 4 (ŹMT 18, 55-56).

[137] Por. MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 57).

[138] Por. MtHom 5, 2 (ŹMT 18, 70).

[139] MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 56-57).

[140] MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 56). Zacytowane słowa Jana Chryzostoma spotykają się z niezbyt przychylną opinią (por. W. Kania, *Wstęp* w: Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy, *Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981).

[141] Por. MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 56).

[142] MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 56).

[143] Por. MtHom 4, 4 (ŹMT 18, 54-55).

szedł, oświecił całą ziemię. Dlatego jeszcze przed narodzeniem radowali się prorocy (por. np. Łk 2, 25-26 - Symeon), kobiety opowiadały o tym, co miało nadejść (por. np. Łk 1, 39-55), i Jan przed opuszczeniem łona matki podskoczył radośnie (por. Łk 1, 41). Dlatego również Józef okazał wielkie zrównoważenie (φιλοσοφία), ani jej nie oskarżył, ani nie czynił wyrzutów, lecz jedynie usiłował odesłać"[144]. Można zauważyć, że w tłumaczeniu Chryzostoma występuje porównanie relacji słońca przed jego wschodem do rzeczy widzianych na ziemi do Chrystusa przed Jego narodzeniem do spraw poznawanych przez ludzi. Ich sposób postrzegania rzeczywistości zmienia się pod wpływem łaski związanej z Jego przyjściem. W obszarze jej działania, wśród innych wymienionych przez kaznodzieję osób, znajdował się Józef.

O obecności Jezusa Józef dowiedział się w czasie, gdy Maryja była brzemienna, „aby nie okazał niedowierzania i nie ściągnął na siebie tego, co Zachariasz (por. Łk1, 20). Łatwiej mu było uwierzyć, gdy widział rzecz własnymi oczyma, ale nie tak łatwe byłoby uwierzyć słowom, zanim to się stało"[145]. Chryzostom uzasadnia względami wiary powód przesunięcia chwili przekazu tej wieści na czas dokonania faktu. Również w tych kategoriach rozważa powód otrzymania wiadomości przez Józefa we śnie, a nie w sposób widoczny, jak pasterze, Zachariasz czy Dziewica[146]. „Dlatego, że mąż ten miał mocną wiarę i nie potrzebował takiego objawienia. Tymczasem Dziewicy, otrzymującej tak wielkie zwiastowanie, o wiele większe niż Zachariasz, potrzebne było niezwykłe widzenie jeszcze przed samym zdarzeniem. Podobnie pasterzom, ponieważ byli oni prostymi ludźmi"[147]. Siła wiary Józefa sprawia, że odpowiednie przewodnictwo ułatwia mu przyjęcie objawionej nowiny. „Dlatego otrzymuje radosne zwiastowanie po powzięciu podejrzeń, aby sama okoliczność stanowiła dowód prawdziwości tego, co mu powiedziano. Albowiem okoliczność, że nikomu o tym nie mówił, lecz jedynie w myślach roztrząsał to, o czym usłyszał od anioła, dała mu niewątpliwy znak, że słowa te pochodzą od Boga. Gdyż jedynie On może znać tajniki serca" (por. Jer 11, 20; 1 Tes 2, 4)"[148]. W wyjaśnieniu kaznodziei, przez zwerbalizowanie ukrytych w myśli rozważań sprawiedliwego i bogobojnego Józefa anioł uwiarygodnia przesłanie, które do niego skierował Bóg[149].

---

[144] MtHom 4, 4 (ŹMT 18, 55).
[145] MtHom 4, 4 (ŹMT 18, 56).
[146] Por. MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 57).
[147] MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 57).
[148] MtHom 4, 5 (ŹMT 18, 57).
[149] Por. MtHom 4, 5-6 (ŹMT 18, 57-58).

Komentarz Chryzostoma idzie po linii analizy biblijnej poszczególnych słów skierowanych do Józefa przez Bożego posłannika (por. Mt 1, 20). Zwracając się do niego, nazywa go synem Dawida. „Od razu przypomina mu Dawida, od którego miał pochodzić Chrystus, i nie pozwala mu na zmieszanie, przypominając przez wspomnienie o przodkach obietnicę uczynioną całemu [ich] potomstwu”[150]. W ten sposób anioł pobudza wiarę w Józefie. Wypowiadając świadczące o Bożej łagodności słowa: *Nie bój się* (Mt 1, 20), z jednej strony odróżnia pedagogię Boga w Starym i w Nowym Testamencie. Z drugiej strony odsłania podstawy lęku Józefa, który „bał się obrazić Boga, mając rzekomo cudzołożnicę za żonę, bo w przeciwnym przypadku nawet by nie pomyślał, by ją wypędzić” [151]. Dodaniem do imienia Maryi określenia „małżonka”, anioł według kaznodziei uwalnia go od odczuwanego niepokoju (ἀγωνία) a zachęceniem Józefa do wzięcia jej do siebie odwodzi go od myśli o rozejściu, proponując w zamian pozostanie przy niej. „Zatrzymaj więc, powiada, tę rozwiedzioną, którą powierza ci Bóg, a nie rodzice; powierza nie w małżeństwo, lecz abyś z nią wspólnie mieszkał, powierza na mocy mego głosu. Jak Jezus powierzył ją później swemu uczniowi (por. J 19, 27), tak On teraz Józefowi [...] Nie tylko powiada, wolna jest od podejrzenia o cudzołóstwo, ale poczęcie dokonało się w sposób przekraczający naturę. Nie tylko więc porzuć bojaźń, ale przeciwnie, raduj się”[152]. Skierowane do Józefa słowa budzą podziw autora homilii, bo przewyższają logikę rozumu ludzkiego i działanie praw natury. Stąd Józef nieobznajomiony z tego typu stwierdzeniami może uwierzyć z jednej strony na podstawie odkrytych przez anioła wszystkich myśli nurtujących jego duszę w przeszłości. Z drugiej zaś strony Józefa może skłonić do uwierzenia oznajmienie mu tego, co miało dopiero nastąpić[153], a mianowicie nadanie przez niego imienia Synowi zrodzonemu przez Maryję (por. Mt 1, 20).

> W dalszej części homilii Chryzostom zwraca się bezpośrednio do Józefa słowami: „Nie myśl, że – skoro [Dziecię] jest z Ducha Świętego – jesteś wyłączony od posługi w dziele zbawienia. Chociaż w niczym nie przyczyniłeś się do narodzin, lecz Dziewica pozostała nienaruszoną, tobie daję to, co należy do ojca, bez naruszania godności dziewictwa: abyś nadał imię Dziecięciu. Ty bowiem je nazwiesz. Chociaż Dziecię nie jest twoje, wypełnij względem niego obowiązki ojca. Dlatego już od nadania imienia wyznaczam cię na opiekuna Dziecięcia. Potem jednak byś nie

[150] MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 57).
[151] MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 58).
[152] MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 58).
[153] Por. MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 58).

domniemywał w nim ojca, posłuchaj, z jaką dokładnością wyraża, co następuje: *Porodzi*, mówi, *Syna*. Nie powiedział: Tobie porodzi, lecz wyraził się ogólnikowo: *Porodzi*; nie jemu bowiem porodziła, ale całemu światu”[154].

Józef otrzymuje przysługujący ojcu przywilej nazwania Nowonarodzonego wybranym przez Boga imieniem. Przez akt nadania imienia Dziecięciu, czyli przyjęcia Je za swoje, Jezus staje się adoptowanym synem Józefa, a on Jego prawnym opiekunem. W celu odróżnienia Józefa od autentycznego Ojca Jezusa ewangelista używa bezosobowej formy wypowiedzi, co podkreśla kaznodzieja[155], który wniosek teologiczny wyprowadza tutaj z analizy filologicznej.

Zastosowaną przez Mateusza, wprowadzającą w cytat z Izajasza formułę wypełnienia Chryzostom interpretuje jako stwierdzenie zaistniałej już rzeczywistości:

„W tonie godnym tego cudu, na miarę swoich możliwości, zawołał: *A stało się to wszystko*. Widząc morze i otchłań Bożej miłości do człowieka – widząc, że stało się faktem to, czego się nigdy nie spodziewano; że usunięte zostały prawa natury; że nastąpiło pojednanie; że ten, który jest ponad wszystkim, przyszedł do tego, który jest najniższy ze wszystkich; że został zniesiony mur graniczny (por. Ef 2, 14) i usunięto przeszkody oraz dokonało się oprócz tego jeszcze wiele innych rzeczy – obwieścił ten cud jednym zdaniem mówiąc: *A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie*. Nie sądź, powiada, że postanowiono to dopiero teraz; już dawno zostało to wyrażone z pomocą figury (προετυποῦτο). Zresztą to samo Paweł stara się wszędzie udowodnić”[156].

Wydaje się, że według autora homilii Mateuszowi zabrakło słów na wyrażenie bezmiaru Bożej miłości do człowieka, której przejawy ujmuje w sposób syntetyczny. Odesłanie Józefa do Izajasza i odniesienie wypowiedzi prorockiej do Boga wskazuje, jego zdaniem, że sposób narodzenia Jezusa wynika z Bożego zamysłu. Słowa proroka, znane Józefowi według kaznodziei, czego nie może powiedzieć o Maryi, mają mu przypominać po obudzeniu otrzymane w czasie snu przesłanie[157].

Józef wykonuje polecenie wysłannika Bożego i zatrzymując małżonkę przy sobie staje się tym samym pomocnikiem w dziele zbawienia oferowanego w Jezusie wszystkim ludziom[158].

---

[154] MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 58-59).
[155] Por. MtHom 4, 6 (ŹMT 18, 59).
[156] MtHom 5, 2 (ŹMT 18, 69-70).
[157] Por. MtHom 5, 2 (ŹMT 18, 70).
[158] Por. MtHom 5, 3 (ŹMT 18, 71).

1.3. Narodzenie Jezusa dla narodu wybranego i dla pogan

1.3.1. Mieszkańcy Jerozolimy (Judei) i mędrcy ze Wschodu

Fakt narodzenia Jezusa nie zamyka się w kręgu Jego najbliższej rodziny, czyli Maryi i Józefa, ale zostaje objawiony narodowi żydowskiemu i poganom. W takim aspekcie interpretuje Chryzostom oddany Jezusowi pokłon mędrców ze Wschodu.[159] Według niego wymieniona przez Mateusza gwiazda, towarzysząca mędrcom w drodze do Jerozolimy a następnie do Betlejem, stanowi kluczowy znak w zrozumieniu komentowanego wydarzenia, który odczytuje w perspektywie Bożej pedagogii względem człowieka[160].

Przekonanie „nieprzyjaciół prawdy", którzy nawet po narodzeniu Chrystusa w ukazaniu się gwiazdy widzą znak, „iż astrologia jest nauką uzasadnioną" kaznodzieja poddaje krytyce: „Czemuż więc, jeśli się urodził według prawa /gwiazd/, usunął astrologię, zniósł ślepe przeznaczenie, zmusił diabłów do milczenia, usunął błąd i zniweczył wszelkie podobne wróżbiarstwa?"[161]. Kaznodzieja podkreśla, że Jezus nie akceptuje stanowiska wspomnianych osób a Jego postępowanie demaskuje fałszywość ich argumentów. Obecność ciał niebieskich nie determinuje życia człowieka a ich obserwacja nie może być traktowana jako źródło wiadomości o Nim. „Czego mędrcy dowiedzieli się na podstawie Jego gwiazdy? Że jest królem żydowskim? Był królem, ale nie takiego królestwa, jak sam oznajmił Piłatowi: «Królestwo moje nie jest z tego świata» (J 18, 36). Nie wyróżniał się niczym podobnym: nie miał dokoła siebie ani straży przybocznej, ani koni, ani zaprzęgu mułów, ani niczego podobnego, ale prowadził życie skromne i ubogie, mając wokół siebie dwunastu lichych mężów"[162]. Ziemskie życie Jezusa od samego początku pokazuje, że trudno w nim odnaleźć podobieństwo do życia światowych monarchów.

Zakładając ewentualność posiadania przez mędrców wspomnianej informacji, autor homilii stawia kolejną kwestię:

> „A choćby nawet [mędrcy] wiedzieli, że jest królem, to dlaczego do Niego przyszli? Przecież astrologia nie uczy poznawania z gwiazd, kto się rodzi, lecz, jak mówią, przepowiadania przyszłości na podstawie daty urodzenia. Oni zaś ani nie

[159] Por. MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 81).

[160] Por. MtHom 6, 1-3; 7, 3-4; 8, 1(ŹMT18, 78-81; 95-97; 102).

[161] MtHom 6, 1 (ŹMT 18, 78). Podobnie uważa Ignacy Antiocheński: „Zabłysła na niebie gwiazda ponad wszystkie gwiazdy, a światło jej było niewysłowione i zadziwiała swoją nowością. [...] Wówczas to zginęła wszelka magia i znikły wszelkie więzy złości, skończyła się niewiedza i upadło dawne królestwo, kiedy Bóg objawił się jako człowiek w nowości życia wiecznego: zaczynało się spełniać to, co Bóg postanowił". (Por. *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, XIX, 2, 118, tłum. A. Świderkówna).

[162] MtHom 6, 1 (ŹMT 18, 78).

byli obecni przy matce w czasie porodu, ani nie znali daty Jego narodzin, ani nie wnioskowali rzeczy przyszłych z ruchu gwiazd, lecz przeciwnie, gdy już na długo przedtem ujrzeli w swym kraju gwiazdę, udali się w drogę, aby zobaczyć tego, kto się narodził”[163].

W świetle danych ewangelicznych uzasadnienie postępowania mędrców z punktu widzenia astrologii nie znajduje zastosowania. To nie poznanie przepowiedni o losach Jezusa, ale poznanie osobiście nowonarodzonego było celem wędrówki mędrców. Świadczą o tym okoliczności miejsca i czasu ukazania się gwiazdy.

Próba wyjaśnienia nie jednoznacznego wyrażenia «na długo przedtem» może pójść w dwóch kierunkach. Albo przed wyciągnięciem wniosków, co do przyszłości Jezusa z obserwacji ciał niebieskich albo przed Jego narodzeniem. Na drugą ewentualność wskazuje dalsze rozważanie, w którym kaznodzieja wyraża przypuszczenie, „że gwiazda ukazała się na długo wcześniej. Mędrcy poświęcili przecież wiele czasu na podróż, aby stanąć przy nowo narodzonym. Trzeba było oddać Mu pokłon, gdy był w pieluszkach (Łk 2, 7), aby objawiła się cudowna i zadziwiająca strona tego zdarzenia. Gwiazda więc musiała się ukazać na długo wcześniej. Gdyby ujrzeli ją na Wschodzie dopiero wtedy, gdy [Jezus] narodził się w Palestynie, to straciwszy wiele czasu na podróż, po przybyciu na miejsce nie ujrzeliby Go w pieluszkach”[164]. Objawienie obecności Jezusa na ziemi staje się udziałem pogan od początku Jego przyjścia na świat. O nadzwyczajnym wymiarze tego wydarzenia miał świadczyć między innymi niemowlęcy wiek Jezusa. Dla spełnienia tego warunku potrzebny był czas na pokonanie odległości dzielącej ich kraj od miejsca wydarzenia. Dlatego, według autora homilii, gwiazda ukazała się w czasie odpowiednio poprzedzającym Jego narodzenie.

Chryzostom zauważa, że rzeczywistość narodzin Jezusa, która tłumaczyłaby postępowanie mędrców nie znajduje potwierdzenia w ewangelicznym przekazie. Jezus nie przyszedł na świat w ich kraju, co mogłoby sugerować, że będzie nad nimi panował. Nie przyjął ich pokłonu będąc dojrzałym mężczyzną, aby mogli oczekiwać pomocy z Jego strony, gdyby sami chcieli poddać się obcemu panowaniu, (co z kolei wskazywałoby na brak rozsądku z ich strony). Nie narodził się w pałacu jako syn królewski, co mogłoby uzasadniać oddanie Mu czci przez wzgląd na ojca i w celu zasłużenia sobie na przyszłe łaski. Pomimo to, mędrcy opuszczają rodzinę i ojczyznę, aby przynieść dary i pokłonić się Dziecięciu narodzonemu w obcym kraju. Podejmują związane z tym i

[163] MtHom 6, 1 (ŹMT 18, 78-79).

[164] MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 94-95).

przewidywane w tego rodzaju sytuacjach - zdaniem kaznodziei - ryzyko[165]. Nie mogli nie wiedzieć, „że przybywając do stołecznego miasta, głosząc takie rzeczy i wskazując na innego króla obok aktualnie panującego, narażają się po tysiąckroć na niebezpieczeństwo śmierci”[166]. Dlatego pytanie o przyczyny postępowania mędrców musi pozostać bez odpowiedzi.

Podobnie niełatwo wytłumaczyć czego mędrcy oczekiwali po oddaniu pokłonu Jezusowi. Jego dziecięcy wiek i ubóstwo matki nie dawały nadziei ani na dobra doczesne ani na przyszłe. Tym bardziej, że swoim sposobem postępowania wystawiali Go na oczywiste, według Chryzostoma, niebezpieczeństwo ze strony Heroda.[167] „Gdziekolwiek na świecie ktoś wskazuje na człowieka w pierwszym etapie jego życia jako na przyszłego króla, czyni jedynie to, że wydaje go na śmierć i ściąga na niego tysiące prześladowań”[168]. W związku z tym mędrcy – zdaniem autora homilii - zasługiwali nie na wyróżnienie, ale na karę[169].

W opinii Chryzostoma to, co nastąpiło później kryje w sobie większą od wspomnianej niedorzeczność. Mianowicie, mędrcy „odbywszy tak długą drogę, oddawszy pokłon i nabawiwszy wszystkim strachu, natychmiast wrócili (por. Mt 2, 2-3. 12). A czy w ogóle widzieli oznaki królewskiej władzy? Zobaczyli przecież stajenkę, żłóbek, Dziecię w pieluszkach i ubogą matkę (por. Łk 2, 7. 12. 16). Komu i dlaczego ofiarowali dary? Czy istniało takie prawo lub zwyczaj, aby w ten sposób wyrażać szacunek wobec królów, wszędzie tam, gdzie się narodzili?”[170] Krótkotrwały czas spotkania mędrców z Jezusem i brak zewnętrznych atrybutów królewskich w zastanych przez nich warunkach Jego narodzenia stanowi dodatkową trudność w rozwiązaniu postawionej kwestii. Próba odwołania się do powszechnie panującego obyczaju nie daje pozytywnego rezultatu. Zdaniem kaznodziei nikt nie mógłby powiedzieć, że „zawsze chodzili po całym świecie i oddawali pokłon tym, o których wiedzieli, że z niskich i prostaczków zostaną królami, zanim jeszcze wstąpili na tron”[171]. Nie można zatem tłumaczyć, że Jezus przyjmując cześć mędrców korzystał z istniejącej tradycji dworskiej etykiety.

Po wykazaniu, że kierowanie się wyłącznie logiką rozumu i powszechnym zwyczajem utrudnia zrozumienie objawienia Jezusa, autor homilii przystępuje do wyjaśnie-

[165] Por. MtHom 6, 1 (ŹMT 18, 79).
[166] MtHom 6, 1 (ŹMT 18, 79).
[167] Por. MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 80).
[168] MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 80).
[169] Por. MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 80).
[170] MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 79).
[171] MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 79-80).

nia metodą biblijną. Kluczem jest gwiazda, a konkretnie ustalenie jej rodzaju, natury, pochodzenia i autentyczności na podstawie Pisma Świętego. Wzmianki o niej, zaczerpnięte z ewangelicznego przekazu Mateusza porównuje z informacjami uzyskanymi z obserwacji ciał niebieskich. W porównaniu wykazuje różnice dotyczące kierunku ruchu, czasu i mocy świecenia, sposobu poruszania się oraz wskazywania miejsca i osoby[172]. Stąd wnioskuje, „że ani nie była to jedna z owych wielu gwiazd, ani też nie ukazywała się według widzianego na zewnątrz porządku jej pochodzenia”[173]. Swoim ruchem przypominała raczej słup obłoku towarzyszący Izraelitom (por. Wj 13, 21-22; 40, 36-38; Lb 9, 15-23)[174], a więc wskazywałoby to na obecność Bożą rozpoznaną w postaci gwiazdy. Kaznodzieja interpretując przybycie mędrców podkreśla, że Bóg objawia siebie w Jezusie i Żydom i poganom.

Wybór znaku gwiazdy stanowi, według Chryzostoma, przykład ilustrujący zastosowanie Bożej pedagogii wobec mędrców. Posłannictwo proroków, głosu z nieba czy aniołów w ich mentalności nie było godne uwagi.[175] „Dlatego Bóg zaniechawszy tego wszystkiego, woła ich w swej najwyższej dobroci z pomocą czegoś, z czym są zżyci[176], pokazując im wielką i różniącą się do innych gwiazdę, tak że zadziwił ich jej wielkością, pięknem jej widoku, a także sposobem w jaki się poruszała”[177]. Przejawem Bożej dobroci jest uwzględnianie w planie zbawienia człowieka jego przywiązania do wartości dostępnych drogą poznania zmysłowego oraz mówienie do niego poprzez znane i drogie mu obrazy. „A przecież Bóg, dla zbawienia zbłąkanych, pozwolił sobie służyć z pomocą podobnych rzeczy, jakimi poganie czcili swoje bożyszcza, trochę je tylko zmieniając po to, by stopniowo odwodzić ich od takich zwyczajów i doprowadzić do najwyższej mądrości (φιλοσοφία)”[178]. Świadectwem tego są starotestamentalne przykłady okazanej przez Niego łaskawości. „To samo uczynił względem mędrców, pozwalając na razie, by powołało ich ukazanie się gwiazdy, aby następnie pociągnąć ich wyżej. Gdy już ich doprowadził trzymając za rękę i postawił koło żłobu, to nie przemawia do nich więcej z pomocą gwiazdy, lecz przez anioła (por. Mt 2, 12). W ten sposób pomału osiągali wyższy poziom”[179]. Boża pedagogia zbawienia obejmuje wszystkich lu-

[172] Por. MtHom 6, 2; 7, 4 (ŹMT 18, 80-81; 95-96).
[173] MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 81).
[174] Por. MtHom 6, 2 (ŹMT 18, 81).
[175] Por. MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 82).
[176] Por. ŹMT 18, 82, przypis 3.
[177] MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 82).
[178] MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 82).
[179] MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 83).

dzi zagubionych w świecie ziemskich zainteresowań i obyczajów. Bóg nie pozostawia człowieka na poziomie poznania zmysłowego, ale koryguje wynikające z tego błędy.

Zastosowany przez kaznodzieję antropomorfizm prawdopodobnie ma przybliżyć obraz niewidzialnego Boga z podkreśleniem Jego przewodnictwa w osiąganiu przez mędrców wyższego stopnia poznania. Wskazuje na to powtórzenie sformułowania: „wiodąc ich za sobą i prowadząc jakby za rękę", w odniesieniu do służącej Mu pomocą widzialnej gwiazdy.[180] Nie jest ona jedynym pośrednikiem, ale zajmuje swoje miejsce w ustalonej kolejności. „Od gwiazdy przejmuje ich naród żydowski oraz król, przywodzą proroka, aby wyjaśnić zdarzenie. Od proroka odbiera ich anioł i poucza o wszystkim"[181]. Chryzostom zwraca uwagę na najwyższy stopień porządku następujących po sobie etapów i odpowiadających im pośredników na drodze prowadzącej do spotkania z Jezusem.[182] Od świata materii (gwiazda) do rzeczywistości duchowej (anioł) poprzez ich połączenie (ludzie).

W odpowiedzi na przewidywane pytanie o kryterium wyboru tylko kilku mędrców ponownie przytacza biblijne przykłady świadczące o tym, że Boża pedagogia wobec nich nie jest odosobnionym przypadkiem. „Dlaczego, ktoś zapyta, nie objawił tego wszystkim mędrcom? Wszyscy nie uwierzyliby, ci zaś byli bardziej skłonni od innych. Choć tysiące narodów wyginęły, to prorok został posłany tylko do mieszkańców Niniwy (por. Jon 1, 1-2); dwóch było łotrów na krzyżu, a jeden tylko został zbawiony (por. Łk 23, 39-43)"[183]. Boże objawienie wymaga wiary przejawiającej się w otwartości na jego przyjęcie, odwadze w jego wyznawaniu i posłuszeństwie w jego wypełnianiu. Tego rodzaju cnoty wypływające z miłości do Jezusa, autor homilii obserwuje u wymienionych przez Mateusza mędrców.[184] Dlatego z teologicznego punktu widzenia istotne jest to, kto przyjmuje Boże objawienie.

Zaskakującym może się wydać zwrócenie uwagi Chryzostoma na znaczenie gwiazdy w objawieniu obecności Jezusa na ziemi nie tylko dla pogan, ale również dla narodu wybranego:

> „A dlaczego się ukazała? Aby usunąć niewrażliwość Żydów i odebrać im wszelką możliwość wymówki z powodu ich rażącej niewiedzy. Ten, który przyszedł spowodować ustanie starego sposobu życia (πολιτεία), a miał powołać świat do oddawania Mu pokłonu (προσκύνησιν) i miał być czczony (προσκυνεῖσθαι) na ca-

[180] Por. MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 95).
[181] MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 95).
[182] Por. MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 95).
[183] MtHom 6, 4 (ŹMT 18, 84).
[184] Por. MtHom 6, 4; 7, 3; 8, 1; (ŹMT 18, 84; 94; 103).

łym lądzie i morzu, zaraz na początku otwiera bramę poganom, chcąc pouczyć swoich przez obcych. Skoro niezbyt zważali na głos proroków nieustannie mówiących o Jego przyjściu, sprawił, że przybyli barbarzyńcy z dalekiego kraju, szukając narodzonego u nich króla. Najpierw z ust Persów dowiadują się tego, czego nie chcieli nauczyć się od proroków. Jeśli są dobrze usposobieni, mają największą pobudkę do posłuszeństwa; jeśli się sprzeciwią, zostają pozbawieni wszelkiej wymówki na przyszłość”[185].

W ten sposób przyjście Jezusa na świat i związana z nim misja mogą się stać faktem powszechnie znanym. W sytuacji obojętności spotkanej od rodaków, daje się poznać cudzoziemcom, którzy tego chcą. Jest to następny - zdaniem kaznodziei - krok skierowany w stronę narodu żydowskiego. Zignorowana wiadomość o Jego przyjściu głoszona przez proroków zostaje ponowiona w pytaniu szukających Go obcokrajowców. Staje się pobudką do zainteresowania i zaakceptowania. W przeciwnym razie nie może stanowić pretekstu dla uzasadnienia okazanej niechęci. „Cóż mieliby do powiedzenia ci, którzy nie przyjęli Chrystusa po tylu prorokach, skoro widzieli, że mędrcy przyjęli Go i oddali Mu pokłon jako [Dziecięciu] wskazanemu przez pojedynczą gwiazdę?”[186]

Przedstawione wydarzenie wpisuje się - według autora homilii - w szerszy wymiar działalności Jezusa-Syna Bożego wśród pogan. „To samo uczynił względem Niniwitów, posyłając Jonasza (por. Jon 1, 1-2), względem Samarytanki (por. J 4, 1n) oraz kobiety kananejskiej (por. Mt 15, 21-28; Mk 7, 24-30), to samo względem mędrców. Dlatego powiedział: «Ludzie z Niniwy powstaną... i potępią..., Królowa z Południa powstanie i potępi to pokolenie» (Mt 12, 41-42), ponieważ oni uwierzyli mniejszym rzeczom, a ci nawet większym nie uwierzyli”[187]. Jezus przyjmuje ludzi spoza Izraela ze względu na ich postawę wiary wobec nawet niewielkiego gestu z Jego strony.

Chryzostom nie poprzestaje na wyjaśnieniu znaku gwiazdy prowadzącej wędrówkę mędrców. Komentuje również słowa proroków, w które nie uwierzyli Żydzi, a które przepowiadały narodzenie Jezusa. Odwołuje się do początku omawianej perykopy, w której Mateusz oznacza miejsce i czas wydarzenia, mówiąc: *W Betlejem* oraz za panowania króla Heroda (por. Mt 2, 1),[188] a za Łukaszem dookreśla, że za cezara Augusta (por. Łk 2, 1)[189]. Wymienienie Heroda ma na celu odróżnienie go od późniejszego tetrarchy o tym samym imieniu (por. Mt 14, 1. 10), a podanie miejsca i czasu - przypo-

[185] MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 81-82).
[186] MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 82).
[187] MtHom 6, 3 (ŹMT 18, 82).
[188] Por. MtHom 6, 4 (ŹMT 18, 83-84).
[189] Por. MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107).

mnienie dawnych proroctw[190], które przytacza. „Jedno wypowiedział Micheasz, mówiąc: «A ty, Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś zgoła najlichsze spośród księstw Judy»(por. Mi 5, 1), drugie natomiast patriarcha Jakub, który oznacza dokładnie czas i wskazuje wielki znak Jego przyjścia, mówiąc: «Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy i zdobędzie posłuch narodów!» (Rdz 49, 10)”[191]. Wskazaniem, że ten, który przyjdzie, gdy nie będzie już książąt pochodzących z Judy, to Jezus, jest - zdaniem kaznodziei - Jego rodowód. Zwraca uwagę na zastosowany przez Mateusza porządek wypowiedzi[192]. „Nie przystąpił od razu do narodzenia, ale najpierw pokazuje nam, ile pokoleń dzieliło Go od Abrahama, ile od Dawida, ile od przesiedlenia babilońskiego. W ten sposób skłania słuchacza do dokładnego badania czasu, aby naprowadzić i wykazać, że On jest Chrystusem, którego przepowiadali prorocy. Jeśli zliczysz pokolenia, poznasz na podstawie czasu, że to On”[193].

Autor homilii nawiązuje ponadto do proroctwa Daniela (por. Dn 9, 25-27)[194], ale więcej uwagi poświęca słowom Micheasza. Są one świadectwem miejsca narodzenia Jezusa, o którym to miejscu przedstawiciele narodu żydowskiego dobrze wiedzieli (por. Mt 2, 4-6). W ten sposób Mateusz – według kaznodziei - pokazuje reakcję Żydów w konfrontacji z prawdą o Jezusie w szerszej perspektywie. „Czy widzisz, że wszystko stało się dla zawstydzenia Żydów? Jak długo nie widzieli Go, tak długo nie ogarniała ich złość i prawdziwie tłumaczyli świadectwa o Nim. Kiedy zaś zobaczyli sławę pochodzącą z cudów, wypierali się prawdy, powodowani złością. Prawda jednak wychodziła na jaw we wszystkim, a jeszcze bardziej była głoszona przez nieprzyjaciół”[195]. Chryzostom wzmiankuje o tym także w homilii na List do Rzymian[196].

Kaznodzieja podkreśla Bożą inicjatywę w doprowadzeniu przy okazji narodzin Jezusa do spotkania między narodami. Prowadząca mędrców gwiazda ukrywa się w Jerozolimie, „aby straciwszy przewodnika byli zmuszeni pytać Żydów, i aby w ten sposób zdarzenie stało się wszystkim znane. Gdy się już wypytali i zostali pouczeni przez nieprzyjaciół, ponownie się im ukazuje”[197].

---

[190] Por. MtHom 6, 4 (ŹMT 18, 83-84).

[191] MtHom 6, 4 (ŹMT 18, 84).

[192] Por. MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 52).

[193] MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 52).

[194] Por. MtHom 4, 2 (ŹMT 18, 52).

[195] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 91).

[196] Por. RzHom XV, 1, t. I/2, 242: „Żydom zaszkodziło ukazanie im cudów, prawość wierzeń i mądrość nauki”.

[197] MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 95).

Chryzostom zwraca uwagę na zrządzony przez Boga zadziwiający sposób wymiany informacji między narodami.

> „Barbarzyńcy i Żydzi dowiadują się więcej od siebie nawzajem i wzajemnie się pouczają. Żydzi usłyszeli od mędrców, że w kraju Persów oznajmiła Go gwiazda; mędrcy zaś dowiedzieli się od Żydów, że tego, którego oznajmiła gwiazda, przepowiedzieli już wcześniej także prorocy, i to w dawnych czasach. Powód pytania stał się dla obu stron dowodem i stwierdzeniem jaśniejszej dokładniejszej nauki, a nieprzyjaciele prawdy musieli, choć niechętnie, przytoczyć świadectwa o prawdzie, i wytłumaczyć proroctwo, chociaż nie całe”[198].

Zainicjowane przez Boga spotkanie prowadzi do obustronnego pogłębienia wiedzy o przyjściu na świat Jezusa[199]. Od woli rozmówców zależy, na ile jest ona wyczerpująca. „Mówiąc bowiem, że w Betlejem, i że stamtąd wyjdzie wódz, który będzie rządzić ludem izraelskim (por. Mt 2, 5-6), aby się przypochlebić królowi nie dodali tego, co następuje. Cóż to takiego było? «A pochodzenie Jego, od początku, od dni wieczności» (Mi 5, 1)”[200]. Kaznodzieja stwierdza, że arcykapłani i uczeni ludu, w odpowiedzi na postawione przez Heroda pytanie, pominęli dalszy ciąg przytoczonego proroctwa. W podanym przez nich fragmencie podkreśla precyzyjność proroka, który nie powiedział, że władca Izraela pozostanie w Betlejem, ale, że stamtąd *wyjdzie*. Odmawia słuszności poglądowi mówiącemu, że zapowiedź dotyczy Zorobabela. Jednym z kontrargumentów jest niemożność odniesienia do niego pominiętej części proroctwa, a drugim – niezgodność miejsca jego urodzenia. [201] Ponadto, „cały dalszy bieg historii” potwierdza świadectwo proroka, który przyczynę sławy Betlejem objaśnia słowami: *Z ciebie wyjdzie*. Zdaniem Chryzostoma nikt inny poza Jezusem nie uczynił tego miejsca sławnym. To „po Jego narodzeniu przybywają mężowie z krańców ziemi, aby oglądać żłóbek (por. Łk 2, 7) i stajenkę”. Z tej racji miasteczko Betlejem, zgodnie z przepowiednią prorocką, nie jest najlichsze spośród władców Judy, czyli - w interpretacji autora homilii - stojących na czele pokoleń. Tak określone wyróżnienie miejsca narodzenia Jezusa obejmuje również Jeruzalem, ale wypływająca stąd korzyść dla mieszkańców Jerozolimy nie zwróciła ich uwagi[202].

---

[198] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 91).

[199] Por. MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 95).

[200] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 91).

[201] Por. MtHom 7, 2 (ŹMT 18, 92-93).

[202] Por. MtHom 7, 2 (ŹMT 18, 93). Zapewne jako stolicę dawnego królestwa Judy (protoplasty głównego pokolenia izraelskiego), zwanego Judeą, należącą w omawianym czasie do królestwa Heroda Wielkiego (por. SNT, 323-324).

W trosce o zaakceptowanie obecności Jezusa przez naród żydowski Mateusz odwołuje się do proroków, którzy „na początku nie mówią tyle o Jego godności, ile o dobrodziejstwie, które dzięki Niemu na nich spłynęło. Gdy Dziewica miała porodzić, mówi: «Nadasz Mu imię Jezus» od razu uzupełniając to słowami: «On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów» (Mt 1, 21). Także mędrcy nie powiedzieli: Gdzie jest Syn Boży, lecz: «Nowo narodzony król żydowski» (Mt 2, 2). Tak samo i tu nie powiedział: Z ciebie wyjdzie Syn Boży, lecz: Z ciebie wyjdzie władca, który będzie pasterzem ludu mego, Izraela”[203]. Przypomniane wypowiedzi proroków potwierdzają, zdaniem Chryzostoma, znaną ewangeliście konieczność dostosowania sposobu mówienia do mentalności odbiorców, „aby się nie gorszyli, i głosić rzeczy dotyczące szczególnie ich zbawienia, aby tym łatwiej ich przyciągnąć”[204] do Jezusa. Kaznodzieja dostrzega w pierwszej części proroctwa (Mt 2,6) aluzję do przyszłej sławy miasteczka Betlejem nie tylko w Palestynie, ale również poza jej granicami płynącej z panowania Chrystusa nad całym światem, ale ze względu na adresatów ewangelista dodał: *Który będzie pasterzem ludu mego, Izraela*, aby jak utrzymuje autor homilii, nie zrażać ich teraz wyjawianiem spraw dotyczących pogan[205].

Zdaniem Chryzostoma, zamieszkanie Jezusa po narodzeniu w Nazarecie nie tylko nie kwestionuje proroctwa o Jego przyjściu z Betlejem: „stamtąd wyjdzie (ἐξελεύσεται) wódz, który będzie rządzić ludem izraelskim”, ale rzuca dodatkowe światło na zrozumienie tego faktu. „Dlaczego, ktoś powie, jeśli stamtąd miał przyjść, po narodzeniu mieszkał w Nazarecie czyniąc w ten sposób proroctwo niejasnym? Ależ nie uczynił go niejasnym, lecz wyjaśnił je jeszcze lepiej. Okoliczność, że matka mieszkała w innym miejscu, a On narodził się w innym, dowodzi, że stało się to przez wyższe zrządzenie”[206]. Być może w normalnych warunkach matka nie opuszczała rodzinnego domu na czas porodu. Wyjątkowość sytuacji wskazuje, według kaznodziei, że o miejscu narodzenia zdecydował sam Bóg. W ten sposób Jezus od dnia narodzin realizuje Boży plan wobec ludzi i umożliwia jego poznanie. „Dlatego też oddalił się nie zaraz po narodzeniu, lecz pozostał tam przez czterdzieści dni, dając tym, którzy chcieli ciekawie dochodzić, sposobność dokładnego zbadania wszystkiego. Wiele było rzeczy, które skłaniały do dokładnego badania, jeśliby tylko zechcieli zwrócić na nie uwagę. Po przybyciu mędrców zatrwożyło się przecież całe miasto, a z miastem król (por. Mt 2, 3); przytoczono

[203] MtHom 7, 2 (ŹMT 18, 93).
[204] MtHom 7, 2 (ŹMT 18, 93).
[205] Por. MtHom 7, 2 (ŹMT 18, 93).
[206] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 91-92).

proroka; zwołano najwyższą radę”[207]. Do zebranych ponownie informacji z Mateusza autor homilii dodaje przykładowe szczegóły z Łukasza: „i stało się tam jeszcze wiele innych rzeczy, a o wszystkim dokładnie opowiada Łukasz: na przykład o Annie, Symeonie, Zachariaszu, aniołach i pasterzach (por. Łk 2). Wszystko to mogło uważnym ludziom posłużyć do zyskania wiedzy o tym, co się stało. Jeśli o miejscu wiedzieli mędrcy przybyli z Persji, tym bardziej mogli się dowiedzieć ci, którzy byli w pobliżu”[208]. Ściśle określony przez kaznodzieję czas przebywania Jezusa w Betlejem jest prawdopodobnie aluzją do księgi Kapłańskiej (por. Kpł 12, 2-4). W jego interpretacji cały opis Mateuszowy potwierdza, że proroctwa dawały okazję do poznania faktów związanych z przyjściem na świat Jezusa dla zainteresowanych tym wydarzeniem. „W czasie zaś narodzin było tyle znaków, że mogły z wolna wskazywać na Jego przybycie. Aby Żydzi nie mówili: «Nie wiemy, kiedy się narodził, ani w którym miejscu», zostały zrządzone wszystkie rzeczy związane z przybyciem mędrców oraz te wspomniane przez nas; tak że nie mają żadnej wymówki, że nie badali tego, co się zdarzyło”[209]. Wystarczająca zdaniem Chryzostoma ilość znaków wskazujących na obecność Jezusa na ziemi pozbawiła Żydów wymówki dotyczącej nieznajomości okoliczności miejsca i czasu Jego narodzenia.

Autor homilii komentuje narodzenie Jezusa w kontekście reakcji Heroda i mieszkańców Jerozolimy na wiadomość o tym wydarzeniu, uzyskaną od mędrców (por. Mt 2, 1-3):

> „Herod, będąc królem, słusznie obawiał się o siebie i swoje dzieci. Dlaczego jednak bała się Jerozolima, skoro prorocy od dawna przepowiadali Go jako zbawcę, dobroczyńcę i oswobodziciela? Czemuż więc się przeraziła? Otóż z tej samej pobudki, dla której już przedtem odwracali się od dobroczynnego Boga, wspominali egipskie mięsa (por. Wj 16, 3), chociaż korzystali z takiej wolności”[210].

Dokonane przez kaznodzieję porównanie z wyjściem z Egiptu sugeruje, że wiadomość o narodzeniu Jezusa nie zatrzymała się na dworze Heroda, ale rozeszła się w stolicy. Poznali ją nie tylko przywódcy, ale również mieszkańcy miasta, podobnie jak znane im było przepowiadanie prorockie dotyczące Jego osoby. Zdaniem autora homilii nie zmieniła się ich postawa religijno-moralna. Powstaje sugestia, że podobnie jak w Egip-

[207] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 92).
[208] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 92).
[209] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 92).
[210] MtHom 6, 4 (ŹMT 18, 84).

cie, cieszyli się w mieście dobrobytem materialnym, który cenili bardziej niż wolność i obawiali się utraty. Nie zwracali uwagi na proroków zapowiadających dzieło Jezusa.

W komentarzu Chryzostoma zachowanie mieszkańców stolicy nie znajduje uzasadnienia:

> „A przecież, chociaż zatrwożeni, nie starają się ujrzeć tego, co się stało, ani nie towarzyszą mędrcom, ani się nie dowiadują; do tego stopnia byli dumni i nad wszystko niedbali. Wypadało się przecież szczycić; że to u nich narodził się ten król; że przyciągnął ku sobie krainę Persów; że wszyscy mieli być im poddani, gdyż sprawy przyjęły pomyślny obrót i Jego panowanie już z początku stało się tak świetne; oni jednak nawet po tym nie stają się lepsi, chociaż niedawno zostali wybawieni z niewoli [perskiej]. Tymczasem powinni wziąć pod uwagę – nawet gdyby nie widzieli żadnej z tych tajemniczych i wzniosłych rzeczy, a tylko wnioskowali z bieżących wydarzeń – że «jeśli tak się lękają naszego narodzonego króla, to o wiele bardziej będą się go bać i słuchać, gdy dorośnie, a potęga nasza będzie świetniejsza niż barbarzyńska». Lecz żadna z tych rzeczy nie pobudza ich uwagi; tak wielka była ich opieszałość a z nią również zazdrość”[211].

Ignorancja i pycha mieszkańców stolicy nie pozwala im na skonfrontowanie uzyskanej wiadomości z rzeczywistością. Pozostają obojętni na zaszczyt, jaki przynosi im Jezus swoją obecnością. Z powodu zazdrości nie dostrzegają nawet ewentualnych ziemskich korzyści związanych ze zmianą istniejącej rzeczywistości.

Z kolei Herod, który sądząc po ludzku mógł się obawiać zagrożenia władzy swojej i potomków, wskutek Bożej interwencji nie był pozostawiony w tym przekonaniu. Jak zauważa autor homilii był słuchaczem przekazywanych informacji i obserwatorem wydarzeń świadczących o niezwykłości narodzenia Dziecięcia, co powinno spowodować zmianę powziętych przez niego zamiarów. On jednak nie skorzystał z danej mu możliwości, bo złość i zazdrość pozbawiły go logicznego myślenia.[212] „Jeśli wierzył w proroctwo i uważał je za nieomylne, to jest oczywiste, że usiłował popełnić rzeczy niemożliwe, a jeśli nie wierzył ani się nie spodziewał, że stanie się to, o czym mówiono, to nie musiał się trwożyć i obawiać, ani z tej przyczyny nastawać na życie [nowo narodzonego]”[213]. Wyprowadzony przez kaznodzieję wniosek alternatywny kojarzy się z rozumowaniem Gamaliela (por. Dz 5, 38-39). Opanowany szaleństwem Herod nie był zdol-

[211] MtHom 6, 4 (ŹMT 18, 84-85).
[212] Por. MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 94).
[213] MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 94).

ny do takiego sposobu rozumowania, i dlatego potajemnie i podstępnie zmierzał do zabicia Dziecięcia.[214]

Tymczasem mędrcy po opuszczeniu Jerozolimy poszli za gwiazdą do Betlejem (por. Mt 2, 9). Chryzostom stawia pytanie, dlaczego była potrzebna gwiazda, skoro miejsce było już znane? I odpowiada, „aby Dziecię zostało dostrzeżone. Nie było bowiem niczego, co mogłoby na Nie wskazać: ani mieszkanie (οἰκία) nie było okazałe, ani matka nie była kimś znacznym czy sławnym. Potrzebna więc była gwiazda, która kazałaby im się zatrzymać właśnie w tym miejscu. Dlatego ukazuje się im, gdy wyszli z Jerozolimy i zatrzymuje się dopiero przy żłóbku (por. Mt 2, 9 oraz Łk 2, 7)”[215]. Ale nie był to, według niego, jedyny powód pojawienia się gwiazdy. „Gdyby bowiem mędrcy powiedzieli, że słyszeli to od proroków mówiących o tym, albo że aniołowie prywatnie im to oznajmili, mogliby im nie uwierzyć; skoro zaś ukazała się gwiazda na nieboskłonie, umilkli nawet ci szczególnie bezczelni. Ponadto, gdy gwiazda zjawiła się nad Dziecięciem, zatrzymała swój bieg. Świadczy to o jakiejś wyższej mocy przekraczającej możliwości gwiazdy, gdyż raz się ukrywa, to znowu się ukazuje, i wreszcie będąc widoczną potrafi się zatrzymać. Stąd jeszcze bardziej zostali utwierdzeni w wierze. Z tego też powodu cieszyli się: że znaleźli to, czego szukali; że stali się zwiastunami prawdy; że nienadaremnie odbyli tak długą drogę - tak wielką miłością pałali ku Chrystusowi. Gdy [gwiazda] przybliżyła się i zatrzymała się nad główką narodzonego, wskazała tym samym na Jego Bóstwo. Stojąc w miejscu skłoniła do pokłonu nie tyle barbarzyńców, ile tych, którzy byli pośród nich mądrzejsi. Czy dostrzegasz, jak słuszne było ukazanie się gwiazdy? Nawet po proroctwie, po wyjaśnieniu arcykapłanów i uczonych [w Piśmie], wciąż jeszcze zwracali na nią uwagę”[216]. Oznacza to, że Bóg od samego początku objawiania ludziom tajemnicy zbawienia w Jezusie, pokazuje znaki świadczące o Jego bóstwie i wzywające ludzi do wiary.

Chryzostom wyjaśnia, co skłoniło mędrców do oddania pokłonu i złożenia darów Jezusowi. Zwraca uwagę, że nie była to zewnętrzna okazałość rzeczywistości, jaką mogli zobaczyć. Raz nawiązuje do słów Mateusza, mówiąc: „Ani Dziewica nie była kimś znamienitym, ani mieszkanie nie było okazałe”, następnie do słów Łukasza: „Nic [...] nie było okazałe: żłóbek, stajenka, uboga matka”[217]. Można stąd wnioskować, że Chryzostomowa interpretacja wiersza Mt 2, 11 nie idzie po linii analizy historycznej, ale

[214] Por. MtHom 7, 3 (ŹMT 18, 95).
[215] MtHom 7, 4 (ŹMT 18, 95-96).
[216] MtHom 7, 4 (ŹMT 18, 96).
[217] Por. MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 102).

teologicznej. Prawdopodobnie chce podkreślić, że ubóstwa Jezusa nie warunkowały okoliczności Jego życia doczesnego, ale znalazło ono swoje uzasadnienie w realizacji planu zbawienia. Świadczą o tym następne jego słowa:

> „nic z tego, co przedstawiało się ich oczom, nie było zdolne ich poruszyć czy wprawić w zdumienie. Tymczasem oni nie tylko oddają pokłon, ale *otworzywszy swe skarby ofiarują mu dary*, nie jako człowiekowi, ale jako Bogu. Symbolem tego było kadzidło i mirra. Cóż więc skłoniło ich do tego? To samo, co skłoniło ich, aby wybrali się z domu i odbyli tak daleką drogę; a była to gwiazda i oświecenie ich umysłu dokonane przez Boga, które prowadziło ich w krótkim czasie do wyższego poznania. Gdyby nie to, nie oddaliby tak wielkiej czci, ponieważ wszystko, co im się ukazało, było niepokaźne. […] abyś poznał rzeczywisty sposób myślenia magów i dowiedział się, że zbliżyli się do Niego nie jako do bezbronnego człowieka, ale jako do Boga i dobroczyńcy. Dlatego nie zgorszyli się żadną z tych zewnętrznych rzeczy, ale nawet oddali pokłon i ofiarowali dary wielce różniące się od tłustych [ofiar] Żydów. Nie ofiarowali bowiem ani owiec, ani cieląt, ale dary odpowiadające kościelnym obrzędom (φιλοσοφία), to jest ofiarowali Mu uznanie, posłuszeństwo i miłość”[218].

Postawa magów wobec Jezusa staje się więc wzorem dla wszystkich innych ludzi, jak i co powinni przedsięwziąć wobec tajemnicy wcielenia Jezusa: Boga i człowieka. W innej homilii kaznodzieja skrytykuje poglądy chrześcijan heterodoksyjnych nieuznających Bóstwa Jezusa:

> „Niech zawstydzi się Marcjon, niech zawstydzi się Paweł z Samosaty, gdyż nie chcieli zobaczyć tego, co widzieli mędrcy, czyli przodkowie Kościoła. Nie wzdrygam się w ten sposób ich nazywać. Niech sie zawstydzi Marcjon, widząc Boga czczonego w ciele; niech się zawstydzi Paweł [z Samosaty], widząc [Dziecię] odbierające cześć nie tylko jako człowiek. Na ciało wskazują pieluszki i żłóbek (por. Łk 2, 7); o tym zaś, że nie oddali Mu czci wyłącznie jako człowiekowi, świadczą poprzez przyniesione Mu w dziecięcym wieku dary, które godziło się ofiarować Bogu”[219].

Chryzostom wymienia tu tylko Marcjona i Pawła z Samosaty. O wspólnotach marcjonitów w V wieku na Wschodzie wspomina Teodoret z Cyru. Marcjon prezentował poglądy doketystyczne, bo uważał, że Chrystus przyjął ciało pozorne[220]. Manlio Si-

---

[218] MtHom 8,1 (ŹMT 18, 102-103).

[219] MtHom 7, 4 (ŹMT 18, 96).

[220] Por. hasło *Marcione-Marcionismo* w: DPAC 2096.

monetti wskazuje, że poglądy monarchianistyczne Pawła z Samosaty oddziaływały w Antiochii w IV wieku[221]. Widać wyraźnie, że autor homilii nie przypadkowo wymienia te dwie postaci, ale próbuje korygować błędy rozumienia tajemnicy Jezusa wśród jemu współczesnych chrześcijan.

Nic dziwnego, że przy tej okazji wzywa słuchaczy na spotkanie z Jezusem na wzór mędrców:

> „My także towarzyszmy mędrcom, oddalajmy się od naszych barbarzyńskich zwyczajów i zachowajmy do nich znaczny dystans, byśmy mogli ujrzeć Chrystusa. Również oni nie ujrzeliby Go, gdyby nie oddalili się od swego kraju. Porzućmy ziemskie sprawy. Podobnie mędrcy, dopóki byli w Persji, widzieli gwiazdę, lecz gdy opuścili Persję, ujrzeli Słońce Sprawiedliwości (Ml 3, 20). Gdyby jednak nie wyruszyli stamtąd z zapałem, nie ujrzeliby nawet gwiazdy. Powstańmy i my, choćby wszyscy byli zatrwożeni (por. Mt 2, 3), biegnijmy do domu Dziecięcia. Choćby zastawiali nam drogę królowie, narody czy tyrani, nie ustawajmy w naszym dążeniu. W ten sposób usuniemy wszystkie grożące nam niebezpieczeństwa. Również oni, gdyby nie ujrzeli Dziecięcia, nie uniknęliby niebezpieczeństwa grożącego im ze strony króla. Zanim ujrzeli Dziecię ogarniała ich zewsząd bojaźń, niebezpieczeństwo i trwoga, po oddaniu zaś pokłonu nastąpił pokój i bezpieczeństwo; już nie gwiazda, ale anioł ich przyjmuje, bo po oddaniu pokłonu stali się kapłanami; przynieśli bowiem dary”[222].

Po wezwaniu skierowanym do całej wspólnoty zwraca się bezpośrednio do indywidualnego słuchacza:

> „Porzuć i ty naród żydowski, zatrwożone miasto (por. Mt 2, 3), krwiożerczego tyrana (por. Mt 2, 16) oraz światowy zbytek i pośpiesz do Betlejem, gdzie jest mieszkanie duchowego Chleba. Choćbyś był pasterzem, gdy tu przybędziesz, ujrzysz Dziecię w gospodzie. A choćbyś był królem, a tutaj się nie przybliżysz, nic ci nie pomoże purpura. Choćbyś był mędrcem, nie przeszkodzi ci to w niczym, o ile tylko przybędziesz w celu oddania pokłonu, a nie znieważenia Syna Bożego, i uczynisz to z bojaźnią i radością, gdyż oba te uczucia mogą się łączyć”[223].

Z przytoczonych słów wynika, że w życiu każdego człowieka, niezależnie od statusu społecznego i sytuacji życiowej w jakiej się znajduje, ostateczny jego los zależy od

---

[221] Por. hasło *Paolo di Samosata* w: DPAC 2635.

[222] MtHom 7, 5 (ŹMT 18, 97).

[223] MtHom 7, 5 (ŹMT 18, 97-98).

spotkania z Jezusem i realizacji Jego przesłania, które może wymagać podjęcia się trudu.

1.3.2. Jezus w Egipcie i w Nazarecie

Ucieczkę Jezusa wraz z rodziną do Egiptu (por. Mt 2, 13) poprzedza odejście mędrców do kraju, z którego przyszli (por. Mt 2, 12). Punktem wyjścia rozważań Chryzostoma jest pokazanie postawy mędrców wobec określonego Bożą interwencją sposobu powrotu do ojczyzny:

> „Poznaj ich wiarę i na podstawie tego, że się nie zgorszyli, ale są wdzięczni i posłuszni, nie trwożą się ani nie rozprawiają o tym, mówiąc: «Jeśli Dziecię jest kimś wielkim i posiada jakąś moc, po cóż potrzeba ucieczki i tajnego powrotu? Dlaczego właśnie nas, którzy przybyliśmy do takiego narodu jawnie i z ufnością, i stanęliśmy przed okrutnym królem, anioł wyprawia z miasta jak zbiegów i wygnańców?» Lecz nie mówili ani nie myśleli nic takiego. Największą bowiem oznaką wiary jest nie dochodzić przyczyn rozkazów, ale być im posłusznym”[224].

Łatwo zauważyć, że Mateusz nie mówi wprost o ucieczce mędrców, a czyni to w odniesieniu do Jezusa. Autor homilii za godne zastanowienia uznaje okoliczności ocalenia i Jezusa i mędrców. A mianowicie, „dlaczego nie razem uratowani zostali oni i Dziecię, ale oni uciekają do Persji, zaś Dziecię z Matką do Egiptu. Lecz cóż? Czy miał wpaść w ręce Heroda i zostać zamordowany? Nie uwierzono by przecież, że przyjął ciało, ani w wielkość zrządzenia Bożego”[225]. Biorąc pod uwagę przyjęty przez kaznodzieję sposób rozumowania, postawiona przez niego kwestia zawiera dwa elementy. Dlaczego ratunkiem jest ucieczka i dlaczego w różnych kierunkach.

Chryzostom podkreśla, że prawda o wcieleniu natrafiała na negatywne przyjęcie. „Jeśli po takich zdarzeniach - zauważa - gdy wiele rzeczy zostało zarządzonych na ludzki sposób, niektórzy ośmielili się twierdzić, że mowa o wcieleniu jest bajką, to w jakąż bezbożność popadliby, gdyby zdziałał wszystko w cudowny sposób stosownie do swojej mocy?”[226] W tym miejscu autor homilii nie wymienia błądzących z imienia, choć można się domyślać, że ma na myśli między innymi doketystów oraz tych wszystkich, którzy w ogóle negują wcielenie. Bezosobowa wzmianka o nich ma zapewne na celu uświadomienie problemu.

---

[224] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103).
[225] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103).
[226] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103).

Dla uwiarygodnienia prawdy o wcieleniu w Jezusie, Bóg – według Chryzostoma - podejmuje kolejne kroki świadczące o Jego człowieczeństwie: „Mędrców wyprawia prędko, wysyłając ich do krainy Persów jako nauczycieli oraz niwecząc wściekłość tyrana, aby poznał, że zamierza uskutecznić rzeczy niemożliwe, uśmierzając jego gniew i odwodząc od daremnych usiłowań”[227]. W interpretowanym wątku kaznodzieja nie pozostawia bez komentarza faktu pominięcia Heroda w powrotnej drodze mędrców. Dostrzega w tym elementy Bożej strategii wobec prezentowanych przez króla negatywnych zachowań. „Godna Jego mocy jest bowiem nie tylko okoliczność, że jawnie pokonał nieprzyjaciół, lecz także fakt, iż z łatwością ich zmylił”[228]. W opisanej przez Mateusza Bożej taktyce Chryzostom dostrzega podobieństwo do wprowadzenia w błąd Egipcjan względem Żydów: „mając moc jawnie oddać ich bogactwa w ręce Hebrajczyków, nakazuje to uczynić potajemnie i z przebiegłością (por. Wj 12, 35-36), co nie mniej niż inne znaki, uczyniło Go groźnym dla nieprzyjaciół”[229]. Przypomina, że w Starym Testamencie ten właśnie przykład został przytoczony jako jeden ze znaków ujawniających Bożą moc i wielkość, a zarazem jako przestroga przed trwaniem we własnym uporze (por. 1 Sm 6, 6). Brak pozytywnych skutków dowodzi, że Herod nie wykorzystał danej mu szansy powstrzymania się od niegodziwości.

Wspomniany powyżej przez Chryzostoma powód odesłania mędrców do Persji pozostaje w związku z uzasadnieniem skierowania się Jezusa do Egiptu. Do zauważonej przez niego, przyczyny podanej przez ewangelistę: „by wypełniły się słowa: (Mt 2, 15) *Z Egiptu wezwałem Syna mego* (por. Oz 11, 1)” autor homilii dodaje swoją: „aby całemu światu zostało ogłoszone zapoczątkowanie zbawiennych nadziei. Gdy Babilon i Egipt, najbardziej na całej ziemi, gorzały ogniem bezbożności, Chrystus pokazując już na początku, że obie krainy podniesie i uczyni lepszymi, w jedną stronę wysłał mędrców, w drugą zaś sam z Matką się udał”[230]. Objawienie się Jezusa poganom nie jest ograniczone do mędrców. Ich budząca zaufanie postawa wiary sprawia, że mają swój udział w rozpowszechnianiu zainicjowanego przez Niego orędzia zbawienia. Jezus czyni ich swoimi wysłannikami w jednym z pogrążonych w błędach kraju[231], a sam podąża do innego.

---

[227] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103).

[228] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103).

[229] MtHom 8, 1 (ŹMT 18, 103-104).

[230] MtHom 8, 2 (ŹMT 18, 104).

[231] Jan Chryzostom tutaj wymienia Babilon. Wcześniej mówiąc o kraju mędrców podawał Persję. Na ich pochodzenie z tego kraju wskazuje również Klemens Aleksandryjski, por. *Kobierce*, I, XV, 71, 4. Być może tutaj chce podkreślić bezbożność, która w biblijnym kontekście bardziej kojarzy się z nazwą Babilon. Ponadto w omawianym przez niego aspekcie nie idzie o dane historyczno-geograficzne, ale o

Poza aspektem kerygmatycznym Chryzostom dostrzega aspekt parenetyczny:

„Oprócz tego, co powiedziałem, dowiadujemy się stąd także czegoś innego, co w niemałym stopniu nakłania nas do cnoty. Cóż to takiego? Że od samego początku trzeba być przygotowanym na pokusy i niebezpieczeństwa. Zauważ, że dzieje się to już w niemowlęctwie. Zaraz po Jego narodzeniu tyran się wścieka, następuje ucieczka i przeniesienie do obcego kraju, a Matka nic nie zawiniwszy chroni się w kraju barbarzyńców, abyś ty, słysząc to, a będąc powołanym do jakiejś duchowej sprawy, nie trwożył się, gdy ujrzysz się w srogich cierpieniach i tysiącznych niebezpieczeństwach, i nie mówił: «Cóż to takiego? Powinienem być koronowany i sławiony, powinienem być znakomity i sławny wypełniając Pański rozkaz!», ale mając ten przykład [przed oczyma], wszystko znosił mężnie, wiedząc, że taki jest los szczególnie duchowych spraw: być narażonym na pokusy. Widzisz, że przydarzyło się to nie tylko Matce i Dziecięciu, ale również barbarzyńcom. Także oni wracają potajemnie niby jacyś zbiegowie; ta zaś, która nigdy nie opuszczała domu, otrzymuje nakaz wyruszenia w tak daleką i przykrą drogę ze względu na cudowne Dziecię i duchowy (πνευματικάς) poród”[232].

Komentarz kaznodziei przyjmuje formę pouczenia skierowanego do swoich słuchaczy. Uprzedza o konsekwencjach powołania do chrześcijańskiego życia. Pójście za Jezusem oznacza dzielenie Jego losów, w którym mają swoje miejsce niebezpieczeństwa i pokusy, a dotyczy to całego Jego życia od czasu narodzin. Powyższy przykład stanowi zachętę do przyjęcia postawy zgodnej z duchem ewangelii, czyli do okazywania męstwa w obliczu zagrożeń oraz pokory i posłuszeństwa wobec Bożych poleceń.

W komentowanym wydarzeniu Chryzostom zauważa absurd i nie pomija aspektu biblijnego: „Zwróć jeszcze uwagę na nadzwyczajną rzecz. Palestyna czyni zasadzkę, a Egipt przyjmuje i ratuje tego, na którego czyhają. Figura sprawdziła się nie tylko na synach patriarchy (por. Rdz 37n), ale i na samym Panu. Wiele rzeczy uczynionych przez Niego, zostało wcześniej wskazanych, jako mające nastąpić, jak to było w przypadku oślicy i jej oślątka (por. Mt 21, 2. 5; Za 9, 9)”[233]. W wymienionym przez kaznodzieję przypadku, wskazaniem przyszłego czynu Jezusa było wcześniejsze proroctwo. Odnosząc to do omawianego aktualnie wydarzenia, figurą Jego przebywania w Egipcie

wskazanie położenia kraju, do którego udali się mędrcy w odróżnieniu od tego, w którym znalazł się Jezus.

[232] MtHom 8, 2 (ŹMT 18, 104-105). Wydaje się, że Jan Chryzostom zestawia tutaj «duchowe» sprawy chrześcijan z «duchowym» porodem Maryi.

[233] MtHom 8, 2 (ŹMT 18, 105).

byłoby proroctwo Ozeasza. Łatwo zauważyć, że Jezus doświadczył od swego narodu tego samego, co Józef, syn Jakuba, od swoich braci.

Idąc za Mateuszem kaznodzieja zawęża komentarz do Jezusa i Jego rodziny, gdy mówi:

> „Anioł, ukazawszy się, rozmawia nie z Maryją, ale z Józefem. I co mówi: *Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę* (Mt 2, 13). Nie mówi: Twoją żonę, lecz: *Jego Matkę*. Skoro Dziecię się narodziło, podejrzenie zostało usunięte i mąż utwierdzony w wierze, anioł mówi już otwarcie, nie nazywając jego ani Dziecięcia ani Matki, lecz: *Weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu.* Oznajmia również przyczynę ucieczki: *Bo Herod będzie czyhał na życie Dziecięcia* (Mt 2, 13)”[234].

Wyraźnie widać, że w centrum zainteresowania Chryzostom umieszcza tu Dziecię Jezus, pomimo że uwaga dialogu koncentruje się na Józefie, którego Bóg czyni adresatem swojego polecenia. Użyte sformułowanie zestawia zapewne ze słowami skierowanymi do niego przed narodzeniem Jezusa (por. Mt 1, 20-21). Następuje przesunięcie akcentu z relacji małżeńskiej Józefa i Maryi na relację opiekuńczą wobec Dziecięcia i Jego Matki. Można to ująć inaczej. Anioł nie mówi: «Józefie, weź Jezusa i Maryję» bez ukazania wzajemnych powiązań między nimi. W zacytowanej wypowiedzi autor homilii wskazuje na hierarchię ujawnionych oficjalnie zależności. Z narodzeniem Dziecięcia Maryja jest przede wszystkim Jego Matką i z tej racji Józef ma Ją chronić przed niebezpieczeństwem. Jest nim zagrożenie życia Jezusa ze strony Heroda, co dla kaznodziei stanowi kolejną podaną do wiadomości przyczynę ucieczki do Egiptu.

Reakcja Józefa staje się dla Chryzostoma okazją do przedstawienia właściwej postawy wobec okazanej Bożej pedagogii po przyjściu Jezusa na świat. „Usłyszawszy to, Józef nie zgorszył się, ani nie powiedział: «Rzecz to zagadkowa. Czyż wpierw nie powiedziałeś, że On zbawi swój lud (por. Mt 1, 21)? A teraz nie ratuje nawet siebie, nam zaś trzeba uciekać, opuścić ojczyznę i przenosić się tak daleko: są to rzeczy przeciwne obietnicy». Ale ów mąż nic takiego nie mówi, był bowiem wierny, ani nie dopytuje się o czas powrotu, chociaż i w tym względzie anioł wyraził się ogólnie: *Pozostań tam, aż ci powiem.* A przecież nawet wobec tego powiedzenia się nie ociągał, lecz był posłuszny i uległy, wytrzymując z radością wszelkie pokusy”[235]. Józef sądząc po ludzku, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, nie takiego losu po narodzeniu Jezusa mógł się spodziewać. Pomimo to, nie uległ pokusie kwestionowania sytuacji, w jakiej

---

[234] MtHom 8, 2 (ŹMT 18, 105).

[235] MtHom 8, 2 (ŹMT, 18, 105).

ze względu na Dziecię się znalazł, ani czasu jej trwania, ale bez wahania podjął wypełnienie Bożego polecenia.

W interpretacji Chryzostoma aktualne położenie Józefa odzwierciedla jeden z dwóch wymiarów Bożej pedagogii względem doczesnej egzystencji człowieka:

> „Albowiem dobrotliwy (φιλανθρωπος) Bóg dołączył do tych przykrości również przyjemność, co czyni względem wszystkich świętych (ἁγιων): nie zsyła na nich ani ciągłego niebezpieczeństwa, ani ciągłego spokoju, lecz przeplata życie sprawiedliwych (δικαίων) jednym i drugim”[236].

Autor homilii utożsamia tutaj świętość ze sprawiedliwością. W związku z tym rodzi się pytanie, o jakiego rodzaju sprawiedliwości mówi: wynikającej z prawego zachowania człowieka, czy z usprawiedliwienia przez Jezusa. Wspomnienie o łaskawości Boga wobec wszystkich mogłoby wskazywać na drugą ewentualność. W przeciwnym przypadku powstaje pytanie o ludzi postępujących niezgodnie z obowiązującymi zasadami sprawiedliwości, którzy zgodnie z Objawieniem są również (a może nawet bardziej) przedmiotem Bożej troski. Można też zapytać, o rodzaj świętości - osiąganej przez etyczne zachowanie człowieka, czy darowanej przez Boga w chrzcie.

Chryzostom analizuje także sytuację Józefa od momentu, gdy zobaczył Maryję brzemienną i natychmiastową reakcję ze strony Boga:

> „Zobaczenie Dziewicy brzemiennej pogrążyło go w trwodze, i to w wielkiej trwodze, gdyż podejrzewał ją o cudzołóstwo (por. Mt 1, 19). Lecz zaraz ukazuje się anioł, usuwa podejrzenie i obawę (por. Mt 1, 20-21); ujrzawszy zaś narodzone Dziecię doznał największej radości. Po tej radości następuje niemałe niebezpieczeństwo: miasto się zatrwożyło, król się zatrwożył i godził na życie Dziecięcia (por. Mt 2, 3. 13C). Po tym strachu nastąpiła znowu radość: gwiazda i oddanie pokłonu przez mędrców. I znowu po tejże radości pojawia się trwoga i niebezpieczeństwo. *Herod czyha na życie Dziecięcia* – trzeba uciekać i przenosić się tak, jak to czynią ludzie. Cuda nie były jeszcze potrzebne. Gdyby od niemowlęcych lat czynił cuda, nie uwierzono by w Jego człowieczeństwo”[237].

Przez pryzmat przeżyć Józefa autor homilii przypomina okoliczności towarzyszące przyjściu Jezusa na świat. Troski i radości przez niego doświadczane są wynikiem udziału w przyjętych przez Dziecię warunkach życiowych, które nie odbiegają od codzienności ludzkiego bytu.

---

[236] MtHom 8, 3 (ŹMT 18, 105-106).

[237] MtHom 8, 3 (ŹMT 18, 105-106).

W początkowym okresie życia Jezusa uwiarygodnienie prawdy o wcieleniu pozostaje, według Chryzostoma, sprawą nadrzędną w stosunku do okazania przez Niego boskiej mocy. Stanowi fundament Jego dalszej działalności, którą wskazuje w formie aluzji. „Dlatego nie od razu buduje się wspólnotę (ναὸς) Kościoła, ale następuje ciąża, okres dziewięciomiesięczny, bóle porodowe, poród, karmienie, milczenie przez cały czas, oczekiwanie wieku męskiego, aby na podstawie tego wszystkiego tajemnicę wcielenia (τὸ μυστὴριον τῦς οἰκονομίας) uczynić łatwą do przyjęcia”[238]. Dosłownie Chryzostom mówi tu o tajemnicy historii zbawienia, ale w tym kontekście idzie oczywiście o prawdę wcielenia.

W związku z pobytem Jezusa w Egipcie autor homilii podejmuje kwestię ewentualnych roszczeń Żydów do prorockiego przekazu, odniesionego przez Mateusza do Jezusa[239]:

> „Gdyby Żydzi byli w niepewności co do proroctwa, mówiąc, że słowa: *Z Egiptu wezwałem Syna mego* powiedziano o nich, odpowiedzielibyśmy, że takie jest prawo proroctwa, iż często wiele rzeczy mówi o jednych, a wypełnia się na innych”[240].

Przykładem tego są wymienione przez kaznodzieję zapowiedzi i ich realizacja z Księgi Rodzaju (por. Rdz 9, 25; 27, 29; 49, 7). Punktem wyjścia rozważań jest ustalenie tożsamości osoby, której proroctwo dotyczy. „Któż prawdziwiej (ἀληθέστερος) może być nazwany Synem Bożym: czy ten, kto kłaniał się cielcowi (por. Wj 32), poświęcił się Baal-Peorowi (por. Lb 25, 3.5; Ps 106, 28)[241] i ofiarował swych synów na całopalenie bożyszczom, czy też ten, który z natury był Synem i czcił swego Rodziciela? Dlatego, gdyby On nie przyszedł, proroctwo nie wypełniłoby się w pełni”[242]. W retorycznym pytaniu Chryzostom omawia bez nazywania imiennie pretendentów do tytułu Syna Bożego. W nominacji sugeruje stopniowanie kandydatów według zgodności miana z treściami, które przedstawił. W synowsko-ojcowskiej relacji, Jezus jest jedynym prawowitym nosicielem wspomnianej godności. Dlatego zrealizowanie proroctwa w całości jest uwarunkowane Jego przyjściem. Na potwierdzenie swojego przekonania odwołuje się do Mateusza, mówiąc: „Zauważ, jak ewangelista napomykając w

---

[238] MtHom 8, 3 (ŹMT 18, 106).

[239] Por. A. Paciorek, *NKB*, *Mt*, t. I, 133.

[240] MtHom 8, 3 (ŹMT 18, 106).

[241] Por. Jan Chryzostom, RzHom 19, 1, t. 1/2, 310, przypis 16; oraz MtHom 12, 2 (ŹMT 18, 148).

[242] MtHom 8, 3 (ŹMT 18, 106).

słowach: *Aby się wypełniło,* wskazuje, że nie spełniłoby się, gdyby nie przyszedł”[243]. W ten sposób wnioski wyciągnięte z porównania treści biblijnych potwierdza filologiczną analizą słów Ewangelii.

O realizacji proroctwa przez Jezusa, autor homilii wspomniał przy wymienianiu przyczyn wysłania Dziecięcia do Egiptu. Kontynuując interpretację tychże słów ewangelisty podejmuje ten temat z innego punktu widzenia:

> „Czyż w ten sposób nie czyni Dziewicy znakomitą i sławną? Mogła sobie poczytywać rzeczy, które cały naród poczytywał sobie za zaszczyt. Kiedy przykładowo szczycili się i przechwalali tym, że przybyli z Egiptu. Wskazał na to także prorok, mówiąc: «Czyż nie przyprowadziłem obcych z ziemi Kapadockiej i Asyryjczyków z dołu do składania ofiar?» (Am 9, 7). Także Dziewicy czyni ten zaszczyt. Podobnie lud i patriarcha udawszy się do Egiptu i wróciwszy stamtąd (por. Rdz 42n) spełnili figurę tej ucieczki”[244].

Trudno powiedzieć, czy podmiotem domyślnym w zacytowanych początkowych słowach komentarza jest wymieniony przez kaznodzieję Mateusz, czy wspomniany aluzyjnie w jego interpretacji Jezus. Jeżeli Maryję czyni sławną Mateusz, mówiąc o wypełnieniu proroctwa podobnie jak o narodzeniu z Dziewicy (por. Mt 1, 22-23), to Jezus przebywając w Egipcie przyjmuje na siebie konsekwencje bycia Emmanuelem. Bierze udział w dziejach swojego narodu. Jeżeli bezpośrednio sam Jezus czyni zaszczyt Maryi, to nie tylko wypełnia proroctwo, ale również aktualizuje jego znaczenie w czasach sobie współczesnych. Maryja zyskuje tytuł do sławy i zaszczytu, jakimi cieszył się naród wybrany. W jego przypadku wynikała ona między innymi z faktu przebywania w Egipcie. Zacytowane słowa proroka Amosa zdają się na to wskazywać. Podobnie jak Izrael szczycił się pobytem na obczyźnie na podobieństwo innych ludów, również Maryja ma zaszczyt przebywać w tym miejscu, gdzie Jej Syn. Bierze udział w wypełnieniu proroctwa na poziomie swojego narodu, którego jest przedstawicielką.

Być może jednak, biorąc pod uwagę dalsze zdanie komentarza, proroctwo to (dotyczące ludów spoza Izraela) mówi o wydarzeniu, które stanowiło figurę spełnionej przez lud i patriarchę ucieczki. Wówczas ich powrót z Egiptu, o którym wspomina Ozeasz, mógłby być figurą przybycia stamtąd Jezusa.

Nasze hipotezy nie mają wpływu na przeprowadzone dalej przez Chryzostoma porównanie ucieczki do Egiptu Izraelitów i Jezusa:

---

[243] MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107).

[244] MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107).

„Oni, obawiając się śmierci, udali się tam z powodu głodu, On zaś przed podstępną śmiercią. Oni, udawszy się tam, uchronili się przed głodem, On zaś, wstępując tam, uświęcił cały kraj swoją obecnością”[245].

Można zauważyć, że o ile przyczyna ucieczki poza rodzajem śmierci była podobna, o tyle skutki były różne. Rezultat przebywania Jezusa w Egipcie przewyższa osiągnięcie Izraelitów, którzy zatrzymali się na przeprowadzeniu własnych zamiarów. Natomiast obecność Jezusa przynosi efekt tym, którzy Go przyjęli. Można zapytać, na czym polega uświęcenie Egiptu według kaznodziei. Prawdopodobnie Chryzostom miał tu na myśli Kościół aleksandryjski swoich czasów, co potwierdza niżej przytoczony fragment.

Jak już mówiliśmy, ucieczka do Egiptu jest dla autora homilii faktem potwierdzającym człowieczeństwo Jezusa. Nie znaczy to, że przemilcza wymiar Jego boskości. Jej przejawy konkretyzuje tak:

„Zauważ, jak wśród znikomych rzeczy pokazują się oznaki Bóstwa. Anioł mówiąc: *Uchodź do Egiptu*, nie obiecał im towarzyszyć ani w drodze ani podczas powrotu, wskazując, że mają wielkiego towarzysza w narodzonym Dziecięciu, które skoro tylko się narodziło, wszystko zmieniło i sprawiło, że nawet nieprzyjaciele znacznie przyczynili się do tego dzieła. Albowiem mędrcy i barbarzyńcy porzuciwszy bojaźń ojczystych bogów, udają się w drogę, aby oddać Mu pokłon. Podobnie August pomaga w narodzinach w Betlejem przez rozporządzenie spisu (por. Łk 2, 1-6). Również Egipt przyjąwszy tego, który ratuje się ucieczką, i którego prześladowano, ocala Go i bierze rodzaj zadatku bliższej z nim znajomości, aby gdy usłyszy, jak będą Go głosić apostołowie, chlubił się tym, że kiedyś przyjął Go najpierw do siebie”[246].

Zarejestrowane przez kaznodzieję symptomy zmian w sposobie postępowania ludzi po przyjściu na świat Jezusa, są prawdopodobnie kontynuacją znaków nowego sposobu życia, jaki mają podjąć Jego uczniowie, a zarazem świadectwem Jego bóstwa. W realizacji planu zbawienia Jezus posługuje się również działaniami człowieka. Swoją obecnością na ziemi nie uwalnia od trudów codziennego życia, ale zapewnia bezpieczeństwo rodzinie i zaszczyca nieprzyjaciół, którzy Go przyjęli. „Wprawdzie pierw-

[245] MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107).

[246] MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107).

szeństwo miała Palestyna, ale Egipt był od niej gorętszy”[247]. Odwrócenie kolejności wynika ze stopnia zaangażowania narodów w Jego objawienie.[248]

W historię przebywania Jezusa w Egipcie ewangelista wpisuje fakt wymordowania dzieci betlejemskich przez Heroda (por. Mt 2, 16). Świadom ludzkich opinii, które w różnym stopniu przypisują temu zdarzeniu niesprawiedliwość, Chryzostom wzywa słuchaczy do poświęcenia szczególnej uwagi jego wyjaśnieniom.[249] „Jeżeli zarzucają Bogu, że nie troszczył się o morderstwo dzieci, niechaj oskarżą Go również o śmierć żołnierzy, którzy strzegli Piotra (por. Dz 12, 1-9). Tu po ucieczce Dziecięcia morduje się inne dzieci zamiast tego, którego szukano; tam po uwolnieniu przez anioła Piotra z więzienia i kajdan człowiek podobny do naszego tyrana z imienia i charakteru[250], gdy go szukał, a nie znalazł, kazał zamiast niego zamordować żołnierzy, którzy go strzegli”[251]. Kaznodzieja zdaje sobie sprawę, że tego rodzaju dodawanie i łączenie faktów nie stanowi wytłumaczenia problemu. Za stosowną uznaje odpowiedź, „że nie Chrystus jest winien ich śmierci, lecz okrucieństwo króla, tak jak śmierci tamtych nie spowodował Piotr, ale szaleństwo Heroda [Agrypy]”[252]. W jej uzasadnieniu odwołuje się najpierw do okoliczności poprzedzających drugi z wymienionych śmiertelnych przypadków. Są one podstawą do wnioskowania o słuszności oceny zdarzenia jako wyniku działania nie tylko ludzi złej woli, ale nade wszystko Bożej mocy. Jego zrządzenie nie narażało na utratę życia stróżów Piotra. Poprzez nich miało sprowadzić króla na właściwą drogę.[253] „Jeżeli on okazał się nieczuły, czyż może nieposłuszeństwo chorego obciążać mądrego lekarza dusz, który wszystko dobrze zrządził?”[254]

W analogiczny sposób Chryzostom analizuje mord niewinnych dzieci dokonany przez Heroda w Palestynie, w którym dostrzega podobieństwo do czynu mającego niegdyś miejsce w Egipcie (por. Wj 1, 22), a o jego przyczynie mówi: „Gdy dusza jest nieczuła i nieuleczalna, nie poddaje się żadnemu lekowi podanemu przez Boga”[255].

Chryzostom jest świadom, że pozbawienie Heroda argumentów obrony i ukazanie go jako „żądnego krwi” nie usprawiedliwia zła samego zdarzenia: „Jeśli król postąpił niesprawiedliwie, dlaczego Bóg na to pozwolił?” W odpowiedzi przytacza wy-

[247] MtHom 8, 4 (ŹMT 18, 107).
[248] Por. MtHom 8, 2 (ŹMT 18, 105).
[249] Por. MtHom 9, 1 (ŹMT 18, 111).
[250] Mowa o Herodzie Agrypie I, wnuku Heroda Wielkiego – por. Dz 12, 1-23.
[251] MtHom 9, 1 (ŹMT 18, 111-112).
[252] MtHom 9, 1 (ŹMT 18, 112).
[253] Por. MtHom 9, 1 (ŹMT 18, 112).
[254] MtHom 9, 1 (ŹMT 18, 112).
[255] MtHom 9, 1 (ŹMT 18, 111).

znawaną przez siebie niezmiennie zasadę, która znajduje zastosowanie w każdej tego rodzaju sytuacji, „że wielu czyni krzywdę, ale nikt krzywdy nie cierpi", a to oznacza, że „cokolwiek znosimy od kogoś niesprawiedliwie, Bóg liczy nam poniesioną krzywdę na odpuszczenie grzechów albo na nagrodę zasług". To z kolei objaśnia na przykładzie rozstrzygania strat i zysków finansowych dłużnika wobec wierzyciela. Proponuje podobne rozsądzanie spraw dotyczących doznawania cierpienia wiedząc, „że dzięki temu, co cierpimy, pozbywamy się naszych grzechów albo - jeśli nie mamy tak wielkich grzechów - zostajemy tym świetniej uwieńczeni"[256]. Zdaniem autora homilii doświadczenie cierpienia jako forma pokuty gładzi grzechy (nie precyzuje jak wielkie) lub powiększa nagrodę. Podane przez niego przykłady odniesione do pierwszej z wymienionych możliwości dowodzą, że cierpiący nie ponoszą krzywdy, „jeśli wszystko co cierpią znoszą mężnie, a nawet odnoszą większą korzyść, niezależnie od tego, czy Bóg ich dotyka, czy prześladuje diabeł"[257]. Druga ewentualność miała miejsce w sytuacji dzieci. Pozostając bez grzechów osobistych[258] doznały cierpienia i śmierci w znaczącej sprawie. Dzięki temu nie poniosły żadnej krzywdy, ale „od razu zawinęły do spokojnego portu", czyli cieszyły się wyznaczoną dla nich wcześniej nagrodą.[259] Ich przedwczesna, w ludzkiej opinii śmierć, mieści się w planie Bożej ekonomii zbawienia. „Jeśli z taką cierpliwością znosił tych, którzy mieli żyć w ciągłej nieprawości, tym bardziej, gdyby przewidywał, że dokonają czegoś wielkiego, nie pozwoliłby na ich zgubę"[260].

W każdym razie Chryzostom pełne wyjaśnienie trudnych problemów pozostawia w gestii Boga posiadającego znajomość spraw, które zarządził. Sam proponuje czerpanie nauki męstwa na podstawie cudzych nieszczęść, czyli mieszkańców Betlejem dotkniętych konsekwencjami wyroku Heroda. Małodusznych, którzy nie dorastają do tego rodzaju myślenia powiadamia o nieodległym w czasie zgonie Heroda. Stwierdza, że szybko dosięgła go kara. W sprawie szczegółów jego śmierci odsyła do historii Józefa Flawiusza dotyczącej tego tematu, nie widząc potrzeby przerywania wątku dla jej przytoczenia[261].

---

[256] Słowa w cudzysłowie - MtHom 9, 2 (ŹMT 18, 113).

[257] Por. MtHom 9, 2 (ŹMT 18, 113-114).

[258] Grzechu w sensie właściwym, czyli złego czynu popełnionego świadomie i dobrowolnie.

[259] Por. MtHom 9, 2 (ŹMT 18, 114).

[260] MtHom 9, 2 (ŹMT 18, 114).

[261] Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, I, 33, 651-665, Poznań 1980, 143-145; por. MtHom 9, 3 (ŹMT 18, 114).

Wyraźnie jednak podkreśla, że „to się stało nie dlatego, iż Bóg nie był w stanie do tego nie dopuścić, ani że o tym nie wiedział, lecz za Jego wiedzą, ponieważ oznajmił to wcześniej przez proroka”[262]. Wypełnienie kolejnego proroctwa w życiu Jezusa świadczy o urzeczywistnianiu planu zbawienia. „Dlatego nie trwóż się i nie upadaj na duchu, patrząc na Jego niepojętą Opatrzność, która przejawia się najbardziej w tym, co czyni, ale także w tym, do czego dopuszcza”[263]. Zdaniem kaznodziei dopuszczenie cierpienia człowieka ze strony innych ludzi obok sprawczego działania Bożego jest również znakiem, trudnej do objęcia ludzkim rozumem, Jego Opatrzności. Pokazuje, że wszystko dzieje się za Jego wiedzą. Wzywa do opanowania lęku i zaufania Jego szczególnej troskliwości i dobroci[264].

Wyrażony w proroctwie Jeremiasza ogrom cierpienia po stracie najbliższych (por. Jr 31, 15; Mt 2, 18) traktuje autor homilii jako ponowną okazję do pouczenia, „że nie trzeba się trwożyć, jeśli zdarzenia są przeciwne przyrzeczeniom Bożym. Oto bowiem, jakiż był początek, gdy przyszedł dla zbawienia ludu czy raczej dla zbawienia świata? Matka w ucieczce, ojczyzna pogrążona w największych nieszczęściach, rzeź najokropniejsza z wszystkich dotychczasowych, płacz, wiele narzekań i wszędzie jęki. Ale nie trwóż się! Zwykł bowiem spełniać swe zamiary z pomocą rzeczy przeciwnych, dając nam w ten sposób największy dowód swej mocy. Tak też prowadził i nauczał swoich uczniów”[265]. Początkowe wydarzenia z życia Jezusa świadczą, że realizuje Boże obietnice w sposób przeciwny ludzkim wyobrażeniom, potwierdzając tym samym swą nadprzyrodzoną moc. Z czasem, do okazywania ewangelicznej postawy wobec prześladowań wychowa swoich uczniów[266].

Czas przebywania Jezusa w Egipcie kończy się wraz ze śmiercią Heroda. Nakaz powrotu z Dziecięciem i Jego Matką do ziemi Izraela otrzymuje Józef (por. Mt 2, 19-20), któremu anioł, co zauważa kaznodzieja, „nie mówi: Uciekaj (por. Mt 2, 13), lecz: Idź”[267]. Przywołanie z wygnania świadczy, jego zdaniem, o ponownie doznanej uldze po wystawieniu na próbę. Według niego „Józef udaje się więc do Nazaretu, by uniknąć niebezpieczeństwa i zamieszkać w drogiej mu ojczyźnie. Otrzymuje nakaz w tej sprawie, by nabrał większej otuchy”[268]. Wydaje się, że zdaniem Chryzostoma dla Józefa nie

[262] MtHom 9, 3 (ŹMT 18, 115).
[263] MtHom 9, 3 (ŹMT 18, 115).
[264] Por. MtHom 9, 3 (ŹMT 18, 115).
[265] MtHom 9, 2 (ŹMT 18, 115).
[266] Por. np. Mt 5, 11; zob. poniżej np. rozdz. 3.5.
[267] Por. MtHom 9, 3 (ŹMT 18, 116).
[268] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 116).

było rodzinnym miejsce pochodzenia przodków, ale miasto, w którym on i Matka Jezusa zamieszkiwali, czyli Nazaret, do którego powrócili po ucieczce do Egiptu.

Świadczy o tym również dołączony komentarz do przekazu Łukasza, który stanowi kontekst omawianego wydarzenia. Jak zauważa kaznodzieja, „Łukasz nie wspomina, że udali się tam na rozkaz, tylko że powrócili do Nazaretu po zupełnym dopełnieniu oczyszczenia (por. Łk 2, 39-40)”[269]. Zaobserwowaną rozbieżność w opisach ewangelistów tłumaczy chronologiczną różnicą zaistniałych zdarzeń. W jego przekonaniu, „Łukasz mówi o czasie, który poprzedzał ucieczkę do Egiptu. Nie zaprowadziłby ich tam bowiem przed oczyszczeniem, by nic nie działo sie wbrew Prawu, lecz czekał, aż [Matka] się oczyści, następnie powrócili do Nazaretu i dopiero potem udali się do Egiptu. Po powrocie zaś stamtąd każe im udać się do Nazaretu. Przedtem bowiem nie otrzymali nakazu, aby tam się udać, lecz z własnej woli powrócili do drogich sobie stron ojczystych. Skoro udali się w podróż jedynie z powodu spisu, a nie z żadnej innej przyczyny, a nawet nie mieli gdzie się zatrzymać (por. Łk 2, 7), to dopełniwszy tego, po co przybyli, powrócili do Nazaretu”[270]. Przedstawiony sposób rozumowania kaznodziei idzie po linii interpretacji, która dotyczyła zrealizowanego przez Jezusa proroctwa o narodzeniu w Betlejem. Po wywiązaniu się z formalności prawa rzymskiego i spełnieniu wymagań prawa żydowskiego nie widzi powodów dla przebywania Jezusa z rodziną w tym mieście. Udają się do Nazaretu przed czekającą ich ucieczką do Egiptu. „Dlatego anioł, by im dać odpocząć, prowadzi ich do domu, ale także nie bez przyczyny, lecz dla proroctwa: *Tak miało się spełnić*, mówi, *słowo Proroków: «Nazwany będzie Nazarejczykiem»* (Mt 2, 23)”[271]. Autor homilii podając dwie przyczyny powrotu do Nazaretu łączy przekazy obu ewangelistów, którzy według niego, mówią o dwukrotnym przebywaniu tam Jezusa. Trudno powiedzieć, z którym z nich wiąże przypisany Mu tytuł Nazarejczyka.

Próba skonkretyzowania proroctwa wspomnianego przez Mateusza nie jest zdaniem kaznodziei warta zachodu ze względu na zniszczenie i zaginięcie wielu ksiąg proroków. „W każdym razie przepowiedzieli to prorocy, skoro apostołowie często nazywają Go Nazarejczykiem”[272].

Przypisanie Jezusowi tytułu związanego z zamieszkaniem w Nazarecie nie stanowi w opinii Chryzostoma powodu, dla którego proroctwo o Betlejem mogłoby stać się

[269] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 116).
[270] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 116).
[271] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 117).
[272] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 117).

niejasne. „To właśnie poruszało najbardziej i skłaniało do dociekania tego, co o Nim powiedziano. Tak też Natanael przychodzi, by się o Nim dowiedzieć, mówiąc: «Czyż może być co dobrego z Nazaretu» (J 1, 46)? Była to biedna mieścina, a [biedna była] nie tylko mieścina, ale cała kraina galilejska. Dlatego faryzeusze mówili: «Zbadaj, zobacz, że żaden prorok nie powstaje z Galilei» (J 7, 52)”[273]. Przytoczone przez kaznodzieję wypowiedzi dowodzą, że ludzie w swoich ocenach opierają się często na obiegowych opiniach związanych z posiadaniem dobór materialnych. Pokazuje postawę, jaką wobec takiego rozumowania przyjmuje Jezus: „A przecież On się nie wstydzi, że tak Go nazywają, pokazując, że nie potrzebuje niczego z ludzkiego świata. Uczniów także wybrał sobie z Galilei (por. np. Mt 4, 18), niwecząc wszelkie udawanie tych, którzy chcą próżnować, i dowodząc, że żadne zewnętrzne rzeczy nie są nam potrzebne, jeżeli będziemy pełnić cnotę”[274]. W realizowaniu swej ziemskiej misji Jezus nie kieruje się ludzkim uznaniem. Podejmując związane z nią decyzje wskazuje na swoje preferencje. „Dlatego nie wybiera dla siebie nawet mieszkania, gdyż «Syn Człowieczy, powiada, nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć» (Łk 9, 58); gdy prześladuje Go Herod, ucieka (por. Mt 2, 13-14); po narodzeniu kładą Go w żłóbku (por. Łk 2, 7); przebywa w gospodzie; obiera sobie ubogą Matkę; ucząc nas tym samym, abyśmy żadnej z tych rzeczy nie uważali za hańbiącą; i od samego początku powściągając ludzką pychę i nakazując trzymać się jedynie cnoty”[275]. Zebrane ponownie przez autora homilii fakty z życia Jezusa wskazują na parenetyczny aspekt jego interpretacji. Jezus przykładem własnego dzieciństwa i młodości uczy i zachęca chrześcijan, aby w swoim życiu postępowali jak przystoi godności Jego uczniów.

1.4. Wprowadzenie do publicznej działalności

1.4.1. Chrzest Jezusa

O chrzcie Jezusa wzmiankuje Chryzostom w komentarzu do wiersza Mt 2, 45, wyjaśniając okoliczności Jego narodzenia w Betlejem:

> „Już na początku [Chrystus] zapowiedział siebie wieloma cudami; gdy jednak nie chcieli tego dostrzec, ukrywszy się na jakiś czas, objawił się znowu w inny, jeszcze świetniejszy sposób. Gdyż nie mędrcy ani gwiazda, ale Ojciec niebieski przedstawił Go w wodach Jordanu, a Duch [Święty] zstąpił, kierując ów głos na

[273] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 117).
[274] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 117).
[275] MtHom 9, 4 (ŹMT 18, 117-118).

głowę przyjmującego chrzest (por. Mt 3, 13-17). Również Jan z całą otwartością głosił to wszędzie w Judei, napełniając zamieszkane i niezamieszkane ziemie tą nauką (por. Mt 3, 1n); oznajmiały Go głośno także świadectwa cudów, ziemia, morze i wszelkie stworzenie”[276].

Zgodnie z chronologią przekazu Mateusza kaznodzieja komentuje chrzest Jezusa w kontekście działalności Jana Chrzciciela. Czas wydarzenia określa na podstawie analizy literackiej wskazania ewangelisty: *W owym czasie*, które to słowa objaśnia: „Przecież nie wtedy, gdy [Jezus] był dzieckiem i przybył do Nazaretu (por. Mt 2, 13), ale po trzydziestu latach wystąpił Jan, jak zaświadcza również Łukasz (Łk 3, 1n)”[277].

Chryzostom podejmuje i wyjaśnia kwestię, dlaczego Jezus przystąpił do chrztu po trzydziestu latach? „Gdyż po nim chciał znieść Prawo. Dlatego czeka i wypełnia je we wszystkim, aż do osiągnięcia wieku, który podlega wszystkim grzechom, żeby nikt nie powiedział, iż zniósł Prawo, ponieważ nie mógł go wypełnić”[278]. Przeprowadzając psychologiczną analizę działania namiętności, które w konsekwencji mogą prowadzić do grzechów, kaznodzieja zauważa, że ich rodzaj i siła zależą od okresów rozwoju człowieka. Aby ten aspekt nie stał się przyczyną zarzutów, Jezus wypełniając Prawo przez cały czas swojego życia poprzedzający dojrzałość, przystępuje do chrztu dopiero po jej osiągnięciu[279].

Autor homilii podaje dwie przyczyny, dla których Jezus przystąpił do chrztu. Pierwszą jest wypełnienie całości Prawa. Z zawartych w nim przepisów ostatnim było przystąpienie do chrztu. Świadectwem tego, według kaznodziei, są słowa: „Tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3, 15)[280]. Znaczą one: „wypełniliśmy wszystko, czego wymaga Prawo, nie przekroczyliśmy ani jednego przepisu. Ponieważ tylko to pozostaje, trzeba i to wykonać, i tym sposobem wypełnimy wszelką sprawiedliwość. Sprawiedliwością nazywa tu wypełnienie wszelkich przepisów (τῶν ἐντολῶν)”[281]. W innej homilii Chryzostom powtarza jeszcze raz, że „sprawiedliwością jest wypełnianie przykazań (τῶν ἐντολῶν)” i wkłada w usta Jezusa słowa: „Skoro wypełniliśmy wszystkie inne przykazania, powiada, pozostaje tylko to jedno i trzeba, bym je również dołączył. Bo przyszedłem znieść przekleństwo ciążące na przekroczeniu prawa. Najpierw więc trzeba, bym wypełnił wszelkie prawo, a uwalniając was od

[276] MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 92).
[277] MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 122).
[278] MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 122).
[279] Por. MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 122-123).
[280] Por. MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 123).
[281] MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 123; PG 57, 185 w. 26-27).

jego wyroku skazującego, w ten sposób doprowadzić do jego ustania. Godzi się zatem, abym wypełnił wszelkie Prawo, gdyż także przystoi usunąć przekleństwo przeciwko wam w nim zapisane. Dlatego przecież przyjąłem ciało i przyszedłem”[282].

Wydaje się, że w tym fragmencie komentarza Prawo ma dla kaznodziei szczególne znaczenie[283]. Z postawionej przez niego kwestii ustanowienia chrztu Janowego wynika, że mówiąc o przepisach Prawa nie ogranicza się do Tory[284]. Uznaje za rozkaz Słowo Pańskie skierowane do Jana (por. Łk 3, 2), który zostaje posłany do udzielania chrztu wodą i uprzedzony o chrzcie Jezusa (por. J 1, 33)[285]. W związku z tym staje się zrozumiałe, że Chryzostom traktuje przystąpienie Jezusa do chrztu jako wypełnienie ostatniego z czynów przepisanych Prawem.

Drugą przyczynę przystąpienia Jezusa do chrztu odnajduje autor homilii w kontekście znaczenia chrztu Jana Chrzciciela, który „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” (Łk 3, 3)[286]. Zwraca uwagę, że „chrzest ten nie dawał odpuszczenia, lecz było ono darem chrztu, który został ustanowiony później; w nim zostaliśmy pogrzebani (por. Rz 6, 3-4) i wtedy został ukrzyżowany nasz stary człowiek (por. Rz 6, 6), a przed krzyżem nigdzie nie ujawnia się odpuszczenie, gdyż wszędzie przypisuje się to Jego krwi”. Następnie kaznodzieja potwierdza prawdę, że wyłącznie chrzest Jezusa po dokonaniu ofiary krzyżowej gładzi grzechy, przytaczając kolejne słowa Pawła Apostoła oraz inne wypowiedzi z Nowego Testamentu (1 Kor 6, 11; Dz 19, 4). Wobec tego pozostaje do wyjaśnienia znaczenie słów „Na odpuszczenie grzechów” (Mk 1, 4) w odniesieniu do chrztu Jana Chrzciciela. Jak utrzymuje autor homilii służyły one wzbudzeniu poczucia własnych grzechów u Żydów. Byli oni „bezbożni, nie poznali swych grzechów, lecz podlegając najcięższym nieprawościom, zawsze uznawali się za sprawiedliwych”. Wyrzucał im to cytowany przez kaznodzieję Paweł (por. Rz 10, 3), przeciwstawiając usprawiedliwieniu z uczynków usprawiedliwienie z wiary (Rz 9, 30-32). Stwierdzony przez Pawła, brak poczucia własnych grzechów „powodował odstępowanie od Chrystusa, poznanie zaś własnych win pobudzało chęć szukania Zbawiciela i pragnienie dostąpienia odpuszczenia”. Z pomocą przyszedł Jan Chrzciciel. Jego celem było przy-

[282] MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 147; PG 57, 203 w. 42).

[283] Na temat dosłownego i szerszego znaczenia terminu „Prawo”, zob. w: SNT, 511.

[284] Joseph Ratzinger - Benedykt XVI pisze o tym: „Tora nie przewiduje chrztu Jana, w swej odpowiedzi Jezus uznaje w nim jednak przejaw nieograniczonego «tak» wobec woli Boga i posłusznego przyjęcia jego jarzma” (*Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 29).

[285] Por. MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 123).

[286] Por. MtHom 10, 1 (ŹMT 18, 123).

gotowanie i przekonanie ich do pokuty, „aby poprzez nawrócenie stali się bardziej pokorni oraz poznawszy samych siebie dążyli do osiągnięcia odpuszczenia”[287].

Chryzostom zwraca uwagę na precyzję wyrażeń ewangelistów Marka i Łukasza określających chrzest Jana Chrzciciela. Swoimi słowami wyjaśnia dodanie „Na odpuszczenie [grzechów]” do głoszonego chrztu nawrócenia: „nie dlatego wzywał ich do wyznawania [win] i odwrócenia się od grzechów, ażeby byli karani, lecz by tym łatwiej mogli później dostąpić odpuszczenia. Gdyby siebie nie potępiali, nie szukaliby łaski, a nie szukając jej nie mogli dostąpić odpuszczenia, do którego właśnie ów chrzest torował drogę. Dlatego powiedziano: «Aby uwierzyli w Tego, który idzie za nim» (Dz 19, 4), podając drugą przyczynę chrztu oprócz wspomnianej wyżej (por. MtHom 10, 1). Nie byłoby tym samym, gdyby wziąwszy Chrystusa za rękę chodził po domach i tak Go oprowadzając, mówił: «Wierzcie w Niego», a w obecności i na oczach wszystkich pozwalał się słyszeć ów błogosławiony głos (por. Mt 3, 17) i wypełniał wszystko inne. Dlatego Jezus sam przyszedł, aby przyjąć chrzest (por. Mt 3, 13). Albowiem sława Chrzciciela oraz istota samej rzeczy przyciągały i sprowadzały nad Jordan całe miasto, tak że widowisko było wielkie”[288]. Jan Chrzciciel wykorzystuje okoliczność zgromadzenia wielu osób nie tylko do wzywania do nawrócenia, ale również do przyjęcia przychodzącego Jezusa[289]. Powodem tego - zdaniem kaznodziei - jest fakt, że wydarzenia Jego dotyczące „poszły w międzyczasie w niepamięć i wielu sądziło, że zginął On w rzezi betlejemskiej (por. Mt 2, 16). Jeśli nawet ukazał się w dwunastym roku życia (por. Łk 2, 41-50), to ponownie szybko się ukrył. Potrzebne więc było świetne wystąpienie i mocny początek. Dlatego właśnie wtedy ogłasza po raz pierwszy donośnym głosem to, o czym Żydzi nigdy jeszcze nie słyszeli ani od proroków, ani od nikogo innego, wspominając o niebie i królestwie (por. Mt 3, 2), a nie mówiąc już nic o ziemi. Królestwem zaś nazywa tu [Jan Chrzciciel] Jego pierwsze i ostatnie przyjście”[290].

Chryzostom zwraca uwagę na pedagogię Jana Chrzciciela. Zastosowany przez niego, niezrozumiały dla Żydów sposób mówienia ma uzasadnioną przyczynę: „ażeby uderzeni niejasnością słów, przystąpili do szukania Tego, którego się ogłasza” [291]. O osiągniętym skutku świadczą między innymi obecni tam celnicy i żołnierze zainteresowani innym niż dotychczas sposobem życia.

---

[287] Por. MtHom 10, 2 (ŹMT 18, 123-124).
[288] MtHom 10, 2 (ŹMT 18, 124).
[289] Por. MtHom 10, 2 (ŹMT 18, 124).
[290] MtHom 10, 2 (ŹMT 18, 125).
[291] MtHom 10, 2 (ŹMT 18, 125).

Moment chrztu Jezusa odczytuje Chryzostom w perspektywie całości Jego ziemskiego życia, gdy mówi:

> „Pan z niewolnikami, Sędzia z winnymi, przychodzi dać się ochrzcić. Nie dziw się temu, bo właśnie w tych uniżeniach (ταπεινοῖς) najbardziej jaśnieje Jego wielkość. Jeśli pozwolił na to, by przez tak długi czas był noszony w dziewiczym łonie i wyszedł stamtąd mając naszą naturę; jeśli pozwolił się policzkować (por. Mk 14, 65; J 18, 22; 19, 3), przybić do krzyża oraz znosił inne cierpienia swej męki - to czemu się dziwisz, że dał się również ochrzcić i z innymi przystąpił do swego niewolnika? To właśnie jest zadziwiające, że będąc Bogiem, chciał się stać człowiekiem (por. Flp 2, 6-7), a wszystko inne następuje w sposób naturalny”[292].

Według kaznodziei chrzest Jezusa, podobnie jak pozostałe wymienione tu wydarzenia, jest naturalną konsekwencją Wcielenia. W kenozie Syna Bożego objawia się godna podziwu Jego wielkość.

Właściwemu zrozumieniu tej prawdy pomagają poprzedzające chrzest stwierdzenia Jana Chrzciciela. „Dlatego Jan [Chrzciciel] powiedział wcześniej to, co słyszeliśmy, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka u Jego sandałów oraz wszystko inne o Nim (por. Mt 3, 11-12): że jest sędzią, że oddaje każdemu według jego uczynków, że da wszystkim Ducha, byś widząc Go idącego do chrztu, nie upatrywał w tym nic poniżającego”[293]. W sposób syntetyczny ujmuje autor homilii odnotowane przez Mateusza wypowiedzi Jana Chrzciciela wskazujące na bóstwo Jezusa.

Przytacza również sformułowania Jana Chrzciciela świadczące o zbawczej misji Jezusa. „Skoro był to chrzest nawrócenia i prowadził do wyznania swoich grzechów, by nikt nie myślał, że i On przybywa nad Jordan w tym zamiarze, na samym początku wyjaśnia to, nazywając go Barankiem gładzącym grzechy świata (por. J 1, 29). Ten, który ma moc gładzić grzechy całego rodzaju ludzkiego, sam tym bardziej wolny jest od grzechu. Dlatego nie powiedział: Oto ten, który nie zna grzechu, lecz co znaczyło o wiele więcej: ‘Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata’ (J 1, 29), abyś […] wiedział, że przyszedł do chrztu przez wzgląd na inne rzeczy”[294]. Analiza słów wypowiedzianych przez Jana Chrzciciela dowodzi bezgrzeszności Jezusa i pomaga uniknąć błędnego odczytania zamiarów, jakimi kierował się On przystępując do chrztu.

---

[292] MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 146).
[293] MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 146).
[294] MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 146-147).

Jan Chrzciciel świadom zbawczej mocy Jezusa widząc, że przychodzi On, aby od niego przyjąć chrzest, usiłuje zakwestionować taki podział ról. W reakcji Jezusa kaznodzieja dostrzega analogię do Jego późniejszego postępowania z Piotrem w sprawie dotyczącej umywania nóg (por. J 13, 7-8) i obserwuje takie samo zachowanie obu Jego rozmówców – okazanie miłości i posłuszeństwa[295].

Chryzostom analizuje poszczególne słowa składające się na odpowiedź Jezusa. „Nie powiedział po prostu: *Pozwól,* lecz dodał: *Teraz.* Nie zawsze tak będzie, powiada, ujrzysz Mnie w takiej okazałości, w jakiej pragniesz, ale na razie pozwól na to”[296]. Wskazanym przez Jezusa powodem do zaaprobowania przez Jana Chrzciciela zaistniałej sytuacji jest wskazana przez Niego jej tymczasowość.

Kaznodzieja zwraca uwagę na sposób, w jaki Jezus przekonuje Jana Chrzciciela o słuszności udzielenia Mu chrztu: „Nakłania go właśnie z tego powodu, dla którego najbardziej się temu sprzeciwiał. Nie mówi: Tak jest sprawiedliwie, lecz: *Bo tak godzi się*. Skoro Jan Chrzciciel mniemał, że nie jest godne, by On był chrzczony przez niewolnika, dlatego sam dodał to, co najbardziej sprzeciwiało się takiemu [rozumowaniu]. To tak, jakby mówił: «Czyż nie dlatego tak się przed tym ociągasz i wzbraniasz, że wydaje ci się to niegodne? Lecz właśnie z tego powodu pozwól, że jest szczególnie godne»”[297]. Usunięcie skazującego wyroku Prawa wynikającego z jego przekroczenia warunkuje wcześniejsze wypełnienie go przez Jezusa. W tym celu Jezus stał się człowiekiem i przyszedł na świat, aby go zbawić**.**

Kolejną kwestią podjętą przez Chryzostoma jest wyjaśnienie przyczyn i znaczenia dostrzegalnych zmysłami znaków, które towarzyszyły obrzędowi chrztu Jezusa. Pierwszą przyczyną jest przezwyciężenie panującej opinii, że Jan Chrzciciel jest większy od Jezusa. Zdaniem kaznodziei brała się ona stąd, że Jan „cały czas przebywał na pustyni (por. Łk 1, 80), był synem arcykapłana (por. Łk 1, 5), chodził w takim odzieniu, wzywał wszystkich do chrztu, narodził się z niepłodnej niewiasty (por. Mt 3, 1-6; Łk 1, 5. 7), Jezus zaś był synem prostej dziewczyny (nie wszyscy wiedzieli o Jego dziewiczym poczęciu), wychował się w domu, przestawał ze wszystkimi, chodził w zwykłej odzieży i uważali go za mniejszego, bo nie widzieli żadnej z owych tajemnic, wówczas nastąpiło i to, że został ochrzczony przez Jana, co jeszcze bardziej potwierdzało takie mniemanie […]. Myślano bowiem, że pochodzi z gminu; bo gdyby nie był z gminu, nie przyszedłby z gminem do chrztu, Jan zaś [wydawał się] większy od Niego i

[295] Por. MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 147).
[296] MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 147).
[297] MtHom 12, 1 (ŹMT 18, 147).

o wiele bardziej godny podziwu. By więc nie zwyciężyło wśród gminu takie mniemanie, podczas Jego chrztu otwierają się niebiosa i zstępuje Duch [Święty], a z Duchem głos ogłaszający godność Jednorodzonego. A ponieważ głos mówiący: *Ten jest mój Syn umiłowany, [w którym mam upodobanie]* wydawał się odnosić raczej do Jana, nie rzekł bowiem: Ten, który się chrzci, lecz po prostu: *Ten,* a każdy z tych, co słyszeli, myślał, że wyraził to raczej o Chrzcicielu, niż o Tym, który się chrzci, z powodu samej godności Chrzciciela i z powodu tego wszystkiego, co zostało powiedziane, dlatego zstąpił Duch Święty w postaci gołębicy, sprowadzając głos na Jezusa i oznajmiając wszystkim, że słowo *Ten* powiedziano nie o Janie Chrzcicielu, lecz o Jezusie, który był chrzczony"[298]. W ten sposób Chryzostom stwierdza, że moment chrztu Jezusa jest objawieniem przez Ojca Jego zbawczej misji i stawia pytanie o wiarę Żydów za czasów Jezusa: „Dlaczego, zapytasz, nie uwierzyli po takich wydarzeniach? Przecież również za Mojżesza stało się wiele cudów, [...] widzieli wskrzeszanie umarłych, czemu się dziwisz, że nie przyjęli głosu zstępującego z niebios? Gdy dusza jest zła, przewrotna i zarażona chorobą zazdrości, nie skłania się ku takim rzeczom; tak samo, gdy jest dobra, przyjmuje wszystko z wiarą i nawet ich tak bardzo nie potrzebuje"[299]. W odpowiedzi wyraźnie akcentuje, że nastawienie wewnętrzne człowieka decyduje o przyjęciu Jezusa lub o Jego odrzuceniu. Podkreśla jednak, że Bóg dopełnił ze swej strony wszystkiego, co należało, konstatując: „Nie mów więc, że nie uwierzyli, ale dociekaj, czy nie stało się wszystko, wskutek czego powinni byli uwierzyć. Bo Bóg przez proroka wskazuje ten sposób obrony względem tego wszystkiego, co do niego należało. Gdy bowiem [w przeszłości] Żydzi mieli zginąć i być wydani na ostateczną karę, by nikt na podstawie tego, w czym zawiniła ich złość nie obwiniał jego Opatrzności, powiada: 'Co jeszcze miałem uczynić winnicy mojej?' (Iz 5, 4). Na to samo zwracaj uwagę również tutaj"[300].

Chrzest Jezusa powinien przynosić swoje efekty także w życiu indywidualnym każdego chrześcijanina. Jak wywodzi Chryzostom, niebiosa się otworzyły, „byś się dowiedział, że dzieje się to również wtedy, gdy ty przyjmujesz chrzest, gdyż Bóg powołuje cię do niebieskiej ojczyzny i pokazuje, że nie masz nic wspólnego z ziemią. […] Podobnie gołębica ukazała sie nie tylko dlatego, by niczym palcem wskazać obecnym i

[298] MtHom 12, 2 (ŹMT 18, 148).
[299] MtHom 12, 2 (ŹMT 18, 148).
[300] MtHom 12, 2 (ŹMT 18, 148-149).

Janowi Syna Bożego, lecz także abyś i ty się dowiedział, że i na ciebie zstępuje Duch Święty, kiedy przyjmujesz chrzest”[301].

W czasie chrztu Jezusa Duch Święty ukazał się w kształcie gołębicy, bo jest to – zdaniem kaznodziei - łaskawy i czysty ptak, a Duch Boży jest duchem łagodności. Ponadto, w ten sposób przypomina On nam pradawne zdarzenie potopu, „kiedy należało się obawiać, by cały nasz rodzaj nie wyginął, wtedy właśnie pokazał się tenże ptak i oznajmił koniec nawałnicy, a niosąc gałązkę oliwną obwieścił radosną nowinę o spokoju na całej ziemi (por. Rdz 8, 8-11); wszystko to było figurą tego, co miało nastąpić. Wtedy bowiem ludzie znajdowali się w o wiele gorszej sytuacji i zasługiwali na daleko gorszą karę. Byś nie rozpaczał, przypomina ci to zdarzenie. Także wtedy w rozpaczliwym położeniu nastąpiło pewne wybawienie i przyszła pomoc; wówczas jednak przez karę, teraz zaś przez łaskę i niewymowny dar. Dlatego gołębica ukazuje się niosąc nie gałązkę oliwną, ale wskazując nam Wybawcę od wszelkiego zła i wzbudzając nadzieje. Nie wyprowadza jednego człowieka z arki, ale pojawiając się prowadzi cały świat do nieba, a zamiast gałązki oliwnej przynosi całemu rodzajowi ludzkiemu przyjęcie za synów”[302]. Chwila chrztu Jezusa stanowi zakończenie okresu oczekiwania ludzkości na zbawiciela. Owocem zbawienia nie jest tylko wybawienie ludzi z niebezpieczeństw ziemskich, ale prawdziwe usynowienie Boże człowieka przez działanie Ducha Świętego. Przy tej okazji, ze względu na błędy pojawiające się wśród chrześcijan, Chryzostom naucza, że Duch Święty jest Osoba Bożą: „Poznałeś wielkość daru i nie myśl, że Jego godność jest mniejsza, ponieważ objawił się w takiej postaci. Słyszę bowiem, jak niektórzy mówią, że różnica między Chrystusem a Duchem [Świętym] jest tak wielka, jak między człowiekiem a gołębicą, gdyż Jezus objawił się w naszej naturze, a Duch w postaci gołębicy. Cóż mam na to powiedzieć? Że Syn Boży przyjął na siebie naturę człowieka, natomiast Duch [Święty] nie przyjął natury gołębicy. Dlatego ewangelista nie powiedział: W naturze [φύσις] gołębicy, lecz: W kształcie [εἶδος] gołębicy; nigdy potem nie był widziany w tej postaci [σχῆμα], jedynie wtedy”[303]. Autor homilii stwierdza tu wyraźnie, że czym innym jest ukazanie się Ducha Świętego w postaci gołębicy, a czym innym jest wcielenie Syna Bożego.

Chrzest Jezusa kończy czasy chrztu żydowskiego, a zaczyna czas chrztu chrześcijańskiego. „Z chrztem dzieje się to samo - mówi Chryzostom - co stało się ze świętem Paschy. Także w przypadku Paschy obchodził jedną i drugą, zakończywszy pierw-

[301] MtHom 12, 2 (ŹMT 18, 149).
[302] MtHom 12, 3 (ŹMT 18, 149-150).
[303] MtHom 12, 3 (ŹMT 18, 150).

szą z nich, ustanowił drugą. Podobnie tu: przyjąwszy chrzest żydowski, otwiera bramy dla chrztu Kościoła. Jak w przypadku Paschy [dokonał tego] przy jednym stole, tak teraz w jednej rzece: wówczas był jedynie cień, a teraz sama rzeczywistość. Łaskę Ducha zawiera jedynie Jego chrzest, chrzest zaś Janowy pozbawiony był tego daru. Dlatego w przypadku innych chrzczonych wówczas osób nie działo się nic podobnego, tylko nad Nim, który miał tego udzielić. Byś - prócz tego, co już powiedzieliśmy - dowiedział się, że sprawiło to nie czystość udzielającego chrztu, ale moc przyjmującego ów chrzest. Właśnie wtedy otworzyły się niebiosa i zstąpił Duch. Prowadzi nas bowiem od dawnego sposobu życia (πολιτεία) do nowego, otwierając nam bramy niebieskie, zsyła stamtąd Ducha Świętego i powołuje do tamtej ojczyzny; nie tylko po prostu powołuje, lecz [obdarzając] największą godnością. Nie uczynił nas bowiem aniołami czy archaniołami, ale synami Bożymi i najmilszymi sobie”[304]. W ten sposób Chryzostom streszcza misję Jezusa, którą rozpoczęła tajemnica wcielenia, ale której publicznym początkiem i objawieniem przez Ojca okazał się chrzest Jezusa.

1.4.2. Kuszenie Jezusa

Po uroczystym przedstawieniu podczas chrztu w rzece Jordan[305], Jezus zostaje zaprowadzony przez Ducha Świętego na spotkanie z kusicielem (por. Mt 4, 1). Określony przez Mateusza czas i sposób dojścia do konfrontacji, Chryzostom wiąże z jej celem: „Skoro wszystko czynił i podejmował dla pouczenia nas, pozwala zaprowadzić się tam i podejmuje walkę z szatanem, po to, aby żaden z ochrzczonych, gdyby po chrzcie był narażony na większe pokusy, nie był zmieszany, jakby się to przytrafiło niespodziewanie, lecz by trwał znosząc wszystko mężnie, jakby to następowało naturalnie. Nie dlatego otrzymałeś broń, byś zostawał w spokoju, lecz byś mężnie walczył”[306]. Wydarzenie kuszenia Jezusa odczytuje autor homilii w perspektywie całości Jego nauczycielskiej misji i zbawczej ekonomii. Jezus bezpośrednio po chrzcie staje wobec szatana i podejmuje z nim walkę. Swoim udziałem w sytuacji pokusy pokazuje nowoochrzczonemu, że nie jest ona nieprzewidzianym przypadkiem, ale naturalnym, dopuszczonym przez Boga elementem pedagogii zbawienia.

Pytanie, dlaczego Bóg nie odwraca nadchodzących pokus, uprzedza odpowiedź kaznodziei: „po pierwsze, byś zrozumiał, że stałeś się o wiele silniejszy; po drugie, byś był umiarkowany i nie wywyższał się z powodu wielkości darów, gdyż pokusy mogą

[304] MtHom 12, 3 (ŹMT 18, 150-151).
[305] Por. MtHom 7, 1 (ŹMT 18, 92).
[306] MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 154).

tobą zachwiać; oprócz tego, aby ów zły duch, który dotąd powątpiewa o twoim oderwaniu, przekonał się na podstawie próby pokus, że porzuciwszy go, całkiem odstąpiłeś od niego; po czwarte, byś stał się w ten sposób silniejszy i ostrzejszy od wszelkiego żelaza; po piąte, abyś otrzymał jasny dowód na temat powierzonych ci skarbów”[307]. Autor homilii wymienia tu pięć przyczyn, dla których Bóg wykorzystuje pokusę jako narzędzie swojej pedagogii. Można je sprowadzić do dwóch aspektów. Z jednej strony Bóg wzmacnia siłę człowieka do skutecznego stawiania oporu złemu. Z drugiej zaś strony poskramia jego pychę z powodu otrzymanego wsparcia. W konsekwencji, o wartości udzielonych przez Boga darów człowiek może się przekonać w doświadczeniu pokusy od złego ducha.

Chryzostom jest świadom zdziwienia, które budzi sformułowanie Mateusza, że *przez Ducha Świętego* Jezus zostaje zaprowadzony na pustynię. W wyjaśnieniu odwołuje się do słów Jezusa, który mówi o czujności i modlitwie, aby nie ulec pokusie (por. Mt 26, 41). „Dlatego [Mateusz] przedstawia ci Jezusa udającego się nie z własnej woli, lecz prowadzonego według planu dzieła zbawienia, pokazując tym samym, że nie sami powinniśmy iść, lecz byśmy mężnie się opierali, gdy będziemy pociągani”[308]. Prawdopodobnie, w interpretacji autora homilii słowa *przez Ducha Świętego* oznaczają *według planu dzieła zbawienia*. Z analizy literackiej wyprowadza wniosek teologiczny a następnie duszpasterski. W realizacji zbawczego dzieła Jezus nie kieruje się swoją wolą. Nie pragnie pokusy, przed którą ostrzega, ale staje przed nią zgodnie z planem zbawienia i podejmuje pełnienie woli Bożej. Według kaznodziei, Mateusz przedstawiając Jezusa w takim ujęciu pokazuje ludziom, by sami nie popadali w pokusy, ale kiedy nadejdą, stawiali im opór. Podobne wyjaśnienie znajdujemy w jego komentarzu do szóstego wezwania modlitwy Ojcze nasz[309].

W unikaniu pokus i nie uleganiu im pomaga znajomość warunków i metod stosowanych przez kusiciela. Ich poznanie umożliwia sam Jezus przed i podczas konfrontacji z szatanem. Chryzostom zwraca uwagę słuchaczy na okoliczności miejsca i czasu opisanego wydarzenia[310]. Duch zaprowadził Jezusa „nie do miasta, nie na rynek, ale na pustynię. Chcąc zwabić diabła, daje mu sposobność nie tylko głodem, ale i samym miejscem”[311]. Diabeł znajduje Jezusa na niedostępnej - zdaniem kaznodziei - pustyni [312].

---

[307] MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 154).

[308] MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 15).

[309] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 249); zob. poniżej punkt 3.3.

[310] Por. MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 154-155).

[311] MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 155).

Rozumiana jako miejsce samotności i oddalenia człowieka od innych, była ona terenem wzmożonej działalności diabelskiej od stworzenia pierwszych rodziców. Świadczy o tym sytuacja, w jakiej znajdowała się Ewa podczas kuszenia. Natomiast wspólnota osłabia agresywność diabła i dlatego jest sposobem przeciwdziałania pokusie[313].

Drugim, znaczącym według Chryzostoma, wymiarem kuszenia Jezusa jest czas. Diabeł „zbliża się do Niego nie wtedy, kiedy pościł, lecz wtedy, kiedy łaknął, abyś poznał, jak wielką cnotą i najdzielniejszą bronią przeciw diabłu jest post, i że po chrzcie nie należy oddawać się zbytkowi, obżarstwu ani pijaństwu, lecz pościć nadal. Dlatego sam pościł: nie dlatego, że potrzebował, ale by nas pouczyć. Jeśli bowiem grzechy popełniane przed chrztem pochodziły z obżarstwa, tak On także po chrzcie zaprowadził post, tak jakby ktoś uzdrowiwszy słabego nakazywał nie czynić tego, z czego powstała słabość”[314]. Z moralnego punktu widzenia, post jest dla autora homilii cnotą, a co za tym idzie, narzędziem walki z szatanem. Jej praktykowanie za przykładem Jezusa zaleca również po chrzcie. Pouczenie Jezusa porównuje do porady ziemskiego lekarza, który po uleczeniu chorego nakazuje unikać rozpoznanych przyczyn schorzenia. O tym, że grzechy popełnione przed chrztem pochodziły z nadmiaru i zbytku świadczą przytoczone przez Chryzostoma przykłady ze Starego Testamentu (Adam, ludzie w czasach Noego, mieszkańcy Sodomy) oraz postępowanie Żydów[315]. Stąd widać, że jego zdaniem, post osoby ochrzczonej powinien obejmować wszystkie dziedziny życia związane z zaspokajaniem potrzeb materialnych i emocjonalnych.

Z soteriologicznego punktu widzenia, okresy postu są - według kaznodziei - wskazanymi nam przez Jezusa środkami zbawienia. Dlatego „sam pości czterdzieści dni, lecz nie więcej, aby z powodu nadzwyczajności cudu nie powątpiewano o prawdziwości tego ustanowienia. Teraz bowiem by się to nie stało, ponieważ Mojżesz i Eliasz, wspierani łaską Boską, potrafili doprowadzić post do takiej doskonałości. Gdyby zaś pościł dłużej, wówczas dla wielu wcielenie wydawałoby się niewiarygodne”[316]. W tym miejscu komentarza autor homilii odczytuje liczbę 40 nie jako symboliczną, ale rzeczywistą. Czas postu Jezusa mieści się w granicach ludzkich możliwości. Dowodem tego są biblijne przykłady proroków. Jezus nie wydłuża ustalonego okresu, aby nie

---

[312] Jej niedostępność - zdaniem Jana Chryzostoma - pokazuje ewangelista Marek, mówiąc: „Żył tam wśród zwierząt” (Mk 1, 13).

[313] Por. MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 155).

[314] MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 155).

[315] Por. MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 155).

[316] MtHom 13, 1 (ŹMT 18, 155).

sprawiać wrażenia cudowności. Chce przede wszystkim uwiarygodnić prawdę o swoim człowieczeństwie.

W dalszym ciągu komentarza Chryzostom dopowiada słowa do cytowanego tekstu Mateusza. Po zakończeniu postu Jezus odczuł głód (por. Mt 4, 2), „dając diabłu sposobność do zbliżenia się, aby zetknąwszy się z nim pokazał, jak należy walczyć i zwyciężać”[317]. Postępowanie Jezusa porównuje do czynności atletów. „Uczą swych uczniów, jak potykać się i zwyciężać, mocują się dobrowolnie w palestrach z innymi, każą im się przypatrywać i na ciałach przeciwników uczyć się zwyciężać. Co stało się również wtedy. Gdy chciał go zwabić, okazał mu, że łaknie, gdy zaś tamten się zbliżył, stanął przeciw niemu, a stanąwszy raz, drugi i trzeci, powalił go”[318]. W ten sposób Jezus własnym przykładem uczy zwycięskiej walki z pokusami szatana.

W interpretacji Chryzostoma, pierwsza i druga pokusa (w kolejności podanej przez Mateusza) dotykają osobę i dzieło Jezusa, trzecia jest skierowana przeciw Bogu Ojcu[319]. Analizując pierwszą pokusę zwraca uwagę, że zaobserwowane u Jezusa odczucie głodu po wysłuchanym świadectwie Ojca niebieskiego i Jana Chrzciciela mówiącym o Jego synostwie Bożym powoduje dezorientację szatana. Brak przekonania, co do ludzkiej i boskiej tożsamości Jezusa sprawia, że prezentuje pokusę w formie wątpliwości, aby na podstawie dowodu uzyskać pewność. W tym samym celu, chociaż w inny sposób indagował Adama. Natomiast nieznajomość tajemnicy dzieła zbawienia powoduje, że uważa głód za wstyd, a mówienie o nim za zarzut. Dlatego, jak sądzi kaznodzieja, „nie powiedział: Jeśli łakniesz, lecz: *Jeśli jesteś Synem Bożym*, mniemając, że poruszy Go pochwałami”[320].

Przebiegłemu zachowaniu szatana przeciwstawia Chryzostom postępowanie Chrystusa. „Gromiąc jego pychę i pokazując, że to, co się stało nie zasługuje na wstyd ani też nie jest niegodne Jego mądrości, sam wymienia i oznajmia to, co tamten podstępnie przemilczał, mówiąc: *Nie samym chlebem żyje człowiek*. Tak zaczyna od potrzeb cielesnych”[321]. Kaznodzieja zwraca uwagę na metodę walki właściwą dla szatana, który rozpoczyna prowokację od sprawdzonej na Adamie i Ewie wstrzemięźliwości w jedzeniu[322]. Metoda ta w przypadku Jezusa nie przynosi jednak diabłu żadnego sukcesu. „Chrystus pokazuje, iż ten przymus nie skłoni cnotliwego, by uczynił coś złego: łaknie i

[317] MtHom 13, 2 (ŹMT 18, 155).
[318] MtHom 13, 2 (ŹMT 18, 155-156).
[319] Por. MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 158).
[320] Por. MtHom 13, 2 (ŹMT 18, 156).
[321] MtHom 13, 2 (ŹMT 18, 156).
[322] Por. MtHom 13, 2 (ŹMT 18, 156).

nie słucha wezwania, ucząc nas tym, byśmy w niczym nie słuchali diabła. Skoro pierwszy człowiek z tego powodu obraził Boga i przekroczył przykazanie, to poucza cię wystarczająco, abyś nie słuchał rozkazów diabła nawet wtedy, gdy nie są przestępstwem. Ale dlaczego mówię: przestępstwem? Choćby nawet, powiada, diabli mówili coś pożytecznego, i tak na nich nie zważaj. Tak zmusił do milczenia szatanów, którzy nazywali Go Synem Bożym (por. Łk 4, 35)”[323]. W ten sposób Jezus demaskuje oblicze szatana. „Wszakże on właśnie tak samo oszukał pierwszych ludzi i sprawił, że Bogu wcale nie wierzyli (por. Rdz 3, 1-6). Jednakże Chrystus nie okazał się posłuszny wtedy ani jemu, ani potem Żydom, którzy tak samo myśleli, gdy prosili o znak”[324].

Chryzostom podkreśla, że Jezus nie tylko nie okazał w niczym posłuchu dla podszeptów szatana, ale pomimo dokuczliwości wielkiego głodu nie dał się sprowokować. Dlatego diabeł zastosował inny, również sprawdzony wcześniej wobec pierwszych ludzi środek. Próbuje znieważyć Boga, podważając Jego wiarygodność. Świadczą o tym dodawane przy każdej pokusie słowa: *Jeśli jesteś Synem Bożym?* Chryzostom zestawia je z cytatem z Rdz 3, 5 i wkłada je w usta kusiciela: „«Na próżno [Ojciec] nazwał cię swym synem; oszukał cię tym darem, a jeśli tak nie jest, daj nam dowód, że posiadasz taką moc»”[325]. W kuszeniu Jezusa diabeł zastosował metodę dwuetapową: po próbie wzbudzenia powątpiewania, przeszedł do zniewagi, domagając się dowodu boskiej mocy Syna Bożego. Ale - jak stwierdza kaznodzieja - Chrystus „nie rozgniewał się, nie oburzył, lecz z wielką łagodnością znów przemawia do niego słowami Pisma, mówiąc: «*Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego*» (Pwt 6, 16) ucząc nas, że diabła należy zwyciężać nie przez znaki, lecz przez wytrwałość i cierpliwość, niczego zaś nie trzeba czynić dla pokazania się i chluby”[326].

W ocenie Chryzostoma poza innymi negatywnymi cechami diabeł wykazał się również ignorancją. Można o tym wnioskować na podstawie porównania słów przywołanych przez niego ze słowami przytoczonymi przez Jezusa, który „dotąd go nie skarcił, choć [diabeł] użył słów z pychą i całkiem przeciwnie. Spuszczać się na dół (por. Mt 4, 6) to rzecz diabła oraz jego zwolenników i nikt nie żąda tego od Syna Bożego, lecz rzeczą Boga jest podnosić upadłych. Jeśli należało okazać moc, to nie w niepotrzebnym

[323] MtHom 13, 2 (ŹMT 18, 157).

[324] MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 157).

[325] Por. MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 157-158).

[326] MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 158; PG 57, 211 w. 65-66: τοῦ διαβόλου οὐ διὰ σημείων, ἀλλὰ δι᾽ ἀνεξικακίας καὶ μακροθυμίας περιγίνεσθαι χρή).

rzucaniu się w dół i wtrącaniu w przepaść, lecz w ratowaniu innych”[327]. Aspekt zbawiania jest naczelny.

Chryzostom podkreśla zarazem, że Chrystus nie objawia się jako Bóg, lecz przemawia do niego jako człowiek. Słowa: *Nie samym chlebem żyje człowiek*, oraz: *Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego* wskazują na wypowiedź zwyczajnego człowieka[328].

Dopiero po trzeciej pokusie, gdy diabeł zgrzeszył przeciw Ojcu, przypisując sobie wszystkie Jego dzieła i przedstawiał siebie jako Boga i stworzyciela świata, „wówczas [Jezus] go zgromił, choć nawet wtedy nie gwałtownie, lecz zwyczajnie: Idź precz szatanie!, co było raczej rozkazem, niż zgromieniem. Powiedział do niego: Idź precz, czym zaraz zmusił go do ucieczki; nie czynił już innych pokus”[329]. Wynika stąd, że Bóg natychmiast spełnia prośbę człowieka o pomoc w przeciwstawianiu się diabłu. Potwierdza to Chryzostom w zakończeniu komentarza omawianej perykopy Mateusza, gdy zwraca uwagę na stopniowanie pokusy przez szatana i sposoby przezwyciężania jej przez człowieka. „Jak więc trzeba to zwalczać? Tak jak nauczył Chrystus: uciekając się do Boga; w głodzie nie upadać na duchu, wierząc temu, który może żywić nawet słowem; w dobrach, które otrzymujemy, nie kusić ich dawcy, lecz poprzestając na chwale niebieskiej nie mieć żadnego względu na sławę ludzką, a wszędzie gardzić tym, co przewyższa nasze potrzeby”[330]. Z tego można wnioskować, że zaufanie Bożej dobroczynności przy zachowanym umiarze w korzystaniu z jej okazywania służy człowiekowi w pokonywaniu spotykanych pokus.

Po przeprowadzeniu analizy tekstu biblijnego Chryzostom prezentuje swoją parenezę: „Skoro więc wszystko to stało się dla ciebie, naśladuj i dobijaj się zwycięstwa. […] Gdyż diabeł postąpił tak nie tylko względem naszego wspólnego Pana, lecz używa tych podstępów każdego dnia wobec każdego z Jego sług i to nie tylko w górach czy na pustkowiach, lecz także w miastach, na rynkach, w sądach i poprzez ludzi, naszych braci”[331]. Zwycięski udział Jezusa w doświadczeniu konfrontacji z szatanem staje się, według Chryzostoma, istotnym dla chrześcijan przykładem do naśladowania z uwagi na nie zaprzestanie przez szatana swej zwodniczej działalności[332].

---

[327] MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 158).
[328] Por. MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 158).
[329] MtHom 13, 3 (ŹMT 18, 158-159).
[330] MtHom 13, 4 (ŹMT 18, 159).
[331] MtHom 13, 4 (ŹMT 18, 159-160).
[332] Por. MtHom 13, 4-5 (ŹMT 160-164).

ROZDZIAŁ II

Nowe zasady życia uczniów Jezusa

2.1. Zapowiedź królestwa niebieskiego

Publiczne nauczanie Jezus rozpoczyna, według Mateusza, wezwaniem do nawrócenia i słowami o bliskości królestwa niebieskiego (por. Mt 4, 17). Czyni to po uwięzieniu Jana Chrzciciela, gdy usunąwszy się do Galilei i opuściwszy Nazaret osiadł w Kafarnaum (por. Mt 4, 12-13). Chryzostom komentując Mt 4, 12-14 uważa, że Jezus tak uczynił, abyśmy „nie szukali pokus, unikali ich i odwracali je”[1]. Przez pokusę rozumie tu zapewne niebezpieczeństwo, którego ominięcie nie zaciąga winy. Następnie podaje powody rozpoczęcia przez Jezusa działalności nauczycielskiej, którymi są wypełnienie proroctwa i wybór nauczycieli świata w środowisku ich codziennego życia i pracy[2]. Autor homilii zauważa, że Jezus udając się do pogan, nawiązuje do zachowania Żydów. W tym przypadku idzie o podstępne pozbawienie wolności Jana Chrzciciela. Uwięzienie tego, który poprzedzał Jezusa sprawiło, że On sam zawrócił do Galilei pogan, przeszedł z zagrożonego do bezpiecznego miejsca. Nie wspomina tutaj o powrocie do miejsca zamieszkania w dzieciństwie, ale uwidacznia przykład odwrócenia się od pokusy udziału w niebezpieczeństwie i poczynienie kroków w stronę realizacji powziętych postanowień. Pójście Jezusa do pogan wiąże się z wypełnieniem proroctwa Izajasza zawartego w następnych wierszach ewangelii Mateusza. Krainę, do której Jezus przybył Izajasz określa geograficznie „Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego. Droga morska, Zajordanie, Galilea pogan! (por. Iz 8, 23 w Mt 4, 15)” oraz teologicznie „Lud siedzący w ciemności ujrzał światłość wielką (por. Iz 9, 1w Mt 4, 16)”. Proroctwo to wypełniło się w Chrystusie. Według Chryzostoma nazwanie ciemności „cienistą krainą śmierci” (Mt 4, 16) oznacza błędy i bezbożność zamieszkujących ją ludzi[3]. Podkreśleniem ich bierności i stanu bezruchu: „nie chodzili w ciemności, ale siedzieli w ciemności”[4] odzwierciedla pożałowania godną sytuację bez nadziei wyjścia i odmiany, w jakiej znajdowała

[1] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 165; PG 57, 217 w. 23-24: μὴ ὁμόσε χωρεῖν τοῖς πειρασμοῖς, ἀλλ᾽ εἴκειν καὶ παραχωρεῖν).

[2] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 165; PG 57, 217 w. 28-30: ὁμοῦ μὲν πληρῶν τὴν προφητείαν, ὁμοῦ δὲ καὶ τοὺς διδασκάλους τῆς οἰκουμένης ἁλιεῦσαι σπεύδων, ἐπειδήπερ ἐκεῖ διέτριβον τῇ τέχνῃ χρώμενοι).

[3] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 165).

[4] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 165; PG 57, 217, w. 53-54: Οὐδὲ γὰρ ἐβάδιζον ἐν σκότει, ἀλλ᾽ ἐκάθηντο ἐν σκότει). Prawdopodobnie Chryzostom wyprowadza wniosek teologiczno-egzystencjalny z analizy literackiej tekstu ewangelii. Według BT: „lud, który siedział […]” Mt 4, 16; „naród kroczący […]” Iz 9, 1; za BibleWorks odpowiednio: „ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει”; „ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει”.

się ludzkość przed przyjściem Chrystusa[5]. Sposób pojawienia się światła, które „samo zabłysło i świeciło" świadczy o Bożym zainicjowaniu poprawy istniejącej rzeczywistości przez zesłanie na ziemię swego Syna, bo to On do nich przyszedł, a nie oni do Niego. Symbolizowaną nadprzyrodzonym charakterem światła Jego obecność Izajasz określa „światłością wielką" a Chryzostom z ewangelii Jana dodaje nazwanie jej „prawdziwą" (J 1, 9; 1 J 2, 8).

Czas rozpoczęcia nauczania Jezusa wskazuje, zdaniem autora homilii, pierwsze słowo wiersza Mt 4, 17: *odtąd*. W jego interpretacji odnosi się ono do wcześniejszej informacji o uwięzieniu Jana Chrzciciela (por. Mt 4, 12)[6]. Stąd nauczanie Jezusa w stosunku do działalności Jego poprzednika pozostaje w relacji bezpośredniego następstwa czasów. W związku z tym kaznodzieja stawia dwie kwestie: „Dlaczego nie głosił do nich kazań od początku? Po co koniecznie potrzebny był Jan, skoro Jezusa ogłaszało świadectwo cudów?"[7] Wydaje się, że w pierwszym pytaniu idzie o uzasadnienie postępowania Jezusa wobec mieszkańców Judei bezpośrednio po chrzcie w Jordanie, a drugie, sugeruje mieszkańców Galilei. Zgodnie z przekazem Mateusza pierwsi nie zaznali publicznego nauczania Jezusa, drudzy byli świadkami Jego cudów. W sumie kwestia dotyczyłaby ogólnie narodu żydowskiego, na co wskazuje udzielone przez kaznodzieję rozstrzygnięcie. Wzmianka o Janie staje się okazją do wyjaśnienia działań, które Jezus podejmuje. Chryzostom wymienia trzy racje poparte argumentacją biblijną. Obecność poprzednika Jezusa uznaje za jedną z podstaw do poznania Jego godności, „bo jak Ojciec ma swych proroków, tak i On"[8]. Przez analogię do Ojca zdaje się dowodzić, że posiadanie Jana Chrzciciela jako proroka przez Jezusa objawia Jego synostwo Boże. Na potwierdzenie przypomina słowa Łukasza, cytującego proroctwo Zachariasza, że Jan będzie zwany prorokiem Najwyższego (por. Łk 1, 7).

Drugą racją jest pozbawienie Żydów wymówki do odrzucenia ewangelicznego orędzia ze względu na sposób postępowania Jezusa. W wyrażeniu tej opinii kaznodzieja posługuje się późniejszymi słowami samego Jezusa, które dotyczą negatywnej reakcji narodu żydowskiego zarówno wobec ascetycznej postawy poszczącego Jana, jak i wobec przeciwstawnej, którą On prezentuje (por. Mt 11, 18-19).

---

[5] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 165-166).

[6] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166).

[7] MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166; PG 57, 218, 21-26: ᾽Απὸ τότε· πότε; ᾽Εξ οὗ ἐνεβλήθη᾽ Ιωάννης. Καὶ διατί μὴ ἐξ ἀρχῆς αὐτοῖς ἐκήρυξε; τί δὲ ὅλως᾽ Ιωάννου ἔδει, τῆς τῶν ἔργων μαρτυρίας αὐτὸν κηρυττούσης; ῞Ινα κἀντεῦθεν αὐτοῦ τὴν ἀξίαν μάθῃς, ὅτι καθάπερ ὁ Πατὴρ, οὕτω καὶ αὐτὸς προφήτας ἔχει·).

[8] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166).

Trzecią rację stanowi uwiarygodnienie świadectwa Jezusa o sobie samym, czemu służy zapowiedź Jana Chrzciciela. Jezus przed osobistym wystąpieniem korzysta z jego rekomendacji. Chryzostom wnioskuje o tym przez porównanie z niewystarczalnością późniejszych świadectw i dowodów[9], ponieważ nawet później faryzeusze zarzucali Jezusowi, że jeśli sam wydaje świadectwo o sobie, to nie jest ono prawdziwe (por. J 8, 13). Zarzut ten, jak się wydaje, autor homilii odnosi ogólnie do Żydów. W konkluzji uzasadnienia stwierdza: „Dlatego, aby w ten sposób nie podzielić narodu, ani sam przed nim nie nauczał, ani nie czynił cudów, dopóki Jan Chrzciciel nie został wtrącony do więzienia. Dlatego też Jan nie uczynił żadnego cudu, aby i w ten sposób skłonić ludzi ku Jezusowi, gdy cuda pociągną ich ku Niemu”[10]. Według wyjaśnienia kaznodziei, Jezus rozpoczyna nauczycielską i cudotwórczą działalność po zakończeniu misji Jana, aby uniknąć sytuacji budzącej wątpliwości odnośnie do swojej osoby. Mogłyby one wiązać się albo z brakiem, wymaganego przez Prawo żydowskie, świadectwa dwóch osób w przypadku nieobecności Jana[11], albo z koniecznością wyboru pomiędzy Jezusem a Janem. Na drugą ewentualność wskazują następne słowa homilii. „Jeśli […] uczniowie Jana trzymali się go gorliwie i przed, i po więzieniu (por. Mt 11, 2n; Łk 7, 18n; J 3, 25n), a lud uważał za Chrystusa Jana (por. Łk 3, 15), a nie Jego samego, to cóż nastąpiłoby, gdyby się to nie stało?”[12] Dlatego, zdaniem Chryzostoma, „Mateusz powiada, że właśnie od tego czasu [Jezus] zaczął nauczać, a zacząwszy opowiadanie, nauczał tak samo, jak głosił Jan, nie mówiąc w swej nauce nic o sobie. Było rzeczą wielce upragnioną, aby na razie tyle zostało przyjęte, kiedy nie mieli jeszcze należytego o Nim mniemania”[13].

Początek nauczania Jezusa autor homilii porównuje z przepowiadaniem Jego poprzednika. Zauważa podobieństwo dotyczące zapowiedzi bliskości królestwa niebieskiego z wezwaniem do nawrócenia[14]. Bezosobowe wyrażenie pragnienia przyjęcia ograniczeń nauki może wskazywać na Bożą pedagogię, uwzględniającą niewystarczający poziom świadomości odbiorców na temat Jezusa. Natomiast różnicę dostrzega Chry-

[9] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166). Rozróżnienie na świadectwa i dowody, których tutaj Chryzostom nie wyszczególnia może oznaczać późniejsze słowa i cuda (potwierdzenie mocy) Jezusa. Εἰ γὰρ καὶ μετὰ τοσαύτας καὶ τηλικαύτας μαρτυρίας τε καὶ ἀποδείξεις ἔλεγον· (PG 57, 218, w. 36-38).

[10] MtHom 14, 1(ŹMT 18, 166; PG 57, 218 w. 41-47: Διὰ τοῦτο οὔτε ἐκήρυξε πρὸ ἐκείνου, οὔτε ἐθαυματούργησεν, ἕως ἐνέπεσεν εἰς τὸδεσμωτήριον ἐκεῖνος, ἵνα μὴ ταύτῃ τὸ πλῆθος σχίζηται. Διὰ τοῦτο οὐδὲ σημεῖον οὐδὲν ἐποίησεν᾽Ιωάννης, ἵνα καὶ ἐντεῦθεν τὸ πλῆθος τῷ᾽Ιησοῦ παραδῷ, τῶν θαυμάτων πρὸς ἐκεῖνον ἑλκόντων αὐτούς).

[11] BT w J 8, 17 odwołuje się do Pwt 17, 6; 19, 15.

[12] MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166).

[13] MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166).

[14] W dalszej części komentarza Chryzostom stwierdza, że Jezus przez czynienie cudów potwierdził to, co powiedział o Nim Jan Chrzciciel - por. MtHom 14, 2 (ŹMT 18, 168).

zostom w sposobie głoszenia. W przeciwieństwie do Jana, który używał obrazów wywołujących przykre skojarzenia (por. Mt 3, 10. 12), Jezus „najpierw wymienia dobre rzeczy, głosząc radosną nowinę o niebie i królestwie niebieskim”[15]. Przypuszczalnie idzie o to, że Jan łączył zapowiedź królestwa z nadejściem sądu, a Jezus, według dopowiedzenia kaznodziei, rozpoczyna od powiązania królestwa z niebem. Być może uzupełnienie to ma tutaj podkreślić pozytywny aspekt orędzia Jezusa albo ukazać rzeczywistość królestwa niebieskiego pozostającą w łączności z doczesnością.

2.2. Osiem błogosławieństw fundamentem nowej wspólnoty

Przedstawione przez Mateusza bezpośrednie okoliczności poprzedzające naukę Jezusa w błogosławieństwach (por. Mt 5, 1-2) są dla Chryzostoma okazją do zaprezentowania Jego postawy i uzasadnienia decyzji o rozpoczęciu mowy:

> „Zauważ, [jak daleki jest Jezus] od ambicji i chełpliwości. Nie prowadził ich ze sobą, lecz gdy trzeba było uzdrawiać, sam chodził wszędzie, odwiedzając miasta i krainy (por. Mt 4, 23). Gdy zaś wielki tłum zebrał się na jednym miejscu, zasiada nie w mieście, nie na rynku, ale na górze, na pustkowiu, ucząc nas w ten sposób, byśmy nic nie czynili na pokaz, ale oddalali się od codziennego zgiełku zwłaszcza wtedy, gdy mamy rozmyślać o rzeczach wyższych i rozmawiać o doniosłych sprawach”[16].

Chronologia komentarza sugeruje, że pierwszy zaimek wskazujący „ich” odnosi kaznodzieja do ludzi doświadczających pomocy Jezusa. Ich zgromadzenie nie jest tutaj przyczyną, ale skutkiem Jego wcześniejszej cudotwórczej działalności. Jezus wykorzystuje je dla zrealizowania swej nauczycielskiej misji. Wydaje się, że górę, jako wspomniane przez Mateusza miejsce wygłoszenia przez Jezusa orędzia, traktuje kaznodzieja w sposób symboliczny. W jej wybraniu widzi pouczenie odbiorców ewangelicznego przekazu o konieczności zdystansowania się od osobistych ambicji i spraw codziennej egzystencji w refleksji nad Jego słowami.

Za drugą przyczynę skłaniającą Jezusa do nauczania uważa Chryzostom zbliżenie się do Niego uczniów, którzy wzrastając w cnocie pragnęli, obok świadectwa cudów, także nauki. Celem zaspokojenia tej potrzeby Jezus poprzez swoje nauczanie wyszedł im na przeciw. „Nie tylko uzdrawiał ciało, ale leczył także duszę, i znów przechodził od troski o nią do usług dotyczących ciała; w ten sposób przeplatał rachunek: do nauki

---

[15] Por. MtHom 14, 1 (ŹMT 18, 166; PG 57, 219, w. 3-5: ἀλλὰ χρηστὰ προοιμιάζεται, τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴν βασιλείαν τὴν ἐκεῖ τοῖς ἀκούουσιν εὐαγγελιζόμενος).

[16] MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 172).

słownej dodawał dowody poprzez czyny i zamykał bezwstydne usta heretyków, gdyż starał się o obie części pokazując, że jest Stwórcą całego stworzenia. Dlatego okazywał wielką troskę względem obu natur, uzdrawiając raz jedną, raz drugą. Tak czynił również wtedy”[17]. Autor homilii nie wymienia heretyków z imienia, sugeruje natomiast reprezentowany przez nich światopogląd dualistyczny[18]. Ukazuje korelatywne działanie Jezusa dowodzące błędu w ich koncepcji stworzenia świata i człowieka, bo Jezus objął opieką wyrażoną poprzez słowa i czyny zarówno ludzką duszę, jak i ciało.

Chryzostom pomija milczeniem zanotowaną przez Mateusza pozycję siedzącą Jezusa. Wyjaśnia natomiast powód dodania słów: *otworzył swe usta* (por. Mt 5, 2)[19], „abyś się dowiedział, że nauczał również milcząc, a nie tylko wtedy, gdy przemawiał: raz otwierając usta, a innym razem głosząc czynami”[20]. Zapewne nie idzie tu o stosowane niekiedy przez ludzi tak zwane „wymowne milczenie”, ale o niewymagające słów konkretne działanie, w tym miejscu homilii - o uzdrowienia. Stanowi ono obok werbalnego drugi sposób nauczania Jezusa. Kolejne słowa wersetu Mateusza: *nauczał ich* wymagają, zdaniem kaznodziei, zidentyfikowania określonych zaimkiem adresatów nauki, podobnie jak widzieliśmy to nieco powyżej. „Gdy słyszysz, że *nauczał ich*, nie mniemaj, że mówił tylko do uczniów, lecz przez nich do wszystkich”[21]. W ten sposób według autora homilii, Jezus czyni grono swych uczniów przedstawicielami zebranego tłumu. Skierowany do nich wykład nauki zawartej w błogosławieństwach stał się przystępny dla pozostałych słuchaczy. Wnioskuje o tym zarówno z przekazu Mateusza, jak i Łukasza (por. Łk 6, 20). Spisane wypowiedzi Jezusa, stanowiące zasady organizacji nowej wspólnoty, odnosi do kolejnych pokoleń odbiorców ewangelicznego orędzia. O uniwersalizmie błogosławieństw świadczy, jego zdaniem, sposób ich sformułowania, poczynając od pierwszego. Jezus „nie powiedział: «Błogosławieni będziecie, jeśli będziecie ubodzy», lecz: *Błogosławieni ubodzy*”[22]. Odwołuje się do noszących, według niego, podobnie powszechny charakter wypowiedzi Jezusa do uczniów. Pierwszą z wymienionych jest zacytowana Jego obietnica pozostania z nimi do skończenia świata

---

[17] MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 172).

[18] Gnostycyzm między innymi ukazywał zbawienie jako uwolnienie tego, co duchowe, od tego, co materialne i złe (por. G. O’Collins SJ, E. G. Faruggia SJ, *Zwięzły Słownik Teologiczny*, tłum. J. Ożóg SJ, Kraków 1993, 86; Manicheizm zakłada skrajny dualizm, głosząc naukę o walce dobra ze złem upatrywanym w materii (por. ŹMT 5, 22 przypis 7).

[19] Por. MtHom 15, 1(ŹMT 172).

[20] MtHom 15, 1(ŹMT 18,172-173).

[21] MtHom 15, 1(ŹMT 18, 173). O problemie wspomina J. Quinn, *Miscellanea Biblica. Saint John Chrysostom on History in the Synoptics*, w: CBQ 24 (1962) 143 nota 10: “Was the Sermon on the Mount given to the disciples rather than to the crowds? Matthew openly says this whereas Luke only implies it”.

[22] MtHom 15, 1(ŹMT 18, 173).

(por. Mt 28, 20). Drugą – nazwanie ich błogosławionymi w znoszeniu prześladowań (por. Mt 5, 11)[23].

Osiem błogosławieństw stanowi dla Chryzostoma wyjątkowy tekst, w którym Jezus podejmuje problem prawidłowego wartościowania spraw doczesnych w perspektywie wieczności. „Cóż może być bardziej niezwykłego nad te wskazania, w których rzeczą pożądaną nazywa On to, czego inni unikają. Mam na myśli znoszenie ubóstwa, smutek, doznawanie prześladowań, potwarz. A przecież to, co powiedział, polecił nie dwom, dziesięciu, stu, tysiącu ludzi, ale całemu światu. «I zdumiewały się tłumy» (Mt 7, 28) słysząc nakazy ciężkie, przykre i przeciwne zwykłym wyobrażeniom ludzi. Tak wielka była moc mówiącego (por. Mt 7, 29)”[24]. Jak widać, autor homilii rozważa błogosławieństwa Jezusa w kontekście całości Jego mowy, zwanej Kazaniem na Górze.

- Błogosławieni ubodzy w duchu – do nich należy Królestwo niebieskie

Pierwsze błogosławieństwo (por. Mt 5, 3) jest, zdaniem Chryzostoma, położonym przez Jezusa fundamentem życia nowej wspólnoty (πολιτεία). Według niego *ubodzy w duchu* to ludzie „uniżeni i skruszeni w swym wnętrzu”[25]. Inaczej mówiąc pokornego umysłu czy usposobienia[26]. W analizie poszczególnych słów, autor homilii wychodzi z założenia, że „duchem nazwano tutaj duszę i wolę”[27], wskazując, że dobrowolność jest warunkiem uniżenia i upokorzenia. Tym samym Jezus nie obejmuje tym błogosławieństwem ludzi uniżonych z konieczności. Błogosławieni ubodzy duchem, według kaznodziei, są ludzie skruszeni i drżący wobec Jego przykazań. Potwierdza to argumentem biblijnym, przytaczając Izajasza (Iż 66, 2), świadczącego w imieniu Boga o wartości tego rodzaju ludzkiego usposobienia[28]. Na podstawie prorockiego przekazu, spośród różnych rodzajów pokory wyodrębnia uznaną przez Jezusa za błogosławioną. Polega ona nie na „samym naszym wewnętrznym utrapieniu, ale na całkowitym skruszeniu”[29]. Sądząc z dodanych z Ps 51, 19 i Dn 3, 39 cytatów, idzie o pokorę w duchu jako ofiarę składaną Bogu.

---

[23] Por. MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 173).

[24] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).

[25] Por. MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 173; PG 57, 224, w. 14-15: Οἱ ταπεινοὶ καὶ συντετριμμένοι τὴν διάνοιαν).

[26] Por. ŹMT 18, 173, nota 1.

[27] Por. MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 173; PG 57, 224, w. 15-16: Πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν καὶ τὴν προαίρεσιν εἴρηκεν).

[28] Por. MtHom 15, 1 (ŹMT 18, 173).

[29] MtHom 15, 2 (ŹMT 18, 174; PG 57, 224 w. 30-33: Ταύτην καὶ ὁ μακάριος προφήτης ἐπαινεῖ τὴν ταπεινοφροσύνην, οὐ τὴν ἁπλῶς κατεσταλμένην ἡμῖν διάνοιαν ὑπογράφων, ἀλλὰ τὴν σφόδρα συντεθραυμένην).

Następny wątek komentarza zawiera wyjaśnienie powodu przyznania pierwszeństwa pokorze w ustanowionym przez Jezusa prawie. Chryzostom wskazuje na obecność pychy w świecie i uznaje ją za przyczynę wszelkiego zła. Powołując się na Pawła, wskazuje jej zgubny skutek w postaci bezbożności, poczynając od diabła a za jego pośrednictwem od Adama (por. Rdz 3, 22) do każdego, kto podobnie jak on uważał się za równego Bogu. Z analogii przeciwieństw pychy i pokory jako źródeł z jednej strony nieprawości, a z drugiej cnoty, wyprowadza wniosek o konieczności kierowania się pokorą w życiu przez uczniów Jezusa. Stanowi ona skuteczne antidotum na istniejącą w ludzkiej duszy zarozumiałość i fundamentalne zabezpieczenie zakładanej przez Niego wspólnoty. Pozostając przy porównaniu z materialnymi budowlami kaznodzieja stwierdza, że bez pokory wszystkie pozostałe cnoty tracą swoją wartość. Potwierdza to przykładem faryzeusza z przekazu Łukasza (por. Łk 18, 9-14)[30].

W tym miejscu komentarza Chryzostom odpowiada na ewentualne wątpliwości słuchaczy. Wiąże je z przyczyną skierowania mowy Jezusa do uczniów, którzy jako ubodzy rybacy i prości, mało znaczący ludzie nie mieli powodu do pychy. Według autora homilii, pierwsze błogosławieństwo jako wskazanie, przestroga i prewencja odnosi się do trzech kręgów odbiorców:

- Do tych, którzy byli obecni podczas ogłaszania go przez Jezusa.
- Do tych, którzy potem mieli przyjmować Jego uczniów, aby powinność tego rodzaju nie stała się powodem do wzgardy.
- Do samych uczniów w szczególny sposób, aby nie ulegli zagrażającej im ludzkiej słabości uniesienia się dumą.

Niebezpieczeństwo tego rodzaju kaznodzieja widzi nie tylko w przyszłości, kiedy zyskana w świecie, dzięki znakom i cudom, sława może ich wzbijać w pychę. Dostrzega je również w czasie przed dokonywaniem cudów i uważa ich uległość za prawdopodobną wobec widoku audytorium otaczającego Nauczyciela. Uważa, że tymi względami kierował się Jezus wzywając do pokory swoich uczniów.[31]

Nie tylko treść Jego słów, ale również ich forma, w przekonaniu autora homilii, ma swoje znaczenie. Zastosowanie błogosławieństwa w miejsce upomnień lub nakazów nadaje mowie przyjemny dla ucha charakter i otwiera przed każdym możliwość współzawodnictwa w cnocie pokory, bo „nie powiedział: «Błogosławiony ten czy tamten»,

[30] Por. MtHom 15, 2 (ŹMT 18, 174). Szerzej antynomię pokora – pycha u Jana Chryzostoma omawia M. Szram, *Pokora w walce z pychą : fundamentalny spór moralno-duchowy w rozumieniu Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma*, Vox P, R. 33, t. 59 (2013) 531-545.

[31] Por. MtHom 15, 2 (ŹMT 18, 174-175).

lecz wszyscy, którzy tak czynią”[32]. Można zauważyć, że Chryzostom powraca tutaj do uniwersalnego wymiaru orędzia Jezusa. Przekonuje, że osiągnięciu błogosławieństwa nie staje na przeszkodzie ani niski status społeczny ani poziom intelektualny, osiągnięcie tego zaszczytu warunkuje gorliwe praktykowanie wspomnianej cnoty[33]. Nagrody królestwa niebieskiego kaznodzieja w tym miejscu nie komentuje prawdopodobnie dlatego, iż Jezus powiedział, że do ubogich w duchu królestwo Boże należy, a nie że dopiero będzie należeć.

- Błogosławieni, którzy się smucą – będą pocieszeni

Odnośnie do drugiego błogosławieństwa Jezusa autor homilii podkreśla zawarty w nim paradoks. Szczęśliwymi zostają nazwani ludzie smucący się (por. Mt 5, 4), wbrew oczekiwaniom, że takimi są osoby, które się radują. Tymczasem Jezus obejmuje błogosławieństwem ludzi pogrążonych w smutku, ubóstwie i żalu, nad których nieszczęściem wszyscy się litują. Zdaniem Chryzostoma, uwierzytelnieniu podanej prawdy, która staje w opozycji do powszechnego mniemania, służyły poprzedzające nauczanie cuda. Błogosławieństwo nie odnosi się do wszystkich ludzi zasmuconych, bo wyklucza przykładowo smutek z powodu spraw doczesnych. Dotyczy natomiast głębokiego smutku z powodu grzechu. Swoje przekonanie uzasadnia argumentem biblijnym i filologicznym. Cytuje Pawła rozróżniającego smutek z Boga, który nawraca ku zbawieniu od smutku z tego świata, który sprawia śmierć (por. 2 Kor 7, 10).[34] Powtarza z adnotacją słowa Jezusa: „Nie powiedział: Którzy się martwią, lecz: *Którzy się smucą*. Stąd polecenie to obejmuje naukę wszelkiej mądrości”[35]. Grecki czasownik λυπέω, według leksykonu Lampego, wskazuje na „światowy smutek” oraz „Boży smutek z powodu grzechu”, podobnie πενθέω wskazuje na „bycie smutnym”. W Nowym Testamencie słowa te pojawiają się również z odmiennymi znaczeniami, ale bez jasnego rozróżnienia. Dlatego rozumienie słów Jezusa, że błogosławieni są ci, którzy się smucą, wymaga poprawnej interpretacji smutku prawdziwie chrześcijańskiego. Problem smutku i radości w życiu ludzkim Chryzostom podejmuje w innym miejscu[36]. Idzie o postawę żalu wobec śmierci i grzechu. Kaznodzieja stwierdza, że większą mądrość okazują ludzie w sposób właściwy żałujący

[32] MtHom 15, 2 (ŹMT 18, 175).

[33] Por. MtHom 15, 2 (ŹMT 18, 175).

[34] Por. MtHom 15, 2 (ŹMT 18, 175).

[35] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 175; por. PG 57, 225 w. 53-56: Διόπερ οὐδὲ εἶπεν, Οἱ λυπούμενοι, ἀλλὰ, *Οἱ πενθοῦντες*. Καὶ γὰρ αὕτη πάλιν ἡ ἐντολὴ πάσης ἐστὶ φιλοσοφίας διδάσκαλος). W tekście GPNT występuje w tym błogosławieństwie słowo πενθέω.

[36] Szerzej o smutku w życiu ludzkim w ujęciu Chryzostoma – por. MtHom 51, 4-5 (ŹMT 23, 142-145); o żalu za grzechy - por. MtHom 14, 4; 41, 4 (ŹMT 18, 169-171; 23, 18-20).

za grzechy niż ogarnięci bólem po śmierci najbliższych i pozostający w tym czasie obojętni na inne troski i doznania[37]. Zastosowanym porównaniem zdaje się sugerować potrzebę całkowitego zaangażowania uwagi podczas żałowania za popełnione winy. Według niego polecenie Jezusa dotyczy zasmucenia z powodu własnych lub cudzych przewinień. W uznaniu tego rodzaju smutku za cechę dusz świętych podaje przykłady Mojżesza, Pawła i Dawida, którzy „często smucili się z powodu zła popełnionego przez innych"[38].

Otrzymanie pocieszenia sytuuje Chryzostom „i tu na ziemi, i tam [w niebie]"[39]. W uzasadnieniu wyboru wspomnianego rodzaju nagrody odwołuje się do całości wypowiedzi Jezusa. „Ponieważ warunek ten był bardzo trudny i przykry, dlatego obiecał dać to, co czyniło go łatwym. Jeśli więc chcesz zostać pocieszony, smuć się. Nie myśl, że te słowa kryją jakąś zagadkę. Gdy Bóg pociesza, to choćby dotykały cię niezliczone utrapienia, przezwyciężysz je wszystkie. Bóg udziela większej nagrody za trudy"[40]. Pocieszeniem przez Boga zdaje się tutaj obejmować szersze doświadczenie ludzkiego smutku niż tylko stan żalu za grzechy. W przekonaniu, że w sytuacjach kryzysowych Bóg przychodzi z pomocą, a za wysiłek poniesiony przez człowieka obdarza większą nagrodą, uwzględnia prawdopodobnie wymiar jego nadziei. Uświadomieniu sobie przekroczenia Bożego działania poza spodziewane granice służy komentowana wypowiedź Jezusa, wobec której kaznodzieja stwierdza: „Uczynił tak i tu, nazywając błogosławionymi tych, którzy się smucą, nie według wartości czynu, lecz odpowiednio do swojej dobroci"[41]. Po wskazaniu kryterium błogosławieństwa autor homilii podaje jego uzasadnienie: „Ci, którzy się smucą, żałują za przewinienia; wystarczyłoby im, gdyby otrzymali przebaczenie i uzyskali obronę w swej sprawie. On jednak żywi tak bardzo wielką miłość względem ludzi, że nie poprzestaje na darowaniu kary i odpuszczeniu grzechów, ale czyni ich szczęśliwymi i udziela wiele pociechy"[42]. Można zauważyć, że Chryzostom wyodrębnia różne przejawy pocieszenia ze strony Boga jako wyraz Jego miłości, która przekracza miarę ludzkich oczekiwań i wzywa do udziału w społeczności świętych. W ten sposób ukazuje doświadczenie skutków autentycznego z Nim pojednania człowieka zasmuconego swoimi grzechami.

---

[37] Por. MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 175).
[38] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).
[39] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 175).
[40] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 175-176).
[41] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).
[42] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).

- Błogosławieni cisi – posiądą ziemię

Komentarz kolejnego błogosławieństwa (por. Mt 5,5) rozpoczyna Chryzostom od wyjaśnienia rodzaju obiecanej nagrody. Nie zgadza się z opinią, że objęta w posiadanie przez cichych ziemia będzie duchowa, ponieważ „nigdzie w Piśmie Świętym nie znajdujemy wzmianki «o ziemi duchowej (γῆν νοητήν)»".[43] Twierdzi, że Jezus obiecuje ludziom cichym, to znaczy życzliwym i pokornym, po grecku οἱ πραεῖς, nagrodę widzialną podobnie jak Paweł dzieciom szanującym rodziców - długowieczność na ziemi (por. Ef 6, 2-3; Wj 20, 12)[44]. W kontynuacji analizy nadmienia: „Z kolei sam [Jezus] powiada do łotra: 'Dziś ze Mną będziesz w raju' (Łk 23, 43)"[45]. Prawdopodobnie przez przytoczenie słów Jezusa do łotra chce pokazać, że stosuje On różnego rodzaju motywacje. Przyczynę zachęcania nie tylko przyszłymi, ale i teraźniejszymi nagrodami widzi w zróżnicowaniu mentalności odbiorców ewangelicznego orędzia. Obietnicę ziemskiej nagrody uznaje za skierowaną w sposób szczególny do słuchaczy pozostających na poziomie poznania zmysłowego i tego rodzaju dóbr poszukujących. Swoje przekonanie argumentuje dalszą częścią kazania Jezusa, który wzywając do zgody międzyludzkiej, podawał grożące i odczuwalne w doczesności konsekwencje jej nieprzestrzegania (por. Mt 5, 22; 25) oraz ponownie nauczaniem Pawła, który często rozpoczynał zachęcanie do wyższych wartości od przedstawienia korzyści doświadczalnych zmysłami (podanym przykładem są fragmenty cytatów z rozważania o dziewictwie; por. 1 Kor 7, 26; 28; 32).[46] Autor homilii dostrzega w nim podobieństwo do sposobu głoszenia Jezusa: „Tak samo i Chrystus łączył rzeczy ziemskie z duchowymi. Gdy bowiem cichy się obawia, że straci wszystko, co posiada, obiecuje mu coś przeciwnego. Mówi, że tylko ten posiada bezpiecznie wszystko to, co ma, kto nie jest ryzykantem ani człowiekiem przechwalającym się, gdyż tacy często tracą ojcowiznę, a nawet życie"[47]. Wydaje się, że obietnica Jezusa w jej ziemskim wymiarze, zdaniem kaznodziei, nie obejmuje dodatkowych dóbr, ale zabezpieczenie stanu posiadania. Warunkuje to, określona przez niego, postawa ludzi nazwanych w błogosławieństwie cichymi.[48] Słowo ὁ

[43] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).

[44] Por. MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).

[45] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).

[46] Por. MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176).

[47] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176; PG 57, 226, 57-227, 5: Ἐπειδὴ γὰρ νομίζεται ὁ πρᾶος ἅπαντα ἀπολλύναι τὰ ἑαυτοῦ, τὸ ἐναντίον ὑπισχνεῖται λέγων, ὅτι οὗτος μὲν οὖν ἐστιν ὁ μετὰ ἀσφαλείας τὰ ὄντα κεκτημένος, ὁ μὴ θρασὺς, μηδὲ ἀλαζών· ὁ δὲ τοιοῦτος καὶ τῶν πατρῴων ἐκστήσεται πολλάκις, καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς).

[48] Aczkolwiek te słowa komentarza można by odnieść również do wymiaru eschatologicznego z obietnicą zabezpieczenia ojcowizny niebiańskiej i życia wiecznego. Ponadto Chryzostom na przykład w RzHom

θρασὺς, niewystępujące w Nowym Testamencie, według słownika Zofii Abramowiczówny oznacza śmiałka, ryzykanta i zuchwalca ufnego w sobie, zbyt pewnego siebie. Słowo zaś ὁ ἀλαζών wskazuje na samochwała, człowieka chełpliwego, a nawet oszusta i szarlatana. Ludzie takiego usposobienia są zapewne dla Chryzostoma przeciwieństwem cichych i tym samym narażają się na daleko idące straty.

Doczesność nagrody zdaje się, według autora homilii, poświadczać fakt, że Jezus wykorzystuje tutaj znane słuchaczom słowa proroka Starego Testamentu (por. Ps 37,11), „aby nie zawsze używać nadzwyczajnych. To zaś mówi nie ograniczając nagrody do rzeczy doczesnych, lecz po nich obiecuje również inne. Gdy mówi coś duchowego, nie odłącza tego od spraw doczesnych; gdy z kolei obiecuje coś w doczesności, nie ogranicza wyłącznie do niej swoich obietnic”[49]. Zastosowanie przez Jezusa zwyczajnego sposobu mówienia nie przesądza, w przekonaniu Chryzostoma, o rodzaju nagrody. Patrząc z perspektywy całości ewangelicznego orędzia wskazuje na integralny charakter obietnicy. Potwierdzeniem tego mogą być słowa Jezusa o uwzględnieniu ziemskich potrzeb dla szukających Królestwa Bożego (por. Mt 6, 33) oraz o otrzymaniu życia wiecznego po wynagrodzeniu w doczesnym (por. Mt 10, 29-30).[50]

- Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości – będą nasyceni

W błogosławieństwie skierowanym do tych, którzy zabiegają o sprawiedliwość (por. Mt 5, 6), Chryzostom stawia kwestię rodzaju sprawiedliwości i sposobu, w jaki się o nią starać. Przy rozwiązaniu bierze pod uwagę zamierzony plan zaleceń Jezusa, w którym kolejne będzie dotyczyło jałmużny.[51] Stąd według niego, wskazanie nie dotyczy ogółu cnoty, ale jej części i wyklucza poczynania z rabunku i z chciwości.[52] W kontynuacji komentarza podkreśla nacisk na zalecany sposób działania w wyrażeniu Jezusa: „Nie powiedział: «Błogosławieni, którzy zachowują sprawiedliwość», lecz: *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości,* abyśmy nie tylko po prostu jej szukali, lecz czynili to z wielką gorliwością. Skoro cechą charakterystyczną chciwości jest to, że nie tak pragniemy pokarmu i napoju jak tego, by coraz więcej i więcej nabywać i gromadzić, nakazał przemienić tę żądzę na przeciwną jej cnotę”[53]. Prawdopodobnie,

10, 3, (1/1, 152-153) podaje argumenty za tym, że śmierć – strata życia doczesnego w określonych warunkach jest zyskiem.

[49] MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 176-177).

[50] Por. MtHom 15, 3 (ŹMT 177).

[51] Zapewne Chryzostom traktuje jałmużnę jako przejaw miłosierdzia, o którym mowa w następnym błogosławieństwie (por. Mt 5, 7).

[52] Por. MtHom 15, 3 (ŹMT 18, 177).

[53] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 177). N. Acatrinei, *Saint Jean Chrysostome et l'Homo oeconomicus: Une enquête d'anthropologie économique dans les homélies sur l'evangile de St Matthieu,* Orthodox Rese-

zdaniem Chryzostoma, idzie o sprawiedliwość w sensie moralnym, rozumianą tutaj jako przeciwieństwo żądzy posiadania.

Ukazaną przez Jezusa nagrodę, że będą nasyceni (χορτασθήσονται), kaznodzieja ponownie uznaje za doczesną i przeciwną powszechnej opinii, bo „na ogół uważa się, że chciwość czyni wielu ludzi bogatymi, dlatego Jezus stwierdza, że rzecz przedstawia się przeciwnie, że sprawiedliwość to osiąga”[54]. Uważa, że nasycenie nie może być rezultatem chciwości i kradzieży, ale umiłowania i praktykowania sprawiedliwości. Postępowanie zgodne z nią nie powinno budzić obaw związanych z niebezpieczeństwem biedy i głodu. Jakkolwiek autor homilii mówi o nagrodzie doczesnej, to trudno przypuszczać, że idzie mu tylko o dobra materialne. Biorąc pod uwagę realia ludzkiej egzystencji stwierdza, że „złodzieje są najczęściej tymi, którzy bywają pozbawieni wszystkiego […] Jeśli ludzie nie pragnący cudzego mienia posiadają tak wielkie bogactwa, to daleko większe mają ci, którzy swoje rozdają”[55]. W ten sposób sugeruje powiększenie zasięgu nagrody.

- *Błogosławieni miłosierni – dostąpią miłosierdzia*

W przekonaniu Chryzostoma błogosławieństwo miłosiernych (por. Mt 5, 7) obejmuje okazujących je w szerokim znaczeniu tego słowa. Polecenie Jezusa dotyczy, jego zdaniem, nie tylko praktykowania pomocy materialnej, ale również innego rodzaju uczynków miłosierdzia, których istnienie stwierdza, ale tutaj ich nie wyszczególnia[56]. Wartość dobroczynności porównuje z przypadającą za to nagrodą: „Wydaje się, że nagroda jest równa zasłudze, ale w rzeczywistości jest ona o wiele większa niż ów dobry uczynek. Czynią bowiem miłosierdzie jako ludzie, a dostępują miłosierdzia od Boga wszystkich rzeczy. Nie są sobie równe miłosierdzie ludzkie i Boże, lecz tak wielka występuje między nimi różnica jak między nieprawością a dobrocią”[57]. Wskazany w błogosławieństwie związek między miłosierdziem świadczonym a otrzymanym nie oznacza w wywodzie kaznodziei równoznaczności, ale zakłada znaczną

arch Institute, USA 2008, pisze w abstrakcie, że według Chryzostoma, chciwość nie jest naturalna dla człowieka. Oto jej słowa: C'est là en effet que l'homo oeconomicus cherche à se faire une place. Ni l'avarice ni la cupidité ne sont naturelles à l'homme, selon saint Jean Chrysostome. Toutefois elles envahissent l'âme dès que la volonté leur entrouvre la porte. Cela arrive aujourd'hui, comme cela arrivait à Antioche aux temps de sa grandeur. Selon le grand saint, c'est une des pires choses qui puisse arriver à l'homme. Une fois asservi à la matière, l'homme trahit sa nature et sa vocation; il se métamorphose pour devenir intégralement « oeconomicus », sourd aux appels de la raison et aveugle à l'autre, capable ni de miséricorde ni de charité. C'est pour prévenir cette dégénérescence que saint Jean Chrysostome élève sa voix puissante et claire.

[54] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 177).

[55] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 177).

[56] Por. MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 177).

[57] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 177).

różnicę. Pozorną równość sugeruje być może ten sam rdzeń wyrażenia opisującego ludzkie i Boże postępowanie. Różnica wynika z odmienności działających podmiotów.

Arkadiusz Baron w jednym z artykułów zajmując się problematyką miłosierdzia w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza stwierdza m.in., że miłosierdzie według Antiocheńskiego kaznodziei „nie jest tylko jedną z zalecanych form pobożności, ale należy do istoty życia chrześcijańskiego", że „miłosierdzie jest szkołą bycia człowiekiem" oraz „miarą człowieczeństwa"[58]. Podobny wniosek wysunął wcześniej Wojciech Kania pisząc, że według Chryzostoma „miłosierdzie winno być stałym usposobieniem, a nie przelotną praktyką". I chociaż w swoim artykule Wojciech Kania nie powołuje się na słowa homilii na temat Kazania na Górze, to stwierdza, że „miłosierdzie i jałmużna to nie tylko częsty temat nauk Chryzostoma. To przede wszystkim jego życiowa praktyka. [...] I w tym leży jego prawdziwa wielkość, że nie tylko pięknie głosił wzniosłe idee, lecz że je sam w doskonały sposób praktykował"[59]. Może więc dziwić to, że wyjaśnienie słów Jezusa w Kazaniu na Górze „Błogosławieni miłosierni, albowiem miłosierdzia dostąpią" poświęca zaledwie jeden akapit. Postąpił tak prawdopodobnie dlatego, żeby nie wprowadzać znaczącej dysharmonii w wyjaśnieniu „ośmiu błogosławieństw". Ponadto, o miłosierdziu i o jałmużnie wspomina praktycznie w każdej homilii. Zrozumiale jest więc to, że ogranicza tu wyjaśnienie do podania istoty rzeczy: ludzie miłosierni okazując swoją ludzką dobroć, dostąpią nieporównywalnie większego miłosierdzia Bożego.

- *Błogosławieni czystego serca – będą Boga oglądać*

Objaśniając szóste błogosławieństwo (Mt 5, 8), Chryzostom podkreśla duchowy charakter nagrody obiecanej przez Jezusa za czyste serce, którego znaczenie przybliża: „Oto znów nagroda duchowa. Czystymi nazywa bądź ludzi posiadających wszystkie cnoty, którym sumienie nic złego nie wyrzuca, bądź ludzi żyjących wstrzemięźliwie. Byśmy Boga oglądali, niczego bardziej nam nie potrzeba aniżeli tejże cnoty"[60]. Przy identyfikowaniu ludzi cechujących się czystością serca autor homilii stawia wniosek alternatywny. Rodzi się pytanie, czy istnieją tacy ludzie, o jakich Jezus tu mówi, czy idzie raczej o ideał, do jakiego podążać należy. W odpowiedzi potwierdzającej ich istnienie kaznodzieja mógłby wymienić na przykład pustelników. Natomiast o ludziach, którzy powinni dążyć do czystości, mówi: „Ponieważ wielu ludzi

[58] A. Baron, *Miłosierdzie w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*, Kraków 2019, art. w druku (PS).

[59] W. Kania, *„Caritas" u św. Jana Chryzostoma*, VoxP 16 (1996) z. 30-31, 149.

[60] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).

czyni miłosierdzie, nie dopuszczają się ździerstwa, nie są chciwi, jednakże oddają się rozpuście i rozkoszom ciała, dodał zalecenie [o czystości serca] w celu pouczenia, że same poprzednie [błogosławieństwa] nie wystarczą”[61]. Można zauważyć, że Chryzostom traktuje omawiane błogosławieństwo jako uzupełnienie poprzedzających je. Dotyczy ono tych, którym do osiągnięcia wymaganej przez Jezusa postawy brakuje uporządkowania względem własnych namiętności. Swoje stanowisko argumentuje skomentowanymi cytatami Pawła (Hbr 12, 14; 2 Kor 8, 3. 5). W tym kontekście trudno powiedzieć, czy interpretację sposobu zobaczenia Boga: „Mówi tu o takim widzeniu, jakie jest możliwe dla człowieka”[62], odnosi do wypowiedzi z listu do Hebrajczyków, czy do słów ewangelii o nagrodzie przypisanej błogosławieństwu. Biorąc pod uwagę, że tak Paweł, jak i Mateusz głoszą orędzie Jezusa zdaje się to nie mieć większego znaczenia. Z teologicznego punktu widzenia istotne jest to, że Chryzostom ujmuje *Błogosławieństwa* z Mt 5 integralnie, to znaczy, że każde z nich należy traktować komplementarnie, bo każde z nich ujmuje inny aspekt proponowanej przez Jezusa drogi do doskonałości i świętości dla Jego uczniów. Szerzej ujmuje to Chryzostom omawiając ostatnie z błogosławieństw (zob. nieco poniżej).

- *Błogosławieni pokój czyniący – będą nazwani synami Bożymi*

W słowach błogosławieństwa dla czyniących pokój (por. Mt 5, 9), według autora homilii, Jezus nie poprzestaje na nakazie unikania niezgody i wzajemnej nienawiści, ale zwiększa wymaganie o aktywny udział w pojednaniu innych, którzy pozostają w konflikcie. Za tak pokojowe postępowanie Jezus obiecuje duchową nagrodę - nazwanie ich synami Bożymi.[63] Chryzostom zwraca uwagę, że „to właśnie było dziełem Jednorodzonego: złączyć co podzielone, pogodzić co zwaśnione”[64]. Powtarza w tym miejscu określenie Syna Bożego według czwartego ewangelisty jako Jednorodzonego (por. J 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 J 4, 9). Wydaje się, że służy ono wskazaniu analogii. Jezus będąc Synem Bożym wprowadził jedność i zgodę. Człowiek biorący udział w Jego działaniu na rzecz pokoju będzie się cieszyć tytułem syna Bożego, podobnie jak On sam. Wynika stąd, że Jezus przedstawia w błogosławieństwach ideał człowieka, który sam realizuje w swoim całym ziemskim życiu aż po krzyż i śmierć.

[61] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).
[62] Por. MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).
[63] Por. MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).
[64] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).

- *Błogosławieni, którzy cierpią dla sprawiedliwości… Błogosławieni jesteście, gdy wam urągać będą… cieszcie się… wasza nagroda wielka jest w niebie* (Mt 5, 10-12)

Błogosławieństwo cierpiących prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5, 10), zdaniem Chryzostoma, zostało dodane w celu uświadomienia faktu, że pokój nie w każdej sytuacji jest dobry. W homilii zatrzymuje się na wyjaśnieniu pojęcia sprawiedliwości, która tutaj oznacza cnotę, obronę innych, pobożność, natomiast pomija słowa Jezusa mówiące o nagrodzie, że „do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 10).[65] Przytacza jednak całe kolejne błogosławieństwo wraz z nagrodą oczekującą w niebie (Mt 5, 11-12) i szeroko je omawia[66].

Kaznodzieja podkreśla, że Jezus „sprawiedliwością zwykł zawsze nazywać praktyczną mądrość (φιλοσοφία) duszy"[67]. Wiersz Mt 5, 11, zawierający obok prześladowania zniewagi w rodzaju urągań i pomówień traktuje w wyjaśnieniu jako rozszerzenie przez Niego błogosławieństwa. Wskazują na to podane przykłady złorzeczeń ze strony ludzi, przyczyniające się do radości doświadczających je (por. Mt 5, 12).[68]

Chryzostom wymienia postawione przez Jezusa dwa warunki bycia błogosławionym z powodu znoszenia złej sławy: „Jeśli dla Niego będą ją znosić oraz jeśli to, co będą inni mówić będzie nieprawdą"[69]. Ich spełnienie autor homilii uznaje za konieczne do osiągnięcia szczęścia. Obiecaną nagrodę (por. Mt 5, 12) rozumie w sensie udzielenia królestwa niebieskiego i odnosi je do każdego z błogosławieństw tutaj streszczonych. W ten sposób zdaje się potwierdzać, że Jezus różnymi wyrażeniami wskazuje tę samą zapłatę i do niej prowadzi. Królestwo niebieskie zyskają ci, którzy pełnią wymienione przez Niego cnoty. O wiecznym wymiarze nagrody świadczy fakt umieszczenia przy każdej wskazanej cnocie błogosławieństwa, które zgodnie z założeniem kaznodziei, wykracza poza doczesność.[70]

W kontekście nagrody w niebie Chryzostom tłumaczy wspomnienie prześladowania proroków (Mt 5, 12) jako rodzaj pociechy dla doświadczających podobnego losu chrześcijan i podniesienie ich na duchu przez postawienie obok Mojżesza i Eliasza. Wspólnota cierpienia z poprzednikami stanowi o wiarygodności głoszonego przez nich orędzia, co wyraża innymi słowami: „Prześladowania i niebezpieczeństwa wynikają nie ze szkodliwości nauk, ale ze złości słuchaczy. Dlatego złorzeczą nie wam, którzy cier-

[65] Por. MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178 wraz z notą 2).
[66] Por. MtHom 15, 4-5 (ŹMT 18, 178-180).
[67] MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).
[68] Por. MtHom 15, 4 (ŹMT 18, 178).
[69] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 179).
[70] Por. MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 179).

picie, ale tamtym, którzy źle czynią”[71]. Jeśli pomawiają kłamliwie chrześcijańskie środowisko o złe czyny, to oczywiście ich złorzeczenia dotyczą faktycznie tylko źle czyniących. Potwierdzenie swojej opinii kaznodzieja odnajduje w prorockiej przeszłości (której fragmentaryczne wydarzenia przytacza), w przekazie Pawła (cytuje 1 Tes 2, 14-15) oraz w samych objaśnianych tutaj słowach Jezusa[72].

Autor homilii podkreśla słuchaczom, że ostatnie błogosławieństwo (Mt 5, 11-12) w odróżnieniu od poprzednich (Mt 5, 3-10) nie jest sformułowane w sposób ogólny. Jezus zwraca się w nim bezpośrednio do swoich uczniów: *Błogosławieni jesteście, gdy wam urągać będą.… cieszcie się.… wasza nagroda wielka jest w niebie.…*. W ten sposób „pokazuje, że jest to ich wyjątkowy zaszczyt, ponad wszystkich innych w szczególny sposób właściwy dla nauczycieli. Równocześnie wskazuje tu także na swoją godność i równość z Tym, który Go zrodził. «Jak tamci dla Ojca, powiada, tak wy dla Mnie cierpieć będziecie». Gdy mówi: *Proroków, którzy byli przed wami* chce przez to powiedzieć, że również oni stali się już prorokami”[73]. Nie trudno zauważyć, że na podstawie analizy biblijnej Chryzostom wnioskuje tutaj o Bożym synostwie Jezusa, jak również o nauczycielskiej i prorockiej misji Jego uczniów. Powstaje pytanie o moment przyznania statusu proroków uczniom. Czy stają się nimi podczas mowy Jezusa, czy w trakcie realizacji Jego wskazania, to znaczy ponosząc cierpienie ze względu na Niego? Być może zastosowane przez kaznodzieję słowo „już” (ἤδη)[74] wynika z czasu użytego w błogosławieństwie sugerującego aktualność prześladowczej działalności.

Chryzostom analizuje pożytek i sławę zyskaną dzięki znoszeniu złorzeczeń i prześladowań dochodząc do stwierdzenia, że Jezus „chce, aby nie dlatego bezpiecznie trwali, że nie będzie im nikt złorzeczył, lecz dlatego, że będą mężnie znosić złorzeczenia i czynami zawstydzać złorzeczących, gdyż to właśnie jest większe, a nie tamto. Podobnie znieść urazy i nie ulec cierpieniu jest czymś o wiele lepszym, niż w ogóle nie doświadczyć żadnych”[75]. Prawdopodobnie, według autora homilii, celem nauki Jezusa jest wychowanie uczniów do wyższych wartości, których osiągnięcia nie umożliwia bezkonfliktowe życie z wszystkimi, ale jedynie wysiłek podejmowany podczas próby.

Dlatego Chryzostom precyzyjnie stwierdza, że nie wszyscy ludzie, którym inni urągają są błogosławieni, ale tylko ci, którzy spełniają dwa warunki: znoszą złorzecze-

[71] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 179).
[72] Por. MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 179).
[73] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 180).
[74] PG 57, 229 w. 42.
[75] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 180).

nia dla Chrystusa oraz to, co o nich źle mówią, jest nieprawdą[76]. Na potwierdzenie tego, jak się wydaje, wersję Mateuszową ostatniego błogosławieństwa Chryzostom uzupełnia wersją Łukaszową, w której Jezus ubolewa nad tymi, o których wszyscy mówią dobrze (por. Łk 6, 26). Kaznodzieja wyraźnie zaznacza, że „nie jest możliwe, by wszyscy mówili dobrze o tych, którzy żyją w cnocie”[77]. Swoje przekonanie zdaje się wyprowadzać z realiów ludzkiego bytu. Słowa Jezusa do uczniów, aby cieszyli się, gdy poprzez złorzeczenia podadzą ich imię w pogardę (por. Łk 6, 22-23) interpretuje jako szczególny rodzaj zagrożeń, które są oczywiście objęte Jego nagrodą, bo „nie tylko za niebezpieczeństwa, na które byli narażeni, ale również za złorzeczenia przeznacza dla nich wielką nagrodę”[78]. Powód tego rodzaju wypowiedzi Jezusa uzasadnia stwierdzeniem: „Złorzeczenia dokuczają bowiem bardziej i głębiej niż same czyny”[79]. Wniosek autora homilii jest prawdopodobnie efektem analizy egzystencjalnej i psychologicznej z jednej strony, a biblijnej – z drugiej. Na pierwszą wskazują podane przez niego, zmniejszające ciężar niebezpieczeństw okoliczności, których słowne zniewagi są pozbawione oraz przykładowe zachowania ludzi w perspektywie publicznego zniesławienia. Biblijną egzemplifikacją zdesperowania jest na przykład pozbawiony wszelkiego rodzaju skrupułów Judasz, który w obliczu zakosztowania złej sławy wolał odebrać sobie życie. Podobnie Hiob, który wobec straty wszystkiego zmieszał się dopiero, gdy przyjaciele czynili mu wyrzuty; Dawid, który pomijał wszystko co wycierpiał, a prosił Boga o nagrodę za doznane złorzeczenie; Paweł Apostoł, wymieniający publiczne szyderstwa przy prześladowaniach[80].

Następnie Chryzostom przypomina, że Bóg nie powstrzymywał złorzeczących, ale nagradzał znoszących cierpliwie zniewagi, o czym świadczą przytoczone wcześniej przykłady. Aby przekonać, że Jezus czyni tu w gruncie rzeczy podobnie, zwraca się bezpośrednio do Niego słowami: „Tu nie zabraniasz, ust takim ludziom nie zamykasz, a tym dajesz nagrodę”[81], próbując kwestionować logikę postępowania ukazaną w Mt 5, 11-12, aby się cieszyć, gdy ludzie będą mówili wobec nas źle. Dlatego Jezus, uprzedzając tego rodzaju zarzut, „wskazał na proroków, dowodząc, że i w ich przypadku Bóg nie zabraniał”[82], bo taka jest logika Bożego działania: daje wolność, ale nagradza jedynie

[76] Por. MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 179).
[77] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 180).
[78] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 180).
[79] MtHom 15, 5 (ŹMT 18, 180).
[80] Por. MtHom 15, 5-6 (ŹMT 18, 180-181).
[81] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 181).
[82] Por. MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 181).

dobro. Stąd słowa Jezusa nie mogą dziwić, skoro „wówczas, gdy nagrody były bliskie, [Bóg] pocieszał ich przyszłością, tym bardziej potrzeba tego teraz, gdy nadzieja stała się wyrazistsza, a mądrość (φιλοσοφία) większa”[83]. Zastosowana przez kaznodzieję implikacja dotyczy przypuszczalnie eschatologicznego wymiaru nagrody królestwa niebieskiego, którego bliskość zapowiedział Jezus na początku publicznej działalności, a w miarę rozwijania nauki nadawał mu realny kształt. Stwierdzenie autora homilii sugeruje, że przynoszący radość wieczny charakter nagrody stanowi aktualną potrzebę odbiorców ewangelicznego orędzia w każdym czasie.

Na zakończenie wypowiedzi w Mt 5, 11 Chryzostom patrzy również z punktu widzenia metody nauczania Jezusa w błogosławieństwach. „Zauważ też, po ilu zaleceniach to dodał. Nie uczynił tego bez powodu, lecz by wskazać, że ktoś, kto nie jest wyposażony i uzbrojony we wszystkie wcześniej wymienione błogosławieństwa, nie może brać udziału w ostatnim. Dlatego też, torując drogę od jednego ku następnemu, sporządził dla nas jakby złoty łańcuch. Kto bowiem jest pokorny, będzie również zasmucony z powodu wszystkich swoich grzechów. Kto się smuci będzie też cichy, sprawiedliwy i miłosierny; człowiek miłosierny, sprawiedliwy i skruszony będzie oczywiście także czysty w swym sercu; taki zaś będzie czynił pokój. Kto wypełnia je wszystkie, będzie uzbrojony przeciw wszystkim niebezpieczeństwom i nie będzie się trwożyć, gdy będą o nim źle mówić, ani gdy będzie znosić tysiące prześladowań”[84]. W tych słowach autora homilii pobrzmiewa wyraźnie echo poglądu stoickiego, że kto posiada rzeczywiście jedną cnotę, posiada wszystkie[85].

Zgodnie z interpretacją Chryzostoma można powiedzieć, iż w celu umożliwienia realizacji ostatniego zalecenia, Jezus specyficznie skodyfikował poprzednie, fundamentalne zasady moralności, które jako dane i jednocześnie zadane stanowią wartość w życiu każdego chrześcijanina. Na konkluzję tego rodzaju wskazują sformułowane przez kaznodzieję od strony negatywnej i pozytywnej stwierdzenia warunkowe, ich ilustracja w ograniczonej do cnót syntezie błogosławieństw oraz zastosowane przez niego terminy i porównania brane z codziennego życia.

---

[83] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 181).

[84] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 181).

[85] Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga*…, Kraków 2013, 81 wraz z notą 34 oraz tenże, *Miłosierdzie w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*, Kraków 2019, art. w druku, punkt 4 (PS), w którym autor omawia przytoczone tu słowa, kończąc następująco: „cnoty są wzajemnie powiązane w taki sposób, że jedna zakłada inne. Chryzostom mówi wprost o złotym łańcuchu cnót, który sporządził dla nas Jezus”, a są nim błogosławieństwa. PG 57, kol. 230 w. 56: σειράν χρυσῆν).

2.3. Nowa interpretacja Prawa i Proroków

Zalecenia Jezusa zawarte w błogosławieństwach nie dawały, zdaniem Chryzostoma, podstawy do podejrzewania Go o przyjście z zamiarem zniesienia Prawa lub Proroków. Dlatego Jego słowa „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków" (Mt 5, 17), nie są odpowiedzią na przypuszczalnie postawiony zarzut, ale stanowią wprowadzenie do dalszego nauczania. „Miał bowiem torować drogę do nieznanego im życia Bożego i niebiańskiego oraz nadać przykazania większe, aniżeli te stare"[86]. Autor homilii przytacza fragmenty pierwszego z przykazań podanych przez Jezusa, jako ilustrację porównania dotychczasowego prawodawstwa (*powiedziano przodkom: „Nie zabijaj"*, por. Mt 5, 21) i aktualnie stanowionego (*A ja wam powiadam: „Nie gniewajcie się"*, por. Mt 5, 22). Na tym przykładzie Chryzostom wyjaśnia swoje przekonanie: „By więc ta nowa rzecz nie zaniepokoiła umysłów słuchaczy i nie obudziła w nich wątpliwości co do tej nauki, czyni najpierw to zastrzeżenie"[87]. Wydaje się, że wielkość przykazań Jezusa wiąże kaznodzieja z ich nowelizacyjnym wymiarem, trudnym do przyjęcia w społeczności żydowskiej m.in. dlatego, że „choć Prawa nie przestrzegali, bardzo byli do niego przywiązani, a chociaż codziennie łamali je swymi czynami, chcieli jednak, by Pismo zostało nienaruszone i aby nikt niczego więcej do niego nie dodawał. Przeciwnie, zachowali niektóre rzeczy, które dodali ich zwierzchnicy nie ku poprawie, lecz ku pogorszeniu"[88]. Przytoczone słowa Chryzostoma pokazują jak silne są usankcjonowane długim okresem czasu zwyczaje i jak trudno je kształtować na nowo. Historia chrześcijaństwa do dziś odzwierciedla to, zwłaszcza w warunkach młodych kościołów misyjnych.

W dodatku, jak kontynuuje autor homilii uwzględniając kontekst historyczny, zwłaszcza usposobienie Jego ówczesnych słuchaczy, „Chrystus nie był z pokolenia kapłańskiego, a to, co miał wprowadzić, było rodzajem dodatku, który nie pomniejszał cnoty, lecz powiększał, dlatego przewidując, że obie te rzeczy ich zaniepokoją, jeszcze przed ogłoszeniem tych zdumiewających praw odpiera tę myśl, która mogła powstać w ich umysłach"[89]. Wyjaśnienie Chryzostoma sugeruje, że zwierzchnicy, którzy wprowadzili przepisy zachowane w tradycji byli z pokolenia kapłańskiego. Potwierdzają to niektórzy współcześni badacze Starego Testamentu[90]. Nie spełnianie tego warunku przez

[86] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 192).
[87] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 192).
[88] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 192).
[89] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 192).
[90] Por. np. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, 233-234. 297 wraz z notami.

Jezusa było zapewne jedną z ważniejszych rzeczy budzących, według kaznodziei, niepokój słuchaczy, ale inną, nie mniej ważną stanowiła próba dodania czegokolwiek do Prawa Mojżesza. Chociaż trudno przypuszczać, że wzrost cnoty miałby być przyczyną lęku, to jednak warto pamiętać, że Prawo związane było z przymierzem, a warunki przymierza nie podlegały zmianom. Dlatego słowa nauczania Jezusa „powiedziano waszym przodkom…, a Ja wam powiadam" podkreślały niezwykłość i nowość Jego prawodawstwa. Przewidywane przez Niego, potencjalne obawy słuchaczy autor homilii sprowadza do podejrzenia, że celem proklamacji jest zniesienie starych praw. Takiemu właśnie przypuszczeniu zapobiega uprzedzające oświadczenie Jezusa, które nie stanowi tutaj wyjątku. Przytoczmy dowodzenie Chryzostoma:

> „Gdy bowiem uważali Go za nieprzyjaciela Boga, ponieważ nie przestrzegał szabatu, również wtedy przytacza godną siebie obronę, by sprostować takie ich mniemanie, na przykład gdy mówi: «Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam" (J 5, 17), i inne [słowa], zawierające w sobie wiele umiaru, na przykład gdy wymienia owcę, która w szabat wpadła w dół, i pokazuje, że łamią prawo, by ją ocalić, wspomniawszy wcześniej obrzezanie, które powoduje to samo (por. Mt 12, 11-12)"[91].

Nietrudno zauważyć, że autor homilii łączy przekazy z dwóch ewangelii dotyczące kwestii zachowania szabatu, jako innego przykładu ustosunkowania się do prawa, a co za tym idzie do Boga, opierając się na słowach Jezusa. W komentarzu można wyszczególnić dwa sposoby argumentowania przez Niego błędnej interpretacji Objawienia wśród Jego słuchaczy. Jednym jest odwołanie się do swojej godności Syna Bożego, drugim – poprzestanie na wykazaniu ignorancji w postępowaniu adwersarzy.

Chryzostom powtarza swoją opinię także w kontekście cudotwórczej działalności Jezusa:

> „Przemawia często słowami bardziej pokornymi, by usunąć mniemanie, że sprzeciwia się Bogu. Dlatego On, który słowem wskrzesił tylu umarłych (Łk 7, 14; 8, 54; Mk 5, 41), również wtedy, gdy wołał Łazarza [będącego w grobie], modlił się, a następnie, aby ta okoliczność nie znaczyła, że jest mniejszy od Ojca, dodał dla sprostowania tego przypuszczenia: «Ja wiedziałem, że Mnie zawsze wysłuchujesz. Ale ze względu na otaczający lud to powiedziałem, aby uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał» (J 11, 42)"[92].

---

[91] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 193).

[92] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 193).

Jako wyraz tego, że Jezus nie przeciwstawia się Bogu Chryzostom przypomina Jego modlitwę przy wskrzeszaniu Łazarza . Okazane w ten sposób uszanowanie Ojca przez Syna nie pomniejsza Jego boskiej mocy wobec ludzi. Wydaje się, że w wyjaśnieniu relacji Jezusa do Boga u kaznodziei słychać echo kontrowersji ariańskiej, która największy swój rozkwit osiągnęła właśnie w drugiej połowie IV w. Takie przypuszczenie zdaje się potwierdzać odniesienie działania Jezusa zarówno do współczesnych Mu słuchaczy, jak i do przyszłych pokoleń. Czyni tak według Chryzostoma dlatego, „aby dostosować się do ich słabości, jakby nie wszystko czyni z własnej mocy, ale też nie wszystko czyni w połączeniu z modlitwą, aby nie zostawić potomności powodu do niegodziwego przypuszczenia, że był słaby i nie miał mocy; łączy jedno z drugim, a nie czyni tego na ślepo, lecz z właściwą sobie rozwagą. Rzeczy większe czyni własną mocą, a przy mniejszych zwraca wzrok do nieba”[93]. Chryzostom mocno podkreśla tu rolę modlitwy w objawieniu mocy Jezusa. Wskazuje, uzasadnione różnym rodzajem ludzkiego rozumowania, przyczyny jej obecności lub braku. Działaniem własną mocą zdaje się nazywać czynienie wszystkiego z osobistego rozkazu przy większych dokonaniach Jezusa. Do takich zalicza: odpuszczenie grzechów, wyjawienie tajemnych myśli, otwieranie raju, wypędzanie demonów, oczyszczanie trędowatych, poskramianie śmierci, wskrzeszanie tysiąca umarłych[94]. Za mniejszej rangi czyn uznaje rozmnożenie chleba[95]. Dowodzi, że połączenie go ze zwróceniem Jezusa oczu ku niebu, nie jest wyrazem słabości, „bo jakżeby Ten, który mógł czynić swą mocą większe rzeczy, w mniejszych potrzebował modlitwy?”[96] Kaznodzieja uzupełnia, że Jezus tak postępował, aby powstrzymać ludzką bezczelność (ἐπιστομίσῃ τὴν ἀναισχυντίαν)[97].

Podobne rozumowanie przyjmuje Chryzostom w interpretacji stosowania przez Jezusa w odniesieniu do siebie prostych wyrazów. Wśród wielu przyczyn takiego mówienia i postępowania wymienia przykładowo: „aby nie uważano, że sprzeciwia się Bogu, ponieważ nauczał i uzdrawiał wszystkich, ponieważ uczył pokory, ponieważ był przyobleczony w ciało, ponieważ Żydzi nie mogli zrozumieć wszystkiego naraz, ponieważ nauczał, by nikt nie mówił o sobie wielkich rzeczy. Dlatego często mówi o sobie

[93] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 193).

[94] Por. MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 193).

[95] Por. Mt 14, 19; 15, 36; w tekście por. J 11, 41; 17, 1 potwierdzające zwrócenie oczu Jezusa ku niebu, ale nie przy rozmnożeniu chleba.

[96] Por. MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 193).

[97] PG 57, 240 w. 6.

rzeczy zwyczajne, zostawiając innym głoszenie o Nim rzeczy wielkich”[98]. Można przypuszczać, że używany przez Jezusa sposób mówienia, określany przez kaznodzieję jako umiarkowany, pokorny, prosty i zwyczajny, był stosowany w sytuacji wymagającej stopniowego objawiania prawdy o sobie.

W dalszej części homilii Chryzostom potwierdza to słowami z Nowego Testamentu, przedstawiając Jezusa, który w przeciwieństwie do uczniów nie mówił wprost o swojej godności Bożej:

> „Gdy przemawiał do Żydów, powiedział: «Zanim Abraham stał się, JA JESTEM» (J 8, 58), Jego zaś uczeń nie tak, ale: «Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo» (J 1, 1). Nigdzie też nie powiedział sam wyraźnie, że to On stworzył niebo, ziemię, morze, wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne, uczeń zaś Jego mówi to z wielką szczerością raz, drugi i trzeci, niczego nie ukrywając, w słowach: «Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało» (J 1, 3) lub: «Na świecie było, a świat stał się przez Nie» (J 1, 10). Ale dlaczego dziwisz się, że inni głosili o Nim większe rzeczy, niż On sam powiedział o sobie, skoro dawał wiele dowodów czynami na to, czego nie mówił wyraźnie słowami? Wyraźnie przecież okazał przy ślepcu (por. J 9), że sam stworzył człowieka, a kiedy mówił o stworzeniu człowieka na początku, nie powiedział: «Ja stworzyłem», lecz: «Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę» (Mt 19, 4; Rdz 1, 27). Także przez ryby, przez wino, przez chleby, przez uciszenie morza, przez jasność, którą zesłał na siebie na górze Tabor i przez wiele innych cudów dowiódł, że stworzył świat i rzeczy na nim będące. Nigdzie nie powiedział tego wyraźnie słowami, lecz uczniowie, Jan, Paweł i Piotr ciągle to głoszą”[99].

Wspomniani uczniowie Jezusa stają się dla Chryzostoma punktem odniesienia w uzasadnieniu pedagogii Mistrza wobec pozostałych członków społeczności żydowskiej. Jezus naucza, to znaczy przekazuje swoim słuchaczom i uczniom orędzie, które oni będą przekazywać dalej.

Do przekazywania orędzia Jezusa nie wystarcza jednak tylko bierne wsłuchiwanie się w Jego słowa, ale jest potrzebna moc Ducha Świętego:

> „Skoro oni, którym wiele objawił w szczegółach i dał taką moc, że nawet umarłych wskrzeszali (por. Dz 9, 36-43; 20, 7-11), oni, którzy dniem i nocą słuchali

---

[98] MtHom 16, 1 (ŹMT 18, 193; PG 57, 240 w. 10-16: οἷον, τὸ μὴ νομίζεσθαι ἀλλότριον εἶναι τοῦ Θεοῦ, τὸ πάντας παιδεύειν αὐτὸν καὶ θεραπεύειν, τὸ ταπεινοφροσύνην διδάσκειν, τὸ σάρκα περικεῖσθαι, τὸ μὴ δύνασθαι Ἰουδαίους πάντα ἀθρόως ἀκούειν, τὸ διδάσκειν μηδὲν μέγα περὶ ἑαυτῶν φθέγγεσθαι. Διὰ τοῦτο πολλὰ ταπεινὰ αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ πολλάκις εἰπὼν, τὰ μεγάλα ἑτέροις ἀφίησι λέγειν).

[99] MtHom 16, 2 (ŹMT 18, 193-194).

jego mów, patrzyli na Jego cuda, oni, których doprowadził do takiej doskonałości, że wszystko porzucili dla Niego, pomimo takiej cnoty i zaparcia się siebie (φιλοσοφία) nie mogli znieść wszystkiego przed otrzymaniem Ducha (por. J 16, 12-13), to jakże naród żydowski, bez wykształcenia, bez tak wielkiej cnoty, który jedynie przypadkiem był niekiedy świadkiem Jego czynów i nauki, mógłby nie pomyśleć, że sprzeciwia się Bogu, gdyby nie kierował się takimi względami dla nich? Dlatego również wtedy, gdy chciał znieść szabat, nie wprost zaprowadził nowe prawo, ale przytoczył wiele różnych zastrzeżeń (por. np. Mt 12, 1-12). A jeśli, chcąc znieść jedno przykazanie, posługuje się tak oględną mową, by nie przerazić słuchaczy, to tym bardziej, gdy dodawał do całego prawa inne prawo, trzeba było wielkiego przygotowania i ostrożności, by nie przestraszyć ówczesnych słuchaczy”[100].

Przytoczone słowa wskazują jednocześnie na podejście wybitnie pedagogiczne Jezusa oraz na Jego dalekowzroczność w głoszeniu orędzia Ewangelii, którą przekazuje stopniowo i w formie dostosowanej do percepcyjnych możliwości słuchaczy. Nie oznacza to jednak, że według Chryzostoma można dowolnie przyswajać z orędzia Jezusa odpowiadające treści, a inne pomijać. Wymagane jest integralne rozumienie prawd przez Niego podanych. Kaznodzieja podkreśla tylko, że Jezus dostosowywał do słuchacza sposób mówienia, ale nie samą prawdę, gdy tłumaczy:

„Dlatego właśnie nie zawsze wyraźnie naucza o swoim bóstwie. Jeśli tak ich zatrważał dodatek do prawa, to co dopiero, gdyby nazwał się Bogiem? Dlatego mówi wiele rzeczy niższych niż Jego godność. I tu również, chcąc przejść do prawa, kieruje się wielką ostrożnością. Nie raz bowiem powiedział, że nie unieważnia prawa, lecz powtarza to raz jeszcze i dodaje coś ważniejszego. Powiedziawszy bowiem: (5, 17A) *Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków*, dodał jeszcze: (5, 17B.) *Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić*. Tak nie tylko zamyka Żydom bezwstydne usta, ale też wymierza policzek heretykom, którzy utrzymują, że Stary Testament pochodzi od diabła. Jeśli Chrystus przyszedł na świat, aby zburzyć panowanie diabła, to dlaczego nie tylko nie obala Starego Testamentu, ale nawet wzmacnia? Nie powiedział jedynie: «Nie unieważniam», choć i to by wystarczyło, ale nawet: «Wypełniam», co oznaczało, że mu się nie tylko nie sprzeciwia, ale że go nawet utwierdza”[101].

---

[100] MtHom 16, 2 (ŹMT 18, 194).

[101] MtHom 16, 2 (ŹMT 18, 194-195; PG 57, 240 w. 63 – 241 w. 19: Διὰ δὴ τοῦτο οὐδὲ περὶ τῆς θεότητος τῆς αὐτοῦ πανταχοῦ φαίνεται σαφῶς παιδεύων. Εἰ γὰρ ἡ τοῦ νόμου προσθήκη τοσοῦτον αὐτοὺς

Chryzostom zaznacza, że Jezus naucza nie tyle jako wyraziciel i twórca nowego Objawienia sprzecznego z objawieniem w Starego Testamentu, ale wprost przeciwnie, do niego nawiązuje i dowodzi, że w Nim realizują się przepowiednie Proroków.

W odpowiedzi na ewentualne pytanie o sposób uznania, a następnie wypełnienia Prawa czy Proroków autor homilii osobno omawia problem związany z Prorokami i z Prawem. Rozpoczyna od Proroków, których Jezus wypełnił w ten sposób, że zrealizował czynami wszystkie prorockie o Nim zapowiedzi. Rzeczywistość zdarzeń stanowi uzasadnienie stosowanych przy ich opisie słów ewangelisty, które kaznodzieja opatruje komentarzem:

> „Dlatego przy każdym zdarzeniu ewangelista powiada: «Aby spełniło się słowo powiedziane przez proroka»: zarówno wtedy, gdy się narodził, jak wtedy, gdy chłopięta śpiewały o Nim cudowną pieśń, gdy siedział na oślicy i w wielu innych przypadkach wypełnił to samo, a wszystko to nie spełniłoby się, gdyby nie przyszedł”[102].

Rzeczywiście Mateusz nawiązuje przynajmniej 12 razy do spełnienia się słowa powiedzianego przez proroka lub Pismo: Mt 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54. 56; 27, 9. Chryzostom wylicza tylko pierwsze z nich, które już objaśnił we wcześniejszych homiliach, wspomina o oślicy oraz ogólnie odwołuje się do wielu innych przypadków w Nowym Testamencie. Być może kaznodzieja wymienia graniczne zdarzenia z ziemskiego życia Jezusa, to znaczy Jego narodzenie i zakończony śmiercią wjazd do Jerozolimy. Wówczas oddający Mu cześć „chłopięta”, jak czytamy w polskim tłumaczeniu słów τὰ παιδία przez Tadeusza Sinkę, mogliby oznaczać uczniów wyróżnionych z tłumu przez Łukasza (por. Łk 19, 37-38), wołających słowami psalmu 118[117], 26: Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie! (por. Mt 21, 9) albo pasterzy wielbiących Go po narodzeniu (por. Łk 2, 8-20).

Natomiast w odniesieniu do wypełnienia Prawa przez Jezusa Chryzostom wskazuje na trzy elementy. Po pierwsze, Jezus nie przekroczył żadnego przepisu Prawa, ale

---

ἐθορύβει, πολλῷ μᾶλλον τὸ Θεὸν ἑαυτὸν ἀποφαίνειν. Διὰ τοῦτο πολλὰ καταδεέστερα τῆς οἰκείας φθέγγεται ἀξίας· καὶ ἐνταῦθα μέλλων ἐκβαίνειν εἰς τὴν τοῦ νόμου προσθήκην, πολλῇ τῇ προδιορθώσει κέχρηται. Οὐδὲ γὰρ ἅπαξ εἶπεν, ὅτι Οὐ λύω τὸν νόμον, ἀλλὰ καὶ δεύτερον αὐτὸ πάλιν ἀνέλαβε, καὶ ἕτερον προσέθηκε μεῖζον. Εἰπὼν γὰρ, *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι, ἐπήγαγεν, Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι*. Τοῦτο δὲ οὐκ᾽ Ιουδαίων ἐμφράττει τὴν ἀναισχυντίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν αἱρετικῶν ἀποῤῥάπτει τὰ στόματα, τῶν ἐκ τοῦ διαβόλου λεγόντων εἶναι τὴν Παλαιάν. Εἰ γὰρ καταλῦσαι τὴν ἐκείνου τυραννίδα παρεγένετο ὁ Χριστὸς, πῶς ταύτην οὐ μόνον οὐ καταλύει, ἀλλὰ καὶ πληροῖ; Οὐ γὰρ μόνον εἴρηκεν, ὅτι Οὐ καταλύω· καίτοι ἤρκει τοῦτο· ἀλλ᾽ ὅτι καὶ Πληρῶ· ὅπερ οὐ μόνον οὐκ ἐναντιουμένου ἦν, ἀλλὰ καὶ συγκροτοῦντος αὐτήν).

[102] MtHom 16, 2 (ŹMT 18, 195; PG 57, 241 w. 22-28: διὸ καὶ καθ᾽ ἕκαστον ὁ εὐαγγελιστὴς ἔλεγεν· ῞Ινα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου· καὶ ἡνίκα ἐτέχθη, καὶ ἡνίκα τὰ παιδία τὸν θαυμαστὸν ὕμνον ᾖδεν εἰς αὐτὸν, καὶ ἡνίκα ἐπὶ τῆς ὄνου ἐκάθισε, καὶ ἐφ᾽ ἑτέρων δὲ πλειόνων τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐπλήρωσεν· ἅπερ πάντα ἔμελλον ἀπλήρωτα εἶναι, εἰ μὴ παρεγένετο).

wypełnił je w całości, o czym sam zaświadcza swoimi wypowiedziami do Jana Chrzciciela (por. Mt 3, 15), do Żydów (por. J 8, 46) i do uczniów (por. J 14, 30), które kaznodzieja cytuje i uzupełnia parafrazą proroctwa (por. Iz 53, 9) odnośnie do Jego bezgrzeszności. Po drugie, Jezus uczynił tak ze względu na nas. Według Chryzostoma, „przedziwne jest to, że nie tylko sam wypełnił, ale i nam udzielił tej łaski”[103]. Potwierdzenie tego dostrzega u Pawła w liście do Rzymian, którego fragmenty w odwróconej kolejności przytacza (to znaczy: Rz 10, 4; 8, 4; 3, 31) i komentuje z konkluzją. „Prawo bowiem zmierzało ku temu, by uczynić człowieka sprawiedliwym, lecz nie wystarczało; dlatego sam przyszedł, wprowadził miarę sprawiedliwości na podstawie wiary i ustanowił wolę prawa; czego tamto nie osiągnęło przez pisma, On spełnił przez wiarę. Dlatego mówi: *Nie… przyszedłem znieść Prawo*”[104]. Zapewne według autora homilii, wprowadzone przez Jezusa kryterium usprawiedliwienia z wiary jest darem umożliwiającym człowiekowi osiągnięcie skutków właściwie ukierunkowanego prawa i uzasadnia Jego zastrzeżenie. Po trzecie, wymagający zdaniem kaznodziei dokładniejszej refleksji, to dowodzony przez niego sposób wypełnienia Prawa według przyszłych praw, które Jezus miał nadać. „Gdyż to, co mówił, nie było zniesieniem, ale rozszerzeniem i dopełnieniem poprzedniego. Bo przykazanie, by się nie gniewać, nie unieważnia przykazania o zabójstwie, lecz je dopełnia i ugruntowuje. Rzecz ma się tak samo również względem wszystkich innych przykazań”[105]. Ich właściwemu zrozumieniu służyło, według autora homilii, uprzedzające stwierdzenie Jezusa o nie sprzeciwianiu się Prawu. Tego rodzaju podejrzenie miało wyniknąć z zestawienia dawnych i nowych przepisów. Częściowe uzasadnienie uzupełnień dostrzega Chryzostom na początku mowy. Na dowód tego zestawia początkowe części błogosławieństw z analogicznymi, jego zdaniem, w treści nakazami. Różnicę między nimi stanowi określenie wcześniej nagrody dla tych, którzy czynią dobrze, a teraz kary dla tych, którzy tak nie czynią[106]. Potwierdza tym samym swoją poprzednią opinię na temat metody nauczania Jezusa, który od usunięcia pozornej sprzeczności w stanowionym prawodawstwie przechodzi do wyjaśnienia i pogłębienia jego sensu. W takim aspekcie zdaje się odczytywać tutaj, komentowaną wcześniej z innego punktu widzenia, Jego wypowiedź z Mt 5, 17.

Treść dalszych słów Jezusa, sygnalizujących okoliczności i zakres niezmienności Prawa (por. Mt 5, 18), Chryzostom przybliża następująco: „Nie tylko niemożliwe jest,

[103] MtHom 16, 2 (ŹMT 18, 195).
[104] MtHom 16, 2 (ŹMT 18, 195).
[105] MtHom 16, 3 (ŹMT 18, 196).
[106] Por. MtHom 16, 3 (ŹMT 18, 196).

by nie zostało wypełnione, lecz nawet najmniejszy w nim przepis musi być spełniony”[107]. Przypuszczalnie zawarte w perykopie Mateusza słowa *aż się wszystko spełni* (Mt 5, 18), autor homilii odnosi do konieczności wypełnienia Prawa z zachowaniem jego integralności. Wskazuje na zgodność orzeczenia Jezusa z Jego postępowaniem: „To również On sam uczynił, bo wypełnił je w całości z wielką dokładnością”[108]. Zapewne w wyrażeniu ewangelisty *Dopóki niebo i ziemia nie przeminą* dostrzega kaznodzieja aluzję Jezusa do zmienności całego świata. Wyjaśniając przyczynę jej zastosowania mówi, że jest nią pobudzenie uwagi słuchacza i pokazanie słuszności wprowadzania innych ustanowień, „bo również wszystko na świecie ma się zmienić, a rodzaj ludzki ma być powołany do innej ojczyzny i do wyższego, przygotowanego życia”[109]. Prawdopodobnie według Chryzostoma, aktualizacja Prawa przez Jezusa pozostaje w związku z Jego misją odnowienia rzeczywistości ludzkiego bytowania. Za inną ojczyznę uznaje kaznodzieja królestwo niebieskie wspomniane w kolejno komentowanym wierszu Mt 5,19, dotyczącym zależności pomiędzy statusem w królestwie niebieskim, a stosowaniem się do przykazań. Według jego interpretacji, Jezus po zabezpieczeniu się przed podejrzeniem rezygnacji z Prawa i sprzeciwem wobec Jego nauki przechodzi do obudzenia bojaźni i zagrożenia najcięższymi karami za nieprzestrzeganie zasad zawartych w Jego nauce. Świadectwem odniesienia wypowiedzi Jezusa nie do starych, ale do nadawanych przez Niego praw są, zdaniem kaznodziei, słowa następnej perykopy Mt 5, 20, warunkujące udział w królestwie niebieskim wyłącznie dla tych, którzy osiągną określoną miarę sprawiedliwości. W komentarzu uzasadnia swoje stanowisko: „Gdyby zagroził tak względem starych praw, to czemuż by powiedział: *Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa*? Bo ci, którzy czynili to samo, co tamci, nie mogli przewyższyć tamtej sprawiedliwości”[110]. Wniosek o rodzaju praw objętych zagrożeniem wstępu do królestwa niebieskiego Chryzostom wyprowadza z analizy literackiej. Zgodnie z tym, wyższy stopień sprawiedliwości niż uczonych w piśmie i faryzeuszy wymaga innego sposobu postępowania. Pod słowem „przewyższyć” rozumie kaznodzieja „Nie gniewać się (por. Mt 5, 22), nie spoglądać pożądliwie na niewiastę (por. Mt 5, 28)”[111]. Przy założeniu, że przytoczone parafrazy są wyszczególnieniem, można powiedzieć, że osiągnięcie wyznaczonej przez Jezusa miary sprawiedliwości, stanowiącej kryterium

[107] MtHom 16,3 (ŹMT 18,197).
[108] MtHom 16,3 (ŹMT 18,197).
[109] Por. MtHom 16, 3 (ŹMT 18, 197).
[110] MtHom 16, 3 (ŹMT 18, 197).
[111] Por. MtHom 16, 3 (ŹMT 18, 197).

wejścia do królestwa niebieskiego umożliwia wypełnianie wszystkich Jego przykazań, nie tylko wybranych, ale nawet najmniejszych (por. Mt 5, 19).

Następnie Chryzostom próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego Jezus mówi również o swoich przykazaniach w kategorii „najmniejsze". Uczynił tak dlatego, że „On sam chciał nadać prawo. Jak bowiem siebie uniżył i zawsze mówi o sobie ze skromnością, tak również wypowiada się o swoim prawie, także tu ucząc nas, byśmy byli we wszystkim pokorni. Zresztą używa dotąd skromniejszego sposobu mówienia, ponieważ zdawało się, że podejrzewali Go o nowatorstwo (καινοτομίας). Gdy zaś słyszysz o najmniejszym w królestwie niebieskim, to nie rozumie przez to nic innego, jak tylko piekło i karę. Królestwem bowiem zwykle nazywa nie tylko szczęśliwość, lecz także czas zmartwychwstania i owo straszliwe przyjście"[112]. Interpretacja kaznodziei sugeruje, że określenie stanowionego przez Jezusa prawa jest konsekwencją Jego wcielenia oraz charakteryzującego się pokorą sposobu mówienia. Dla wyjaśnienia okoliczności posługiwania się nim, autor homilii wymienia dwie przyczyny. Można zauważyć, że rozróżnia znaczenie słowa najmniejszy w odniesieniu do przykazania i do uczestnika królestwa niebieskiego. Chryzostom argumentuje logikę takiej specyfikacji: „Jaki miało by to sens, gdyby ten, który nazwał swego brata głupcem i przekroczył jedno przykazanie, wpadł do piekła (por. Mt 5, 22), natomiast ten, który rozwiązał wszystkie prawa i innych nakłonił do tego, znajdował się w królestwie? Nie to więc powiada, lecz że w owym czasie będzie najmniejszy, pogardzany, ostatni, i z pewnością wtedy pójdzie do piekła"[113]. W przekonaniu kaznodziei, Jezus będąc Bogiem przewidywał ludzką opieszałość między innymi również wobec Jego przykazań. To znaczy: traktowanie ich jedynie w kategorii przesady, pomniejszanie ciężaru gatunkowego wymagań i konsekwencji oraz słowne wyrażanie lekceważenia. Przeciwnicy zaś nauki Jezusa łatwo mogliby propagować twierdzenia, że stanowi ona zwykłe nowinkarstwo, a nawet zagraża przewrotem i rewolucją, bo greckie słowo καινοτομία w liczbie mnogiej właśnie je może oznaczać[114]. Wypowiedzi tego typu ilustruje autor homilii na przykładzie fragmentów z Mt 5, 22 i 5, 28. Utrzymuje, że zapobiegając tego rodzaju dążeniom, Jezus „zagroził najcięższą karą obydwu: zarówno tym, którzy przekraczają prawo, jak też tym, którzy nakłaniają do tego innych"[115].

---

[112] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 197-198; PG 57, 243 w. 23).

[113] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 198).

[114] Por. SGP 2, 537.

[115] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 198).

Według Chryzostoma, świadomość zapowiedzianej kary stanowi zarazem wezwanie do odpowiedzialności zarówno indywidualnej, jak i społecznej w przestrzeganiu prawa. Obiecaną wielkość nagradzania różnicuje: „dla tego, który sam dobrze czyni i dla tego, który i sam dobrze czyni i pomaga w tym innym”[116]. Zmniejszenie nagrody w pierwszym przypadku, czyli bez zachęcania innych do działania, wyprowadza z analogii do nauczyciela, którego nauczanie bez uczynków zostaje potępione (por. Rz 2, 21). Stwierdza konieczność osiągnięcia wysokiego poziomu w obu przypadkach i wskazuje drogę do niego prowadzącą: „najpierw samemu czynić dobrze, a dopiero potem przystąpić do starania się o to u innych”[117], podobnie postępując jak Jezus, który „najpierw działał, a potem nauczał (por. Mt 4, 12-24; 5, 1n), by pokazać, że w taki sposób może ktoś najlepiej nauczać, a nie w inny”, bo usłyszy: „«Lekarzu, ulecz samego siebie» (Łk 4, 23)”[118]. Zdaniem autora homilii, nauczanie bez świadectwa własnego życia naraża człowieka na szyderstwo ze strony innych, a nawet pozbawia zdolności uczenia. „A jeśli pod obu względami będzie doskonały, będzie nazwany wielkim w królestwie niebieskim”[119]. Tym stwierdzeniem kaznodzieja zdaje się precyzować stopień, w jakim należy wypełniać przykazania Jezusa, aby osiągnąć miarę sprawiedliwości warunkującej wejście do królestwa niebieskiego. Dookreśla pojęcie sprawiedliwości, która tutaj oznacza całą cnotę. Według Chryzostoma idzie prawdopodobnie o doskonałość moralną i religijną bez potrzeby jej kodyfikowania. Wskazują na to przykłady cytatów z Hi 1, 1 oraz 1 Tm 1, 9[120].

Autor homilii zwraca uwagę na wzrost łaski towarzyszący wzrostowi wymagań cnoty - niedawni przecież uczniowie Jezusa mają być lepsi od uczonych w Prawie. Podkreśla, że Jezus uznaje zarazem Stare Przymierze przez porównanie go z Nowym. Traktuje to jako dowód, „że jest ono tego samego pochodzenia i pokrewne tamtemu; mniej więcej tego samego rodzaju”[121]. Wobec tego wyraża przekonanie, że Jezus nie potępia Starego [Przymierza], ale chce je rozszerzyć. Podaje kontrargumentację innego założenia: „Gdyby było złe, nie żądałby więcej, ani też by go nie uzupełniał, lecz je odrzucił”[122]. Jak widać, o pozytywnej wartości poprzedniego przymierza wnioskuje kaznodzieja z potraktowania go za punkt odniesienia do ewangelicznego nauczania.

---

[116] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 198).
[117] Por. MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 198).
[118] Por. MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 198).
[119] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 198).
[120] Por. MtHom 16, 4 (ŹMT 18,198).
[121] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 199).
[122] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 199).

W związku z powyższym Chryzostom stawia kwestię, „dlaczego [Stare Przymierze] nie prowadzi do królestwa niebieskiego?”[123] Rozwiązanie widzi w perspektywie historii zbawienia: „Teraz [już] nie prowadzi tych, którzy urządzają swe życie po przyjściu Chrystusa, bo otrzymali oni większą moc i są zobowiązani do większych walk, lecz prowadzi wszystkich tych, którzy zostali w nim wychowani”[124]. Na potwierdzenie ich obecności w królestwie niebieskim przytacza przykłady biblijne, wymieniając z Mt 8, 11 Abrahama, Izaaka i Jakuba obok Łazarza przebywającego na łonie Abrahama (por. Łk 16, 23). Powraca do kontrargumentacji postawionej hipotezy: „Gdyby [Stare Przymierze] było złe i niewłaściwe, Chrystus po swoim przyjściu nie wypełniałby go w całości. Jeśli uczynił to jedynie dlatego, by przyciągnąć do siebie Żydów, to dlaczego nie wypełnił również praw i obyczajów pogan, aby ich sobie zjednać?”[125] Prawdopodobnie według autora homilii, postępowanie Jezusa wobec obowiązującego dotąd przymierza ma na celu potwierdzenie jego pozytywnej wartości.

W końcu Chryzostom dochodzi do jasnego stwierdzenia o przeminięciu roli Starego Przymierza w czasach Nowego:

> „Ze wszystkiego wynika, że nie dlatego nie prowadzi ono [do królestwa], że miałoby być złe, lecz dlatego, że nadszedł czas dla większych przykazań. I chociaż jest niższe od nowego, to i tak nie dowodzi, że jest złe, bo w ten sposób i Nowe Przymierze spotkałoby to samo. Znajomość tego życia w porównaniu z poznaniem przyszłego jest niepełna i niedokładna i ustaje po nadejściu tego przyszłego. ‘Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe’ (1 Kor 13, 10); to spotkało również Stare Przymierze wobec Nowego. Ale, choć nawet tamto ustanie, nie będziemy go potępiać, gdy dostąpimy królestwa. Choć, jak napisano, zniknie to, co częściowe, to jednak nazywamy je wielkim”[126].

Kaznodzieja podkreśla, że wraz z dochodzeniem do wyższego stopnia świadomości, zmienia się sposób widzenia i oceny wydarzeń. Wymiar poznania osiąganego w życiu doczesnym ma swoje kolejne etapy, które różnią się stopniem doskonałości aż do uzyskania pełni w życiu wiecznym.

Racją wymagania większych charyzmatów w Nowym Przymierzu są, zdaniem Chryzostoma, proporcjonalne do nich nagrody i moc Ducha Świętego. Jeżeli idzie o pierwsze, nie są już nimi ziemskie dobrodziejstwa, których starotestamentalne przykła-

[123] Por. MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 199).
[124] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 199).
[125] MtHom 16, 4 (ŹMT 18, 199).
[126] MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 199).

dy wylicza[127]. Z objętych obietnicą wymienia: „niebo, dobra niebieskie, przyjęcie za synów, braterstwo z Jednorodzonym, współdziedzictwo, uczestnictwo w chwale i królowaniu oraz niezliczone nagrody”[128]. Prawdopodobnie autor homilii streszcza w tym miejscu owoce zbawczego dzieła Jezusa. Natomiast o pomocy Ducha Świętego świadczy słowami Pawła z listu do Rzymian, cytując odnośne wersety, w ustalonej przez siebie kolejności: Rz 8, 1. 4. 2.

Chryzostom w podsumowaniu rozważań na temat prawodawstwa Jezusa mówi: „Zagroziwszy więc tym, którzy przekraczają Prawo, a obiecawszy wszelkie nagrody tym, którzy je wypełniają, pokazawszy też, że słusznie wymaga od nas, byśmy czynili więcej, niż wymagało dawne Prawo (por. Mt 5, 17-20), zaczyna dalej nadawać prawa, nie tak wprost, ale w porównaniu ze starymi prawami, chcąc udowodnić te dwie rzeczy, że nie sprzeciwia się starym [prawom], lecz nawet bardzo się z nimi zgadza i nadaje nowe, i że słusznie oraz w bardzo odpowiednim czasie dodaje te do tamtych”[129]. Można powiedzieć, że autor homilii przedstawia tutaj ogólnie metodykę działania Jezusa w podejściu do prawa. Lepszemu jej zrozumieniu służy, jego zdaniem, poznanie konkretnych przykładów. Wyraźnie widać podkreślenie przez niego, że Jezus stawia większe wymagania, ale czyni to zawsze zgodnie z duchem, a nie z literą Prawa[130]. Zwiększenie wymagań służy temu, aby człowiek żył w pełni, realizując wolę Bożą w sercu, a nie tylko na ustach, i osiągnął szczęście w królestwie niebieskim.

2.4. Sublimacja moralna zakazów Starego Testamentu

2.4.1. Korekta zakazu zabójstwa (Mt 5, 21-22)

Chryzostom wychodzi od stwierdzenia, że przykazanie „Nie zabijaj” (Wj 20, 15) jest prawem Bożym. Jezus przytoczył te słowa z Wj 20, 15 wprowadzając je nieosobowo: „słyszeliście, że powiedziano przodkom” (Mt 5, 21). Według kaznodziei nie uczynił tak przypadkiem. Dla zilustrowania powodu wstępnego wyrażenia się Jezusa formułuje inne hipotetyczne Jego wypowiedzi, a mianowicie: «Słyszeliście, że powiedziałem przodkom» lub «Słyszeliście, że Ojciec mój rzekł przodkom» z dodaniem *A ja wam powiadam*. Wyjaśnia, że Jezus wyraził się inaczej, aby nie sprawiać wrażenia zarozumiałości i nie dawać podstawy do odrzucenia Jego słów. W ten sposób okazuje, że

[127] Por. MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 199-200).

[128] MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 200).

[129] MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 200).

[130] Szerzej na ten temat por. J. Garroway, “The law-observant Lord: John Chrysostom’s engagement with the Jewishness of Christ”, w: JEChS 18 (2010) 595nn.

„przybył i głosi to w odpowiednim czasie”[131]. Zgodnie z interpretacją autora homilii, posłużył się nieosobową formą, bo nie chodziło Mu o głoszenie swojego przybycia, ale prawa. Słowa „powiedziano przodkom” wskazują na znaczący upływ czasu od otrzymania przykazania „nie zabijaj”, wystarczający na poprawne jego wypełnianie. Stanowią one zachętę dla ociągających się słuchaczy do przejścia na wyższy poziom nauki po opanowaniu poprzedniego. W pedagogii Jezusa kaznodzieja dostrzega paralelę do systemu szkolnego. W tym miejscu komentarza wyraża też pozytywną opinię o zachowaniu porządku przykazań poczynając od pierwszego, od którego również zaczynało się prawo[132], ale do kolejności przykazań powróci przy omawianiu następnego z nich[133].

W Mt 5, 22 Chryzostom zwraca uwagę zarówno na moc, jak i na szacunek należny prawodawcy ze względu na sposób przemawiania. Nie obserwuje takiego u żadnego z proroków, sprawiedliwych i patriarchów, którzy do nakazów dodawali wyrażenie: „To mówi Pan”[134]. Kaznodzieja dowodzi, że „oni objawiali słowa Pana, a Jezus wolę swojego Ojca. A gdy mówię: «wolę Ojca», to mówię: «wolę Jego». Powiada bowiem: ‘Wszystko moje jest Twoje, a Twoje moje’ (J 17, 10). Oni nadawali prawa swym współniewolnikom, On natomiast swym niewolnikom”[135]. Dlatego objawienie woli Ojca jest objawieniem woli Jezusa. W kontekście czwartej ewangelii Chryzostom znajduje potwierdzenie wielkości autorytetu Jezusa w odróżnieniu od Jego poprzedników.

Pierwsze z przykazań Jezusa staje się dla autora homilii okazją do podjęcia polemiki z kwestionującymi Prawo, szczególnie z poglądami manichejskimi[136]. Podkreśla dobroć prawodawcy, odwołuje się do przykazań z Mt 5, 38 i 5, 39, i na tej podstawie wykazuje błędy krytykujących. W konkluzji przedstawia podejście chrześcijan:

> „My zaś wyznajemy, że prawodawcą obu przymierzy jest jeden i ten sam [Bóg], który według potrzeby wszystko zarządził i dostosował różnice obu Testamentów do różnicy czasów. Dlatego ani tamte przykazania nie są surowe, ani te nie są przykre i ciężkie, ale wszystkie są dziełem tej samej opatrznościowej troskliwości”[137].

Chryzostom wskazuje tu na ciągłość, kontynuację i rozwój w Objawieniu Starego i Nowego Testamentu, uzasadniając je Bożą troską o człowieka (κηδεμονία). W kolej-

[131] MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 200).
[132] Por. MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 200).
[133] Por. MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 214).
[134] Por. MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 200).
[135] MtHom 16, 5 (ŹMT 18, 201).
[136] Por. MtHom 16, 5-7 (ŹMT 18, 201-203).
[137] MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 203).

nych słowach podaje biblijną podstawę swojego wyznania, którą stanowią przytoczone słowa proroka Jeremiasza (por. Jr 31, 3132) oraz Pawła Apostoła (por. Ga 4, 22. 24).

Następnie Chryzostom przytacza słowa Jezusa: „Każdy, kto się gniewa na próżno na swego brata, podlega sądowi" (Mt 5, 22) i podaje przyczyny, dla których Jezus podnosi wymaganie na wyższy poziom jedynie przez ograniczenie, a nie całkowite zlikwidowanie gniewu. Pierwszą jest brak możliwości całkowitego uwolnienia się od przynależnej ludzkiej naturze namiętności, która poddaje się tylko panowaniu. Drugą stanowi pożytek gniewu uwarunkowany stosowną okolicznością czasu jego zaistnienia. Przykładem są pozytywne skutki uniesienia się gniewem przez Pawła Apostoła wobec Koryntian i Galatów[138]. Należy tu uzupełnić, że wersja Ewangelii według św. Mateusza czytana przez Chryzostoma w Antiochii w IV wieku różni się od wersji czytanej na Zachodzie. Ta pierwsza, którą posługiwali się również Ireneusz, Orygenes, Cyprian, Euzebiusz, ma przy gniewaniu się słowo greckie εἰκῆ (nadaremnie)[139],które nie występuje w GPNT.

Nic dziwnego, że autor homilii dopuszcza gniew, gdy poskramia on zuchwałość innych ze względu na cudzą krzywdę lub nawraca opieszałych. Niestosowną zaś chwilą dla gniewu jest działanie w obronie siebie, gdy motywem jest zemsta lub pieniądze (por. Rz 12, 19; 1 Kor 6, 7). Wpadanie we wściekłość w razie osobistego doznania krzywdy, a okazanie pobłażliwości i łagodności w przypadku obserwowanego znieważania innych sprzeciwia się prawom ewangelicznym. Swoje stanowisko argumentuje konkluzją: „Gdyż nie gniew jest zakazany, ale gniew w nieodpowiednim czasie"[140], i potwierdza to słowami z Ps 4, 5 przytoczonymi przez Pawła Apostoła w Ef 4, 26: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie"[141].

W kolejno wyjaśnianych przez kaznodzieję słowach Mt 5, 22, Jezus pojęciem „Rada" (συνέδριον) określa trybunał żydowski. Przyczyną wzmianki o nim jest odsunięcie wrażenia, że zawsze mówi o rzeczach obcych i nowych. Słowo „raka" (ῥακά) nie jest znaczącą obelgą, ale raczej wyrazem pogardy i lekceważenia ze strony tego, kto je wymawia[142]. „Jednakże miłujący człowieka Bóg oddala nawet najdrobniejsze braki,

---

[138] Por. MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 204).

[139] Por. M.G. de Durand O.P., *La colère chez S. Jean Chrysostome*, RSR I (1993) 65, który odsyła do homilii Jana Chryzostoma na temat Ps 4 (por. PG 55, 50 w. 43-51 w. 19, zwłaszcza 50 w. 56-51 w. 1).

[140] MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 204).

[141] Por. MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 204). Ps 4, 5 BT tłumaczy: „Zadrżyjcie i nie grzeszcie".

[142] Por. MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 204-205). Chryzostom podaje analogię do takiej postawy z współczesnego sobie środowiska. „Podobnie my, dając polecenia sługom albo ludziom o wiele niższym od nas [społecznie], mówimy: „«Idź precz – ty» albo «Ty tutaj powiedz tamtemu». Tak samo mówiący po syryjsku używają słowa «raka» zamiast słowa «ty»"; (PG 57, 248, 45n: Καθάπερ γὰρ ἡμεῖς ἢ οἰκέταις, ἢ

nakazując nam, abyśmy szanowali się wzajemnie i okazywali sobie należny szacunek, aby w ten sposób zapobiec większym”[143]. Autor homilii odczytuje ewangeliczne słowa jako szczególny wyraz miłości Boga, który troszczy się o traktowanie ludzi z należną im godnością.

Ostatnie słowa wersetu Mt 5, 22 rozpoczyna Chryzostom od przedstawienia napotykanych poglądów, kwestionujących proporcje przewinienia (nazwanie kogoś «głupcem») do sankcji (kara piekła). Nie znajduje uzasadnienia ani dla opinii tych, którzy uważają to przykazanie za ciężkie i trudne, ani dla uznających je za przesadę[144]. W jego przekonaniu większość grzechów (których przykłady wymienia) i kar wzięła początek z wypowiedzianych w gniewie słów. Potwierdza to psychologiczną analizą ludzkich emocji z porównaniem do zjawiska pożaru. Pokazuje, że pozornie mało znaczące słowa w relacjach nieprzyjaznych stają się iskrą zapalną negatywnych namiętności. Tym samym obrazem obejmuje mechanizm rozpalania się gniewu. Zapobieganiu tego rodzaju sytuacji służy, według niego, uporządkowanie instancji sądowych według stopnia rozwoju zapalczywości w przykazaniu Chrystusa. Karanie tutaj na ziemi dwóch pierwszych przewinień dowodzi, jego zdaniem, że nie są one jeszcze tak wielkie, jak powiedzenie: *Głupcze*, obciążone ogniem piekielnym. Wymienienie po raz pierwszy dopiero teraz nazwy piekła, w kontekście wcześniejszego orędzia o królestwie, ma w przekonaniu autora homilii swoje uzasadnienie. Jezus uwidacznia w ten sposób, że królestwo jest darem Jego miłości i woli, natomiast piekło jest skutkiem naszej opieszałości[145].

Chryzostom kieruje uwagę słuchaczy na postawę Jezusa jako prawodawcy oraz znawcy zachowań ludzkich:

> „Zauważ, jak powoli stopniuje kary, jakby tłumaczył się przed tobą; pokazuje, że On sam nie chce nic takiego na ciebie sprowadzić, lecz że my zmuszamy Go do takich gróźb. Rozważ, co mówi: «Powiedziałem ci, byś nie gniewał się pochopnie, gdyż będziesz winien sądu. Nie zważałeś na to pierwsze przykazanie. Popatrz, co sprawił gniew: zaraz skłonił cię do obrazy, bo powiedziałeś twemu bratu *Raka*. Znów zagroziłem inną karą: Radą. Jeśli i na nią nie będziesz zważać i odważysz się na jeszcze coś gorszego, nie będę cię więcej karać tymi umiarkowa-

τισι τῶν καταδεεστέρων ἐπιτάττοντες λέγομεν· Ἄπελθε σὺ, εἰπὲ τῷ δεῖνι σύ· οὕτω καὶ οἱ τῇ Σύρων κεχρημένοι γλώττῃ Ῥακὰ λέγουσιν, ἀντὶ τοῦ, Σὺ, τοῦτο τιθέντες).

[143] MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 205).

[144] Por. MtHom 16, 7 (ŹMT 18, 205).

[145] Por. MtHom 16, 8 (ŹMT 18, 205).

nymi karami, lecz wieczną karą w piekle (τῇ τῆς γεέννης ἀθανάτῳ), byś się w końcu nie dopuścił zabójstwa»”[146].

Zwracając się w imieniu Jezusa do pojedynczego słuchacza, kaznodzieja stara się przybliżyć Jego dobroć każdemu odbiorcy ewangelicznego przekazu. Przejawia się ona w trójstopniowym wymiarze kary powstrzymującej przed ostatecznością czynnego przestępstwa. Autor homilii zdaje się akcentować jej dwupoziomowy zasięg, to znaczy doczesny i wieczny. Za najtrudniejsze do zniesienia, dotykające duszy człowieka, doświadczenie uznaje zniewagę, skutki której potęguje ostrość sformułowania. Stąd nazwanie kogoś głupcem nie uważa za coś zwykłego i argumentuje następująco: „Jeśli odmawiasz twemu bratu umysłu i rozumu, tego, czym różnimy się od zwierząt i dzięki czemu przede wszystkim jesteśmy ludźmi, to pozbawiasz go jego całej godności”[147]. Jak widać, zaliczenie przez Chryzostoma słowa głupiec do kategorii zniewagi w najwyższym wymiarze wynika z analizy antropologicznej i postawy humanizmu.

Oglądanie się wyłącznie na epitety jest niewystarczające, ale należy sobie uświadomić wielkość zranień i przerażające nieszczęściem zakończenie, jakie niesie za sobą słowo zniewagi. Do tego kaznodzieja wzywa słuchaczy powołując się na Pawła, który wykluczył z królestwa między innymi złorzeczących (por. 1 Kor 6, 9-10) i uzasadnia jego słowa:

> „Gdyż znieważający narusza dobro miłości, pogrąża swego bliźniego w niezliczone nieszczęścia, sprowadza ustawiczną nieprzyjaźń, rozrywa Chrystusowe członki, codziennie zrywa miły Bogu pokój, przez zniewagę poszerza drogę diabłu i czyni go silniejszym. Dlatego Chrystus, aby podciąć korzenie jego mocy, ustanowił to prawo”[148].

Autor homilii dowodzi, że człowiek, który posuwa się do zniewagi, uderza nie tylko w jednostkę, ale w całość wspólnoty uczniów Jezusa. Powoduje zniszczenie wartości stanowiących jej dobro i naraża ją na wzmożone działanie diabła. Tego rodzaju zagrożeniu zapobiega zakaz znieważania w ogłaszanym przez Niego prawie.

---

[146] MtHom 16, 8 (ŹMT 18, 206; PG 57, 249, w. 45).

[147] MtHom 16, 8 (ŹMT 18, 206; PG 57, 249, w. 51-54: ῞Οταν γὰρ ᾧ τῶν ἀλόγων διεστήκαμεν, καὶ ᾧ μάλιστά ἐσμεν ἄνθρωποι, τῷ νῷ καὶ τῇ συνέσει, τοῦτο ἀφέλῃ τὸν ἀδελφὸν, πάσης αὐτὸν ἀπεστέρησας τῆς εὐγενείας). Słowo νοῦς, νόος znaczy umysł, rozum, rozsądek (SGP 3, 215; σύνεσις - rozum, inteligencja, wiedza (SGP 4, 214); εὐγένεια - szlachetne urodzenie, pochodzenie, zacność (SGP 2, 331).

[148] MtHom 16, 8 (ŹMT 18, 206; PG 57, 249 w. 60 – 250 w. 7: ῾Ο γὰρ ὑβριστὴς τὸ τῆς ἀγάπης καλὸν λυμαίνεται, καὶ μυρίοις τὸν πλησίον περιβάλλει δεινοῖς, καὶ διηνεκεῖς ἀπεχθείας ἐργάζεται, καὶ τὰ τοῦ Χριστοῦ διασπᾷ μέλη, καὶ τὴν τῷ Θεῷ ποθεινὴν εἰρήνην καθ᾽ ἑκάστην ἀπελαύνει τὴν ἡμέραν, πολλὴν τῷ διαβόλῳ διὰ τῶν ὕβρεων διδοὺς τὴν εὐρυχωρίαν, καὶ ἰσχυρότερον ἐκεῖνον ποιῶν. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς τὰ νεῦρα τῆς ἐκείνου δυνάμεως ἐκκόπτων, τοῦτον τὸν νόμον εἰσήγαγε).

Chryzostom podkreśla rangę nakazu Jezusa poprzez wskazanie, jak istotna jest miłość we wspólnocie Jego uczniów:

> „Słowo miłości ma dla Niego wielkie znaczenie. Ona to nade wszystko jest matką wszelkiego dobra, znamieniem Jego uczniów, ona łączy nas wszystkich ze sobą. Słusznie zatem z wielką gorliwością wyrywa korzenie i źródła nienawiści, która ją niszczy. […] Bóg o nic nie stara się bardziej, niż o to, byśmy byli związani i połączeni z sobą. Dlatego zarówno sam, jak i przez swych uczniów, w Starym, jak i w Nowym Testamencie, często podnosi to przykazanie i surowo sądzi oraz karze tych, którzy nim gardzą. Nigdy bowiem tak się nie pleni i nie zakorzenia wszelka nieprawość, jak wtedy, gdy ustaje miłość. Dlatego powiedziano: «A ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu» (Mt 24, 12). Tak Kain stał się bratobójcą, podobnie Ezaw i bracia Józefa. Dlatego On z wielką dokładnością wykorzenia to, co ją gubi”[149].

Prawdopodobnie autor homilii ma tu na myśli niedopełnienie przykazania wzajemnej miłości wśród uczniów Jezusa, ale w szerszym sensie można tu mówić także o braku miłości bliźniego. Jej osiągnięcie jest procesem, człowiek albo rozwija w sobie miłość, albo pogrąża się w coraz większym złu aż do wymiaru nienawiści. Jezus w swoim orędziu ukazuje miłość jako najlepszą realizację ludzkich możliwości, i jak się nieco niżej dowiemy, dotyczy to wszystkich rodzajów miłości: wzajemnej, bliźniego, przeciwników, wrogów oraz nieprzyjaciół.

Czynnikiem destrukcyjnym miłości jest brak pojednania. Dlatego Jezus w trosce o miłość między ludźmi, zdaniem Chryzostoma, nie poprzestaje na zagrożeniu sankcjami za jej niweczenie, ale czyni kroki zmierzające do usunięcia jej przeszkód. Mówią o tym kolejne słowa Jezusa, określające porządek ofiarowania daru przed ołtarzem dopiero po pojednaniu (διαλλάσομαι) się z bratem (por. Mt 5, 23-24), które interpretuje następująco:

> „O dobroci! O niepojęta miłości do człowieka! Dla miłości bliźniego nie zważa na swoją cześć, okazując, że ani kary, którymi wcześniej zagroził, nie pochodzą z ja-

---

[149] MtHom 16, 8 (ŹMT 18, 206; PG 57, 250 w. 7-29: Καὶ γὰρ πολὺς αὐτῷ τῆς ἀγάπης ὁ λόγος. Ἡ γὰρ τῶν ἀγαθῶν μήτηρ ἁπάντων, καὶ τὸ τῶν μαθητῶν γνώρισμα, καὶ ἡ πάντα συνέχουσα τὰ καθ᾽ ἡμᾶς, αὕτη μάλιστα πάντων ἐστίν. Εἰκότως οὖν τὰς ῥίζας τῆς λυμαινομένης αὐτὴν ἀπεχθείας καὶ τὰς πηγὰς μετὰ πολλῆς ἀναιρεῖ τῆς σφοδρότητος. [...] Οὐδὲν γὰρ τῷ Θεῷ περισπούδαστον, ὡς τὸ ἡνῶσθαι καὶ συνδεδέσθαι ἡμᾶς ἀλλήλοις. Διὰ τοῦτο καὶ δι᾽ ἑαυτοῦ καὶ διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ τῶν ἐν τῇ Καινῇ καὶ τῶν ἐν τῇ Παλαιᾷ, πολὺν ὑπὲρ τῆς ἐντολῆς ταύτης ποιεῖται τὸν λόγον, καὶ σφοδρός ἐστιν ἔκδικος καὶ τιμωρὸς τῶν τοῦ πράγματος καταφρονούντων. Καὶ γὰρ οὐδὲν οὕτω τὴν πονηρίαν εἰσάγει πᾶσαν καὶ ῥιζοῖ, ὡς ἡ τῆς ἀγάπης ἀναίρεσις. Διὰ τοῦτο καὶ ἔλεγεν· Ὅταν πληθυνθῇ ἡ ἀνομία, ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. Οὕτως ὁ Κάϊν ἀδελφοκτόνος ἐγένετο, οὕτως ὁ Ἡσαῦ, οὕτως οἱ τοῦ Ἰωσὴφ ἀδελφοί· οὕτω τὰ μυρία εἰσεκώμασε κακὰ, ταύτης διασπωμένης. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ αὐτὸς τὰ λυμαινόμενα ταύτην μετὰ πολλῆς πάντοθεν ἀναιρεῖ τῆς ἀκριβείας).

kiejś nienawiści, ani nie groził z żądzy wymierzania kary, lecz z wielkiej miłości. Cóż może być łaskawszego nad te słowa? Przerwij, powiada, ofiarę na moją cześć, aby ocalała twoja miłość, bo również pojednanie (καταλλάσσω) z bratem jest ofiarą”[150].

Autor homilii uwrażliwia słuchacza na objawioną w tym miejscu miłość Jezusa, pod wrażeniem której sam pozostaje. Ona jest motywem podejmowanych przez Niego działań zmierzających do budowania na jej fundamencie relacji między ludźmi. Według Chryzostoma o zakwalifikowaniu pojednania z bratem do ofiary kultu religijnego w ewangelicznym wymiarze świadczą słowa precyzujące warunki, w których powinno ono nastąpić. Mianowicie: Nie przed przyniesieniem daru, ani nie po spełnieniu ofiary, ale podczas gdy dar jest u ołtarza, leży pośrodku i ofiara się rozpoczyna, Jezus odsyła przynoszącego dar by, bez zabierania go ze sobą, spiesznie się udał do brata i z nim pojednał. Pojednanie kaznodzieja wyraża tu słowem stosowanym przez Pawła Apostoła mówiącego o pojednaniu nas z Bogiem przez Chrystusa (por. Rz 5, 10-11; 11, 15; 2 Kor 5, 18-20), i nie zatrzymuje się nad darem, który stanowi jedynie punkt graniczny dla wymaganego pojednania. W nakazanym przez Jezusa sposobie postępowania podkreśla dwie rzeczy. Jedną jest wyniesienie miłości do poziomu uznania jej za największą ofiarę, bez której żadna inna nie zostaje przyjęta. Drugą jest pojednanie jako nieodwołalna konieczność realizowania Ewangelii[151]. Warto tu jeszcze podkreślić, że nawet wspomniane wcześniej kary mają za zadanie poprawę człowieka i nie wynikają z chęci odwetu, ale z miłości.

Chryzostom sarkastycznie zauważa, że jeśli „komu nakazano, aby ofiarował nie wcześniej, niż się pojedna, ten choćby nie z miłości do bliźniego, ale przynajmniej dlatego, aby ofiara nie leżała niespełniona, będzie zmuszony pospieszyć do obrażonego i pojednać się z nim”[152]. Autor homilii dopuszcza tu inną motywację pojednania niż miłość, ale wydaje się, że przyczyną jest uznanie go za bezwzględny wymóg rozwoju miłości. Podstawy znajduje zapewne w charakterze wypowiedzi Jezusa. „Dlatego powiedział wszystko z wielkim naciskiem, strasząc i zachęcając. Powiedziawszy: *zostaw tam dar swój* nie poprzestał na tym, ale dodał: *przed ołtarzem*, (budząc strach przez wspo-

[150] MtHom 16, 9 (ŹMT 18, 207; PG 57, 250 w. 40-48: Ὢ τῆς ἀγαθότητος! ὢ τῆς φιλανθρωπίας τῆς ὑπερβαλλούσης! Τῆς εἰς αὐτὸν καταφρονεῖ τιμῆς ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν πλησίον ἀγάπης· δεικνὺς ὅτι οὐδὲ τὰ πρότερα, ἅπερ ἠπείλησεν, ἐξ ἀπεχθείας τινὸς, οὐδὲ ἐπιθυμίᾳ κολάσεως ἠπείλησεν, ἀλλ᾽ ἐκ φιλοστοργίας πολλῆς. Τί γὰρ ἂν γένοιτο τούτων ἡμερώτερον τῶν ῥημάτων; Ἐγκοπτέσθω, φησὶν, ἡ ἐμὴ λατρεία, ἵνα ἡ σὴ ἀγάπη μένῃ· ἐπεὶ καὶ τοῦτο θυσία, ἡ πρὸς τὸν ἀδελφὸν καταλλαγή).

[151] Por. MtHom 16, 9 (ŹMT 18, 207).

[152] MtHom 16, 9 (ŹMT 18, 207; PG 57, 250 w. 61-63: Ὁ γὰρ κελευσθεὶς μὴ πρότερον προσενεγκεῖν, ἕως ἂν καταλλαγῇ, κἂν μὴ διὰ τὴν πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπην, διὰ γοῦν τὸ μὴ κεῖσθαι ἀτέλεστον, ἐπειχθήσεται δραμεῖν πρὸς τὸν λελυπημένον, καὶ καταλῦσαι τὴν ἔχθραν).

mnienie miejsca), *i idź*. Nie powiedział po prostu: *Idź*, lecz dodał: *A najpierw [idź]... Potem przyjdź i dar swój ofiaruj*. Przez to wszystko pokazał, że stół ten nie przyjmuje ludzi pozostających z sobą w nieprzyjaźni”[153]. Jezus przez uściślenie miejsca i czasu złożenia daru pokazuje, że warunkiem przyjęcia do udziału w ofierze wspólnoty religijnej jest prezentowanie właściwej postawy moralnej w relacjach międzyludzkich, która wyraża się w pojednaniu. Wymaganie zawarte w Jego słowach, kaznodzieja szczególnie kieruje do neofitów i katechumenów przystępujących do liturgii ofiary.

Z uwagi na cel zjednoczenia ludzi, dla którego Bóg stał się człowiekiem i ustanowił przykazania, zdaniem autora homilii nie powinno budzić zdziwienia, że Jezus z każdej strony czyni kroki prowadzące do pojednania. Tu, jak się wydaje, krzywdziciela odsyła do pokrzywdzonego (Mt 5, 23-24), natomiast w modlitwie Pańskiej obrażonego do obrażającego (Mt 6, 12. 14), aby się pojednali. Chryzostom jednak zauważa, iż Jezus „nie powiedział: «Przejednaj sobie brata», lecz: «Pojednaj się z bratem»”[154]. Stąd przypuszcza pomimo wrażenia, jakby mówił do krzywdzącego, że również tutaj apeluje do pokrzywdzonego.

W dalszym ciągu homilii kaznodzieja ponownie zwraca się do słuchaczy w imieniu Jezusa:

> „«Jeśli z nim się pojednasz, mówi [Chrystus], to z powodu twej miłości ku niemu znajdziesz łaskę u Mnie i będziesz mógł z wielką ufnością ofiarować swój dar. A jeśli się jeszcze gniewasz, to zważ, że i Ja chętnie każę ci zaniechać mej ofiary, abyście się stali przyjaciółmi, a to niech cię pocieszy w twym gniewie». A nie powiedział: «Jeśli poniosłeś ciężką krzywdę», lecz: «Gdy brat twój ma nieco przeciw tobie». Nie dodał też: «Słusznie czy niesłusznie», lecz tak po prostu: «Gdy ma coś przeciw tobie». Bo choćby nawet słusznie, to nie trzeba przedłużać nienawiści; wszak i Chrystus słusznie był na nas rozgniewany, a jednak wydał siebie na śmierć za nas, nie policzywszy nam tych przewinień”[155].

Wynika stąd, że jeśli nawet ktoś słusznie by się gniewał, bo jakiś człowiek nieznacznie, ale rzeczywiście go skrzywdził, to uczeń Jezusa powinien stanąć ponad własną racją, motywowany przykładem Jego postępowania, który za każdego z ludzi oddał swe życie, choć byli winni wobec Niego.

---

[153] MtHom 16, 9 (ŹMT 18, 207).

[154] MtHom 16, 9 (ŹMT 18, 208; PG 57, 250 w. 61-251 w. 31: διόπερ οὐδὲ εἶπεν, Κατάλλαξον σεαυτὸν τῷ ἀδελφῷ σου, ἀλλὰ, Καταλλάγηθι).

[155] MtHom 16, 9 (ŹMT 18, 208).

Wezwanie Jezusa do pojednania przed ofiarą, podobnie jak u Pawła przed zakończeniem dnia (por. Ef 4, 26), w przekonaniu Chryzostoma, oznacza brak przyzwolenia na przesuwanie tego na później, „aby po spełnieniu ofiary taki człowiek nie stał się opieszały i nie odkładał pojednania z dnia na dzień”[156]. W celu przybliżenia słuchaczom trafności polecenia Jezusa, kaznodzieja porównuje Go do ziemskiego lekarza. Podobnie jak mądry lekarz podaje nie tylko środki zapobiegające chorobom, ale również leczące powstałe schorzenia, tak czyni Jezus. Środek zaradczy przeciw nieprzyjaźni stanowi zakaz, by nie nazywać nikogo głupcem (por. Mt 5, 22), natomiast lekarstwem na choroby, które z niej powstają jest nakaz, by się pojednać, a chorobą może być tutaj opieszałość.

Autor homilii zwraca jeszcze uwagę na nacisk, z jakim Jezus poleca pojednanie się z bliźnim. „Wcześniej zagroził piekłem (por. Mt 5, 22), teraz natomiast nie przyjmuje daru przed pojednaniem (por. Mt 5, 23-24), okazując wielki gniew, i wszystkimi tymi środkami niszczy korzeń i owoc. Najpierw mówi: «Nie gniewaj się», potem: «Nie znieważaj». Bo obie te rzeczy podsycają się wzajemnie. Zniewaga pochodzi z nieprzyjaźni, a ze zniewagi nieprzyjaźń. Dlatego uzdrawia i owoc, i korzeń, zapobiegając, by nie powstało zło, gdy zaś zapuści już korzeń i wyda najgorszy owoc, wtedy bezwzględnie je niszczy. Dlatego wspomina sąd, Radę, piekło, a mówiąc o ofierze, jeszcze coś innego dodaje, mówiąc: Pogódź się ze swoim przeciwnikiem (Mt 5, 25)”[157]. Dar ofiarny powinien być owocem wolnego od złości pojednania, bez którego nie posiada żadnej wartości, a nawet prowadzi do zaistnienia najwyższego wymiaru zła.

Werset Mt 5, 25 (mówiący o okolicznościach pogodzenia się z przeciwnikiem) traktuje Chryzostom jako uzupełnienie Jezusa przynaglające do pojednania się przed złożeniem ofiary. Argumentację przedstawia w formie dialogu z pokrzywdzonym: „Co mówisz? Powiadasz, że jest bardziej możny i wyrządził ci krzywdę? Wyrządzi ci jeszcze większą krzywdę, jeśli nie pogodzisz się z nim, lecz będziesz zmuszony udać się do sądu. W tamtym przypadku stracisz pieniądze, lecz będziesz wolny, gdy zaś staniesz przed sędzią, wtedy pójdziesz do więzienia i poniesiesz bardzo ciężką karę. […] Jeżeli nie chcesz uwierzyć moim słowom, to szkodzisz nie tyle tamtemu, ile sobie”[158]. W ten sposób, według kaznodziei, Jezus przekonuje, że pojednanie nawet pokrzywdzonemu przynosi większe zyski niż straty.

---

[156] MtHom 16, 10 (ŹMT 18, 209).
[157] MtHom 16, 10 (ŹMT 18, 209).
[158] MtHom 16, 10 (ŹMT 18, 209).

Chryzostom podkreśla dodatkowe przynaglanie Jezusa do pojednania w słowach: *Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko… póki jesteś z nim w drodze* (Mt 5, 25), to znaczy, przed postawieniem sprawy na forum sądowym, bo później oddaje się sprawę mocy urzędu zdając się na łaskę sędziego. Potrzebę podejmowania szybkich decyzji w czynieniu dobra autor homilii uogólnia do całości ludzkiego życia. Wahanie się i odkładanie na później dezorganizuje życie i często prowadzi do bezowocnych działań[159].

Kaznodzieja analizuje również znaczenie zwrotu: *Pogódź się* (ἴσθι εὐνοῶν). W wyrażeniu tym Jezus mówi: „«Chciej raczej znosić krzywdę» albo: «Wydaj w tej sprawie taki wyrok, jakbyś był na jego miejscu»”[160]. Wobec opinii uznającej tego rodzaju zalecenie za trudne stwierdza, że nie powinno ono budzić zdziwienia ze względu na wymienione wcześniej przez Jezusa błogosławieństwa (por. Mt 5, 3-12), których celem było ukształtowanie słuchacza do przyjęcia stanowionego prawa. Składały się one na zachętę, natomiast przykłady wzięte z życia służą, podobnie jak u Pawła, wzbudzeniu lęku[161]. Dlatego „także Chrystus wspomniał nie tylko piekło, lecz także sąd, skazanie, więzienie i wszystkie jego okropności, podcinając wszystkimi tymi groźbami korzenie zabójstwa. […] Stąd wynika, że również nam przynosi pożytek to, co pożyteczne jest dla bliźniego. Kto godzi się z przeciwnikiem, sam zyskuje o wiele więcej, uwalniając się od sądów, więzień i ich nędzy”[162]. Każde więc zalecenie Jezusa w Mt 5, 21-26 pomimo różnego rodzaju motywacji ma charakter zapobiegawczy przed popełnieniem grzechu.

Chryzostom nie pomija w komentarzu interpretacji słowa „przeciwnik” (Mt 5, 25). Niektórzy jego zdaniem uważają, że Jezus wskazuje tu pośrednio na diabła nakazując, by nie mieć żadnej z jego rzeczy[163]. Tego rodzaju interpretację wersetu Mt 5, 25 spotykamy między innymi u Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa i Epifaniusza[164].

---

[159] Por. MtHom 16, 10 (ŹMT 18, 209-210).

[160] Por. MtHom 16, 10 (ŹMT 18, 210; PG 57, 252 w. 62 – 253 w. 3: Τί δέ ἐστιν, εὐνοεῖν; Ἢ τοῦτό φησιν, ὅτι Καταδέχου μᾶλλον ἀδικεῖσθαι· ἢ Οὕτω δίκασον τῇ δίκῃ, ὡσανεὶ τὴν ἐκείνου τάξιν ἔχων· ἵνα μὴ τῇ φιλαυτίᾳ τὸ δίκαιον διαφθείρῃς, ἀλλ᾽ ὡς περὶ οἰκείου τοῦ ἀλλοτρίου βουλευόμενος πράγματος, ἵνα ταύτην ἐξενέγκῃς τὴν ψῆφον).

[161] Por. MtHom 16, 11 (ŹMT 18, 210). Przykładowo Chryzostom cytuje tu z objaśnieniem fragment Rz 13, 4 oraz Rz 13, 5.

[162] MtHom 16, 11(ŹMT 18, 211).

[163] Por. MtHom 16, 11 (ŹMT 18, 210; PG 57, 253 w. 8-14: Τινὲς μὲν οὖν τὸν διάβολον αὐτὸν αἰνίττεσθαί φασι τῇ τοῦ ἀντιδίκου προσηγορίᾳ, καὶ κελεύειν μηδὲν ἔχειν τῶν ἐκείνου· τοῦτο γὰρ εἶναι τὸ εὐνοεῖν αὐτῷ· ὡς οὐκ ἐνὸν διαλύσασθαι μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν, τῆς ἀπαραιτήτου λοιπὸν ἡμᾶς ἐκδεχομένης κολάσεως. Ἐμοὶ δὲ περὶ τῶν ἐνταῦθα δοκεῖ λέγειν δικαστῶν, καὶ τῆς ἐπὶ τὸ δικαστήριον ὁδοῦ, καὶ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου).

[164] Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 4, 14. 95. 2-3, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, tom 1, 349: „Naszym zaś przeciwnikiem nie jest ciało jak chcą niektórzy, ale szatan (i inni do niego usiłujący się upodobnić), który idzie z nami razem tą samą drogą za pośrednictwem ludzi, którzy naśladują czyny jego w tym ziemskim życiu. Jest zatem rzeczą nieuniknioną, że ci będą cierpieć naj-

„Takie bowiem jest znaczenie słów: *pogódź się z nim*, iż po zejściu z tego świata nie można uwolnić się od niego, gdyż dosięgnie nas nieunikniona kara”[165]. Kaznodzieja uważa, że mowa Jezusa dotyczy tutaj sędziów świata doczesnego, drogi do sądu oraz więzienia. Aczkolwiek nie pomija wykorzystywania przez diabła ludzkiej skłonności do ulegania namiętnościom w innych miejscach tej homilii[166].

W jej części parenetycznej Chryzostom, wzywając do zaprzestania waśni i sporów, sam staje się rzecznikiem wypełniania wskazań Jezusa. Przekonuje o wewnętrznym zadowoleniu (ἡδονή) i pożytku, jaki przynoszą już przed przyszłymi nagrodami. Odwodzi od przyjmowania oferty diabła, który dla chwilowego zadowolenia i wiecznej boleści nadal znajduje zainteresowanych. Przeciwstawia kontrpropozycję ludzi wierzących, zgodnie z którą trud trwa krótko a radość i pożytek są nieśmiertelne. Wobec takiej pociechy nie znajduje usprawiedliwienia dla nie starania się o cnotę. Bóg widząc dobrą wolę ze strony człowieka „sam dokona całej rzeczy”[167].

2.4.2. Korekta zakazu cudzołóstwa

W komentarzu wersetów Mt 5, 27-28 (odnoszących się do cudzołóstwa), Chryzostom stwierdza, że Jezus nie poprzestaje na podniesieniu na szczyt doskonałości jednej tylko zasady Prawa[168], ale czyni to z następną. Mówi również o porządku przykazań w Starym Testamencie, według którego pierwszym jest „Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie” (Pwt 5,7), a nie zakaz zabójstwa. Jezus podjął korektę zasady „Nie zabijaj” jako pierwszej, a „Nie cudzołóż” jako drugiej. Dlatego nasuwa się pytanie, co jest powodem takiej kolejności stanowienia Prawa przez Jezusa? Powstaje również pytanie, z jakiej przyczyny Jezus pomija w korygowaniu pozostałe przykazania dotyczące relacji człowieka z Bogiem? Odpowiedzią zdaje się być uzasadnienie przemilczenia pierwszego, które podaje autor homilii. Rozszerzeniem tego przykazania byłoby umieszczenie w nim swojej osoby przez Jezusa przed nadejściem czasu bezpośredniego objawienia prawdy o swoim Bożym synostwie. Jej poznaniu nie stało na przeszkodzie zajęcie się

straszniejsze kary, którzy podając się publicznie za wyznawców Chrystusa uczestniczą w dziełach szatana. Napisane jest bowiem: ‘aby nie wydał ciebie sędziemu, sędzia służącemu’ – władzy szatana”; podobnie w: *Wypisy z Theodota*, III, 43. 53 (ŹMT 22, 61); Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, 35. 1 (PSP, tom XXXVI, 130); *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 14. 1; Epifaniusz, *Panarion*, 27, 5, 3-7 *Przeciwko karpokracjanom*, tłum. ks. M. Gilski, Kraków 2015, 301. Można dodać, że określenie „przeciwnik” (ἀντίδικος) według WSGP NT dotyczy ludzi: Mt 5, 25a, b; Łk 12, 58; 18, 3 i diabła: 1 P 5, 8.

[165] MtHom 16, 11 (ŹMT 18, 210).

[166] Por. MtHom 16, 8. 11 (ŹMT 18, 206. 211-212).

[167] MtHom 16, 11 (ŹMT 18, 212).

[168] Por. MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 214). Można nadmienić, że „numeracja” przykazań przyjęta przez Chryzostoma różni się od nadanej w BT.

wcześniej etyką międzyludzkich odniesień. Zarówno nauka moralna, jak i zdziałane cuda służyły przekonaniu audytorium Jezusa o wiarygodności Jego słów. Argumentacja kaznodziei uwidacznia się w dalszych słowach homilii:

> „Gdyby bowiem, zanim czegokolwiek nauczał lub cokolwiek uczynił, mówił od razu: «Słyszeliście, że powiedziano przodkom: 'Jam jest Pan, Bóg twój' (Pwt 5, 6; Iz 43, 3) i oprócz mnie nie ma innego (por. Iz 45, 21-22), ja zaś wam powiadam, abyście i mnie oddawali taką cześć, jak tamtemu», doprowadziłby do tego, że wszyscy uważaliby Go za pozbawionego zmysłów"[169].

Przewidywanie podobnych opinii wśród słuchaczy Jezusa kaznodzieja wyprowadza ze słów ludzi, którzy nawet po nauczaniu i cudach twierdzili, że jakoby miał czarta (por. J 8, 52; 10, 20). Niemniej, jak zauważa, zastosowanie tego rodzaju pośrednictwa związanego z odłożeniem przez Niego nauki o prawdach wiary sprawiło, że stała się przystępna dla wielu. Przyswojenie jej początkowego artykułu przez człowieka było uwarunkowane skoncentrowaniem myśli na objawianej nauce moralności. Do poznania prawdy, że Jezus jest Synem Bożym, a zatem racji okazania Mu czci należnej Bogu, prowadziło z wolna to, że „z własnej mocy ustanawiał i ulepszał takie prawa"[170]. Przedstawiona w wywodzie Chryzostoma przyczyna szacunku wobec objawienia Jezusa może być fragmentem biblijnego przekazu, do którego tutaj się odwołuje. „Zdumiewali się bowiem, jak powiedziano, bo nauczał ich nie tak, jak uczeni w Piśmie (por: Mt 7, 29, Mk 1, 22)"[171]. Stąd powodem wzmiankowanej reakcji Jego słuchaczy byłoby również to, że nauczał ich jak ten, który ma władzę.

Po wyjaśnieniu ewangelicznego ujęcia przykazań Jezusa, autor homilii analizuje Jego naukę moralności i dochodzi do stwierdzenia: „Zaczął od ogólnych błędów: od gniewu (por. Mt 5, 22) i pożądliwości (bo te najbardziej w nas panują i najbardziej ze wszystkich odnoszą się do natury), sprostował je z wielką powagą, jak przystało na prawodawcę, i uporządkował z wszelką dokładnością"[172]. Nietrudno zauważyć, że podając przyczyny, dla których wymienione błędy zajmują czołowe miejsca w prawodaw-

---

[169] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 214; PG 57, 255 w. 19-23: Τὸ μὲν οὖν εὐθέως, πρὶν ἤ τι φθέγξασθαι καὶ ποιῆσαι, λέγειν· Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις· Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός σου, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν ἄλλος· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, καὶ ἐμὲ προσκυνεῖν, ὡς ἐκεῖνον· ἐποίει πάντας ὡς μαινομένῳ προσέχειν αὐτῷ).

[170] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 214-215; PG 57, 255 w. 36-38: Τὸ γὰρ μετ᾽ ἐξουσίας τὰ τοιαῦτα νομοθετεῖν καὶ διορθοῦν, τὸν προσέχοντα καὶ νοῦν ἔχοντα ἀνῆγε κατὰ μικρὸν εἰς τὸν τοῦ δόγματος λόγον).

[171] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215; PG 57, 255 w. 38-40: Ἐξεπλήττοντο γὰρ αὐτὸν, φησὶν, ὅτι οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν ἐδίδασκεν).

[172] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215; PG 57, 255 w. 40-46: Ἀρξάμενος γὰρ ἀπὸ τῶν γενικωτάτων ἐν ἡμῖν παθῶν, θυμοῦ λέγω καὶ ἐπιθυμίας (ταῦτα γάρ ἐστι μάλιστα τὰ τυραννοῦντα ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν ἄλλων ὄντα φυσικώτερα), μετὰ πολλῆς τῆς αὐθεντίας, καὶ ὅσης νομοθέτῃ προσῆκον ἦν, διώρθωσέ τε αὐτὰ, καὶ μετὰ πάσης ἐκόσμησε τῆς ἀκριβείας).

stwie Jezusa, kaznodzieja podkreśla zarazem doskonałość jego stanowienia. Porównuje ewangeliczne wymiary zakazów cudzołóstwa (Mt 5, 27) i gniewu. Dostrzega różnicę odnośnie do sankcji i podobieństwo dotyczące sprecyzowania tego, co jest wymagane ponad dotychczasowe słowa Pisma. Jezus nie wspomina o karze wobec cudzołożnika, ale obejmuje cudzołóstwem niepowściągliwość wzroku (por. Mt 5, 28). Według Chryzostoma mówi tu o człowieku, który „ciekawie spogląda na piękne ciało, ugania się za pięknymi twarzyczkami, napawa serce tym widokiem i wlepia oczy w piękne twarze”[173]. Wyliczone czynności wskazują na zaangażowanie jego władz zewnętrznych i wewnętrznych w natrętną i zachłanną obserwację urody ludzkiej. Kaznodzieja zaznacza wyższy wymiar wypowiedzi Jezusa, wskazującej na popełnienie cudzołóstwa w sercu, a pierwszeństwo jego oczyszczenia uzasadnia przyjmowaniem w nim łaski Ducha Świętego[174].

Konwersując z słuchaczem, Chryzostom odpowiada na wątpliwości związane ze słowami Mt 5, 28. Jedna dotyczy sposobu uwolnienia się od absorbującej żądzy. Dostrzega skuteczną możliwość po stronie woli człowieka[175], ale odnosząc się do słów Jezusa stwierdza, że nie usuwa tu pożądliwości „w ogóle, lecz jedynie taką, która powstaje pod wpływem wzroku”[176]. Dlatego nie dziwi rozwinięte dalej przez niego wyjaśnienie:

> „Kto stara się patrzeć na piękne twarze, ten sam najbardziej zapala ogień pożądliwości, czyni swą duszę niewolnicą i wkrótce zabiera się do uczynku. Dlatego nie powiedział: «Kto będzie pożądać cudzołóstwa», lecz: Każdy, *kto pożądliwie patrzy*. Przy gniewie natomiast zrobił podwójne zastrzeżenie, mówiąc: ‘nadaremnie’ i ‘bez powodu’ (εἰκῆ καὶ μάτην), a tu nie tak, lecz zniósł wszelką pożądliwość (καθάπαξ τὴν ἐπιθυμίαν ἀνεῖλε). Jakkolwiek zarówno gniew, jak i pożądliwość są nam wrodzone i zostały w nas wszczepione dla naszego pożytku. Gniew, abyśmy mogli karać złych i poprawiać nieposłusznych. Pożądliwość zaś, abyśmy mogli mieć potomstwo i w ten sposób podtrzymywać nasz gatunek przez następstwo pokoleń”[177].

Autor homilii akcentuje osobisty udział człowieka w zniewoleniu pożądliwością, które znajduje następstwo w cudzołożnym czynie. Stąd nie samo pożądanie jest przedmiotem eliminacji w wypowiedzi Jezusa, ale przyczyna wymykającego się spod kontroli czło-

[173] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215).
[174] Por. MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215).
[175] Por. MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215).
[176] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215).
[177] MtHom 17, 1 (ŹMT 18, 215; PG 57, 256 w. 7-20).

wieka stanu, w którym nie panuje nad rozbudzoną w sobie żądzą. Kaznodzieja nie pomija powodów wyposażenia ludzi w porównywane namiętności, ale uświadamia, że za wykorzystanie ich niezgodnie z przeznaczeniem, człowiek osobiście ponosi odpowiedzialność.

Kolejna kwestia dotyczy braku zróżnicowania pożądliwości dozwolonej i zabronionej. Rozgraniczenie między nimi Chryzostom dostrzega w sformułowaniu przez Jezusa przykazania, które tak komentuje:

> „Nie powiedział: «Kto pożąda», bo i tym, którzy mieszkają w górach [mnichom] przytrafia się, że poczują pożądliwość, lecz: *Kto pożądliwie patrzy na kobietę*, to znaczy, kto pobudza w sobie pożądliwość i bez przyczyny wpuszcza to dzikie zwierzę do spokojnego serca. Nie pochodzi to bowiem z natury, lecz z niepowściągliwości (ῥᾳθυμία). Tego zabraniał już dawno Stary Testament, mówiąc: 'Nie przyglądaj się obcej piękności' (Syr 9, 8). Następnie, by nikt nie mówił: «A jeśli poznam, a nie stanę się niewolnikiem?», zabrania spojrzenia, byś ufny w takie bezpieczeństwo nie popełnił kiedyś grzechu. Cóż więc, powiesz, jeśli będę patrzeć, a nie uczynię nic złego? Wówczas i tak policzony zostaniesz między cudzołożników. Prawodawca rzecz objawił i nie powinno się jej dalej dochodzić"[178].

Kaznodzieja podkreśla, że zarządzenie Jezusa zamyka wszelką dyskusję i próby usprawiedliwiania niedozwolonego sposobu patrzenia na drugiego człowieka. Rozporządzenie takie znane było już w Starym Testamencie, ale nie występowało w przykazaniu Dekalogu.

Chryzostom stara się pokazać swoim słuchaczom, że Jezus zaostrzając przykazanie „Nie cudzołóż", w istocie rzeczy troszczy się o dobro ludzi, podobnie jak rodzice względem swoich dzieci:

> „Jeżeli spojrzysz tak dwa, trzy razy, to może zdołasz siebie powściągnąć; gdy zaś ciągle będziesz to czynić, wówczas rozpalisz w sobie ogień i z pewnością ulegniesz, bo nie stoisz poza granicami ludzkiej natury. Bo jak my, gdy widzimy chłopca trzymającego miecz, karzemy go, choć widzimy, że nim nie uderza, i nakazujemy mu, by nigdy nie brał go do rąk, tak samo Bóg jeszcze przed uczynkiem zabrania niepowściągliwego wzroku, abyś nie dopuścił się czynu. Kto bowiem raz wzniecił w sobie ogień, to choćby nie było kobiety, którą widział, pomimo to wzbudza w duchu obrazy nieprzyzwoitych uczynków, a od tego często

[178] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 215-216).

dochodzi do czynu. Dlatego Chrystus zakazuje nawet cudzołóstwa popełnionego w sercu”[179].

Słowa wyjaśnienia uwidaczniają destrukcję wprowadzaną w życie człowieka poprzez dobrowolne uleganie małym i pozornie niepozostawiającym żadnych skutków pożądliwościom. Mówiąc o ciężarze winy, którą niesie za sobą niepowściągliwe spojrzenie autor homilii uwzględnia w interpretacji wskazania celowości i konieczności zakazu Jezusa. Pierwszym jest postawienie bariery ryzyku związanemu z okazją do rozbudzenia pożądliwości, znaną z przekazu biblijnego. Drugim – przeciwdziałanie skłonności do ulegania permanentnie doznawanej pokusie wynikająca ze słabości ludzkiej natury. Trzecim – ustanowienie obowiązującej normy ewangelicznej. Dla zilustrowania zasadności przepisu dodaje analogię ludzkiego i Bożego działania, które ma zapobiegać zagrażającemu czynem niebezpieczeństwu. Dostrzega je również na poziomie rozbudzonej wrażeniem wzrokowym wyobraźni człowieka.

Nic dziwnego, że Chryzostom jako kaznodzieja podejmuje problem recepcji ewangelicznego prawa w praktyce codziennego życia. Stawia pod znakiem zapytania możliwość uwolnienia się od winy cudzołóstwa z powodu pożądliwego spojrzenia tych, z którymi mieszkają dziewice[180]. Zapobieganie takiemu obciążeniu znajduje u Hioba stosującego zwyczaj omijania podobnego widoku (por. Hi 31, 1). Wymienia konsekwencje pożądliwego patrzenia:

„Po patrzeniu walka, by nie posiąść tej, którą się widziało, staje się trudniejsza, a z widoku nie doznajemy takiej przyjemności, jakiej doznajemy zguby przez pomnożenie pożądliwości, ponieważ czynimy przeciwnika silniejszym, ustępujemy diabłu więcej miejsca, nie mając siły go odeprzeć, gdyśmy go wpuścili do głębi serca”[181].

Tak daleko posunięta inwazja namiętności trudna do opanowania przez samego człowieka stanowi, zdaniem kaznodziei, powód przykazania Jezusa, które tutaj formułuje

---

[179] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 216; PG 57, 256 w. 37-49: Διὰ τοῦτο καὶ τὴν διὰ τῆς καρδίας συμπλοκὴν ὁ Χριστὸς ἀναιρει). Słowo συμπλοκή dosłownie znaczy objęcia w czasie stosunku seksualnego (Lampe 1289).

[180] Zapewne jest to aluzja do duchownych. Chryzostom krytykuje zwyczaj wspólnego zamieszkiwania dziewic i duchownych w *Syneisaktoi* (PG 47, 513-532) według EK, t. 7, 768. Longosz S. *Wstęp* do przekładu: „Św. Jan Chryzostom. *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*”, VoxP 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 413-420.

[181] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 216; PG 57, 257 w. 1-7: καὶ οὐ τοσαύτην ἀπὸ τῆς ὄψεως καρπούμεθα τὴν ἡδονὴν, ὅσην ἀπὸ τοῦ τὴν ἐπιθυμίαν αὐξῆσαι ταύτην ὑπομένομεν τὴν λύμην, ἰσχυρὸν ποιοῦντες τὸν ἀνταγωνιστὴν, καὶ πλείονα διδόντες τὴν εὐρυχωρίαν τῷ διαβόλῳ, καὶ οὐκέτι ἰσχύοντες αὐτὸν ἀποκρούσασθαι, ὅταν εἰς τὰ ἐνδότατα εἰσαγάγωμεν, καὶ ἀναπετάσωμεν αὐτῷ τὴν διάνοιαν).

nieco inaczej: „Nie cudzołóż oczyma, a nie będziesz cudzołożył w sercu”[182]. Dosłownie mówi „w myślach”. Podobnie wyżej: „gdyśmy go wpuścili do głębi myśli”, ale myśl i umysł jest tu, jak powiemy nieco niżej (zob. 2.6.1), synonimem serca[183].

Autor homilii zdaje sobie sprawę z tego, że Jezusowi nie idzie o samo patrzenie, ale o ustalenie sposobu patrzenia. Stąd dopowiada: „Można również patrzeć w inny sposób, tak jak patrzą ludzie żyjący w czystości. Dlatego nie zabronił spojrzeń w ogóle, ale spojrzeń pożądliwych. Gdyby zaś nie tego chciał, powiedziałby krótko: «Kto patrzy na kobietę», lecz nie tak powiedział, lecz: *Każdy, kto patrzy z pożądaniem*, kto patrzy, aby poczuć przyjemność z patrzenia. Bóg bowiem dał ci oczy nie dlatego, byś sprowadzał przez nie cudzołóstwo, lecz abyś podziwiał Stwórcę, patrząc na jego dzieła”[184]. Celem przykazania Jezusa jest, według Chryzostoma, kształtowanie człowieka do korzystania z otrzymanych od Boga darów (tutaj zarówno wzroku, jak i otaczających ludzi) zgodnie z ich przeznaczeniem. Podobne słowa znajdujemy w homilii trzeciej na List do Rzymian[185]. Można dodać, że w tym miejscu (poprzez wspomnienie żyjących w czystości oraz podziwiania Stwórcy) uwidacznia się aluzja do błogosławieństwa ludzi czystego serca w Mt 5, 8, co sam wcześniej sugerował[186].

Wracając do problematyki z porównania niedozwolonych namiętności Chryzostom konkluduje: „Jak więc zdarza się, że gniewasz się bez przyczyny, tak też zdarza się, że bez przyczyny spoglądasz, gdy czynisz to dla pożądliwości (ἐπιθυμία)”[187]. Wydaje się, że w prowadzonej dotąd analizie kaznodzieja traktował pożądliwość jako następstwo spojrzenia, a tutaj jako jego cel. Niemniej tego rodzaju przypadek ocenia jako zakazany. Z kolei za niezabronione żadnym prawem spoglądanie i znajdowanie w tym przyjemności uznaje patrzenie na swoją żonę i kochanie jej zawsze, do czego sam zachęca. W zajmowaniu się natomiast obcą pięknością wyszczególnia zarówno obrazę dla żony przez zwrócenie oczu ku innej, jak i dla tej drugiej przez dotknięcie jej, jeśli nawet nie ręką, to wzrokiem. „Dlatego również to uważane jest za cudzołóstwo i sprowadza niezwykłą karę przed karą na tamtym świecie”[188]. Użyty zaimek sprawia, że w interpre-

---

[182] MtHom 17,2 (ŹMT 18, 216; PG 57, 257 w. 7: Μὴ μοιχεύσῃς τοῖς ὀφθαλμοῖς, καὶ οὐ μοιχεύσεις τῇ διανοίᾳ).

[183] Słowo διάνοια znaczy usposobienie, umysł, myślenie (SGP 1, 543), idzie więc o coś najgłębszego człowieku, co po polsku można oddać słowem „serce”.

[184] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 216).

[185] Por. RzHom 3, 1-2 (t. 1/1, 64).

[186] Por. MtHom 16, 3 (ŹMT 18, 196).

[187] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 216).

[188] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 217; PG 57, 257 w. 25-27: διὰ τοῦτο καὶ τοῦτο μοιχεία νενόμισται, καὶ πρὸ τῆς κολάσεως ἐκείνης κόλασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἐπάγει).

tacji można postawić wniosek alternatywny. Albo autor homilii podaje dodatkowy powód potraktowania niedozwolonego spojrzenia jako cudzołóstwo albo do omówionego już cudzołóstwa w stanie bezżennym dodaje jego przypadek w małżeństwie. Bez względu na to, powtarza sprowadzoną wskutek niego karę doczesną, którą jest doznanie wewnętrznego niepokoju, chaosu, cierpienia i zniewolenia. Za winnych uznaje zarówno pożądliwie patrzącego mężczyznę (uwalniając tym samym od zarzutu skromne niewiasty), jak i prowokacyjnie zachowującą się kobietę. Wobec kwestii, że Chrystus w tym przykazaniu nie przemawia do kobiet stwierdza: „Jednakże wszędzie daje wspólne prawa: mówiąc do głowy, daje też upomnienie dla całego ciała. Kobietę i mężczyznę uważa za to samo stworzenie i nigdzie nie rozróżnia rodzaju”[189].

Aluzję do karconego sposobu zachowania Chryzostom dostrzega w wyrażonym wobec każdego z nich gniewie Chrystusa w Mt 5, 29 (zawierającym nakaz odrzucenia powodu do grzechu). Wskazanie prawego oka do usunięcia oznacza, jego zdaniem, pozbawienie mężczyzn wymówki od zerwania związku ze stwarzającą okazję do grzechu kobietą z racji pokrewieństwa lub innego rodzaju znajomości[190]. Zwraca przy tym uwagę na właściwą interpretację wyrażenia Jezusa. „Nie odnosi się to, broń Boże, do członków [ciała]. Nigdzie nie mówi, że grzechy miałyby pochodzić z ciała, lecz zawsze przypisuje je złej woli. To nie oko widzi, lecz dusza i rozum. Zatem często, gdy uwaga nasza zwraca się gdzie indziej, oko nie widzi obecnych, a więc nie wszystko pochodzi z jego czynności. Gdyby mówił o członkach [ciała], nie rzekłby tego tylko o jednym oku, jedynie o prawym, ale o obu. Jest rzeczą oczywistą, że kogo zgorszyło prawe oko, tego będzie gorszyć i lewe”[191]. Jak widać, autor homilii odczytuje wiersze o oku i o ręce w sensie przenośnym. W tłumaczeniu wskazuje ośrodek decyzyjny człowieka, który Jezus ma na uwadze podając źródło grzechów oraz ograniczenie podwójnego zmysłu wzroku w Jego wypowiedzi. Wyszczególnienie wyłącznie prawostronnych części ciała bierze za dowód, że idzie o ludzi, którym w relacjach przyjacielskich przypisuje się znaczenie prawego oka w sensie umiłowania, czy prawej ręki w sensie pożyteczności. Nawet takich ze względu na zagrożenie krzywdą dla własnej duszy należy odrzucić. O koniecz-

---

[189] MtHom 17, 2 (ŹMT 18, 217; PG 57, 257 w. 42-47: ῞Οτι κοινοὺς τοὺς νόμους πανταχοῦ τίθησι, κἂν πρὸς τοὺς ἄνδρας ἀποτείνεσθαι δοκῇ μόνους· τῇ γὰρ κεφαλῇ διαλεγόμενος, κοινὴν καὶ πρὸς τὸ σῶμα ἅπαν ποιεῖται τὴν παραίνεσιν. Γυναῖκα γὰρ καὶ ἄνδρα ἓν οἶδε ζῶον, καὶ οὐδαμοῦ διαιρεῖ τὸ γένος).

[190] Por. MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 217).

[191] MtHom 17,3 (ŹMT 18, 217; PG 57, 258 w. 3-13: οὐδαμοῦ γὰρ τῆς σαρκὸς τὰ ἐγκλήματα εἶναί φησιν, ἀλλὰ πανταχοῦ τῆς γνώμης τῆς πονηρᾶς ἡ κατηγορία. Οὐ γὰρ ὁ ὀφθαλμός ἐστιν ὁ ὁρῶν, ἀλλ᾽ ὁ νοῦς καὶ ὁ λογισμός. Πολλάκις γοῦν ἀλλαχοῦ τετραμμένων ἡμῶν ὁ ὀφθαλμὸς τοὺς παρόντας οὐ βλέπει· ὥστε οὐκ ἔστιν αὐτοῦ τῆς ἐνεργείας τὸ πᾶν. Εἰ γὰρ περὶ μελῶν ἔλεγεν, οὐκ ἂν περὶ ἑνὸς εἶπεν ὀφθαλμοῦ, οὐδ᾽ ἂν τοῦ δεξιοῦ μόνον, ἀλλὰ περὶ ἀμφοτέρων. ῾Ο γὰρ ὑπὸ τοῦ δεξιοῦ σκανδαλιζόμενος, εὔδηλον ὅτι καὶ ὑπὸ τοῦ ἀριστεροῦ τὸ αὐτὸ τοῦτο πείσεται).

ności stanowczego rozdziału świadczy, według Chryzostoma, surowość zastosowanego przez Jezusa sformułowania: *Wyłup… i odrzuć od siebie* a nie tylko «Oddal się», uzasadniona kolejnymi słowami wersetu Mt 5, 29. Zaznaczony w nich pożytek z usunięcia jednego spośród członków ciała w stosunku do pogrążenia go w całości w piekle jest, w jego wywodzie, objaśnieniem korzyści wynikających z obu stron, tak z dobrego jak i ze złego.[192] Uwidacznia je w stwierdzeniu: „Skoro nawet samego siebie nie ratuje, a zarazem ciebie gubi, czyż byłoby czymś dobrym zgubić obu, gdy rozdzieliwszy ich, można uratować chociaż jednego?”[193] Konkluzja kaznodziei zdaje się służyć uświadomieniu słuchaczom okazanej troski Jezusa o ludzi będących w szkodliwych dla osiągnięcia zbawienia związkach.

Tymczasem Paweł Apostoł życzył sobie być odrzuconym (Rz 9, 3), więc Chryzostom odpowiada, że pragnął odrzucenia „nie tak, by nie było z tego żadnej korzyści, ale w celu zbawienia innych. Tutaj zaś zguba grozi im obu, dlatego nie powiedział jedynie: *Wyłup*, ale także: *Odrzuć od siebie*, abyś nigdy go nie przyjmował, jeśli pozostanie taki. W ten sposób jego wybawisz od ciężkiego grzechu i siebie uwolnisz od zguby”[194]. Zapewne postawiony warunek ocalenia jest konieczny ze strony odrzucającego, ale nie ostateczny dla odrzuconego, bo pozostaje mu możliwość zmiany dotychczasowego postępowania.

W celu przybliżenia odbiorcom pożytku z tego wymagania Jezusa Chryzostom posługuje się przykładem ludzkiej decyzji o swoim ciele:

> „Gdyby dano ci wybór i istniałaby konieczność: z okiem zostać wrzuconym do dołu i zginąć albo wyjąwszy oko ocalić resztę ciała, czy nie wybrałbyś tego drugiego? Oczywiste jest to dla każdego. Nie idzie tu bowiem o takiego, który nienawidzi oka, lecz o takiego, kto kocha resztę ciała. Tak samo myśl o mężczyznach i kobietach. Gdyby ten, kto przynosi ci szkodę swoją przyjaźnią, nie nadawał się do uleczenia, i został precz odrzucony, to wtedy ciebie ocali od wszelkiej zguby, a siebie wybawi od cięższych grzechów, nie musząc, prócz [swoich spraw] własnych, zdawać rachunku również z twej zguby”[195].

---

[192] Por. MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 218).

[193] MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 218; PG 57, 258 w. 26-29: ῞Οταν μήτε ἑαυτὸν διασώζῃ, καὶ σὲ προσαπολλύῃ, ποία φιλανθρωπία ἀμφοτέρους καταποντίζεσθαι, ἐξὸν χωρισθέντων κἂν ἕνα σωθῆναι;).

[194] Por. MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 218; PG 57, 258 w. 30-35: Οὐχ ὥστε μηδὲν κερδᾶναι, ἀλλ᾽ ὥστε ἑτέρους σωθῆναι. ᾽Ενταῦθα δὲ ἀμφοτέρων ἡ βλάβη γίνεται· διόπερ οὐκ εἶπεν, ῞Εξελε, μόνον, ἀλλὰ καὶ, Βάλε ἀπὸ σοῦ, ὥστε μηκέτι λαμβάνειν, ἐὰν τοιοῦτος μένῃ. Οὕτω γὰρ κἀκεῖνον μείζονος ἀπαλλάξεις ἐγκλήματος, καὶ σαυτὸν ἀπωλείας ἐλευθερώσεις).

[195] MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 218).

W ramach ilustracji stosunku do własnego organizmu kaznodzieja wyjaśnia motywację postawionej przed człowiekiem alternatywy. Proponuje uwzględnienie podobnej logiki w odniesieniu do odtrąconych przez niego ludzi o grzesznym usposobieniu. W przypadku konieczności separacji znajduje pozytywne aspekty dla obu stron. Rozumne podejście do nakazu ewangelicznego prawa pozwala, według Chryzostoma, dostrzec w nim zawartość łaskawości i Opatrzności oraz oznak dobroci Boga w sprawach, które wydają się surowe.

W podsumowaniu parenezy dodaje: „[Jezus] zabrania przecież nie tylko pożądliwego spojrzenia, lecz gdy wykazał wynikającą stąd szkodę, rozszerza prawo dalej, nakazując wyrwać i odrzucić precz od siebie. A przykazuje tak Ten, który tyle razy przemawiał o miłości, abyś zewsząd poznał Jego opatrzność i wszelkimi sposobami starał się o to, co jest dla ciebie pożyteczne”[196]. Odwołując się do autorytetu Jezusa, autor homilii bierze pod uwagę, całość Jego nauczania albo raczej dotychczasowe. Na drugą ewentualność wskazuje nawiązywanie do zawierających przejawy opatrznościowej nauki błogosławieństw i wcześniejszych wskazań moralnych.

W kolejnej perykopie Mt 5, 31-32 (związanej ze wspomnieniem listu rozwodowego na okoliczność oddalenia żony, por. Pwt 24, 1)[197] Jezus przedstawia, zdaniem Chryzostoma, inny rodzaj cudzołóstwa. Według jego wyjaśnienia, wiązało się ono z istnieniem dawnego prawa, które pozwalało na odejście od żony i ewentualne wstąpienie w związek małżeński z inną kobietą. Mógł z tego skorzystać każdy, kto znienawidził swoją żonę z jakiejkolwiek przyczyny pod warunkiem, że wręczył jej list rozwodowy. Upublicznienie faktu opuszczenia żony uniemożliwiało jej powrót dla zachowania choćby pozoru małżeństwa[198]. W opinii autora homilii, praktyka listu rozwodowego miała także pozytywny aspekt. Powstrzymywała przed oczywistym cudzołóstwem w postaci wielokrotnej wymiany żon oraz zapobiegała zabijaniu żon znienawidzonych. Uniknięcie zła takiej wielkości stanowi argument za przyzwoleniem na mniejsze w stosunku do niego. Przewidywanie pozbawienia życia żon z racji żywionej do nich nienawiści opiera kaznodzieja na byłej tendencji ludzi do tego rodzaju zachowań. Na potwierdzenie wspomina tych, którzy nie przebaczali swoim dzieciom, zabijali proroków, przelewali krew jak wodę. Przytoczone przykłady nasuwają skojarzenie z przekazem biblijnym. Wobec wcześniejszej interpretacji pochodzenia obu przymierzy od jednego

[196] MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 218-219).

[197] Por. MtHom 17, 3 (ŹMT 18, 219).

[198] Por. MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 219). Prawdopodobnie przedstawione tu przez Chryzostoma wyjaśnienie opiera się na kontekście wspomnianego w Mt 5, 31 listu rozwodowego (por. Pwt 24, 1-4).

prawodawcy trzeba zapytać o autora dopuszczenia listu rozwodowego. Kontekst komentarza zdaje się wskazywać na Jezusa, ale Chryzostom dowodzi wtórnego autorstwa możliwości oddalenia żony. W argumentacji odwołuje się do późniejszych słów samego Jezusa, który mówi, że to prawo nie było pierwotne, ale Mojżesz, z powodu zatwardziałości serc, pozwolił opuszczać żony (por. Mt 19, 8), aby ich w domu nie zabijać, ale oddalać[199]. Przechodząc do wiersza Mt 5, 32 kaznodzieja stwierdza: „Skoro usunął wszelki gniew, zakazując nie tylko zabijania, ale nawet gniewania się (por. Mt 5, 22), wtedy z łatwością wprowadza także to prawo. Dlatego zawsze przypomina poprzednie słowa, aby pokazać, że nie mówi rzeczy przeciwnych, lecz zgodne z nimi, poszerza je, lecz nie odwraca, poprawia, lecz nie usuwa"[200]. Można przyjąć za prawdopodobne, że łatwość (μετ᾽ εὐκολίας), z jaką Jezus wprowadza kolejne prawo ewangeliczne oznacza z Jego strony umiejętność, z jaką to czyni. Natomiast ze strony człowieka oznacza brak trudności w przyjęciu tego przykazania. Innymi słowy, łatwości skorygowania ustępstwa Mojżesza służy w ujęciu autora homilii kształtowana przez Jezusa zmiana świadomości odbiorców Jego ustawodawstwa.

W odniesieniu do dwóch przypadków z Mt 5, 32, w których Jezus obciąża cudzołóstwem oddalającego żonę oraz biorącego za żonę kobietę oddaloną, Chryzostom zauważa, że „jak wszędzie (πανταχοῦ) zwraca się do mężczyzn"[201]. Pominięcie przy tym kobiet wyjaśni nieco dalej. Określenie „wszędzie" dotyczy prawdopodobnie tylko poprzedniego i aktualnie wykładanego prawa. W interpretacji cytowanego wersetu autor homilii wyraża przekonanie, że wspomniany w nim człowiek staje się winnym grzechu. Pozostając w samotności nie eliminuje grzesznej konsekwencji rozstania z żoną. Powodem przewinienia jest skłonienie żony do cudzołóstwa, bo żona nie przestaje nią być nawet po jego odejściu[202]. Zapewne kaznodzieja chce w ten sposób uświadomić słuchaczom odpowiedzialność męża za żonę, której grzech cudzołóstwa staje się jego udziałem. Wyraźnie podkreśla, że Jezus staje tu na stanowisku nierozerwalności związku małżeńskiego.

Dlatego nie może dziwić fakt, że Chryzostom nie ogranicza odpowiedzialności za małżeństwo wyłącznie do jednej ze stron. Wnioskuje o tym ze słów Jezusa, który „by nie zrzucać wszystkiego na tego, który opuszcza, i nie czynić żony bardziej zarozumia-

---

[199] Por. MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 219).

[200] MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 219; PG 57, 259 w. 33-39: ᾽Επειδὴ δὲ αὐτὸς τὴν ὀργὴν πᾶσαν ἀνεῖλεν, οὐχὶ τὸν φόνον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἁπλῶς θυμοῦσθαι κωλύσας, μετ᾽ εὐκολίας καὶ τοῦτον εἰσάγει τὸν νόμον. Διὰ τοῦτο καὶ τῶν προτέρων ἀεὶ ῥημάτων ἀναμιμνήσκει, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἐναντία ἐκείνοις, ἀλλὰ συμβαίνοντα λέγει· ἐπιτείνων αὐτὰ, οὐκ ἀνατρέπων· καὶ διορθούμενος, οὐ λύων).

[201] Por. MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 219).

[202] Por. MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 219).

łą, zamknął i jej drzwi do tego, kto by ją pojął, mówiąc: *A kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa*”[203]. Żona jest więc współodpowiedzialna za trwałość więzi małżeńskiej. Autor homilii potwierdza to w kontynuacji wywodu: „Zmusza żonę, choćby nawet nie chciała, do skromności, zamyka jej drzwi do wszystkich i nie pozwala dawać powodu do zwad. Dowiedziawszy się, że zachodzi niewzruszona konieczność: albo żyć z tym, z którym los ją od początku złączył, albo po wydaleniu z jego domu nie mieć żadnego innego schronienia, była mimo woli zmuszona kochać swego męża”[204]. Wydaje się, że w tym miejscu kaznodzieja interpretuje przykazanie Jezusa dotyczące małżeństwa w świetle społeczno-ekonomicznych realiów życia ludzi, którzy stanowili ówcześnie Jego audytorium.

Chryzostom tłumaczy słuchaczom przyjęty przez Jezusa sposób nauczania, mówiąc: „Nie dziw się, że do niej nic o tym nie mówi: kobieta jest słabsza. Dlatego, pominąwszy ją, przy pomocy groźby wypowiedzianej do mężczyzn, prostuje również jej lekkomyślność. Podobnie jakby ktoś, mając niepoprawnego syna, pominąwszy go, zagroził tym, którzy czynią go takim, i zakazał im przestawać z nim i zbliżać się do niego”[205]. Wobec przypuszczenia wrażenia przykrości, które mogą u odbiorcy wywołać omawiane słowa Jezusa, kaznodzieja przypomina orędzie błogosławieństw. Stara się przekonać, że Jego przykazanie znajduje w tym orędziu możliwy i łatwy sposób wypełnienia. Nie widzi przyczyny porzucenia żony, czy życia z nią w niezgodzie dla człowieka charakteryzującego się postawą określoną w błogosławieństwach. Za innego rodzaju, dodatkowe ułatwienie, uznaje pozostawienie w stanowionym prawie jednego powodu do opuszczenia żony, mianowicie przypadek nierządu podany w Mt 5, 32:

> „Gdyby nakazał zatrzymać ją u siebie, choćby z wieloma cudzołożyła, to znów sprowadziłby rzecz do cudzołóstwa. Czy widzisz, jak to wszystko zmierza do wyższego celu? Kto nie będzie spoglądać pożądliwym okiem na cudzą żonę, ten nie będzie cudzołożyć; gdy zaś nie będzie cudzołożyć, wtedy nie da mężowi powodu do opuszczenia swej żony. Z tej właśnie przyczyny jawnie napełnia bojaźnią, grożąc mężowi wielkim niebezpieczeństwem, gdyby ją opuścił: staje się winny jej cudzołóstwa. Byś słysząc słowa: (5, 29A) *wyłup oko*, nie myślał, że odnosi się to również do żony, dodał trafnie to wyjaśnienie, pozwalając opuścić ją w jednym tylko przypadku, i w żadnym innym”[206].

---

[203] MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 219-220).
[204] MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 220).
[205] MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 220).
[206] MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 220).

W ten sposób Jezus ukazuje, zdaniem Chryzostoma, ideał związku małżeńskiego, opierając go nie na pożądliwości ciała, ale na wzajemnej miłości i obopólnym poszanowaniu nauki ośmiu błogosławieństw.

2.4.3. Korekta zakazu fałszywej przysięgi

Wersety Mt 5, 33-34: „Słyszeliście również, że powiedziano przodkom: 'Nie będziesz fałszywie przysięgał, lecz dotrzymasz Panu swej przysięgi. A ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie", są zbudowane podobnie jak poprzednie Mt 5, 21-22. 27-28. Chryzostom rozpoczyna objaśnianie eliminacji przysięgi od pytania, dlaczego Jezus pominąwszy przykazanie o kradzieży przeszedł od razu do fałszywego świadectwa (ψευδομαρτυρία): „Ponieważ ten, który kradnie, niekiedy także przysięga; ten zaś, który nie umie przysięgać ani kłamać, tym bardziej nie odważy sie kraść. Dlatego, usuwając ten grzech, usunął i tamten, ponieważ kłamstwo pochodzi z kradzieży"[207]. Wydaje się, że kaznodzieja pokazaniem wzajemnej zależności słów i czynu, które zalicza do kategorii grzechu uzasadnia kolejność stanowionych przez Jezusa przykazań. Wzmiankuje, że obowiązujący dotąd nakaz dotrzymania Panu swej przysięgi (przytoczony w Mt 5, 33), oznacza mówienie prawdy podczas jej składania. Przytacza słowa Jezusa wzywające do zrezygnowania z niej wcale (ὅλως - całkiem), pozostawiając bez komentarza ogólnikowe wyrażenie.

Zakazanie w Mt 5, 34-35 przysięgi na niebo, ziemię i Jerozolimę z równoczesnym uzasadnieniem przynależenia ich Bogu, dla którego stanowią tron, podnóżek i królewskie miasto interpretuje Chryzostom jako wyraz odwodzenia od przysięgania na Boga. Nadmienia, że użycie sformułowań proroków przez Jezusa świadczy o nie sprzeciwianiu się przodkom z powodu zwyczaju wiązania rękojmi z przysięgą, do którego On sam odwołuje się przy końcu Ewangelii (por. Mt 23, 16-22)[208]. W homilii tymczasem czytamy:

> „Zwróć uwagę, jak podkreśla wartość elementów tworzących świat, nie na podstawie ich własnej natury, ale łaskawego odniesienia się Boga do nich. Skoro wielka była moc bałwochwalstwa, aby się nie wydawało, że elementy te godne są szacunku same z siebie, przytoczył tę przyczynę, o której już mówiliśmy, odwołu-

---

[207] MtHom 17, 4 (ŹMT 18, 220; PG 57, 260 w. 28-39: Πάλιν ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις· Οὐκ ἐπιορκήσεις· ἀποδώσεις δὲ τῷ Κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ὀμόσαι ὅλως. Τίνος ἕνεκεν οὐκ εὐθέως ἦλθεν ἐπὶ τὴν κλοπὴν, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ψευδομαρτυρίαν, ὑπερβὰς ἐκείνην τὴν ἐντολήν; Ὅτι ὁ μὲν κλέπτων, ἔστιν ὅτε καὶ ὀμνύει· ὁ δὲ μήτε ὀμνύναι, μήτε ψεύδεσθαι εἰδὼς, πολλῷ μᾶλλον οὐχ αἱρήσεται κλέπτειν. Ὥστε διὰ ταύτης κἀκείνην ἀνέτρεψε τὴν ἁμαρτίαν· τὸ γὰρ ψεῦδος ἀπὸ τοῦ κλέπτειν). W Mt 5, 33 (ἐπιορκέω) krzywo przysięgać, przysięgać fałszywie wg WSGP NT.

[208] Por. MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 221).

jąc się ponownie do chwały Boga (por. Mt 5, 16). Nie powiedział: «Ponieważ niebo jest wielkie i wspaniałe», ani: «Ponieważ ziemia jest pożyteczna», lecz: «Ponieważ pierwsze jest tronem Bożym, drugie zaś podnóżkiem Jego stóp», z każdej strony odsyłając ich do Pana”[209].

Prawdopodobnie, według kaznodziei, przyczyną perswazji Jezusa jest zagrożenie bałwochwalstwem poprzez okazywanie szacunku elementom świata stworzonego w miejsce oddania chwały Bogu jako ich Stwórcy i Panu. Niebezpieczeństwo takie może dotyczyć bezpośrednio tych, którzy praktykują zwyczaj składania przysięgi. Ich przykład może z kolei być odbierany jako zaprzeczenie świadectwa wiary w jednego Boga u pozostałych. Stąd widać, że kaznodzieja obok moralnego wymiaru ewangelicznego przykazania uwzględnia jego wymiar religijny.

Podobnie postępuje Chryzostom w odniesieniu do zakazu przysięgania na swoją głowę (por. Mt 5, 36). Powodem przykazania nie jest, według niego, wyrażenie podziwu dla człowieka implikujące przez to jego wywyższenie, ale jest nim odniesienie czci do Boga, którego człowiek jako dzieło stworzenia jest własnością. Ponadto, przez słowa Mt 5, 36 Jezus pokazuje człowiekowi, że nie jest panem samego siebie, skoro nie jest nim nawet wobec swojej głowy, o której włosach mówi obrazowo, a kaznodzieja podkreśla dodatkiem: „Nie powiedział, że nie możesz stworzyć włosa, ale że nie możesz nawet zmienić jego jakości”[210], oczywiście nie w sensie farbowania. Słowo ἐξενεγκεῖν jest formą od ἐκφέρω i znaczy wynosić, dokonać (Lampe 442 – *bring out*). Przekład „stworzyć” nie należy tu rozumieć dosłownie, ale w sensie niemożliwości sprawienia wzrostu nowych włosów. I również trzeba zaznaczyć, że nie mówimy w sensie biologicznym, ale w sensie potocznym.

Chryzostom porusza kwestię sposobu działania zgodnie z tym przykazaniem Jezusa w sytuacji żądania przysięgi i zmuszania do niej przez kogoś innego. W ramach rozstrzygnięcia stwierdza: „Niech bojaźń Boża będzie silniejsza niż przymus. Gdybyś zasłaniał się takimi wymówkami, wtedy nie będziesz przestrzegał żadnego przykazania”[211]. Podaje przykłady podobnych pretekstów w nawiązaniu do kolejno omówionych już przykazań z odróżnieniem, że wobec praw ludzkich na wykrętne zachowanie czło-

---

[209] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 221; PG 57, 260 w. 48-58: Σὺ δέ μοι θέα πόθεν ἐπαίρει τὰ στοιχεῖα· οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκείας φύσεως, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ πρὸς αὐτὰ σχέσεως τῆς κατὰ συγκατάβασιν εἰρημένης. Ἐπειδὴ γὰρ πολλὴ ἡ τῆς εἰδωλολατρείας τυραννὶς ἦν, ἵνα μὴ δόξῃ τὰ στοιχεῖα δι᾽ ἑαυτὰ εἶναι τίμια, ταύτην τέθεικε τὴν αἰτίαν ἣν εἰρήκαμεν, ἢ πάλιν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν διέβαινεν. Οὐδὲ γὰρ εἶπεν· Ἐπειδὴ καλὸς καὶ μέγας ὁ οὐρανός· οὐδὲ, Ἐπειδὴ χρησίμη ἡ γῆ· ἀλλ᾽, Ἐπειδὴ τοῦ Θεοῦ ὁ μέν ἐστι θρόνος, ἡ δὲ, ὑποπόδιον, πανταχόθεν αὐτοὺς ἐπὶ τὸν Δεσπότην συνωθῶν).

[210] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 221; PG 57, 260 w. 9-11: Οὐ γὰρ εἶπεν, Οὐ δύνασαι ἐξενεγκεῖν τρίχα· ἀλλ᾽, Οὐδὲ ἀλλάξαι αὐτῆς τὴν ποιότητα).

[211] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 221).

wiekowi brakuje odwagi i mimo woli poddaje się ich rozkazom. Dowodzi, że ogarnięcie bojaźnią Bożą sprawia nie narażenie się nigdy na przymus [212]. „Bo ten, który słyszał wcześniej wyliczone błogosławieństwa (por. Mt 5, 3n), i tak się ukształtował, jak Chrystus przykazał, nie dozna nigdy tego rodzaju przymusu będąc szanowanym i poważanym przez wszystkich”[213]. Kaznodzieja zwraca uwagę, że celem Jezusowego nauczania jest ostatecznie rzecz biorąc godność człowieka.

Słowa Jezusa: „Niech wasza mowa będzie: ‘Tak, tak, nie, nie’. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5, 37), w mniemaniu Chryzostoma, zawierają wskazanie zbędności przysięgi, ale nie krzywoprzysięstwa, które bez konieczności powiadamiania nikogo uznane jest powszechnie za złe i niedopuszczalne. „Przeciwnie: zbyteczne wydaje się to, co wydaje się nadto i niepotrzebne, a taka jest przysięga”[214].

W tym miejscu autor homilii stawia i rozwiązuje kolejny problem: „Cóż więc oznacza, ktoś zapyta, że było to złe, a jednak było prawem? To samo powiesz o żonie: jakże teraz uważa się za cudzołóstwo to, co dawniej było dozwolone?”[215] Innymi słowy, Chryzostom pyta, jak jest możliwe, że coś co było złe, obowiązywało w Prawie do momentu nauczania Jezusa? Czyni przy tym aluzję do listu rozwodowego, którego potrzebę w dawnym przepisie prawa już wyjaśniał. W zestawieniu obu przykładów uwidacznia się czasowa różnica ich oceny, która zdaje się być elementem jego odpowiedzi, w której stwierdza:

> „słowa te zostały wtedy dostosowane do słabości tych, którzy otrzymali te prawa, gdyż nawet oddawanie czci dymem z całopalenia nie było godne Boga, tak jak jąkanie się jest niegodne filozofa. Dlatego tamto uważa się za cudzołóstwo, przysięgę zaś za coś złego, gdyż cnota stała się doskonała. Gdyby prawa te od początku były diabelskie, nie zdziałałyby tak wiele dobra. Gdyby ich wcześniej nie było, wtedy także te obecne nie zostałyby tak łatwo przyjęte. Nie szukaj więc skuteczności przepisów, gdy przestano ich już używać, lecz w tym czasie, kiedy wywoływała je potrzeba, a nawet, jeśli chcesz, to i teraz. Przecież i teraz widoczna jest ich skuteczność, najbardziej dlatego, że są wobec nas powtarzane. Największą ich pochwałę stanowi to, że nawet teraz się takie okazują. Nie wydawałyby się bo-

[212] Por. MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 221-222).

[213] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 222; PG 57, 261 w. 25-30: Ἄλλως δὲ, οὐδὲ ἀνάγκην ὑποστήσῃ ποτέ. Ὁ γὰρ τῶν ἔμπροσθεν μακαρισμῶν ἀκούσας, καὶ τοιοῦτον ἑαυτὸν παρασκευάσας, οἷον ἐπέταξεν ὁ Χριστὸς, οὐδεμίαν παρ᾽ οὐδενὸς ὑποστήσεται τοιαύτην ἀνάγκην, αἰδέσιμος ὢν παρὰ πᾶσι καὶ σεμνός).

[214] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 222).

[215] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 222).

wiem takie, gdyby nas dobrze nie wychowały i nie uczyniły zdolnymi do przyjęcia wyższych”[216].

Przykazania Starego Testamentu miały na celu podprowadzenie i przysposobienie ludzi do przyjęcia ich w powtórnym wydaniu, ale z podwyższonymi wymaganiami. Tak więc przez nowelizację istniejących przykazań Jezus jest wypełnieniem Bożego zamysłu rozwoju człowieka.

Dla zilustrowania pedagogii Jezusa przy korygowaniu prawa o przysiędze Chryzostom posługuje się przykładem rodziców, którzy dostosowują rodzaj pożywienia dziecka do etapów jego rozwoju. Podczas wymagania silniejszego pokarmu odstawiają go od karmienia piersią, która wcześniej uważana za konieczną, po spełnieniu swojego zadania wydaje się nieprzydatna. W celu odzwyczajenia, rodzice uciekają się do różnego rodzaju, nierzadko przykrych sposobów, z których potrzebne dla zrozumienia analogii kaznodzieja wymienia: wyśmiewanie, obrzydzanie słowem, smarowanie piersi substancjami gorzkimi[217].

Podobnie czyni, według niego, Jezus w sprawie zwiększenia wymagań wobec prawa przysięgi:

> „Tak samo Chrystus powiedział, że [przysięgi] są od złego, nie po to, by powiedzieć, że stare Prawo pochodzi od diabła, ale dlatego, by z wielką żarliwością odwodzić od dawnej małości. […] Natomiast w odniesieniu do obojętnych i zachowujących uparcie stare zwyczaje Żydów, jakby jakąś goryczą napełnił miasto lękiem przed niewolą, czyniąc je niedostępnym. Skoro nawet to nie mogło ich powstrzymać, ale znów pragnęli je zobaczyć, biegnąc do niego jak dziecko do matki, w końcu je usunął, pozwoliwszy, by zostało zburzone, a większa ich część została rozproszona daleko od niego. Podobnie wielu ludzi zamyka cielęta osobno od krów, odzwyczajając je powoli od zwyczajnego pokarmu mlecznego”[218].

Wywód kaznodziei zapewne świadczy o tym że, Bóg przygotowywał ludzi na przyjście Chrystusa, a Chrystus udoskonala wychowanie doprowadzając je do pełni możliwości życia osoby „dorosłej”. Prawo w zamyśle Bożym nie jest czymś niezmiennym i statycznym, ale powinno służyć rozwojowi człowieka i wspólnoty, w której żyje. Problem w tym, że człowiek nie może sobie zmieniać prawa w zależności od własnego punktu widzenia, ani go relatywizować. Jezus zwiększa wymagania, a nie zmniejsza.

---

[216] MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 222).

[217] Por. MtHom 17, 5 (ŹMT 18, 222).

[218] MtHom 17, 6 (ŹMT 18, 222-223).

Nasuwa się pytanie, co robić z mniejszym wymaganiem po wprowadzeniu większego? Jedną z opcji jest negatywna ocena przeszłości. Chryzostom zauważa, że w odniesieniu do prawodawstwa Starego Przymierza nie można stosować tego typu oceny. I dodaje uzasadnienie:

> „Gdyby Stary Testament był dziełem diabła, wówczas nie odwodziłby od bałwochwalstwa, a wprost przeciwnie, wprowadzałby je i w nim pogrążał. Tego chciał diabeł. Teraz natomiast widzimy, że Stare Prawo przynosi efekt przeciwny. Nawet sama przysięga została po to wprowadzona w Starym Przymierzu, aby nie przysięgali na bożków. 'Będziesz, powiada, przysięgał «Na Boga prawdziwego»' (Jr 4, 2). Prawo osiągnęło więc nie małą, ale bardzo wielką rzecz. Przedmiotem jego troski było dojście do posilnej strawy"[219].

W ten sposób nie trudno rozwiązać kwestię raz pozytywnej, a raz negatywnej wartości przysięgi. Dla łatwiejszego zrozumienia zmian w klasyfikacji starych praw autor homilii zaleca: „Nie rozważajmy więc rzeczy ogólnie, ale dokładnie dociekajmy czasu, przyczyny, intencji, różnicy osób i wszystkiego innego, czegokolwiek bądź z tym związanego, bo inaczej nie da się dojść prawdy"[220]. W istocie rzeczy Jezus nie twierdzi, że przysięga jest od Złego, ale wszystko co człowiek mówi poza „tak, tak, nie, nie" (Mt 5, 37). Chryzostom przypomina, że zachętę do podjęcia zwiększonych wymagań należy odczytywać w duchu Jego wcześniejszych słów: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie…" (Mt 5, 20)[221]. Nie pozostawia jednak problemu akceptacji lub jej braku wobec nowego prawa Jezusa bez uwzględnienia sankcji, ale uświadamia słuchaczom, że w przypadku osób odrzucających nowe i większe wymagania „trzeba stracić nadzieję i nie oczekiwać dla nich niczego innego, jak tylko kary. Ci, którzy dotąd jeszcze tu się znajdują, mogą jeszcze walczyć, zwyciężyć i łatwo uzyskać koronę"[222]. Jak widać, kaznodzieja z jednej strony przestrzega przed karą, a z drugiej - podnosi na duchu tracącego gorliwość w unikaniu przysięgi człowieka i przekonuje o łatwości danego nakazu, który nie jest połączony z żadnym trudem ani wydatkiem pieniężnym. Jedynym warunkiem jest wola jego przestrzegania. W sytuacji przywiązania do starych zwyczajów wystarczy zmiana przyzwyczajenia i wszystko zostaje naprawione. Na potwierdzenie osiągnięcia pozytywnych rezultatów odzwyczajania autor homilii odwołuje się do przykładu pogan, którzy poprzez częste ćwiczenia zyskali poprawę w

[219] MtHom 17, 6 (ŹMT 18, 223).
[220] MtHom 17, 6 (ŹMT 18, 224).
[221] Por. MtHom 17, 6 (ŹMT 18, 224).
[222] MtHom 17, 6 (ŹMT 18, 224).

fizycznej ułomności. Proponuje zapoznanie się z filozofami greckimi oraz z ich trudem ponoszonym dla osiągania cnót ludzkich, aby pokazać, że starania niektórych słuchaczy o dostąpienie dóbr niebieskich im nie dorównują. Zgadza się, że przyzwyczajenie może oszukać nawet mającego się na baczności człowieka, lecz uważa, że równie łatwo można się poprawić. Nie poprzestaje na teoretycznych rozważaniach, ale podaje konkretne rozwiązanie praktyczne, które polega na ustanowieniu sobie stróżów w osobach domowników z zadaniem karcenia złych przyzwyczajeń oraz na osobistej wytrwałości w zmierzającym ku poprawie postępowaniu, „choćby przez dziesięć dni”[223] dla jego utrwalenia. Ponadto, zaleca nie upadanie na duchu w razie nawet wielokrotnego przekroczenia prawa i wzywa do ponownego podejmowania wysiłku aż do całkowitego zwycięstwa. W zaleceniu tym Chryzostom przekracza zwyczaje Kościoła, w którym głosił orędzie Jezusa. Świadczy o tym szósty zarzut postawiony mu na synodzie pod Dębem w 403 roku, że obiecuje rozgrzeszenie recydywistom: „Zapewniał grzesznikom poczucie bezkarności, pouczając każdego z nich: Jeśli jeszcze raz popadniesz w grzech, przyjdź do mnie, to znowu wyrazisz skruchę. Ilekroć zgrzeszysz, przyjdź do mnie, a ja cię uzdrowię”[224].

W poczuciu odpowiedzialności i w duchu nowego prawa Jezusowego autor homilii ubolewa nad brakiem posłuszeństwa ewangelicznym nakazom wśród swoich słuchaczy, grożąc im sankcją wykluczenia: „Gdy zobaczę, że trwacie w tym, zabronię wam dostępu do świętych drzwi i uczestnictwa w nieśmiertelnych tajemnicach, jak rozpustnikom, cudzołożnikom i obwinionym o zabójstwo. Lepiej jest wznosić zwykłe modły z dwoma lub trzema, którzy przestrzegają praw Bożych, niż gromadzić tłum takich, którzy przekraczają prawa i psują innych”[225]. Kaznodzieja przypomina słuchaczom, że jeśli brak obiektywności w ocenie osób bliskich zgubił Helego, pomimo nieskazitelności jego życia, to trudno spodziewać się, aby chrześcijanie pobłażający prawom Jezusa mogli doznać przebaczenia.

2.4.4. Reforma prawa odwetu

W homilii 18. Chryzostom podejmuje objaśnienie kolejnych słów Jezusa z Kazania na Górze dotyczących zwiększania wymagań ze Starego Przymierza. Mowa o Mt 5, 38-40: „Słyszeliście, że powiedziano: «Oko za oko i ząb za ząb» (Kpł 24, 20). A ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek,

[223] MtHom 17, 7 (ŹMT 18, 225).
[224] Por. synod pod Dębem (403), w: SCL 4, 153* w. 29-31.
[225] MtHom 17, 7 (ŹMT 18, 225).

nadstaw mu i drugi. Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz".

We wskazaniu Jezusa nie odpłacania złem za zło, odniesionym do przytoczonej zasady „oko za oko i ząb za ząb" (Kpł 24, 20) autor homilii znajduje dodatkowe potwierdzenie swojej interpretacji wcześniejszego wersetu Mt 5, 29. To znaczy, że gorszące oko nie oznaczało zmysłu wzroku człowieka, ale tych, którzy szkodzą mu i prowadzą do zguby: „Jakże Ten, który wyraża się aż tak przesadnie i nie pozwala nawet wybić oka drugiemu, gdyby nas go pozbawił, jakże, mówię, kazałby nam wyłupić swoje?"[226] Zapewne wypowiedź ta jest zarazem jego interpretacją stanowiska Jezusa wobec prawa odwetu, czyli nie stawiania oporu złemu.

Chryzostom podejmuje polemikę z negatywną opinią na temat przywołanej ze Starego Przymierza zasady wyrównywania rachunku doznanych krzywd:

> „Jeśli ktoś oskarża Stary Testament o to, że w ten sposób nakazuje się nam mścić, to ten ktoś, jak mi się zdaje, niezbyt pojmuje mądrość jaka przystoi prawodawcy oraz nie rozumie okoliczności czasu ani korzyści z pobłażania. Jeśli weźmie pod uwagę, jacy to byli słuchacze, jak byli usposobieni, gdy przyjmowali te prawa, wtedy chętnie uzna mądrość prawodawcy i zrozumie, że Ten sam nadał tamte oraz te prawa, i że ogłosił je z wielkim pożytkiem i w odpowiednim czasie. Gdyby już na początku wprowadził te wzniosłe prawa, wtedy nie przyjęliby ani tamtych, ani tych. Natomiast, nadawszy obydwa w odpowiednim czasie, poprawił przez nie cały świat. Zresztą również starego prawa nie ustanowił w tym celu, abyśmy sobie wzajemnie wybijali oczy, lecz abyśmy trzymali ręce przy sobie. Gdyż zagrożenie odwetem powstrzymywało popęd do czynu"[227].

Według kaznodziei zarówno prawo podane w Kpł 24, 20, jak i przez Jezusa w Mt 5, 38-39 służy poprawie ludzi. Każde z nich zostało nadane w odpowiednim czasie i okolicznościach, a drugie bez pierwszego nie zostałoby przyjęte. Autorem jednego i drugiego jest Bóg, a ich zróżnicowanie jest wyrazem mądrości prawodawcy. Warto zauważyć, że kaznodzieja odnosi obydwa prawa do swoich odbiorców jako działanie zapobiegawcze.

---

[226] MtHom 18, 1 (ŹMT 18, 227).

[227] MtHom 18, 1 (ŹMT 18, 227; PG 57, 265, 22-40: Εἰ δέ τις τοῦ παλαιοῦ κατηγορεῖ νόμου, διὰ τὸ κελεύειν οὕτως ἀμύνεσθαι, σφόδρα μοι δοκεῖ σοφίας νομοθέτῃ πρεπούσης ἄπειρος εἶναι, καὶ καιρῶν δύναμιν ἀγνοεῖν, καὶ συγκαταβάσεως κέρδος. Ἂν γὰρ ἐννοήσῃ τίνες ἦσαν οἱ ταῦτα ἀκούοντες, καὶ πῶς διακείμενοι, καὶ πότε τὴν νομοθεσίαν ἐδέξαντο ταύτην, σφόδρα ποδέξεται τοῦ νομοθέτου τὴν σοφίαν, καὶ ὄψεται ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὁ ἐκεῖνα καὶ ταῦτα νομοθετήσας ἐστὶ, καὶ σφόδρα χρησίμως ἑκάτερα καὶ μετὰ τοῦ προσήκοντος γράψας καιροῦ. Καὶ γὰρ εἰ παρὰ τὴν ἀρχὴν τὰ ὑψηλὰ ταῦτα καὶ ὑπέρογκα εἰσήγαγε παραγγέλματα, οὔτ' ἂν ταῦτα ἐδέξατο, οὔτε ἐκεῖνα· νυνὶ δὲ ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι ἑκάτερα διαθεὶς, τὴν οἰκουμένην δι' ἀμφοτέρων κατώρθωσεν ἅπασαν. Ἄλλως δὲ καὶ τοῦτο ἐκέλευσεν, οὐχ ἵνα τοὺς ἀλλήλων ἐκκόπτωμεν ὀφθαλμοὺς, ἀλλ' ἵνα παρ' ἑαυτοῖς τὰς χεῖρας κατέχωμεν. Ἡ γὰρ ἀπειλὴ τοῦ παθεῖν τὴν ἐπὶ τὸ δρᾶσαι ὁρμὴν διεκώλυσε).

Świadczą o tym słowa, że stare prawo nie zostało ustanowione, aby ludzie oddawali sobie wzajemnie doznane krzywdy.

Chryzostom wyjaśnia pożytek ze stosowania wprowadzanych kolejno praw z perspektywy Bożej pedagogii:

> „W ten sposób zaszczepia wielkie panowanie nad sobą. Nakazuje bowiem poszkodowanemu wziąć taki sam odwet, chociaż ten, który pierwszy dopuścił się takiego gwałtu, zasłużył na większą karę, czego wymaga prawo sprawiedliwości. Ponieważ chciał połączyć miłość do człowieka ze sprawiedliwością, ustanowił dla tego, który popełnił większy występek, mniejszą karę, niż ów zasłużył, ucząc nas, byśmy okazywali wielkie umiarkowanie nawet wtedy, gdy cierpimy”[228].

W wywodzie autora homilii zapewne idzie o przypadek, gdy groźba odpłaty okazała się niewystarczająca w powstrzymaniu złego czynu. Prawdopodobnie do ustaleń sprawiedliwości ludzkiej, w której na wielkość wykroczenia wpływa okoliczność jego zainicjowania, odnosi złagodzenie pociąganego za tym wymiaru kary w prawie odwetu. Dostrzega przy tym zalążki powiązania sprawiedliwości z miłowaniem człowieka, określonym tu mianem filantropii[229]. Okazanie tego rodzaju podejścia do złoczyńcy może tu dotyczyć zarówno Boga, jak i pokrzywdzonego objętego stanowionym prawem, które w procesie kształtowania jego postawy odgrywa określoną rolę. Słowo ἐπιείκεια znaczy słuszność, sprawiedliwość, ale także łagodność, a w formie przysłówkowej może oznaczać umiarkowanie[230]. Tłumacz Jan Krystyniacki miał tu zapewne na myśli to, aby człowiek ponoszący szkodę w swojej reakcji wobec krzywdziciela zachował umiar.

Doznającego szkody Chryzostom pozbawia złudzeń, że idzie o sprawy błahe, bo z wypowiedzi Jezusa wynika, że za krzywdzicielem ukrywa się ktoś inny:

> „Po przytoczeniu starego prawa i wygłoszeniu go w całości, pokazuje, że ten, który to popełnił nie jest bratem, lecz złym. Dlatego dodał: *A ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu*. Nie powiedział: «Nie stawiaj oporu bratu», lecz:

---

[228] MtHom 18, 1 (ŹMT 18, 227; PG 57, 265, 40-48: Καὶ οὕτω δὴ πολλὴν ἠρέμα ὑποσπείρει τὴν φιλοσοφίαν, ὅπου γε παθόντα τοῖς ἴσοις ἀμύνεσθαι κελεύει· καίτοιγε μείζονος κολάσεως ἄξιος ἦν ὁ τῆς παρανομίας ταύτης κατάρξας, καὶ τοῦτο ὁ τοῦ δικαίου λόγος ἀπαιτεῖ. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ καὶ φιλανθρωπίαν ἐβούλετο κεράσαι τῷ δικαίῳ, τὸν μείζονα πλημμελήσαντα ἐλάττονι τῆς ἀξίας καταδικάζει τιμωρίᾳ, παιδεύων καὶ ἐν τῷ πάσχειν πολλὴν ἐπιδείκνυσθαι τὴν ἐπιείκειαν).

[229] Temat ‘filantropii’ jako umiłowania człowieka, będącej w świecie starożytnym ideałem zarówno poganina, jak i chrześcijanina, por. przypis 3 (RzHom „Od redakcji”, 8) porusza Chryzostom również w: *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, tom I/1 i I/2, Kraków 1995 i 1998. Odnosi ją tutaj do Boga jako wzoru dla człowieka. Wspomina o powiązaniu Jego miłosierdzia ze sprawiedliwością karzącą. Problem filantropii Boga u Ojców greckich omawia ogólnie N. Egender, *La philanthropie de Dieu chez les Péres grecs*, ASE 57 (1965) 62-75; u Jana Chryzostoma - M. Žitnik, *«Theos philanthropos» bei Johannes Chrysostomus*, OCP 41 (1975) 76-118 oraz R. Węsierski, *Miłosierdzie u św. Jana Chryzostoma*, «Caritas» 2 (1946) nr 12-13, ss. 2-6.

[230] Por. SPG 2, 231.

Złemu, pokazując, że dzieje się to z jego przyczyny. W ten sposób hamuje i poskramia nadmiar gniewu przeciwko temu, kto to uczynił, składając winę na innego”[231].

W tekście nie pada słowo diabeł, ale w opinii wydawców mówi się tu o diable, którego pokusie ulega człowiek krzywdzący innych[232]. Dlatego Jezus pohamowuje odwet, bo w rzeczywistości pełną odpowiedzialność za krzywdę ponosi ktoś inny. W ten sposób nie przezwyciężenie pokusy odwetu staje się sukcesem diabła i podwójną porażką człowieka skrzywdzonego, dla którego lepsze okazuje się opanowanie gniewu.

Na pytanie, czy konieczne jest opieranie się złu ze strony krzywdziciela, Chryzostom odpowiada twierdząco. Potrzebę przeciwdziałania warunkuje słowami Jezusa i dodaje przykład z praw natury, że „ognia nie gasi się ogniem, ale wodą”[233]. Pomimo odrzucenia stosowania odwetu, autor homilii pokazuje, że również w Starym Testamencie zwycięstwo i nagroda były udziałem cierpiącego:

> „Bo na tym, który pierwszy dopuścił się czynnego pokrzywdzenia, będzie ciążyć wybicie dwojga oczu: jednego swego bliźniego, a drugiego swego. Dlatego słusznie pozostaje taki u wszystkich w nienawiści i ściąga na siebie niezliczone zarzuty. Natomiast ten, który został pokrzywdzony, nie uczynił nic złego oprócz tego, że będzie pomszczony tym samym. Dlatego jest wielu takich, którzy ubolewają nad nim, bo jest niewinny, chociaż zemsta została spełniona. Wypadek jednakowy dla obu, lecz mniemanie o nich nie jest jednakowe: ani u Boga, ani u ludzi. Dlatego nawet wypadek nie jest jednakowy”[234].

Łatwo zauważyć, że kaznodzieja z wymiarem winy jednej i drugiej strony, odczytanej z obowiązującego prawa, wiąże panujące wśród ludzi opinie, które dodatkowo stanowią o jej ciężarze. Przedstawia je obok Bożego stanowiska jako różnicujące miarę postępowania obu stron.

Przykładowe zalecenie Jezusa nadstawienia drugiego policzka uderzającemu (por. Mt 5, 39) Chryzostom analizuje w porównaniu z nakazem dotyczącym powstrzymania gniewu względem brata (por. Mt 5, 22). Wskazuje na zróżnicowanie wielkości wymaganego wobec cierpienia samozaparcia (φιλοσοφία), od zachowania spokoju do odpła-

---

[231] MtHom 18, 1 (ŹMT 18, 228; PG 57, 265, 48-57: Εἰπὼν τοίνυν τὸν παλαιὸν νόμον, καὶ ἀναγνοὺς αὐτὸν ἅπαντα, δείκνυσι πάλιν οὐ τὸν ἀδελφὸν ὄντα τὸν ταῦτα ἐργασάμενον, ἀλλὰ τὸν πονηρόν. Διὰ τοῦτο καὶ ἐπήγαγεν· *Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.* Οὐκ εἶπε, Μὴ ἀντιστῆναι τῷ ἀδελφῷ, ἀλλὰ, *Τῷ πονηρῷ·* δεικνὺς ὅτι ἐκείνου κινοῦντος ταῦτα τολμᾶται, καὶ ταύτῃ τὸ πολὺ τῆς ὀργῆς τῆς πρὸς τὸν πεποιηκότα χαλῶν καὶ ὑποτεμνόμενος, τῷ τὴν αἰτίαν ἐφ᾽ ἕτερον μεταθεῖναι).

[232] Por. ŹMT 18, 228 nota 1.

[233] MtHom 18, 1 (ŹMT 18, 228).

[234] MtHom 18, 1 (ŹMT18, 228).

cenia miłością. Za podobieństwo uznaje przedstawienie w każdym z przykazań jednego rodzaju pokrzywdzenia jako reprezentatywnego dla wszystkich innych takich doznań. Nakazanie ich znoszenia służy nauczaniu cierpliwości (ἀνεξικακία) i męstwa w konfliktach międzyludzkich. Wybór określonego złorzeczenia (nazwanie głupcem) i uderzenia (w prawy policzek) zdaje się być, jego zdaniem, podyktowany ich najwyższym ciężarem w znieważaniu ludzkiej godności. Stwierdza, że Jezus uwzględnia w zakazie odwetu zarówno wymierzającego, jak i otrzymującego policzek[235]. Na potwierdzenie przedstawia mechanizm działania wobec obu stron:

> „Ten, kto został znieważony, uzbrojony w taką cierpliwość (φιλοσοφεῖν), nie będzie uważał, że doznał czegoś złego (nawet nie spostrzeże zniewagi, ubiegając się raczej o nagrodę a nie o następne uderzenie). Natomiast czyniący krzywdę zostanie zawstydzony, nie wymierzy już więcej drugiego policzka, choćby gorszy był od wszelkiego zwierza, a nawet będzie czynić sobie wyrzuty z powodu pierwszego. Nic tak nie powstrzymuje czyniących krzywdę, jak to, że pokrzywdzeni cierpliwie ją znoszą. W ten sposób nie tylko powstrzymuje dalsze zapędy, ale sprawia, że żałują swego uczynku i odchodzą podziwiając umiar; taka postawa krzywdzonego czyni ich łagodniejszymi, z nieprzyjaciół i wrogów stają się nie tylko przyjaciółmi, ale nawet niewolnikami. Natomiast zemsta czyni wszystko na odwrót: obu przynosi hańbę, czyni ich gorszymi, bardziej rozpala gniew i często prowadzi posunięte dalej zło aż do zabójstwa. Dlatego nakazał, by ten, kto otrzymuje policzek, nie tylko tłumił swój gniew, lecz także, by pozwolił nasycić się jego zapalczywości, aby się nie wydawało, że pierwszy policzek zniósł niechętnie. W ten sposób, mimo jego bezwstydu, będziesz mógł zadać mu cios bardziej odpowiedni, niż uderzenie ręką, i chociaż jest on tak bezwstydny, uczynisz go łagodniejszym”[236].

Autor homilii nie precyzuje tutaj rodzaju nagrody, która kieruje zachowaniem osoby spoliczkowanej. Natomiast przedstawiona w psychologicznej analizie reakcja policzkującego na okazaną cierpliwość może budzić wątpliwości, co do każdego przypadku. Niemniej, według interpretacji kaznodziei, w przykazaniu Jezusa idzie o sposób przezwyciężenia antagonizmu. Umiejętność panowania nad sobą skuteczniej powstrzymuje atakującego niż użycie przemocy fizycznej. Okazanie wewnętrznej równowagi powodując konsternację, refleksję i opamiętanie się przeciwnika, zapobiega dalszej eskalacji zła.

---

[235] Por. MtHom 18, 1-2 (ŹMT 18, 228).

[236] MtHom 18, 2 (ŹMT 18, 229).

Z kolei przykład dotyczący odstąpienia płaszcza prawującemu się o szatę (por. Mt 5, 40) traktuje Chryzostom jako odniesiony do innej niż poprzednia sfery życia: „[Jezus] chce, byśmy okazywali taką cierpliwość (ἀνεξικακία) nie tylko w związku z ponoszeniem razów, ale także w związku z pieniędzmi. Dlatego używa takiej przesady (ὑπερβολή). Jak tam nakazuje zwyciężać cierpieniem, tak samo i tu, przez oddanie czegoś większego niż oczekiwał chciwiec”[237]. Prawdopodobnie, dostrzeżone przez kaznodzieję podobieństwo w zalecanej cierpliwości wyraża się w przekroczeniu miary doznawanej straty i związanego z nią cierpienia, których sprawcę określa mianem chciwca. W przypadku dóbr materialnych udręką jest dodatkowo pozwanie do sądu i wyrządzanie przykrości. W ten sposób interpretuje wyrażenie Jezusa, który nie poprzestał na nakazie oddania płaszcza temu, kto żąda, ale temu, kto chce się prawować. Być może ilustrująca wymaganie przesada dotyczy również odstąpienia całości odzienia, co dalej staje się przedmiotem rozważań autora homilii.

Rezygnacja z odpłaty za zło i zakazanie gniewu wykazują podobieństwo pod względem zaostrzenia wymagań. Wcześniej było to wezwanie do pogodzenia się z przeciwnikiem, a teraz - do nadstawienia prawego policzka i oddania dodatkowego okrycia ciała. Na ewentualne pytanie słuchacza: „Czyż mam chodzić nagi” (Τί οὖν; γυμνὸς μέλλω περιιέναι;), kaznodzieja odpowiada:

> „Gdybyśmy byli zupełnie posłuszni tym prawom, nie bylibyśmy nadzy, lecz mielibyśmy na sobie o wiele więcej sukien niż inni. Po pierwsze, nikt nie zaczepiałby nas, tak usposobionych; po drugie, gdyby się znalazł ktoś tak dziki i nieludzki, by posunąć się aż do tego, znalazłoby się dużo więcej takich, którzy okryliby człowieka tak wzniosłej cnoty nie tylko sukniami, ale nawet, gdyby to było możliwe, własnymi ciałami”[238].

Greckie słowo γυμνός oznacza człowieka w pełni nagiego i obnażonego; nagiego w sensie bez wierzchniej szaty oraz nagiego w sensie ubogo odzianego i odczuwającego brak odzienia. Wydaje się, że Chryzostom w kwestii obnażenia ciała nawiązuje do ogołocenia ducha, które nie powinno mieć miejsca u postępujących drogą przykazań. Osiągane w ten sposób wyposażenie natury w cnoty pozbawia innych powodu do prowokacji. Autor homilii nie wyklucza skrajnych sytuacji, w których człowiek stosując się do polecenia Jezusa może pozostać zupełnie nagi i bez środków do życia. Jednak w prze-

---

[237] MtHom 18, 2 (ŹMT 18, 229).

[238] MtHom 18, 2 (ŹMT 18, 229-230; PG 57, 267 w. 14-22: Οὐκ ἂν ἦμεν γυμνοὶ, εἰ τούτοις ἐπειθόμεθα μετὰ ἀκριβείας· ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλείονα ἁπάντων ἂν ἦμεν περιβεβλημένοι. Πρῶτον μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν οὕτω διακειμένοις ἐπέθετο· δεύτερον δὲ, εἰ καὶ ἔτυχέ τις οὕτως ἄγριος καὶ ἀνήμερος, ὡς καὶ μέχρι τοσούτου προελθεῖν, ἀλλὰ πολλῷ πλείους ἂν ἐφάνησαν οἱ τὸν οὕτω φιλοσοφοῦντα οὐχ ἱματίοις μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ σαρκὶ τῇ ἑαυτῶν, εἴγε οἷόν τε ἦν, περιβάλλοντες).

konaniu kaznodziei, „gdyby dla takiej cnoty trzeba było chodzić nawet nago, to i tak nie byłoby to hańbiące. Także Adam był nagi w raju, a nie wstydził się (Rdz 2, 25). Podobnie Izajasz był nagi i bosy, a przecież był najsławniejszy z wszystkich Żydów (Iz 20, 3). Również Józef najbardziej zajaśniał wtedy, gdy zerwano z niego suknie (por. Rdz 37, 23). Nie jest bowiem złe w ten sposób zostać obnażonym, ale jest rzeczą brzydką i śmieszną ubierać się w kosztowne suknie tak jak my teraz. Dlatego Bóg pochwalił tamtych, tych natomiast gani przez proroków i apostołów”[239]. Krótko mówiąc, lepiej jest dla człowieka stracić wszystko, nawet własne odzienie, niż nie wykonać polecenia Jezusa. Wątpliwości związane z radykalizmem tego wymagania autor homilii zestawia z potoczną opinią, że takie zachowanie przyniosłoby człowiekowi ujmę w jego godności i na przykładach konkretnych osób pokazuje, że w ocenie Bożej ludzkiego postępowania jest odwrotnie, bo Bóg ocenia na podstawie wartości moralnych, a nie materialnych, na podstawie wewnętrznych cech człowieka, a nie jego wyglądu zewnętrznego.

Chryzostom analizuje nakazy Jezusa pod względem możliwości, trudności i przydatności ich wykonania:

> „Nie myślmy, że przykazania te są niemożliwe do wykonania. Oprócz tego, że są pożyteczne, są także bardzo łatwe, jeżeli będziemy czuwać. Przynoszą tak wielką korzyść, że wielce pomagają nie tylko nam, ale i tym, którzy nas krzywdzą. To jest w nich szczególne, że nakłaniając nas do cierpienia, tym samym uczą cnoty (φιλοσοφεῖν) również sprawców zła. Gdy bowiem tamten zabranie cudzej własności uważa za coś wielkiego, a ty mu pokażesz, że jest dla ciebie łatwą rzeczą dać nawet to, czego nie żąda i pokażesz ochoczą gotowość wobec jego ubóstwa, cnotę (φιλοσοφία) wobec jego chciwości, zauważ, jak wzniosłej nauki zakosztuje, ucząc się nie przez słowa, lecz przez czyny pogardzać złem i dążyć do cnoty (ἀρετή)”[240].

Kaznodzieja przestrzega przed traktowaniem poleceń Jezusa jako niemożliwych do wykonania, bo w istocie są łatwe, ale wymagają czujności, a dosłownie trzeźwości myśle-

---

[239] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 230; PG 57, 267 w. 23-33: Εἰ δὲ καὶ ἐχρῆν γυμνὸν περιιέναι διὰ τοιαύτην φιλοσοφίαν, οὐδὲ οὕτως αἰσχρὸν ἦν. Ἐπεὶ καὶ ὁ Ἀδὰμ γυμνὸς ἦν ἐν τῷ παραδείσῳ, καὶ οὐκ ἠσχύνετο· καὶ ὁ Ἡσαΐας γυμνὸς καὶ ἀνυπόδετος, καὶ πάντων Ἰουδαίων λαμπρότερος ἦν· καὶ ὁ Ἰωσὴφ δὲ, ὅτε ἀπεδύσατο, τότε μάλιστα ἔλαμψεν. Οὐ γὰρ τὸ οὕτω γυμνοῦσθαι κακὸν, ἀλλὰ τὸ οὕτως ἐνδύεσθαι, καθάπερ νῦν ἡμεῖς ἱματίοις πολυτελέσι, τοῦτο καὶ αἰσχρὸν καὶ καταγέλαστον. Διά τοι τοῦτο ἐκείνους μὲν ὁ Θεὸς ἐπῄνεσε, τούτοις δὲ ἐγκαλεῖ, καὶ διὰ προφητῶν καὶ δι᾽ ἀποστόλων).

[240] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 230; PG 57, 267 w. 33-47: Μὴ τοίνυν ἀδύνατα εἶναι νομίζωμεν τὰ ἐπιτάγματα. Καὶ γὰρ μετὰ τοῦ συμφέροντος σφόδρα ἐστὶν εὔκολα, ἐὰν νήφωμεν· καὶ τοσοῦτον ἔχει τὸ κέρδος, ὡς μὴ μόνον ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ ἐκείνους τοὺς ἐπηρεάζοντας τὰ μέγιστα ὠφελεῖν. Καὶ τοῦτο μάλιστα αὐτῶν ἐστι τὸ ἐξαίρετον, ὅτι πείθοντες ἡμᾶς πάσχειν κακῶς, διὰ τῶν αὐτῶν καὶ τοὺς ποιοῦντας διδάσκουσι φιλοσοφεῖν. Ὅταν γὰρ ἐκεῖνος μὲν ἡγῆται μέγα τὸ τὰ ἑτέρων λαμβάνειν, σὺ δὲ αὐτῷ δείξῃς, ὅτι σοι κοῦφον καὶ ἃ μὴ αἰτεῖ δοῦναι, καὶ ἀντίῤῥοπον φιλοτιμίαν εἰσαγάγῃς τῆς ἐκείνου πτωχείας, καὶ φιλοσοφίαν τῆς ἐκείνου πλεονεξίας, ἐννόησον ὅσης ἀπολαύσεται διδασκαλίας, οὐ διὰ ῥημάτων, ἀλλὰ διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν παιδευόμενος καταφρονεῖν μὲν κακίας, ἐφίεσθαι δὲ ἀρετῆς).

nia (νήφω), do którego tym samym słowem zachęca Paweł Apostoł w 1 Tes 5, 6. 8. Życie zgodnie z nimi przynosi wielki pożytek, po grecku κέρδος, który u Pawła Apostoła oznacza zysk ze śmierci dla przebywania z Chrystusem (por. Flp 1, 21). Greckie słowo φιλοσοφία oznacza tu mądrość życia, wzniosłość myśli, religijność[241], a i doskonałość wyrażoną w tłumaczeniu Jana Krystyniackiego słowem „cnota". Stąd φιλοσοφεῖν można tutaj rozumieć jako myślenie zgodne z omawianymi nakazami Jezusa. Johann Maier zauważa, że w starożytności stosowano słowa *philosophein* i *philosophia* w odniesieniu do faryzeuszy, saduceuszy i esseńczyków i zelotów, ludzi bardzo gorliwych w sprawach religijnych[242]. Ważne jest także to, że właściwa postawa krzywdzonego pomaga nie tylko jemu, ale i krzywdzicielowi. Myśl tę powtarza autor homilii jeszcze raz słowami:

> „Bóg chce, abyśmy przynosili pożytek nie tylko sobie samym, ale także wszystkim bliźnim. Jeżeli więc dasz, a nie będziesz się prawować, to szukałeś jedynie tego, co pożyteczne dla ciebie, a jeżeli dodasz jeszcze coś innego, wtedy uczyniłeś tamtego lepszym i takim go oddaliłeś. Właśnie taka jest właściwość soli, którą On chce, aby byli [Jego uczniowie] (por. Mt 5, 13): zachowuje sama siebie oraz wzmacnia inne ciała, z którymi się zetknie. Takie jest owo światło, bo świeci jednemu i zarazem innym (por. Mt 5, 14). Skoro więc postawił cię na ich miejscu, to bądź pożyteczny również dla tego, kto siedzi w ciemności (por. Mt 4, 16), naucz go, że również tej pierwszej rzeczy nie zabrał ci przemocą i przekonaj go, że cię nie obraził. W ten sposób ty sam, jeśli pokażesz, że darowałeś, a nie zostałeś obrabowany, będziesz znakomitszy i bardziej szacowny. Uczyń więc dzięki twej łagodności jego grzech twoją szczodrobliwością"[243].

Greckie słowo φιλοτιμία oznacza z genetiwem m.in. ambitne dążenie do spraw zaszczytnych, czyli tutaj do wiernej i integralnej realizacji nakazów Jezusa. Przytoczone słowa Chryzostoma pokazują dobitnie, jak stara się on wyjaśniać swoim słuchaczom słowa Jezusa uwzględniając najbliższy kontekst Jego wypowiedzi. Tutaj słowa Jezusa z Kazania na Górze wyjaśnia słowami tegoż kazania.

---

[241] Por. A. Baron, *Twórcza przygoda spotkania ze Złotoustym*, w: ŹMT 18, 11.

[242] Por. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, 288; o znaczeniu słowa filozofia w starożytności – por. A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe s. ap. J.C.*, Paris 1961.

[243] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 230; PG 57, 267 w. 47 – 268 w. 1: Οὐδὲ γὰρ ἑαυτοῖς χρησίμους ἡμᾶς εἶναι βούλεται ὁ Θεὸς, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλησίον ἅπασιν. Ἂν μὲν οὖν δῷς, καὶ μὴ δικάσῃ, τὸ σαυτοῦ συμφέρον ἐζήτησας μόνον· ἂν δὲ προσδῷς καὶ ἕτερον, κἀκεῖνον βελτίω ποιήσας ἐξέπεμψας. Τοιοῦτόν ἐστι τὸ ἅλας, ὅπερ αὐτοὺς εἶναι βούλεται· καὶ γὰρ ἑαυτὸ συγκροτεῖ, καὶ τὰ ἄλλα διακρατεῖ σώματα, οἷς ἂν ὁμιλήσῃ· τοιοῦτόν ἐστι τὸ φῶς· καὶ γὰρ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις φαίνει. Ἐπεὶ οὖν ἐν τάξει σε τούτων κατέστησε, ὠφέλησον καὶ τὸν ἐν σκότῳ καθήμενον, καὶ δίδαξον αὐτὸν, ὅτι οὐδὲ τὸ πρότερον βίᾳ ἔλαβε· πεῖσον ὅτι οὐκ ἐπηρέασεν. Οὕτω γὰρ καὶ αὐτὸς αἰδεσιμώτερος ἔσῃ καὶ σεμνότερος, ἐὰν δείξῃς ὅτι ἐχαρίσω, καὶ οὐχ ἡρπάγης. Ποίησον τοίνυν αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν διὰ τῆς σῆς ἐπιεικείας φιλοτιμίαν σήν).

Wypełnienie Jego polecenia, sprawiającego wrażenie wielkiego zadania, według Chryzostoma, nie oznacza jeszcze osiągnięcia doskonałości, która wymaga wykazania się przy tym cierpliwością i pobłażliwością (ἀνεξικακία). Uwidacznia to przy okazji analizy dalszych słów Jezusa (zalecenie pójścia dwie mile ze zmuszającym do jednej, por. Mt 5, 41). Dostrzega w nich wznoszenie się na szczyt cnoty (φιλοσοφία), a więc gorliwe podejście do spraw religijnych: „Po oddaniu sukni i płaszcza, nawet przeciwnik (ἐχθρός) nie chciałby wykorzystywać ciebie nagiego do trudów i niewygody, ale nawet wtedy, powiada, nie należy mu się opierać”[244]. Greckie słowo ἐχθρός oznacza człowieka wrogo nastawionego i nieprzyjaznego. Być może wyższy poziom doskonałości wiąże autor homilii z umiejętnością wychodzenia z piętrzących się w życiu człowieka wierzącego sytuacji konfliktowych, wśród których dalej obok utraty dobytku wyszczególnia również doznanie uderzenia[245], czy nawet przymusu, który zdaje się odczytywać z zalecenia Jezusa jako krańcowy przypadek w postępowaniu przeciwnika: „«Dlaczego mówię, powiada, o zwadzie i o własności? Choćby chciał posłużyć się twoim ciałem do trudu i ciężkiej pracy, i to niesprawiedliwie, w ten sam sposób zwyciężaj i pokonaj jego złą żądzę. Gdyż zmuszanie, by iść [z nim] oznacza niesprawiedliwy przymus i zadawanie gwałtu bez żadnej przyczyny. A jednak i na to bądź przygotowany, tak żebyś cierpiał więcej, niż tamten chciałby czynić?”[246]. Wyjaśnienie Chryzostoma sugeruje, że uprzedzona sytuacja graniczna dotyczy wykorzystania krzywdzonego do narzuconych czynności wymagających wysiłku fizycznego. Odpowiedź na powstałe pytanie, o rodzaj sprawiedliwie stosowanego przymusu, nie stanowi tutaj przedmiotu jego rozważań. Natomiast równocześnie z charakterystyką przeciwnika komentuje nakazany przez Jezusa sposób przezwyciężenia przemocy. Polega on na okazaniu tej samej szczodrobliwości poprzez ustępstwo, co wiąże się z gotowością zniesienia większego cierpienia niż zadawane przez tego człowieka[247]. W interpretacji dodaje: „Chce, aby mieli wszystko wspólne: ciała i majątki, dla ubogich i dla tych, którzy wyrządzają krzywdę; to oznacza odwagę, tamto – dobroć”[248]. Prawdopodobnie, według autora homilii, celem przykaza-

---

[244] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231).

[245] Por. MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231).

[246] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231; PG 57, 268 w. 28-35: Τί γὰρ λέγω, φησὶν, ὕβριν καὶ χρήματα; Κἂν αὐτῷ τῷ σώματί σου βούληται εἰς πόνον χρήσασθαι καὶ κάματον, καὶ τοῦτο ἀδίκως, πάλιν νίκησον καὶ ὑπέρβηθι τὴν ἄδικον ἐπιθυμίαν ἐκείνου. Τὸ γὰρ ἀγγαρεῦσαι τοῦτό ἐστι, τὸ ἀδίκως ἑλκύσαι, καὶ ἄνευ λόγου τινὸς, καὶ ἐπηρεάζοντα. Ἀλλ᾽ ὅμως καὶ πρὸς τοῦτο ἔσο αρατεταγμένος, ὥστε πλέον παθεῖν, ἢ ἐκεῖνος βούλεται ποιῆσαι).

[247] Por. MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231).

[248] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231; PG 57, 268 w. 11-14: Πάντα γὰρ βούλεται κεκτῆσθαι ἡμᾶς κοινὰ, καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ χρήματα, καὶ τοῖς δεομένοις καὶ τοῖς ὑβρίζουσι· τὸ μὲν γὰρ ἀνδρείας, τὸ δὲ φιλανθρωπίας ἐστί).

nia Jezusa jest kształtowanie siły charakteru i wielkoduszności uczestników niejednolitej materialnie i moralnie wspólnoty. Jej budowaniu służy oddanie do wzajemnej dyspozycji zarówno swej fizycznej obecności, jak i własności. Potwierdza to kontynuacja komentarza, w której kaznodzieja zwraca uwagę z jednej strony na wielkość nagród, które czekają na wypełniających stanowione przez Jezusa zalecenia. Wnioskuje o niej na podstawie porównania z mieszczącymi w sobie wielkie błogosławieństwa początkowo wymienionymi rzeczami, które uważa za znacznie mniejsze w stosunku do aktualnych. Z drugiej strony zwraca uwagę na moc duszy (ψυχή), która jeszcze przed wynagrodzeniem staje się ich udziałem. Wiąże ją z okazywaną w słabym ludzkim ciele[249] siłą znoszenia bez urazy cierpienia zniewag, uderzeń, odebrania własności i podobnych doświadczeń służących jej doskonaleniu[250]. Zapewne stanowi to nawiązanie do słów św. Pawła, że moc w słabości się doskonali (por. 2 Kor 12, 9).

Wezwanie Jezusa do udzielenia wsparcia temu, kto prosi i temu kto chce pożyczyć (por. Mt 5, 42) Chryzostom komentuje słowami: „To jest mniejsze niż poprzednie, lecz nie dziw się temu. Zwykle tak czyni, mieszając małe i wielkie rzeczy”[251]. W tłumaczeniu zdaje się określać stopień trudności wymagania w sytuacji niezwiązanej z konfrontacją zniewolenia zewnętrznego. Zwyczaj różnicowania poziomów nauki uzasadniał autor homilii wcześniej niejednorodną postawą odbiorców. Tutaj wyszczególnia grupę spośród aktualnych adresatów: „Skoro to jest małe w porównaniu z tamtym, to niech słuchają i ci, którzy zabierają cudzą własność i którzy rozdają swój majątek nierządnicom, a w ten sposób gotują sobie podwójny ogień, po pierwsze, przez niesprawiedliwe nabycie, po drugie, przez zgubne trwonienie”[252]. Być może, apel Chryzostoma stanowi ostrzeżenie przed ciężarem winy wynikającej z niewypełnienia nakazów Jezusa. W jego przekonaniu, Jezus nie nazywa tutaj pożyczką „pożyczania na procent, ale po prostu danie na użytek. To samo nakazuje w innym miejscu, mówiąc, abyśmy dawali tym, od których nie spodziewamy się otrzymać z powrotem (por. Łk 6, 34-35)”[253]. Dlatego kaznodzieja uważa, że w obu przypadkach pomoc powinna przyjąć formę bezzwrotnego datku.

---

[249] Por. PG 57, 268 w. 20-22: καὶ τίνες καὶ πρὸ τῶν ἐπάθλων γίνονται, ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι καὶ παθητῷ ἀπάθειαν ἅπασαν κατορθοῦντες).

[250] Por. MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231).

[251] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231).

[252] MtHom 18,3 (ŹMT 18, 231).

[253] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231; PG 57, 268 w. 43-47: Δάνεισμα δὲ ἐνταῦθα οὐ τὸ μετὰ τῶν τόκων λέγει συμβόλαιον, ἀλλὰ τὴν χρῆσιν ἁπλῶς. Ἀλλαχοῦ δὲ αὐτὸ καὶ ἐπιτείνει, λέγων ἐκείνοις διδόναι, παρ’ ὧν οὐ προσδοκῶμεν ἀπολαμβάνειν).

Pytanie o zmniejszenie winy poprzez właściwe zagospodarowanie nieuczciwie pozyskanych dochodów dla Chryzostoma w ogóle nie istnieje, bo udzielanie jałmużny pochodzącej z grzechu nazywa szatańską jałmużną i uważa za świętokradztwo[254]. Pytanie o sposób postępowania udzielającego pomocy w przypadku nadużyć ze strony wymagających wsparcia również jest nieistotne, bo pomaga on w bliźnim Chrystusowi (por. Mt 25, 33nn). O ile człowiek może posunąć się do nadużycia, to Chrystus nigdy tak nie postąpi.

2.5. Sublimacja przykazania miłości

Przykazanie miłości nieprzyjaciół stanowi niewątpliwie największe *novum* poleceń Jezusa w Kazaniu na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano: 'Będziesz miłował bliźniego swego (Kpł 19, 18), a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził'. A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół, módlcie się za tych (por. Mt 5, 43-44), którzy wam urągają, błogosławcie tym, którzy was przeklinają (por. Łk 6, 28), dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą" (por. Łk 6, 27)[255]. Chryzostom przytacza słowa Jezusa łącząc w swoisty sposób wersje Mateuszową i Łukaszową. Jest to zabieg kaznodziei stosowany niemal we wszystkich homiliach na Ewangelię według św. Mateusza. W komentarzu przykazania Jezusa nie zatrzymuje się nad pojęciem bliźni, a słowo nieprzyjaciel odnosi do wskazanych przez Niego, negatywnych zachowań ludzkich. Zachęca, „abyśmy nawet nie uważali tego, kto w ten sposób postępuje, za nieprzyjaciela"[256]. Przekonanie o takim podejściu wyprowadza z Jego zalecenia: „Nie powiedział: «Nie nienawidź», lecz: *Miłuj*; nie powiedział: «Nie czyń złego», lecz: *Czyń dobrze*"[257]. Zapewne, zgodnie z interpretacją Chryzostoma, idzie tu o wyrażenie w czynach diametralnej zmiany nastawienia wewnętrznego do sprawców osobiście doznanego cierpienia. Ma ona polegać nie tylko na pozbyciu się wrogości czy zachowaniu obojętności, ale na przejawieniu miłości. Autor homilii zauważa, że Jezus nie nakazuje „po prostu miłować, ale również się modlić"[258] za nieprzyjaciół itd. Być może, według niego, dołączenie modlitwy świadczy o uwzględnieniu religijnego, oprócz moralnego aspektu (czy-

---

[254] Por. MtHom 85, 3 (ŹMT 23, 486).

[255] Por. MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231-232; PG 57, 268 47-52: ᾽Ηκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη· ᾽Αγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ᾽Εγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ᾽Αγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς· εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς·. Słowa podkreślone pochodzą z Łk 6, 27-28.

[256] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 232).

[257] MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 232; PG 57, 269 w. 3-5: Οὐ γὰρ εἶπε, Μὴ μισήσῃς, ἀλλὰ, ᾽Αγάπησον· οὐκ εἶπε, Μὴ ἀδικήσῃς, ἀλλὰ, Καλῶς ποίησον).

[258] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 232).

nienie dobra) w okazywanej nieprzyjaciołom miłości. A może idzie o ewangeliczne przebaczenie, które jest jej wyrazem.

Chryzostom nie analizuje cytatów ze Starego Testamentu, ani nie mówi, że Stary Testament nigdzie nie zaleca nienawiści *expressis verbis*. Nakazywano ją w sekcie w Qumran i niektórzy rabini w ten sposób interpretowali niektóre nakazy Prawa[259]. Zdaniem kaznodziei przykazanie Jezusa stanowi kulminację drogi Jego uczniów do doskonałości. W zaleceniu miłości, modlitwy, błogosławieństwa i dobroczynności na rzecz nieprzyjaciół i innych wymienionych sprawców krzywd (por. Mt 5, 44) dostrzega ostateczne ukoronowanie dóbr świadczonych im przez słuchaczy ewangelicznego orędzia[260]. Przywołuje poprzednie nakazy z Mt 5, 38-41 jako służące ułatwieniu przyjęcia, przewyższającego je znacząco, tego właśnie przykazania.

Nic dziwnego, że na początku objaśnienia przytoczonych słów Jezusa autor homilii kreśli słuchaczom stopnie doskonałości w schematycznym ujęciu Jego kolejnych poleceń:

> „Widzisz, jak oraz po ilu stopniach wyprowadził nas na sam szczyt cnoty. Policz je! Pierwszym stopniem jest nie czynienie zła sobie samemu. Drugi polega na nie byciu mściwym, gdy ktoś zaczął już czynić nam coś złego. Trzecim jest nie czynienie temu, który nas skrzywdził, tego czego sam doznałeś, ale zachowanie się spokojne. Czwarty polega na ofiarowaniu samego siebie na cierpienie. Piątym jest danie nawet więcej niż chce, ten kto żąda. Na szóstym nie ma się w nienawiści tego, który to uczynił. Siódmy polega na miłowaniu go. Ósmym jest czynienie mu dobrze. Dziewiątym zaś jest modlenie się do Boga za niego. Czy widzisz szczyt doskonałości (φιλοσοφία)? Dlatego daje także wspaniałą nagrodę”[261].

Szkic Chryzostoma obejmuje zadany przez Jezusa sposób postępowania na każdym z wyliczonych przez niego dziewięciu stopni, które wyprowadzają na szczyt cnoty (ἀρετή) i doskonałości (φιλοσοφία). Sformułowane od strony negatywnej lub pozytywnej są niejako streszczeniem poszczególnych wierszy lub ich komentarzy z Mt 5, 38-44. Modlenie się do Boga za wspomnianych krzywdzicieli jest szczytem doskonałości, według porządku jaki podaje. Wielostopniowość przykazania z wymaganiem „duszy

---

[259] Por. ŹMT 18, 231 nota 5.

[260] Por. MtHom 18, 3 (ŹMT 18, 231-232).

[261] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 232; PG 57, 269 w. 9-21: Εἶδες ὅσους ἀνέβη βαθμοὺς, καὶ πῶς εἰς αὐτὴν ἡμᾶς τὴν κορυφὴν ἔστησε τῆς ἀρετῆς; Σκόπει δὲ ἄνωθεν ἀριθμῶν. Πρῶτός ἐστι βαθμὸς, μὴ ἄρχειν ἀδικίας· δεύτερος, μετὰ τὸ ἄρξασθαι, τοῖς ἴσοις ἀμύνασθαι· τρίτος, μὴ δρᾶσαι τὸν ἐπηρεάζοντα ταῦτα ἃ ἔπαθεν, ἀλλ᾽ ἡσυχάσαι· τέταρτος, τὸ καὶ παρασχεῖν ἑαυτὸν εἰς τὸ παθεῖν κακῶς· πέμπτος, τὸ καὶ πλέον παρασχεῖν ἢ ἐκεῖνος βούλεται ὁ ποιήσας· ἕκτος, τὸ μὴ μισῆσαι τὸν ταῦτα ἐργασάμενον· ἕβδομος, τὸ καὶ ἀγαπῆσαι· ὄγδοος, τὸ καὶ εὐεργετῆσαι· ἔννατος, τὸ καὶ τὸν Θεὸν ὑπὲρ αὐτοῦ παρακαλεῖν. Εἶδες ὕψος φιλοσοφίας; Διά τοι τοῦτο καὶ λαμπρὸν τὸ ἔπαθλον ἔχει).

wzniosłej i wielkiej gorliwości" stanowi, jego zdaniem, o wspaniałości udzielanej w zamian nagrody, określonej w parafrazie wyrażenia z Mt 5, 45. Wersja grecka tego wiersza w GNT brzmi: ῞Οπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς; w przekładzie BT oznacza to: „Abyście się stawali synami Ojca waszego, który jest w niebie". Tymczasem wersja wersetu Mt 5, 45 u Chryzostoma brzmi: ῞Οπως γὰρ γένησθε ὅμοιοι τοῦ Πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, co w tłumaczeniu na język polski należy oddać: „Abyście się stawali podobni do Ojca waszego, który jest w niebie"[262]. Słowo „podobni" do Boga mogłoby tu być nawiązaniem do 1 J 3, 2, ale okazuje się, że Chryzostom przytacza słowa Mt 5, 45 w powyżej podanej wersji przynajmniej 15 razy, a tylko raz w wersji zgodnej z GNT[263].

Autor homilii podkreśla, że dla obejmujących miłością nawet nieprzyjaciół, Jezus wskazuje nagrodę podobieństwa do Boga. Nie znajduje dla niej porównania z żadną nagrodą dawaną za inne przykazania. Przypominając niektóre nagrody związane z błogosławieństwami, dodaje: „ale najbardziej zadziwiające ze wszystkiego jest to, że stajemy się podobni Bogu, o ile ludzie mogą się takimi w ogóle stać. *Abyście się stawali*, powiada, *podobni do Ojca waszego, który jest w niebie*"[264]. Można stąd wnioskować, że obietnica upodobnienia się do Boga na miarę ludzkich możliwości[265] realizuje się już w życiu doczesnym poprzez spełnianie wymagań przykazania, co Jezus określa słowem: ῞Οπως[266]. W kontynuacji analizy porównawczej Chryzostom zwraca uwagę, „że ani tu, ani wcześniej nie nazywa Go swoim Ojcem, ale tam, gdzie mówił o przysięgach, nazywa Go Bogiem i wielkim Królem (por. Mt 5, 34-35), tu natomiast ich Ojcem. Czyni tak zachowując właściwe słowa na właściwy czas"[267]. Zapewne kaznodzieja ponownie podkreśla dostosowywanie przez Jezusa treści orędzia do percepcyjnych zdolności słu-

---

[262] J. Krystyniacki trzymając się ściśle polskiego przekładu Biblii oddał to zdanie następująco: „Abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebie" (t. I, 228).

[263] Wersja z υἱοι – por. PG 51, 351 w. 8; wersja z ὅμοιοι – por. PG 51, 182 w. 59; 270 w. 45; 278 w. 4; 287 w. 53; PG 53, 250 w. 56 (RdzHom); PG 55, 46 w. 32 (EksPs); 435 w. 53 (EksPs); PG 57, 268 w. 52 (MtHom); PG 59, 388 w. 11 (JHom); PG 60, 350 w. 53 (DzHom); 594 w. 26 (RzHom); PG 61, 139 w. 9 (1KorHom); PG 63, 553 w. 15; *De laudibus sancti Pauli apostoli* 3, 1 (SCh 300); *De virginitate* 49, 99.

[264] MtHom 18, 4 tłum. własne (ŹMT 18, 232; PG 57, 269, 27-30: ἀλλ᾽ ὃ πάντων τούτων ἦν φρικωδέστερον, τὸ γενέσθαι ὁμοίους τῷ Θεῷ, ὡς ἀνθρώπους γενέσθαι εἰκός.῞Οπως γὰρ γένησθε, φησὶν, ὅμοιοι τοῦ Πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς).

[265] O znanej z filozofii starożytnej idei upodobnienia się człowieka do Boga wspomina A. Baron w: *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, 262-263; tenże, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013, 127nn.

[266] ὁπως, według WSGP NT oznacza tu: *aby, ażeby, żeby, by*, stosowane w zdaniach celowych. Wcześniej BT tłumaczyła je przez „Tak" łącząc z czasownikiem w czasie przyszłym „będziecie". Słowo to występuje tu w koniunktiwie aorystu. Przekład poprzedni słowem „tak" unika motywowania miłości nagrodą stawania się synami Bożymi.

[267] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 232).

chaczy. Poza tym, zaznacza pogłębianie relacji z Bogiem osób podejmujących drogę doskonałości życia proponowaną przez Jezusa w kazaniu na Górze: relacja z Bogiem i Królem przeradza się w relację z Ojcem. Koresponduje zarówno z wersją „podobni do Ojca", jak i z wersją „synami Ojca" wersetu Mt 5, 45, omówionymi powyżej.

Słowa wskazania na Boga, który „sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i na niesprawiedliwych" (por. Mt 5, 45), Chryzostom interpretuje jako wzór działania dla uczniów Jezusa. Bóg „nie tylko nie ma w nienawiści, ale […] nawet czyni dobrze (εὐεργετεῖ) tym, którzy Go obrażają. Chociaż ta rzecz nie ma nigdzie żadnego podobieństwa nie tylko ze względu na wielkość dobrodziejstwa, lecz także z racji wielkości Jego godności"[268]. Prawdopodobnie wspomnianych przez Jezusa złych i niesprawiedliwych autor homilii nazywa obrażającymi Boga, który mimo to nie pozbawia ich swoich dobrodziejstw, a mówi o słońcu i wodzie, czyli dobrach warunkujących życie na ziemi. Wymienione dwie racje braku jakiegokolwiek podobieństwa w Bożej i w ludzkiej relacji do nieprzyjaciół Chryzostom ilustruje w zestawieniu:

> „Ty znosisz pogardę od swego współniewolnika (ὁμοδοῦλος), On natomiast od swego niewolnika (δοῦλος), który otrzymał od Niego tysiączne dobrodziejstwa; ty dajesz mu słowa, modląc się za niego, On zaś sprawia wielkie i zadziwiające czyny, zapalając słońce i od czasu do czasu spuszczając deszcz. «A przecież i tak pozwalam, byś był Mi równy, na ile człowiek taki może być»"[269].

Można powiedzieć, że niewspółmierność postępowania człowieka i Boga wobec znieważającego przedstawia kaznodzieja z punktu widzenia różnicy w istniejącej między ludźmi a Bogiem zależności oraz w mocy ich i Jego działania. Współudział ludzi w relacji poddania zdaje się tutaj bardziej dotyczyć Bożego panowania nad stworzeniem niż niewoli grzechu. Jednak wspomniana wielkość zyskiwanych od Niego darów sugeruje odniesienie ich nie tylko do ziemskiej, ale również do nadprzyrodzonej rzeczywistości. Potwierdzenie może stanowić zachęta Chryzostoma do skorzystania z przydzielonego przez Jezusa wynagrodzenia za wyzbycie się negatywnych zachowań względem krzywdzicieli:

> „Nie miej zatem w nienawiści tego, który czyni ci źle, a który dopomaga ci do takich dóbr i prowadzi do takiej godności. Nie przeklinaj tego, który wyrządza ci

---

[268] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 233).

[269] MtHom 18, 4 tłum. poprawione (ŹMT 18, 233; PG 57, 269 w. 42-48: Σὺ μὲν γὰρ παρὰ τοῦ ὁμοδούλου καταφρονῇ, ἐκεῖνος δὲ παρὰ τοῦ δούλου καὶ μυρία εὐεργετηθέντος· καὶ σὺ μὲν ῥήματα χαρίζῃ εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ πράγματα πολὺ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ, τὸν ἥλιον ἀνάπτων, καὶ τοὺς ἐτησίους ὄμβρους διδούς. Ἀλλ' ὅμως καὶ οὕτω δίδωμι ἴσον εἶναι, ὡς ἄνθρωπον ἐγχωρεῖ εἶναι).

krzywdę, gdyż inaczej będziesz ponosić trud, a pozbawisz się owocu. Poniesiesz karę (ζημίαν οἴσεις), a utracisz nagrodę, co świadczyłoby o największej głupocie: uskuteczniwszy rzeczy trudniejsze, nie chcieć wypełniać mniejszych od nich"[270].

Zapewne autor homilii nawiązuje do polecenia przez Jezusa miłości nieprzyjaciół, modlitwy za urągających, czynienia dobra nienawidzącym z Mt 5, 44, które składają się na podstawę osiągnięcia korzyści z poszkodowania oraz do godności obiecanej w Mt 5, 45. Obok nagrody wspomina o ewentualnej karze w przypadku odrzucenia przywołanych wskazań. Zrezygnowanie z Jego rad uznaje za dowód głupoty, ponieważ w tej sytuacji człowiek i tak boryka się z ciężarem niechęci a nawet zła spotykanych od innych, a ponadto straci nagrodę za znoszone trudy.

Nieprzekonanych tym argumentem kaznodzieja nakłania do przyjrzenia się swojemu życiu i uświadomieniu sobie własnych win:

„Widząc Boga, że stał się człowiekiem, że tyle dla ciebie cierpiał, jeszcze się pytasz i powątpiewasz, czy byłoby możliwe darować krzywdy swym współniewolnikom? Czy nie słyszysz, jak woła na krzyżu: «Odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią» (Łk 23, 24). Czy nie słyszysz, że Paweł mówi: «Wstąpił na wysokości, siedzi po prawicy [Boga] i przyczynia się za nami» (Rz 8, 34)? Czy nie widzisz, że i po ukrzyżowaniu i przy wniebowstąpieniu posłał apostołów do Żydów, którzy Go zamordowali, aby nieśli im tysiąckrotne dobra, choć mieli od nich znosić tysiąckrotne prześladowania?"[271]

Na postawioną kwestię Chryzostom odpowiada z perspektywy Bożej ekonomii zbawienia. Ukazuje Jezusa, który nie tylko wykłada naukę o przebaczeniu, o porzuceniu odwetu i nienawiści, ale sam realizuje to, czego naucza w swoim życiu i to aż do śmierci na krzyżu. W przytoczonych z biblijnego przekazu etapach Jego uniżenia i wywyższenia wskazuje świadectwa modlitwy i dobroczynności posłanych przez Niego uczniów w odpowiedzi na doświadczanie zła i cierpienia ze strony ludzi kolejnych pokoleń.

Autor homilii zwraca się do słuchaczy z pytaniem o ich własne doświadczenie prześladowania za wiarę:

„Czy ty wiele ucierpiałeś? Cóż znosiłeś podobnego, jak twój Pan, który był skrępowany więzami, biczowany, policzkowany, opluty przez sługi, poniósł śmierć, i

---

[270] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 233).

[271] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 233; PG 57, 269 w. 55-59 – 270 w. 1-7: Θεὸν ἰδὼν ἄνθρωπον γενόμενον, καὶ τοσοῦτον καταβάντα, καὶ τοσαῦτα παθόντα διὰ σὲ, ἐρωτᾷς ἔτι καὶ ἀμφιβάλλεις, πῶς δυνατὸν τοῖς ὁμοδούλοις ἀφεῖναι τὰς ἀδικίας; Οὐκ ἀκούεις αὐτοῦ ἐν τῷ σταυρῷ λέγοντος· Ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν, Οὐκ ἀκούεις Παύλου λέγοντος, ὅτι Ὁ ἀναβὰς ἄνω καὶ καθήμενος ἐν δεξιᾷ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, Οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ μετὰ τὸν σταυρὸν καὶ μετὰ τὴν ἀνάληψιν, τοῖς ἀνῃρηκόσιν Ἰουδαίοις ἔπεμπε τοὺς ἀποστόλους τὰ μυρία οἴσοντας ἀγαθὰ, καὶ ταῦτα μυρία μέλλοντας παρ᾽ αὐτῶν πάσχειν δεινά;).

to śmierć najbardziej haniebną ze wszystkich śmierci, a to wszystko po niezliczonych dobrodziejstwach? A choćbyś poniósł wielką krzywdę, to właśnie dlatego czyń mu dobrze, abyś zdobył sobie jaśniejszą koronę, a swego brata wybawił od najcięższej niemocy”[272].

Z pewnością wspomnienie przez Chryzostoma okoliczności męki i śmierci Jezusa służy uświadomieniu miary Jego cierpienia, które trudno porównać z ludzkimi doznaniami bólu. Poszkodowanego w znacznym stopniu stara się zachęcić do braterskiej postawy na rzecz sprawcy zła poprzez wskazanie celu jej prezentowania i pożytku dla niego samego. Mianowicie osiągnięcia określonego dobra dla obu z nich, w zróżnicowanym dla każdego wymiarze. Przekonanie o tym autor homilii argumentuje doświadczeniem wziętym ze sztuki medycznej. Wymienia przykłady osób, które zawodowo lub z konieczności chwili zajmują się ludźmi o osłabionej kondycji zdrowia fizycznego lub duchowego. Zwraca uwagę na posiadaną przez nich wiedzę o powodzie agresji, spotykanej u chorych i u rodzących. Jest nim ciężar stanu, w jakim się znajdują. Podkreśla idące za takim doświadczeniem = współczucie, cierpliwość, sumienność, ofiarność oraz męstwo w przynoszeniu ulgi cierpiącym. Proponuje przyjęcie podobnych zapatrywań i naśladowanie takiego zachowania przez ludzi, którzy doznają zniewagi ze strony krzywdzicieli. Idzie o potraktowanie ich za dotkniętych chorobą gniewu, której przypisuje zapalczywy a nawet diabelski charakter. Ludziom ogarniętym gniewem lub szałem trzeba przyjść z pomocą w wyzwoleniu z choroby żywionego zła. Wdzięczność i szacunek człowieka uwolnionego spod jej ciężaru nie dorównują, według kaznodziei, tysiąckrotnemu wynagrodzeniu przez Boga, obok udzielonej od razu korony, jakie stanie się udziałem chrześcijanina braterskiego usposobienia[273].

Chryzostom uwzględnia w pouczeniu wysiłek związany z wypełnieniem ewangelicznego przykazania miłości:

„Jeśli podane wskazania są ciężkie, weź pod uwagę, że dlatego przyszedł Chrystus, aby zaszczepić to w naszych sercach (διάνοια) i aby uczynić nas pożytecznymi dla przyjaciół i dla nieprzyjaciół. Dlatego nakazuje troszczyć się o obu: o braci, gdy mówi: «Jeśli przyniesiesz swój dar przed ołtarz» (Mt 5, 23), o nieprzyjaciół natomiast, gdy nakazuje miłować ich i modlić się za nich”[274].

---

[272] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 223).

[273] Por. MtHom 18, 4-5 (ŹMT 18, 233-234; PG 57, 270 w. 44-48: Καὶ τί λέγω τὴν παρ᾽ ἐκείνου χάριν; Ὁ γὰρ Θεός σε εὐθέως στεφανώσει, καὶ μυρίοις ἀμείψεται καλοῖς, ὅτι σου τὸν ἀδελφὸν νοσήματος ἠλευθέρωσας χαλεποῦ· κἀκεῖνος δὲ ὡς Δεσπότην τιμήσει, διαπαντὸς αἰδούμενός σου τὴν ἐπιείκειαν).

[274] MtHom 18, 4 (ŹMT 18, 234; PG 57, 270 w. 56-59: Εἰ δὲ βαρέα τὰ ἐπιτάγματα, ἐννόησον ὅτι διὰ τοῦτο παρεγένετο ὁ Χριστὸς, ἵνα ταῦτα ἐν τῇ ἡμετέρᾳ καταφυτεύσῃ διανοίᾳ, ἵνα καὶ ἐχθροῖς καὶ φίλοις χρησίμους κατασκευάσῃ).

W mobilizowaniu do podjęcia trudu stawianych przez Jezusa wymagań autor homilii odwołuje się do otrzymywanej z Jego strony pomocy. Jej udzielanie wiąże tutaj szczególnie z przynoszeniem korzyści innym, których rozróżnienie na płaszczyźnie przyjaźni dostrzega w szerszym kontekście przekazu Mateusza. W uzasadnianiu okazywania im troski zaznacza przeciwstawny rodzaj motywacji stosowany w komentowanej teraz perykopie.

W wersecie Mt 5, 46 Jezus stawia pytanie, co jest szczególnego w tym, że ktoś kocha tylko tych, którzy jego kochają. Zapewne nawiązując do wcześniejszych słów „oko za oko" (Mt 5, 38), analogicznie mówi miłość za miłość. Przed odwetem przestrzegł i postawił większe wymaganie. Podobnie tu: Odwzajemnienie doświadczonej od ludzi miłości nie wystarcza w przypadku Jego ucznia, bo tak czynią celnicy (por. Mt 5, 46). W odniesieniu do tego Chryzostom mówi o alternatywie: człowiek albo zajmie miejsce przy Jezusie albo pozostanie w tym względzie po stronie celników: „Jeśli będziesz to czynić, wówczas staniesz w pobliżu Boga, jeśli będziesz to opuszczać, wówczas z celnikami"[275].

Uwarunkowany rodzajem osiąganej nagrody, postulat wyjścia poza ramy okazywania miłości za miłość, spotykanej zwykle u celników, zdaniem autora homilii, znajduje potwierdzenie u Pawła. Cytuje fragment Hbr 12, 4, mówiący o nie przekroczeniu przez adresatów listu w walce przeciw grzechowi granicy oporu, jaką jest przelanie krwi. Dlatego stawia pytanie: „Czy widzisz, że nie taka jest różnica między przykazaniami, jak między osobami. Nie myślmy, że przykazanie jest ciężkie, lecz przyjrzyjmy się nagrodzie i rozważmy, do kogo się upodobnimy, jeśli będziemy dobrze czynić, a z kim będziemy na równi, jeśli będziemy grzeszyć"[276]. Jak widać, Chryzostom w zmienionej formie implikacji dookreśla sposób postępowania skutkujący podobieństwem do wyszczególnionych wcześniej wzorców osobowych. Przejaw negatywnej postawy może wyprowadzać z panującej o celnikach opinii, jak również z przekazu Łukasza, który na ich miejscu wymienia grzeszników (por. Łk 6, 32). Wysiłek związany z opuszczeniem środowiska ludzi tego pokroju zdaje się, według kaznodziei, niewspółmierny z zyskiwaną nagrodą i godnością, na których stara się skoncentrować uwagę słuchaczy.

Chryzostom precyzuje i przybliża obserwowane zróżnicowanie w stanowionym przez Jezusa prawie:

---

[275] MtHom 18, 5 (ŹMT 18, 234).

[276] MtHom 18, 5 (ŹMT 18, 234-235; PG 57, 271 w. 12-17: Εἶδες πῶς οὐ τοσοῦτον τῶν ἐντολῶν τὸ μέσον, ὅσον τῶν προσώπων τὸ διάφορον; Μὴ τοίνυν τοῦτο λογιζώμεθα, ὅτι δυσχερὲς τὸ ἐπίταγμα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔπαθλον ἐννοήσωμεν, καὶ λογισώμεθα τίνος ὅμοιοι γινόμεθα κατορθώσαντες, καὶ τίνος ἴσοι διαμαρτάνοντες).

„Z bratem każe się nam pojednać i nie raz ustąpić, aby usunąć nieprzyjaźń (por. Mt 18, 21-22); gdy zaś mówi o wszystkich, wtedy nie narzuca nam takiej konieczności, tylko wymaga tego, co do nas należy, i w ten sposób czyni prawo łatwym. Gdy powiedział: 'Tak prześladowali proroków, którzy byli przed wami' (Mt 5, 12), nakazał nie tylko znosić, ale i miłować tych, którzy tak czynią, abyśmy nie czuli do nich z tego powodu nienawiści"[277].

Wydaje się, że przedstawione porównanie wypowiedzi Jezusa stanowi rozwinięcie poprzedniego zestawienia autora homilii. W tym miejscu odróżnia zawarty w nich warunek konieczny od wystarczającego do wypełnienia znowelizowanego przez Niego prawodawstwa. Dla każdego z warunków określa inny rodzaj miłości, jaką stanowi. Wykazuje uzależnienie ich stosowania od relacji odbiorców z osobami pozostającymi w konflikcie, okoliczności jego zaistnienia i trwania oraz stopnia nasilenia. Uprzedzeniem, skierowanego szczególnie do apostołów, nakazu wielokrotnego przebaczania zdaje się wskazywać na wspólnotę chrześcijan jako braci. Podkreśla przy tym, że każdego chrześcijanina zainteresowanego realizowaniem Ewangelii, niezależnie od okoliczności, Jezus wzywa do porzucenia nienawiści.

Chryzostom zwraca jeszcze uwagę na różnicę w sposobie wykorzeniania z ludzkich zachowań gniewu, pożądliwości ciała, żądzy bogactw i sławy oraz troski o rzeczy doczesne przez Jezusa. Dla ukazania efektywności stopniowania wymagań i wielostronności ich motywacji przypomina Jego kolejne zalecenia w trzech specyfikacjach. W pierwszej zestawia wymienione błędy z eliminującymi je cnotami z ośmiu błogosławieństw. W drugiej doprecyzowuje właściwe rozumienie dekalogu. W trzeciej prezentuje ostateczne udoskonalanie stosowaniem przykazania miłości nieprzyjaciół z podkreśleniem modlitwy za nich. Uwidoczniony w tej metodzie najwyższy szczyt doskonałości (φιλοσοφία) nazywa dalej szczytem niebios, na który krok po kroku prowadzi Jezus postępujących ewangeliczną drogą[278].

Autor homilii obserwuje wśród słuchaczy podążanie w przeciwnym kierunku, niż wskazany przez Jezusa i ostrzega przed konsekwencjami takiego życia. Schodzenie poniżej poziomu celników, grzeszników i pogan, których cechuje miłowanie tych, którzy ich miłują, poprzez zazdroszczenie braciom doznającym czci budzi jego obawy o szanse wypełnienia Jezusowego nakazu przewyższania uczonych w Piśmie, a tym bar-

[277] MtHom 18, 5 (ŹMT 18, 234-235; PG 57, 271 w. 17-25: Τῷ μὲν οὖν ἀδελφῷ κελεύει καταλλάττεσθαι, καὶ μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, ἕως ἂν τὴν ἔχθραν ἀνέλωμεν· ὅταν δὲ περὶ πάντων διαλέγηται, οὐκέτι ταύτῃ ἡμᾶς ὑποβάλλει τῇ ἀνάγκῃ, ἀλλὰ τὰ παρ᾽ ἡμῶν ἀπαιτεῖ μόνον, εὔκολον καὶ ταύτῃ ποιῶν τὸν νόμον.᾽Επειδὴ γὰρ εἶπεν, ὅτι *᾽Εδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν·* ἵνα μὴ διὰ ταῦτα αὐτὰ ἀηδῶς πρὸς αὐτοὺς ἔχωσι, κελεύει μὴ μόνον φέρειν ταῦτα ποιοῦντας, ἀλλὰ καὶ ἀγαπᾷν.

[278] Por. MtHom 18, 5 (ŹMT 18, 235-236).

dziej starania się, aby być podobnymi Bogu. Stąd pod znakiem zapytania stawia nie zasługiwanie na karę, wejście do świętych przedsionków i oglądanie królestwa niebieskiego przez tych, którzy mimo wysłuchania Jego słów o niewystarczalności czynienia tego, co celnicy (por. Mt 5, 45), nie są od nich lepsi[279].

W nauce Jezusa kaznodzieja wyszczególnia dwa rodzaje motywacji i wyraża uznanie dla różnicy w ich praktycznym stosowaniu. Podziwia to, że „wszędzie za podjęcie walki [bycia lepszym Jezus] hojnie obiecuje nagrody", jak również to, że „w przypadku potrzeby wspomnienia o czymś smutniejszym czyni to rzadko"[280]. Z obiecanych przez Niego nagród wylicza (zebrane z wersetów Mt 5, 3-5, 7, 8, 12, 48): oglądanie Boga, wejście w posiadanie królestwa niebieskiego, stanie się synami Bożymi, upodobnienie się do Boga, dostąpienie miłosierdzia, pociechy i wielkiej nagrody[281]. Wśród rzeczy przykrych Chryzostom zaznacza odmienność metody ich stosowania przez Jezusa w różnych przypadkach. Podkreśla wymienienie w tak wielu Jego wypowiedziach tylko raz nazwy piekło (por. Mt 5, 22)[282], jakkolwiek Jezus przestrzega przed nim w *Kazaniu na Górze* jeszcze w Mt 5, 29. 30). W innych przypadkach obserwuje raczej pobudzanie niż grożenie, poprawianie łagodniej słuchacza swoją mową. Przykładowo przytacza z wypowiedzi Jezusa: porównanie z sytuacją pogan, którzy nic szczególnego nie czynią; soli tracącej swój smak (por. Mt 5, 13); będącego najmniejszym w królestwie niebieskim (por. Mt 5, 19). Kolejnym sposobem inspiracji zmiany zachowania jest wymienianie czasem przez Jezusa grzechów zamiast kar w celu uświadomienia słuchaczowi srogości karania. Zabieg ten odnosi kaznodzieja do ludzi rozsądnych, którym przypomnienie o wielkości grzechu w miejsce podawania nazwy kary wystarcza do poprawy. Dla przykładu przywołuje Jego słowa dotyczące wymiaru cudzołóstwa z Mt 5, 28 i 32 oraz tego, co pochodzi od Złego z Mt 5, 37. Wskazanie teraz na celników i pogan służy zawstydzeniu uczniów jakością osób wziętych do konfrontacji z nimi. Takie odwodzenie od podejmowanych przez nich czynności stosował także Paweł, którego słowa z 1 Tes 4, 5 oraz 4, 13 autor homilii przytacza[283]. Według jego analizy, Jezus w nauczaniu o potrzebie zwiększenia wymiaru świadczonej miłości posługuje się przewagą motywów pozytywnych nad negatywnymi. Uwzględnia subiektywność emocjonalną

---

[279] Por. MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 236).

[280] MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 236).

[281] Por. MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 236; PG 57, 272 w. 23-26: οἷον καὶ τὸ τὸν Θεὸν ὁρᾷν, καὶ βασιλείαν οὐρανῶν κληρονομεῖν, καὶ τὸ υἱοὺς Θεοῦ γενέσθαι, καὶ τὸ ὁμοίους Θεοῦ, καὶ τὸ ἐλεεῖσθαι, καὶ τὸ παρακαλεῖσθαι, καὶ τὸν μισθὸν τὸν πολύν·).

[282] MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 236; PG 57, 272 w. 27-29: τὸ μὲν γὰρ τῆς γεέννης ὄνομα ἅπαξ ἐν τοσούτοις τέθεικε λόγοις·).

[283] Por. MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 236).

i intelektualną człowieka w motywacji jego działania. Bierze pod uwagę zarówno tych, dla których zachętą do lepszego postępowania jest obietnica nagrody, jak i tych, których mobilizuje strach przed karą lub poniesieniem dyshonoru. Jezus odznacza się przy tym wyjątkową łagodnością i wyczuciem, co dowodzi, że nie zamierza pognębić człowieka w jego słabości, ale stara się mu pomóc w wyjściu z takiego stanu.

Stopień wzrostu wymagań Jezusa przybliża Chryzostom w komentarzu do wierszy Mt 5, 47-48:

> „Aby pokazać, że nie żąda niczego nadzwyczajnego, tylko rzeczy nieco większej od zwyczajnej, mówi: *Czyż i poganie tego nie czynią?* Lecz nie kończy na tym swej mowy, ale na dobrych nadziejach i nagrodach, mówiąc: *Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski.* Często i wszędzie wspomina niebiosa, pobudzając ich myśli [tym] miejscem. Dotąd byli słabsi i bardziej tępi”[284].

Greckie określenie εἰωθότος w polskim tłumaczeniu oznacza zwykłym sposobem, według zwyczaju. Stąd żądanie stawiane przez Jezusa uczniom może obejmować wyjście ponad normalność, ponad przeciętność w potocznym rozumieniu lub odejście od utartych zwyczajów. Przyjęcie drugiego znaczenia sugeruje pominięty przez autora homilii początkowy wiersz z Mt 5, 47: *Jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie?*[285], do którego nawiązuje w dalszej parenezie. Niezależnie od wskazanego niuansu w przekładzie, Jezus stara się zwrócić uwagę uczniów na rzeczywistość pozaziemską i zachęcić do wznioślejszego niż praktykowane dotychczas działania.

W parenetycznej części rozważań nad znowelizowanym przez Jezusa przykazaniem miłości Chryzostom wzywa słuchaczy do okazywania jej w znacznym stopniu także wobec nieprzyjaciół. W ramach tego sytuuje porzucenie zwyczaju oczekiwania na pierwszeństwo pozdrawiania ze strony spotykanych ludzi. Według jego oceny „rzecz ta kryje w sobie wiele błogosławieństwa, jeśli się o nią nie staramy, jest zaś śmieszna, gdy się o nią dopominamy”[286]. Przekonanie o tym uzasadnia dialogując z słuchaczem. Tłumaczenie powstrzymania się od pozdrowienia spotkanej osoby oczekiwaniem, że ona uczyni to jako pierwsza, uznaje za największą głupotę, na którą składa się dobrowolne odrzucenie okazji do przezwyciężenia własnej zarozumiałości i zyskania nagrody po-

---

[284] MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 237; PG 57, 272 w. 46-55: Καὶ δεικνὺς ὅτι οὐδὲν ὑπέρογκον ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ μικρῷ πλέον τοῦ εἰωθότος, φησίν· *Οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* Ἀλλ᾽ ὅμως οὐχ ἵστησιν ἐνταῦθα τὸν λόγον, ἀλλ᾽ εἰς τὰ ἔπαθλα αὐτὸν καταλύει καὶ τὰς χρηστὰς ἐλπίδας, λέγων· *Γίνεσθε οὖν τέλειοι, ὡς ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.* Καὶ πολὺ τὸ τῶν οὐρανῶν ὄνομα διασπείρει πανταχοῦ, καὶ ἀπὸ τοῦ τόπου τὰ φρονήματα αὐτῶν διεγείρων. Τέως γὰρ ἀσθενέστερον καὶ παχύτερόν πως ἦσαν διακείμενοι).

[285] Por. nota 10 w MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 237).

[286] MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 237).

przez jej poskromienie, a tego nie daje odwzajemnienie ukłonu. Ponadto, człowiek oczekujący na pozdrowienie drugiej strony, naśladuje to, co sam gani. W ramach argumentacji uprzedzania innych w pozdrowieniu Chryzostom przywołuje nauczanie Jezusa, aby znosić uderzenie w policzek, przymuszanie do marszu, itd. (por. Mt 5, 39-42).

Usprawiedliwianie oddania innym pierwszeństwa pozdrowienia doznaniem od nich pogardy i opluwania, w razie pójścia na ustępstwo, Chryzostom puentuje słowami:

> „Więc obrażasz Boga, by nie popaść w pogardę? Pogardzasz Panem, który obsypał cię tyloma dobrodziejstwami, by tobą nie pogardzał twój szalony współniewolnik? Jeśli nierozumne jest pogardzanie człowiekiem posiadającym tę samą godność, tym bardziej pogardzanie Bogiem, który cię stworzył. Oprócz tego zważ i to, że gardząc tobą, staje się przyczyną wielkiej zapłaty dla ciebie. Dlatego to znosisz, bo słyszałeś Jego przykazanie. A na jaki zaszczyt, na jaką koronę to by nie zasługiwało? Niech mnie raczej spotka to, by mnie lżono, by pogardzano mną dla Boga, niż by mnie mieli czcić wszyscy królowie; nie ma, mówię nie ma równej temu sławy”[287].

Staranie się o sławę zyskiwaną dzięki wypełnianiu nakazu Chrystusa bez zważania na jakiekolwiek ludzkie zaszczyty[288], ale z okazaniem we wszystkim pokory poleca kaznodzieja słuchaczom w zakończeniu homilii. Zapewnia o zbieraniu już w ziemskim życiu owoców królestwa niebieskiego z nałożeniem niebiańskiej korony. Będzie nimi odznaczanie się między ludźmi wolnością od wszelkiej pożądliwości i każdego niepokoju na podobieństwo aniołów[289].

2.6. Nowy system wartości uczniów Jezusa

2.6.1. Wolność od dóbr materialnych

Zalecenie Jezusa rezygnacji z gromadzenia sobie skarbów na ziemi (por. Mt 6, 19) Chryzostom, w duchu słów „błogosławieni ubodzy…” (Mt 5, 3), kwalifikuje do prowadzonej przez Niego nauki o pogardzie bogactw materialnych. Podaje przyczynę kształtowania negatywnego podejścia do majątku bezpośrednio po uleczeniu choroby

---

[287] MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 237-238).

[288] Wartość zaszczytu zyskanego u Boga dla Jana Chryzostoma w jego egzegezie ewangelii Mateusza przedstawia artykuł: H. F. Stander, Pretoria, *The Concept of Honour/Shame in Chrysostom's Commentary on Matthew* w: *Studia Patristica*, Peeters 2006, vol. XLI, 469-475, gdzie między innymi na str. 475 można przeczytać: „Chrysostom therefore argues that one should not pay too much attention to the honours and dishonours of the world The honour which God will bestow upon us”.

[289] Por. MtHom 18, 6 (ŹMT 18, 238).

próżnej sławy: „Bo nic tak w nas nie budzi żądzy bogactw, jak żądza sławy”[290]. Chęć pokazania się przed tłumem, a nie zaspokojenia osobistej potrzeby lub przyjemności zajmuje ludzkie myśli. Śmieszność ich wytworów dostrzegalnych w realiach życia kaznodzieja ilustruje przykładami: tłumy niewolników, zgraja eunuchów, konie w złocistym stroju, srebrne stoły[291], dzisiaj będą to luksusowe samochody, ekskluzywne wyposażenie domów, i inne rzeczy. Koncentrację uwagi człowieka na wzbudzaniu powszechnego podziwu ocenia jako znaczącą przeszkodę w wypełnianiu powinności czynienia miłosierdzia (por. Mt 5, 7).

Zainspirowanie wymaganej dobroczynności wobec innych autor homilii dostrzega w wypowiedzi Jezusa z Mt 6, 19: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i złodzieje… kradną”. Prawdopodobnie idzie o użyty w zaprzeczeniu zaimek „sobie”, czyli nie dla siebie. Zarazem uzasadnia stosowaną przez Niego metodę wychowywania: „Ponieważ z powodu gwałtowności tej namiętności nie dało się wyłożyć na początku całej nauki o pogardzie bogactw, podzieliwszy ją, uwolniwszy ludzi od tamtego, zaszczepia ją powoli w umysłach słuchaczy, aby stała się łatwa do przyjęcia”[292]. Być może oba zaimki wskazujące zastępują wymienioną powyżej żądzę sławy, której nasilenie uniemożliwia ludziom pozbycie się imponującego drugim przepychu. Ilustrację etapów uświadamiania słuchaczom sensu pogardy bogactw stanowią cytaty wcześniejszych wypowiedzi z Kazania na górze: Błogosławieństwo miłosiernych (por. Mt 5, 7), zachęta do pogodzenia się z przeciwnikiem (por. Mt 5, 25), zalecenie odstąpienia od drogi prawnej w dochodzeniu spornej własności (por. Mt 5, 40). W ich kontekście Chryzostom dowodzi wzrostu wymagań stawianych w Mt 6, 19 przez Jezusa: „Wówczas mówił: ‘Gdy zobaczysz, że rzecz ma zostać wytoczona przed sąd, wtedy uczyń to, bo lepiej jest nie mieć i być wolnym od sporu, niż mieć i procesować się’ (por. Mt 5, 25). Tutaj natomiast nie wymieniając ani przeciwnika, ani tego, którego wzywają do sądu, naucza jedynie samej pogardy dla majątku, pokazując, że nakazuje to nie tyle tym, którzy doznają miłosierdzia, co tym, którzy czynią miłosierdzie, abyśmy, choćby nikt nie wyrządzał krzywdy ani nie wzywał do sądu, i tak pogardzali rzeczami doczesnymi, rozdając je potrzebującym”[293]. Krótko mówiąc, według kaznodziei, Jezus

[290] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 257).

[291] Por. MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 257).

[292] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 257; PG 57, 289 w. 11-15: ᾽Επειδὴ γὰρ οὐκ ἐνῆν ἐξ ἀρχῆς ἀθρόον τὸν περὶ τῆς ὑπεροψίας τῶν χρημάτων εἰσαγαγεῖν λόγον διὰ τὴν τυραννίδα τοῦ πάθους, κατὰ μικρὸν αὐτὸν διατεμὼν καὶ ἐλευθερώσας, ἐνίησιν ἐν τῇ τῶν ἀκροατῶν διανοίᾳ, ὥστε εὐπαράδεκτον γενέσθαι).

[293] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 258; PG 57, 289 w. 20-30: ᾽Εκεῖ μὲν γὰρ εἶπεν, ὅτι ᾽Αν δίκην ἐπικειμένην ἴδῃς, οὕτο ποίησον· τοῦ γὰρ μάχεσθαι ἔχοντα βέλτιον τὸ μὴ ἔχοντα ἁπηλλάχθαι μάχης.᾽Ενταῦθα δὲ οὔτε ἀντίδικον, οὔτε τὸν κρινόμενον θεὶς, οὔτε ἄλλου οὐδενὸς τοιούτου μνημονεύσας, αὐτὴν καθ᾽

zaleca życie w zgodzie, zaniechanie sporów, dobrowolne dzielenie się z innymi bez zewnętrznego nacisku, pogardę - nie w sensie lekceważenia posiadanych czy otrzymanych dóbr, ale w sensie obchodzenia się bez zbytku, poprzestanie na tym, co niezbędne, przeznaczenie rezerw dla potrzebujących, nabieranie dystansu do posiadanego mienia, a to służy unikaniu sytuacji konfliktowych i przychodzeniu z pomocą ubogim.

Stopniowe wprowadzanie przez Jezusa nauki o pogardzaniu bogactwem autor homilii uwidacznia w kontekście Jego innej wypowiedzi: „Jednakże nawet tutaj nie powiedział wszystkiego od razu, lecz i tu powoli, chociaż walkę o te rzeczy na pustyni przedstawił z wielkim naciskiem. Ale tego nie wyraża ani nie wymienia, nie przyszedł wtedy jeszcze czas, by to objawić; dotychczas w tych sprawach raczej rozważa jako doradca, niż postępuje jako prawodawca”[294]. Jakkolwiek wydaje się, że aktualny poziom nauczania Jezusa porównuje kaznodzieja z radykalizmem Jego stwierdzeń w sytuacji kuszenia, to trudno powiedzieć, czy dotyczy on także słów o wykluczeniu służby dwóm panom, czy wypowiedzianych podczas spotkania z bogatym młodzieńcem, czy w jeszcze innego rodzaju okolicznościach.

Interpretację udzielanych porad ewangelicznych rozpoczyna Chryzostom przytoczeniem z Mt 6, 19 słów o zagrożeniu molem, rdzą i złodziejami. Stwierdza szkodliwość ziemskich skarbów i pożytek z niebieskich. Sugeruje uwzględnienie wypowiedzi Jezusa z Mt 6, 20: „Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą…”, której na razie nie przytacza. Natomiast zwraca uwagę na Jego kolejne pouczenie: „Lecz nie poprzestaje na tym, a wyciąga znów inny wniosek. Najpierw nakłania ich przy pomocy tego, czego najbardziej się boją. «Czego się boisz? - powiada - Czy tego, że dając jałmużnę, wydasz majątek? To daj jałmużnę, a wtedy go nie roztrwonisz. To, co jest większe, nie tylko się nie rozejdzie, ale nawet się powiększy, gdyż zostaną ci oddane dobra niebieskie». Jednakże na razie tego nie mówi, wyrażając to dopiero później”[295]. „Innym wnioskiem” Jezusa jest wygłoszona przez Niego formuła, zawarta w Mt 6, 21, która w wersji Chryzostoma brzmi: „Gdzie jest skarb człowieka, tam i serce

---

ἑαυτὴν διδάσκει τὴν τῶν χρημάτων ὑπεροψίαν, δεικνὺς ὅτι οὐ διὰ τοὺς ἐλεουμένους τοσοῦτον, ὅσον διὰ τὸν διδόντα ταῦτα νομοθετεῖ· ἵνα ἂν μηδεὶς ᾖ ὁ ἀδικῶν καὶ ἕλκων εἰς δικαστήριον, καὶ οὕτω καταφρονῶμεν τῶν ὄντων, παρέχοντες αὐτὰ τοῖς δεομένοις).

[294] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 258; PG 57, 289 w. 30-36: Καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα τὸ ὅλον τέθεικεν, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἠρέμα, καίτοιγε τοὺς ἀγῶνας τοὺς περὶ τούτων μετὰ πολλῆς ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς ὑπερβολῆς ἐπιδειξάμενος. Ἀλλ᾽ ὅμως οὐ τίθησι τοῦτο, οὐδὲ εἰς μέσον ἄγει· ὐδέπω γὰρ ἐκκαλύψαι καιρὸς ἦν· ἀλλὰ λογισμοὺς ἐξετάζει τέως, συμβούλου μᾶλλον ἢ νομοθέτου τάξιν ἐν τοῖς περὶ τούτων φυλάττων λόγοις).

[295] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 258).

jego”[296]. Rozdanie dóbr materialnych potrzebującym jest więc sprawą serca człowieka, czyli jego wnętrza. Pominięte w cytowaniu, zalecenie gromadzenia skarbów w niebie kaznodzieja odczytuje w sensie dawania jałmużny[297]. Analizuje użyty przez Jezusa sposób motywowania właścicieli majątku do okazania dobroczynności. W niej kryje się ocalenie przed zmarnowaniem zebranego mienia. O rentowności zastosowania Jego propozycji zdaje się przekonywać na podstawie doświadczalnych proporcji rozdzielanych datków do posiadanego kapitału, z uzupełnieniem jego stanu o pozyskanie wartości nadprzyrodzonych.

Chryzostom zatrzymuje się na pokazaniu słuchaczom ryzyka związanego z posiadaniem bogactw. Zwraca uwagę na niewypowiedzianą mądrość nauczania Jezusa[298], której wyraz przybliża w komentarzu: „Nie mówił: «Innym to zostawisz», bo nawet to jest dla ludzi rzeczą przyjemną, lecz straszy ich czym innym, dowodząc, że oni nawet nie posiadają w pełni, bo choćby ich ludzie nie skrzywdzili, to przecież istnieją takie rzeczy, które niszczą [bogactwa]: mól i rdza”[299]. W Jego ostrzeżeniu podkreśla podważenie ludzkiej pewności stanu posiadania poprzez powołanie się na realną obecność czynników powodujących niweczenie dóbr materialnych. Kontestuje wrażenie łatwego zabezpieczenia majątku przed ich działaniem. W dialogowej formie wypowiedzi przekonuje o niemożności powstrzymania każdego ze zniszczeń, które dotykają ziemskich bogactw. Ulokowanie ich przykładowo w złocie zapobiega uszkodzeniu przez mola, ale nie chroni przed złodziejami, których rabunku wielu ludzi doświadcza[300].

Istotę zagrożenia bogactwem wyraził Jezus słowami „Gdzie skarb człowieka, tam serce jego” (por. Mt 6, 21), czyli stwierdzeniem ciążenia ludzkiego serca do tego, co uważa za swój skarb. Autor homilii dostrzega w Jego zdaniu przestrogę przed wielką szkodą dla człowieka, nawet jeśli nie poniesie strat ekonomicznych. Dla zobrazowania jej miary wymienia: przywiązanie do rzeczy ziemskich, przejście z wolnego w niewolnika, pozbawienie dóbr niebieskich, niezdolność do refleksji o jakiejkolwiek wartości nadprzyrodzonej, ale ograniczenie myślenia wyłącznie do tematu pieniędzy, procentów, pożyczek, zysków, brudów, szachrajstw. Szkodliwe skutki zaabsorbowania pomnaża-

---

[296] Por. MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 259). Patrystyczne paralele, w tym także pozakanoniczne, omawia szerzej M. Mees, *Das Sprichwort Mt. 6,21 - Lk. 12,34 und seine ausserkanonischen Parallelen*, w: Augustinianum 14 (1974) 67-89.

[297] O jałmużnie mówimy poniżej w punkcie 3.2.

[298] Por. MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 258; PG 57, 289 w. 55: Καὶ ὅρα τὴν ἄφατον σύνεσιν).

[299] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 258; PG 57, 289. 55-60: Οὐδὲ γὰρ εἶπεν, ὅτι Καὶ ἑτέροις αὐτὰ αταλιμπάνεις· ἐπεὶ καὶ τοῦτο ἡδὺ τοῖς ἀνθρώποις· ἀλλ᾽ ὅμως ἑτέρωθεν αὐτοὺς φοβεῖ, δεικνὺς ὅτι οὐδὲ τούτου τυγχάνουσι· κἂν γὰρ ἄνθρωποι μὴ ἀδικήσωσιν, εἰσὶν οἱ ἀδικοῦντες πάντως, ὁ σὴς καὶ ἡ βρῶσις).

[300] Por. MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 258-259).

niem majątku poddaje ocenie. Ciężarowi niewoli ściąganej na siebie przez bogactwa przyznaje stopień najwyższy, a nędzy z nią związanej - wyższy od wszelkiego niewolnictwa. Za smutniejsze od tego uznaje zatracenie godności i wolności ludzkiej.[301]

Z rozwinięciem tej swojej opinii zwraca się do domniemanego posiadacza dóbr materialnych:

> „Ktoś rzekłby do ciebie cokolwiek, a ty nie mógłbyś słyszeć niczego, co ci przystoi, bo twe serce (διανοίας) jest przywiązane do majątku, i to jak pies przywiązany przy grobie; będziesz skuty żądzą bogactw silniej niż jakimkolwiek łańcuchem, będziesz szczekać na wszystkich, którzy zbliżą się do ciebie, ciągle czyniąc tylko to jedno, chcąc zachować dla siebie majątek; czy może więc być coś bardziej nędznego?"[302]

Z uwagi na ogólnikowe zwroty w przestrodze kaznodziei, można przypuszczać, że jej odbiorcę odwodzi od bezkrytycznego podzielania szanowanych przez innych wartości. Porównanie z przywiązaniem do grobu i szczekaniem jak pies stanowi dosadną formę ilustracji skutków posiadania nadmiaru bogactwa. Wyraźnie widać, że Chryzostom zniewolenie serca (καρδία) rozumie tu jako zniewolenie umysłu (διανοία). Synonimiczne stosowanie tych słów potwierdza w pełni analiza wypowiedzi Jezusa w aspekcie historycznym:

> „Jednakże ze względu na to, że przechodziło to pojęcie słuchaczy i wielu nie mogło zrozumieć wypływającej stąd szkody, a zysk nie był [od razu] widoczny, lecz wymagało wyższego umysłu, by pojąć obie te rzeczy od razu, dlatego dopiero potem wyraził to jaśniej, mówiąc: *Gdzie jest skarb człowieka, tam i serce jego* (Mt 6, 21). To zaś czyni bardziej zrozumiałym, zwracając swą mowę od rzeczy umysłowych do dostępnych dla zmysłów, i mówi tak: *Światłem ciała jest oko* (Mt 6, 22). To, co mówi, oznacza: Nie zakopuj złota w ziemię ani nic podobnego, bo gromadzisz to dla mola, dla rdzy i dla złodziei. A choćbyś nawet uchronił się przed szkodą, to jednak nie unikniesz tego, że serce (καρδία) twe popadnie w niewolę i przywiąże się do rzeczy ziemskich. *Gdzie skarb, tam i serce twoje* (Mt 6, 21). Tak samo więc, gdy złożysz go w niebie (por. Mt 6, 20), masz z tego nie tylko ten zysk, że dostąpisz przeznaczonej za to nagrody, lecz już tu otrzymujesz zapłatę, ponieważ przenosząc się tam, myślisz o rzeczach niebieskich i o nie się

---

[301] Por. MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 259).

[302] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 259; PG 57, 290 w. 17-23: ῞Οσα γὰρ ἄν τίς σοι διαλέγηται, τῆς διανοίας προσηλωμένης τοῖς χρήμασιν, οὐδὲν ἀκοῦσαι δυνήσῃ τῶν σοι προσηκόντων· ἀλλ᾽ ὥσπερ κύων τάφῳ προσδεδεμένος ἁπάσης ἀλύσεως χαλεπώτερον τῇ τῶν χρημάτων τυραννίδι, κατὰ τῶν προσιόντων ἁπάντων ὑλακτῶν, ἓν ἔργον τοῦτο ἔχεις διηνεκὲς, τὸ τηρεῖν ἑτέροις τὰ κείμενα· οὗ τί γένοιτ᾽ ἂν ἀθλιώτερον;).

troszczysz; widoczną jest rzeczą, że gdzie ukryłeś swój skarb, tam również zwróciłeś swe myśli (διάνοια). Tak zatem, jeśli nie na ziemi schowasz, doświadczysz rzeczy przeciwnej”[303].

Przy założeniu niezrozumienia wśród ówcześnie słuchających Jezusa formuły o skarbie i sercu, autor homilii przywołuje Jego następną wypowiedź. Zacytowany z Mt 6, 22-23 przykład funkcji pełnionej przez oko, a zatem konsekwencje jego całkowitej lub niepełnej sprawności, traktuje jako dane przez Niego objaśnienie zdania z Mt 6, 21.

Greckie słowo διάνοια oznacza zamysł, usposobienie, myśl, umysł. Krystyniacki przetłumaczył je jako „serce”. Greckie słowo καρδία rzeczywiście może oznaczać serce i myśl[304], które składają się jeszcze na przekład terminu νοῦς[305]. O przyjęciu podobieństwa ich znaczenia przez kaznodzieję świadczy dołączenie do obu użytych wyrazów greckiego słowa νοῦς w ramach interpretacji pouczenia Jezusa:

„Zwraca swą mowę ku rzeczom bardziej dostępnym dla zmysłów. Skoro wspominał o niewoli i o ujarzmieniu umysłu (τοῦ νοῦ), co dla wielu nie było zrozumiałe, dlatego naucza na podstawie rzeczy zewnętrznych i dostrzegalnych dla oczu, aby przez nie zrozumieli również tamte. Jeżeli nie wiesz, powiada, co to jest szkoda umysłu (νοῦς), poznaj to na podstawie rzeczy cielesnych. Czym dla ciała jest oko, tym dla duszy jest umysł”[306].

---

[303] MtHom 20, 3, tłum. z poprawkami własnymi (ŹMT 18, 259; PG 57, 290 w. 23-44: Ἀλλ᾽ ὅμως ἐπειδὴ τοῦτο ὑψηλότερον ἦν τῆς τῶν ἀκροωμένων διανοίας· καὶ οὔτε ἡ βλάβη αὐτοῦ τοῖς πολλοῖς εὐσύνοπτος, οὔτε τὸ κέρδος φανερὸν, ἀλλὰ φιλοσοφωτέρας ἐδεῖτο γνώμης, ὥστε ἑκάτερα ταῦτα συνιδεῖν· τέθεικε μὲν αὐτὸ μετ᾽ ἐκεῖνα τὰ δῆλα, εἰπών· Ὅπου ὁ θησαυρὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ· ποιεῖ δὲ αὐτὸ σαφέστερον πάλιν, ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ἐξάγων τὸν λόγον, καὶ λέγων· Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. Ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι· Μὴ κατορύξῃς χρυσίον ἐν τῇ γῇ, μηδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων μηδέν· τῷ γὰρ σητὶ καὶ τῇ βρώσει καὶ τοῖς κλέπταις αὐτὰ συνάγεις. Ἐὰν δὲ καὶ ταύτας διαφύγῃς τὰς βλάβας, τὸ δουλωθῆναί σου τὴν καρδίαν, καὶ προσηλωθῆναι τοῖς κάτω πᾶσιν, οὐ διαφεύξῃ· Ὅπου γὰρ ἂν ᾖ ὁ θησαυρὸς, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία σου. Ὥσπερ οὖν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀποτιθέμενος, οὐ τοῦτο καρποῦσαι μόνον, τὸ τυχεῖν τῶν ἐπὶ τούτοις ἐπάθλων, ἀλλ᾽ ἐντεῦθεν ἤδη τὸν μισθὸν λαμβάνεις, ἐκεῖ μεθορμιζόμενος, καὶ τὰ ἐκεῖ φρονῶν, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐκεῖ μεριμνῶν· ὅπου γὰρ ἀπέθου τὸν θησαυρὸν, εὔδηλον ὅτι καὶ τὴν διάνοιαν μετατίθης. Οὕτως ἂν ἐπὶ τῆς γῆς τοῦτο ποιήσῃς, τἀναντία πείσῃ).

[304] Lampe 702-703 podaje następujące znaczenia słowa καρδία: heart (seat of affections and will), mind (as visible to God, as containing knowlegde of natura law, as illuminated by God), soul (as image of God, as source of moral acts, as exposed to influence of good and evil spirits, as sest of divine presence and grace).

[305] O tym, że serce i umysł były synonimami pisze H. Crouzel, *Le coeur selon Origène*, Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 81 (1980) 175-200. 241-266 według *Constitutiones Apostolorum*, , Kraków 2007, ŹMT 42, 236. O oczyszczaniu *dianoi* jako przejściu od słabości ludzkiego ducha do tego co boskie pisze: D. S. Kalleres, “Exorcising the Devil to silence Christ’s enemies: Ritualized speech practices in Late Antique Christianity”, Brown University, Providence, Rhode Island, May 2002, rozdz. 2: Cleansing *dianoia*: Movement from the daemonic to the divine.

[306] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 259-260; PG 57, 290 w. 50-58: Ἐπὶ τὰ αἰσθητότερα ἐξάγει τὸν λόγον. Ἐπειδὴ γὰρ ἐμνημόνευσε τοῦ νοῦ, ὡς καταδουλουμένου καὶ αἰχμαλωτιζομένου, τοῦτο δὲ οὐ πολλοῖς εὐσύνοπτον ἦν, ἐπὶ τὰ ἔξω καὶ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν κείμενα τὴν διδασκαλίαν ετατίθησιν, ἵνα ἀπὸ τούτων καὶ περὶ ἐκείνων νοήσωσιν. Εἰ γὰρ μὴ οἶσθα, φησὶ, τί ποτέ ἐστι βλάβη νοῦ, ἀπὸ τῶν σωματικῶν τοῦτο καταμάνθανε· ὅπερ γάρ ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς τῷ σώματι, τοῦτο ὁ νοῦς τῇ ψυχῇ).

Podczas aktualizacji sformułowanej paraleli Chryzostom wychodzi od oczywistości pragnienia posiadania zdrowych oczu ponad chęć wyposażenia ciała w bogaty ubiór i ozdoby. Na marginesie pobudza słuchacza do wyobrażenia sobie sytuacji, w jakiej by się znalazł w przypadku utraty wzroku:

> „Gdybyś stracił wzrok lub był go pozbawiony, na nic nie przydałaby ci się reszta życia, bo po utracie oczu przeważnie zanikają funkcje innych członków, gdyż zgasło ich światło; tak samo, gdy umysł (διανοία) jest skażony, życie zapełni się tysiącznymi dolegliwościami”[307].

Z całości dowodzenia autor homilii wyciąga wniosek do zastosowania w praktyce: „jak staramy się pod względem ciała o to, by oko było zdrowe, tak samo pod względem duszy powinniśmy starać się o umysł (νοῦς)”[308]. Konsekwencje niedbałości o jego kondycję ilustruje słowami: „A jeśli oślepimy to, co powinno udzielać światła również innym, jakże później będziemy widzieć? Jak ten, który zatyka źródło, wysusza przez to rzekę, tak i ten, który zabija umysł (νοῦς), obezwładnia całą swą działalność w tym życiu”[309]. Rozmiar życiowej tragedii przybliża w kolejnym porównaniu: „Jeśli utonie sternik i zgaśnie latarnia, a wódz dostanie się do niewoli, jakaż wtedy zostaje nadzieja dla podwładnych?”[310] Można przypuszczać, że według Chryzostoma, „innymi”, czy też „podwładnymi” nie są tylko organy ciała człowieka, ale uczestnicy ludzkiej społeczności. Zniszczenie umysłu rzutuje na sprawność czynności poszkodowanego i zdolność służenia pozostałym w ramach odnoszenia wspólnie korzyści z doczesnej egzystencji. Czyli taki człowiek osłabia pełnioną przez niego funkcję w znaczeniu osobistym i społecznym. Jej odczytaniu służy przykład oka, które podobnie jak umysł, zdaje się zgodnie z koncepcją kaznodziei, stanowi element oświetlający drogę ludzkiego poznania i działania.

W parenetycznej części homilii Chryzostom dopowiada wyjaśnienie niektórych wątków egzegezy przy zaakcentowaniu sposobu nauczania Jezusa. Wspomina ostrzeżenie przed zasadzkami i niebezpieczeństwami ukrytymi w bogactwie z wersetu Mt 5, 25, skutkującymi znalezieniem się w rękach sędziego. Zaznacza przejście do najwyższego

---

[307] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 260; PG 57, 291 w. 1-6: ἂν γὰρ αὐτὴν ἀπολέσῃς καὶ διαφθείρῃς, οὐδέν σοι τῆς λοιπῆς ὄφελος ζωῆς· ὥσπερ γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν τυφλωθέντων, τὸ πολὺ τῆς τῶν λοιπῶν μελῶν ἐνεργείας οἴχεται, τοῦ φωτὸς αὐτοῖς σβεσθέντος, οὕτω καὶ τῆς διανοίας διαφθαρείσης, μυρίων ἡ ζωή σου κακῶν ἐμπλησθήσεται).

[308] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 260; PG 57, 290 w. 6-8: καθάπερ οὖν ἐν σώματι τοῦτο σκοποῦμεν, ὥστε τὸν ὀφθαλμὸν ἔχειν ὑγιῆ, οὕτω καὶ ἐν τῇ ψυχῇ τὸν νοῦν).

[309] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 260; PG 57, 291 w. 8-13: Ἂν δὲ τοῦτον πηρώσωμεν, τὸν καὶ τοῖς ἄλλοις ὀφείλοντα παρέχειν τὸ φῶς, πόθεν διαβλέψωμεν λοιπόν; Ὥσπερ γὰρ ὁ τὴν πηγὴν ἀνελὼν, καὶ τὸν ποταμὸν ἐξήρανεν, οὕτως ὁ τὸν νοῦν ἀφανίσας, πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ πρᾶξιν ἐθόλωσε).

[310] MtHom 20, 3 (ŹMT 18, 260).

stopnia zagrożenia bogactwami, jako kolejnego sposobu odwodzenia od zła ich pożądania. Związane nieodłącznie z tą namiętnością zniewolenie własnego umysłu ocenia za cięższe przeżycie niż przebywanie w więzieniu, które przecież nie dotyczy każdego człowieka.

Dołącza refleksję nad bezsensem ulegania pokusie posiadania zbędnych rzeczy, wychodząc od odnośnych słów Jezusa:

> „Bóg, powiada, dał nam rozum, byśmy rozpraszali niewiedzę i umieli właściwie oceniać rzeczy, abyśmy używali go przeciw wszelkim rzeczom szkodliwym jako broni i światła, i w ten sposób byli bezpieczni. My natomiast tracimy ten dar na rzeczy niepotrzebne i głupie. Bo na co przydadzą się ozdobieni złotem żołnierze, gdy wodza wloką do niewoli; jakiż pożytek z pięknego okrętu, jeśli utonął sternik? Cóż za pożytek ze zdrowego ciała, jeśli oczy są pozbawione wzroku?”[311]

Zarzut niezgodnego z Bożym przeznaczeniem wykorzystania daru rozumu autor homilii kieruje do słuchaczy. Efekt nieroztropnego postępowania ilustruje wyobrażeniem w dalszej części homilii osoby, która osłabiając stan zdrowia lekarza i odseparowując go w luksusowym pomieszczeniu ogranicza jego zdolność pełnienia powołania, a zatem niesienia pożytku chorym. Podobnie postępuje człowiek, który angażuje swój rozum przywiązując go do skarbu i w ten sposób pozbawia go umiejętności panowania nad namiętnościami. W rezultacie nie tylko nie przynosi mu to żadnych korzyści, ale wyrządza szkodę dla duszy i zasługuje na największą karę[312].

Kaznodzieja zwraca uwagę słuchacza, że Jezus „tym samym, czym zawsze ludzie są najbardziej pobudzani do złego, najbardziej odwodzi ich od tego i prowadzi do cnoty? «Dlaczego pragniesz pieniędzy? Czy nie dlatego, by używać przyjemności i rozkoszy? Lecz stąd będziesz mieć ich najmniej, raczej wszystko na odwrót»”[313]. Zaspokajanie przyjemnych i rozkosznych doznań oślepi umysł i pieniądze zostaną roztrwonione. Zakopywanie ich w ziemi dla zabezpieczenia też przyniesie odwrotny efekt. Natomiast złożenie w miejscu, które Jezus wskazuje, doprowadzi do posiadania i pieniędzy i za-

---

[311] MtHom 20, 4 (ŹMT 18, 260; PG 57, 291 w. 27-37: ῾Ο γὰρ Θεὸς, φησὶν, ἔδωκεν ἡμῖν νοῦν, ἵνα τὴν ἄγνοιαν διασκεδάσωμεν, καὶ τὴν τῶν πραγμάτων κρίσιν ὀρθὴν ἔχωμεν, καὶ πρὸς τὰ λυποῦντα πάντα καὶ ἐπιβλαβῆ τούτῳ ὥσπερ ὅπλῳ τινὶ καὶ φωτὶ χρώμενοι, μένωμεν ἐν ἀσφαλείᾳ. ῾Ημεῖς δὲ προδίδομεν τὴν δωρεὰν διὰ τὰ περιττὰ καὶ ἀνόνητα. Τί γὰρ ὄφελος στρατιωτῶν χρυσοφορούντων, ὅταν ὁ στρατηγὸς αἰχμάλωτος ἕλκηται; τί κέρδος νηὸς καλλωπιζομένης, ὅταν ὁ κυβερνήτης ὑποβρύχιος γένηται; τί δὲ σώματος εὖ συγκειμένου πλέον, ὅταν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς ὄψεως ὦσιν ἐκκεκομμένοι;).

[312] Por. MtHom 20, 4 (ŹMT 18, 260-261; PG 57, 291, 42-43: οὐ μόνον οὐδὲν ὤνησας, ἀλλὰ καὶ τὰ μέγιστα ἐζημίωσας, καὶ πᾶσαν ἔβλαψας τὴν ψυχήν).

[313] MtHom 20, 4 (ŹMT 18, 261; PG 57, 291 w. 44-49: Εἶδες πῶς δι᾽ ὧν μάλιστα ἐπιθυμοῦσιν ἄνθρωποι τῆς πονηρίας πανταχοῦ, διὰ τούτων αὐτοὺς μάλιστα ἐκείνης ἀπάγει, καὶ πρὸς ἀρετὴν ἐπανάγει; Τίνος γὰρ ἕνεκεν ἐπιθυμεῖς χρημάτων; φησίν· οὐχ ἵνα ἡδονῆς ἀπολαύῃς καὶ τρυφῆς; Τοῦτο μὲν οὖν μάλιστα οὐκ ἔσται σοι ἐντεῦθεν, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαν).

dowolenia. Zachęcenie człowieka żądnego pieniędzy obietnicą udzielenia przez Niego w obfitym wymiarze obu poszukiwanych dobrodziejstw, zestawia kaznodzieja z przestrogą przed próżnością osób praktykujących uczynki pobożne dla zaspokojenia pragnienia sławy u ludzi, zapewniając, że dostąpią jej w dniu ostatecznym.

W trakcie parenezy Chryzostom przedstawia emocjonalny i intelektualny stan ludzi owładniętych schorzeniem spowodowanym żądzą bogactwa. Najpierw porównuje ich do osób przebywających w ciemności, która osłabia jakość widzenia i staje się przyczyną błędnego wyobrażenia o otoczeniu oraz wzbudza obawy przed nieznanym. Ślepota powodowana przez bogactwa sprawia, że np. dostrzega się węża w widzianym powrozie; lęka się ubóstwa w razie utraty posiadanych dóbr. Ludzie zamożni poniesienie nawet małej straty odczuwają boleśniej od tych, którzy nie posiadają koniecznego pokarmu. Niektórych choroba bogactwa prowadzi aż do samobójstwa. Słabość charakteru ludzi opanowanych przez bogactwo kaznodzieja nazywa zniewieściałością pod każdym względem z wyjątkiem służenia bogactwu, dla którego są zdolni ponieść śmierć, chłostę, obelgi i wszelkie zniewagi. A ich największą nędzą jest to, że „tam, gdzie trzeba chrześcijańskiego zaparcia, okazują największą zniewieściałość, a gdy trzeba być bogobojnym, są bezwstydni i bezczelni”[314]. Ponadto, „bogacze – dla bogactwa odważą się na wszystko, natomiast dla cnoty nie mogą podjąć niczego małego ani wielkiego”[315]. Ogarnięci ślepotą bogactw nie widzą nawet, że Słońce Sprawiedliwości (por. Ml 3, 20) wzeszło i wzywa ich. „Dlatego przebywają w podwójnej ciemności (por. Mt 6, 23): jedna pochodzi od nich, druga zaś wynika z niesłuchania Nauczyciela”[316]. Słowo φιλοσοφεῖν, oddane tu przez „cnotę”, może oznaczać tu po prostu życie religijne.

Autor homilii nie ogranicza się do opisu choroby, ale wskazuje również sposób jej leczenia:

> „A jakże można przejrzeć? Jeśli dowiesz się, jak straciłeś wzrok. A jakże go utraciłeś? Przez złą żądzę. Żądza bogactw okrywa umysł ciemną chmurą. […] Lecz jeśli wpuścimy promień Chrystusowej nauki, łatwo możemy rozproszyć i rozerwać tę chmurę: gdy posłuchamy, jak nas wzywa mówiąc: *Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi* (Mt 6, 19). Cóż mi przyjdzie, ktoś powie, ze słuchania, jeśli żądza trzyma mnie w swej mocy? I owszem, ciągłe słuchanie może nawet zniszczyć

[314] MtHom 20, 4 (ŹMT 18, 261; PG 57, 292 w. 29-32: ἐν μὲν οἷς δεῖ φιλοσοφεῖν, πάντων εἶναι μαλακωτέρους· ἐν δὲ οἷς εὐλαβεστέρους εἶναι ἐχρῆν, ἀναισχυντοτέρους πάλιν καὶ ἰταμωτέρους γίνεσθαι).

[315] MtHom 20, 5 (ŹMT 18, 262; PG 57, 292 w. 46-48: οἱ πλουτοῦντες, πάντα ὑπὲρ χρημάτων τολμῶντες, ὑπὲρ τοῦ φιλοσοφεῖν οὐ μικρὸν, οὐ μέγα τι τοιοῦτον ὑπομεῖναι ἀνέχονται).

[316] MtHom 20, 5 (ŹMT 18, 262; PG 57, 293 w. 4-6: Διὸ καὶ διπλοῦν σκότος ὑπομένουσι· τὸ μὲν ἐξ ἑαυτῶν, τὸ δὲ ἐκ τοῦ μὴ προσέχειν τῷ διδασκάλῳ).

żądzę. A jeśli pozostaniesz w jej mocy, zauważ, że to już nie żądza. Cóż to za żądza pozostawać w ciężkiej niewoli, podlegać tyranii, być z każdej strony skrępowanym, chodzić w ciemności, być całkowicie przejęty strachem, ponosić trudy bez pożytku, strzec majątku dla innych, a często dla nieprzyjaciół? […] Cóż to za żądza, składać swe skarby pośród złodziei? Bo jeśli już koniecznie pragniesz pieniędzy, przenieś je tam, gdzie mogą być bezpieczne i nienaruszone. […] gdyby ci ktoś na ziemi wskazał bezpieczne miejsce, […] nie opierałbyś się, ani się nie wahał, lecz uwierzyłbyś i tam schowałbyś pieniądze. Lecz jeśli zamiast człowieka obiecuje ci to Bóg, a ofiaruje ci za to nie pustynię, lecz niebo, ty czynisz odwrotnie”[317].

I nieco dalej czytamy:

„Koniec świata jest już bliski i nie wiemy, czy może już w naszym pokoleniu wszelkie nasze sprawy nie znajdą swego końca i czy nie nadejdzie ów groźny dzień, który pokaże nam ten straszliwy i nie dający się przekupić trybunał. […] Choćby jeszcze nie nadchodził ów dzień ostateczny, to śmierć każdego jest tuż pod drzwiami, czy jest stary, czy młody. Gdy zaś stąd odejdziemy, nie będzie można więcej kupować oliwy (por. Mt 25, 9), ani też otrzymać przebaczenia, choćby się wstawił Abraham, Noe, Hiob albo Daniel. Jak długo mamy jeszcze czas, wzbudźmy w sobie najpierw wielką nadzieję, przygotujmy sobie wiele oliwy, przenieśmy wszystko do nieba”[318].

W ramach zachęty do przezwyciężenia żądzy bogactwa kaznodzieja przypomina o końcu świata i o nieprzekupnym sądzie dodając, że mimo nieznajomości chwili ich nadejścia dosięgną każdego człowieka w momencie śmierci. Nieuchronność jej doświadczenia pozbawia sensu zabieganie o majątek na pozostałe do przeżycia lata. Ponadto kres czasu ziemskiej egzystencji zamyka możliwość zmiany postępowania. Dlatego najlepszą rzeczą jest podjęcie i dopełnienie przeprowadzki swoich dóbr do nieba.

Problem gromadzenia bogactw podejmuje Chryzostom również w 21. homilii, gdy komentuje słowa Jezusa z Mt 6, 24: „Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował […] Nie możecie służyć Bogu i mamonie”. Zaznacza powolne odrywanie człowieka przez Jezusa od rzeczy doczesnych, o czym świadczy uzupełnienie propagowania ubóstwa i niszczenia tyranii chciwości bogactwa mową o podwójnej służbie, która wyklucza miłość. Alternatywa jest prosta: albo Chrystus albo pieniądze. W przekonaniu autora homilii nie ma niczego bar-

[317] MtHom 20, 5 (ŹMT 18, 262).

[318] MtHom 20, 6 (ŹMT 18, 263-264).

dziej przerażającego niż oddalenie od służby Jezusowi z powodu uzależnienia się od pieniędzy i niczego bardziej pożądanego niż zaangażowanie się w wdzięczność i miłość wobec Niego dzięki gardzeniu zasobami finansowymi.

Przypomina wyrażaną wielokrotnie opinię, że Jezus „pobudza słuchacza do posłuszeństwa swym słowom w dwojaki sposób: przez rzeczy pożyteczne i szkodliwe, jak najlepszy lekarz, który zwraca uwagę na chorobę wynikającą z nieprzestrzegania jego rad oraz na zdrowie płynące z ich stosowania”[319]. Porównanie z ziemskim lekarzem ilustruje troskę Jezusa o duchowy stan zdrowia Jego uczniów, której przejawem są udzielane rady ewangeliczne.

Kaznodzieja uwzględnia wskazane ponownie korzyści z dystansowania się od bogactwa na podstawie usunięcia przez Jezusa przeciwnych im szkód, które zarazem charakteryzuje:

> „Nie tylko dlatego, powiada, bogactwo jest dla was szkodliwe, że uzbraja przeciwko wam złodziei i całkiem zaślepia wasz umysł, lecz również dlatego, że odwodzi was od służby Bożej, czyniąc was niewolnikami martwych pieniędzy i wyrządzając wam podwójną szkodę: po pierwsze dlatego, że czyni was niewolnikami tego, nad czym powinniście panować, po drugie, gdyż odwodzi was od służby Bogu, któremu przede wszystkim winniście służyć. […] tak i tu wyraża podwójną stratę: odrywają nas od Boga i czynią podległymi mamonie”[320].

Rzeczywiste zło żądzy bogactwa w ujęciu Chryzostoma sprowadza się do wymiaru religijnego. Nie jest nim tylko ślepota ciała, ale ślepota ducha, która sprawia popadnięcie człowieka w niewolę pieniędzy i odłączenie od służby Bogu.

Autor homilii uzasadnia nazywanie przez Jezusa dwoma panami tych, którzy nakazują rzeczy sprzeczne, odwołując się do wersetu z Dziejów Apostolskich: „Gdyż ‘jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących’ (Dz 4, 32); choć byli podzieleni na wiele ciał, jednak zgodność wielu uczyniła ich jednym”[321]. O rozdźwięku zarządzeń dwóch panów wnioskuje z przedstawienia ich w tej liczbie. Sposób rozumowania opiera na analizie opisu życia pierwszych chrześcijan. Panująca pomiędzy licz-

---

[319] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267).

[320] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 265; PG 57, 295 w. 12-23: Οὐ γὰρ τοῦτο μόνον ὑμᾶς βλάπτει, φησὶν, ὁ πλοῦτος, ὅτι λῃστὰς ὁπλίζει καθ’ ὑμῶν, οὐδ’ ὅτι τὸν νοῦν σκοτοῖ μετ’ ἐπιτάσεως ἁπάσης· ἀλλ’ ὅτι καὶ τῆς δουλείας ὑμᾶς ἐκβάλλει τοῦ Θεοῦ, αἰχμαλώτους τῶν ἀψύχων χρημάτων ποιῶν, καὶ ἑκατέρωθεν βλάπτων, καὶ τῷ δούλους ποιεῖν ὧν κρατεῖν ἔδει, καὶ τῷ τῆς δουλείας ἐκβάλλειν τοῦ Θεοῦ, ᾧ μάλιστα πάντων δουλεύειν ἀναγκαῖον ὑμῖν. [...] οὕτω καὶ ἐνταῦθα διπλῆν δείκνυσι τὴν ζημίαν, καὶ δι’ ὧν ἀφέλκει τοῦ Θεοῦ, καὶ δι’ ὧν ὑποτάττει τῷ μαμωνᾷ).

[321] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266; PG 57, 295 w. 28-30: Τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία· καίτοι εἰς πολλὰ σώματα ἦσαν διῃρημένοι, ἀλλ’ ὅμως ἡ ὁμόνοια τοὺς πολλοὺς ἓν ἐποίησεν).

nymi uczestnikami wspólnoty harmonia sprawia, że stają się jednością. Słowo ὁμόνοια oznacza także jednomyślność[322]. Tymczasem posiadanie dwóch panów wymusza u służącego im człowieka odmienne zachowanie. Przedstawione przez Jezusa możliwości różnego postępowania (por. Mt 6, 24) Chryzostom sprowadza do strony negatywnej stwierdzając, że „nie tylko nie będzie służyć, ale będzie nienawidzić i pogardzać”[323]. Wskazanie nienawiści i wzgardy wobec jednego i drugiego pana uznaje za wzmocnienie Jego orzeczenia: „Nikt nie może dwom panom służyć”. Naprzemienne odniesienie do nich pejoratywnych sformułowań postrzega jako zabieg celowy. „Zdaje się, że Jezus dwa razy powiedział to samo, lecz zestawił to w ten sposób nie bez powodu, lecz aby pokazać, że zmiana na lepsze jest łatwa”[324]. W ten sposób zapobiega zwątpieniu w możliwość zmiany u człowieka, który już stał się niewolnikiem pieniędzy: „pokazuje, że jest rzeczą łatwą zmienić się i przejść zarówno z tamtego na to, jak i z tego na tamto”[325], czyli porzucić żądzę bogactwa, a podjąć służbę Jezusowi. Interpretacja kaznodziei nasuwa skojarzenie z judaistyczną koncepcją dwóch dróg, która w założeniu binarnym nie przewidywała opcji ominięcia obu, co sprzyjałoby sposobności nie służenia żadnemu z wymienionych panów, a zatem domaga się wyboru jednego z nich, pozostawiając także ewentualność zmiany zdania.

Jezus nikogo nie zmusza do pełnienia Jego woli, ale daje człowiekowi możliwość osobistej decyzji. Pobudzenie do rzetelności przy jej podejmowaniu zauważa z kolei autor homilii: „Wyraził to ogólnie, aby przekonać słuchacza, by był sprawiedliwym sędzią słów i wydał sąd zgodnie z naturą rzeczy. Usposobiwszy go do zgody, pokazuje samego siebie”[326]. Zapewne ogólne wyrażenie odnosi Chryzostom do wyjściowego wykluczenia służby dwom panom określonego słowem *nikt* (Mt 6, 24). Niemniej, jak utrzymuje, ma ono na celu skłonienie odbiorcy do bezstronnego zaopiniowania przedstawionej w rozwinięciu alternatywy i zdecydowania, komu chce służyć w swoim życiu. A wybór jest przerażający: Bóg albo pieniądze. Przedkładanie tyranii bogactw nad bojaźń Bożą może budzić prawdziwe przerażenie[327].

---

[322] Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*…., Kraków 2013, 276-277.

[323] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266; PG 57, 295 w. 31-32: οὐ μόνον οὐ δουλεύσει, ἀλλὰ καὶ μισήσει καὶ ἀποστραφήσεται).

[324] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266; PG 57, 295 w. 34-37: Καὶ δοκεῖ μὲν δεύτερον εἰρῆσθαι τὸ αὐτό· οὐ μὴν ἁπλῶς οὕτως αὐτὸ συνέθηκεν, ἀλλ᾽ ἵνα δείξῃ ῥᾳδίαν οὖσαν τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολήν).

[325] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266; PG 57, 295 w. 38-40: δείκνυσιν ὅτι δυνατὸν μεταθέσθαι, καὶ ὥσπερ ἐκεῖθεν ἐπὶ τοῦτο, οὕτω καὶ ἐντεῦθεν ἐπ᾽ ἐκεῖνο ἐλθεῖν).

[326] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266).

[327] Por. MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266).

Ewentualne zarzuty słuchaczy, że byli ludzie zamożni podobający się Bogu, na przykład Abraham czy Hiob, autor homilii odpiera stwierdzeniem ich niezależności od bogactwa. Powołuje się na posiadany przez Hioba intelektualny i emocjonalny dystans do stanu majątkowego oraz okazanie wielkiej dobroczynności w zarządzaniu własnością. Takiej postawy nie znajduje u ludzi zniewolonych bogactwem, którzy dla pieniędzy stają się posłuszni nieprawości. Dlatego wzywa każdego z oponentów do nie kwestionowania słów Jezusa:

> „Nie przytaczaj niepotrzebnych rozumowań. Bóg raz objawił swoje zdanie i powiedział, że nie jest możliwe, by jednocześnie pełnić tę i tamtą służbę. Nie twierdź zatem, że jest to możliwe. Skoro jeden nakazuje rabować, a drugi pozbyć się majątku, jeden - cudzołożyć, drugi - żyć w czystości, jeden - upijać się i żyć w zbytkach, drugi - zachowywać wstrzemięźliwość, jeden - przywiązywać się do rzeczy doczesnych, drugi zaś - gardzić nimi, jeden - podziwiać marmury, ściany, stropy, drugi natomiast - mieć je za nic, a czcić cnotę, to jakże takie rzeczy można pogodzić?”[328]

Argumentacja religijna kaznodziei pozostaje w ścisłym związku z moralną. Autorytatywny charakter słowa Bożego podkreśla słowem ἅπαξ, które znaczy „jeden raz”, „za jednym razem”, ale także „raz na zawsze”[329]. W równoległym zestawieniu ewangelicznych wskazań i skrajnego wymiaru wykroczeń przeciw nim, pokazuje niedorzeczność stwierdzenia możliwości równoczesnego służenia Bogu i mamonie.

Chryzostom wyjaśnia powód nazwania przez Jezusa mamony panem podobnie jak brzucha bogiem (por. Flp 3, 19). Zaznacza, że nie idzie o ich wewnętrzną naturę (οἰκείαν φύσιν), ani godność, lecz o nieszczęśliwe położenie i niewolę tych, którzy im się poddają i służą jak panu. „To jest gorsze od wszelkiej kary […] ci, którzy mając Boga za pana, sami przechodzili spod tak łagodnego panowania pod tak straszliwą tyranię, i to wtedy, gdy już na ziemi wynika z tego tak wielka szkoda? Szkoda jest nie do wyrażenia w słowach: spory, obelgi, procesy, zwady, zaślepienie duszy, a co najgorsze, że taki bywa pozbawiony najwyższych dóbr, a do nich należy służba Boża”[330].

---

[328] MtHom 21, 1 (ŹMT 18, 266; PG 57, 296 w. 7- 16: Μὴ τοίνυν περιττὰ φιλοσόφει. Καὶ γὰρ ἀπεφήνατο ἅπαξ ὁ Θεὸς, καὶ εἶπεν ἀδύνατον εἶναι ταύτην κἀκείνην συμβῆναι τὴν δουλείαν. Μὴ τοίνυν σὺ λέγε, ὅτι δυνατόν. Ὅταν γὰρ ὁ μὲν ἁρπάζειν κελεύῃ, ὁ δὲ τὰ ὄντα ἀποδύεσθαι· ὁ μὲν σωφρονεῖν, ὁ δὲ πορνεύειν· ὁ μὲν μεθύειν καὶ τρυφᾷν, ὁ δὲ γαστρὸς κατέχειν· καὶ ὁ μὲν ὑπερορᾷν τῶν ὄντων, ὁ δὲ προσηλῶσθαι τοῖς παροῦσιν· ὁ μὲν θαυμάζειν μάρμαρα καὶ τοίχους καὶ ὀρόφους, ὁ δὲ ταῦτα ἀτιμάζειν, τιμᾷν δὲ φιλοσοφίαν, πῶς δυνατὸν ταῦτα συμβῆναι;).

[329] Por. SGP 1, 242.

[330] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267; PG 57, 296 w. 21-30: ὃ πάσης κολάσεως χεῖρόν ἐστι, [...] οἱ τὸν Θεὸν δεσπότην ἔχοντες, καὶ ἀπὸ τῆς ἡμέρου βασιλείας ἐκείνης ἐπὶ τὴν χαλεπὴν αὐτομολοῦντες τυραννίδα, καὶ ταῦτα τοσαύτης ἀπὸ τοῦ πράγματος βλάβης καὶ ἐνταῦθα γινομένης; Καὶ γὰρ ζημία ἄφατος ἀπὸ

Dlatego za niepodważalne korzyści wynikające z pogardy pieniędzy Chryzostom uważa pozbycie się trudu związanego z utrzymaniem kapitału, pociechę duszy, zachowanie powściągliwości i zabezpieczenie bogobojności. Dowodzi, że prawo Jezusa jest najlepsze, ponieważ łączenie nakazu rzeczy pożytecznych z czynieniem ich możliwymi jest cechą takiego właśnie prawodawstwa[331]. Nic dziwnego, że w parenetycznej części homilii kaznodzieja powraca do perswadowania możliwości wypełnienia skomentowanych przykazań Jezusa[332]. Słuszność przekonania wyprowadza z przekazu biblijnego i ze świadectwa życia współczesnych mu ludzi. Nie wymaga od razu pełnej doskonałości od swoich słuchaczy, ale poprzestaje na ukazaniu cnoty ubóstwa jako ideale dostępnym dla każdego z nich. Za wystarczającą na razie umiejętność, z duszpasterskiego punktu widzenia, uważa ograniczenie chciwości dóbr materialnych, umiarkowanie w ich gromadzeniu oraz spełnianie powinności dzielenia się z innymi posiadanym mieniem. O skuteczności prowadzenia do cnót wyższej rangi poprzez ćwiczenie w takich o mniejszej trudności zaświadcza przykładem nauczania Jana Chrzciciela. Przestrzega przed opieszałością w podejmowaniu mniejszych wymagań, z uwagi na ewangeliczne polecenie przewyższania ludzi Starego Testamentu. Zachęca do bycia hojnym podczas udzielania jałmużny również dlatego, żeby uczniowie Jezusa żyjący w IV wieku nie okazali się mniej doskonali od filozofów pogańskich.

2.6.2. Wolność od trosk

Słowa Jezusa: „Nie martwcie się o swoje życie[333], o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać" (Mt 6, 25), w wyjaśnieniu Chryzostoma, służą podjęciu przez Jezusa pytania (por. Mt 6, 31) o źródło środków do życia Jego słuchaczy, jeśli podejmą wcześniejszą zachętę i odrzucą od siebie wszystko. Rozpoczyna od argumentacji ustalenia kolejności podawanych przez Niego zaleceń:

> „Gdyby na początku powiedział, by się nie troszczyć, taka mowa wydawałaby się przykra; kiedy jednak przedstawił zgubę wynikającą z żądzy pieniędzy, czyni swe wezwanie łatwym do przyjęcia. Dlatego i teraz powiedział nie tylko: *Nie troszcz-*

τοῦ πράγματος, καὶ δίκαι, καὶ ἐπήρειαι, καὶ ἀγῶνες, καὶ πόνοι, καὶ ψυχῆς πήρωσις· καὶ τὸ πάντων χαλεπώτερον, ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐκπίπτει τῶν ἀνωτάτω, ὅπερ ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ δουλεία).

[331] Por. MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267).

[332] Por. MtHom 21, 4 (ŹMT 18, 270).

[333] Tak najnowsze wydanie BT tłumaczy greckie słowa μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν. Wcześniejsze wydania ujmowały je w znaczeniu: „Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie" (Mt 6, 25). W przekładzie J. Krystyniackiego oznaczają: „Nie troszczcie się o duszę waszą".

cie się, lecz wyraził to przykazanie w ten sposób, dodawszy do niego przyczynę"[334].

Według autora homilii, Jezus toruje słuchaczom drogę do zaakceptowania stawianych wymagań. Uwzględnienie ludzkich reakcji na rodzaj otrzymywanego pouczenia wyznacza jej kolejne etapy. Przychylnemu nastawieniu do pogardzania pieniędzmi sprzyjało wyjście od zgubnych skutków pożądania zasobów finansowych. Pozbyciu się troski o materialne podstawy ziemskiej egzystencji pomaga dodanie wyjaśnienia przyczyny takiego wymagania. Zdaniem kaznodziei wynika ono z zakazu służenia Bogu i mamonie w poprzednim zdaniu (por. Mt 6, 24). Za wskazany wiążącym sformułowaniem Jezusa powód do nie troszczenia się o sprawy ciała uznaje doświadczenie niezmiernej szkody i stwierdza:

„Ponosicie szkodę nie tylko na majątku, lecz również w najważniejszych rzeczach spotyka was kara, nawet utrata waszego zbawienia. Zostajecie oddaleni od Boga, który was stworzył, który się nad wami lituje i was kocha"[335].

Argumentacja Chryzostoma pokazuje, że podjęcie decyzji służenia Bogu przez słuchających Jezusa niesie ze sobą nie tylko odrzucenie zajmowania się sprawami majątkowymi, ale również lęków i zmartwień o doczesne bytowanie. Pozostawanie w atmosferze przygnębienia oznacza, według niego, brak zaufania wobec Boga i nie odwzajemnianie Jego miłości, a to pociąga ryzyko utraty zbawienia (o ufności Bogu - zobacz poniżej 3.1).

Następnie kaznodzieja przechodzi do bezpośredniej analizy słów Jezusa z wersetu Mt 6, 25:

„*Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się*. Skoro pokazał szkodę nie do wyrażenia, to następnie uściśla przykazanie. Nie tylko wzywa do odrzucenia tego, co się posiada, lecz do nie troszczenia się o konieczną żywność, mówiąc: *Nie troszczcie się o waszą duszę, o to, co macie jeść*"[336].

Chryzostom słowo ψυχή rozumie jako „duszę", a nie „życie". Zwraca uwagę, że wymieniona przed pożywieniem dusza nie ma zapotrzebowania na pokarm. Jako argument podaje jej bezcielesność (ἀσώματος) i wyjaśnia, że Jezus wyraził się tak zgodnie ze

---

[334] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267).

[335] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267; PG 57, 296 w. 50-54: Τὸ τῆς ζημίας ἄφατον. Οὐδὲ γὰρ ἐν χρήμασι μόνον ὑμῖν ἡ βλάβη, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καιριωτάτοις ἡ πληγὴ, καὶ τῇ τῆς σωτηρίας ὑμῶν ἀνατροπῇ. Τοῦ γὰρ ποιήσαντος ὑμᾶς καὶ κηδομένου καὶ φιλοῦντος ἐκβάλλει Θεοῦ).

[336] MtHom 21, 2, tłum. A. Baron, w wydaniu J. Krystyniackiego brak tłumaczenia słów podkreślonych (ŹMT 18, 267; PG 57, 296 w. 54-59: *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνήσητε.*᾽ Επειδὴ γὰρ τὴν βλάβην ἔδειξεν ἄφατον, καὶ ἐπιτείνει λοιπὸν τὸ ἐπίταγμα. Οὐδὲ γὰρ τὰ ὄντα κελεύει ῥίπτειν μόνον, ἀλλὰ μηδὲ ὑπὲρ τῆς ἀναγκαίας μεριμνᾶν τροφῆς, λέγων· *Μὴ μεριμνήσητε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγητε.*).

sposobem mówienia[337]. „Choć [dusza] nie potrzebuje pokarmu, nie mogłaby przebywać w ciele (σῶμα), gdyby ono nie było żywione”[338]. Zwyczaj w mówieniu odnosi prawdopodobnie do środowiska żydowskiego, chociaż wyjaśnieniem egzystowania duszy w ciele sprawia wrażenie zastosowania elementów myśli greckiej[339]. Według myśli hebrajskiej posługiwanie się słowami dusza lub ciało oznacza człowieka w całości jego ukonstytuowania[340]. Wobec tego, interpretację wezwania Jezusa przez autora homilii można odczytać w znaczeniu nie troszczenia się o siebie, czyli o utrzymanie przy życiu na jego ziemskim etapie. Powtórzony następnie zaimek wskazujący *wam* może też sugerować wykorzystanie dalej przez Niego, tradycyjnej w środowisku żydowskim zasady dowodzenia „o ileż bardziej” (*qal wachomer*)[341], w ramach zapewnienia, że ludziom tym bardziej Bóg nie odmówi swej opieki, skoro okazuje swą troskę o mniej znaczące rzeczy.

Na razie Chryzostom analizuje pierwszy z argumentów Jezusa za odrzuceniem troski o pokarm. W zacytowanym z Mt 6, 25 wyrażeniu przewagi znaczenia duszy nad pokarmem, a ciała nad odzieniem podkreśla odwołanie się do tego, co jest właściwe ludziom. Przekonuje o tym w rozwinięciu wyjaśnienia: „Jakże więc ten, który dał to, co większe, nie miałby dać nam tego, co mniejsze? Jakby ten, który stworzył ciało wymagające pożywienia, nie miał dostarczyć mu pokarmu?”[342] Wyraźnie widać, że przeświadczenie autora homilii wynika z działań podjętych wobec ludzi przez Boga, na którego wskazuje w sposób opisowy. Być może bierze pod uwagę całość perykopy Mt 6, 25-34. Z jej początkowego wersetu odczytuje zastosowanie odwrotnej metody argumentacji, to znaczy wnioskowania o wyposażeniu przez Niego w mniej ważne dobra przez analogię do otrzymanych większych darów. Dla przeprowadzenia tego rodzaju dowodu, jego zdaniem, Jezus wezwaniem do odrzucenia zbędnej troski nie ogarnął tylko jedzenia

---

[337] Por. MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267; PG 57, 296 w. 59-60: Οὐκ ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ τροφῆς δεῖται· ἀσώματος γάρ· ἀλλὰ κατὰ τὴν κοινὴν ἐφθέγξατο συνήθειαν).

[338] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 267-268; PG 57, 296 w. 60 – 297 w. 2: Εἰ γὰρ καὶ μὴ δεῖται τροφῆς, ἀλλὰ ἄλλως οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο μένειν ἐν τῷ σώματι, ἀλλ᾽ ἢ τρεφομένου αὐτοῦ).

[339] O budowaniu chrześcijańskiej koncepcji ukształtowania człowieka na podstawie danych z biblijnego objawienia i oddziaływań myśli greckiej w epoce patrystycznej zobacz na przykład: o. E. Świerczek OFM, *Na początku stworzenia*, Kraków 1995, 35-36; L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: Historia dogmatów pod red. B. Sesboüé, tom II, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001, rozdz. 2, 80-103.

[340] Por. wyjaśnienie terminów ciało i dusza w: SNT, 190-191 i 232-233. Natomiast wyjaśnienie oddania terminu dusza przez słowo życie, spotykane we współczesnych przekładach Mt 6, 25, podaje ks. A. Paciorek w: NKB NT, 318, ale nie zgadza się ono z rozumieniem tych słów Jezusa przez Chryzostoma.

[341] Por. KHK NT, 23; *A wy za kogo Mnie uważacie*, J. L. McLaughlin, przekład K. Warchoł, Kraków 2007, 26: „o ileż bardziej” - stosowana powszechnie przez rabinów metoda argumentowania, która „przez analogię do mniej istotnego przypadku określa sposób postępowania w ważniejszej kwestii; *Wszyscy i qal wachomer*, ks. W. Węgrzyniak w GN nr 10, (2011) 16.

[342] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 268).

i ubrania, ale wymienił również duszę oraz ciało z zamiarem posłużenia się nimi w wypowiedzi porównawczej[343]. Dlatego kaznodzieja usiłuje scharakteryzować ich naturę:

> „Duszę jednak dał raz i pozostaje ona sobą, ciało natomiast wzrasta z każdym dniem. Zwracając uwagę na to, czyli na jego śmiertelność, a nieśmiertelność tamtej, dodał: *Kto z was przy całej trosce może choćby jeden łokieć dołożyć do swego wzrostu?* Pominąwszy milczeniem duszę, gdyż ona nie rośnie, mówi tylko o ciele, udowadniając na jego podstawie także to, że nie pokarm, lecz Boża Opatrzność nadaje mu wzrost"[344].

Wynika stąd, że człowiek nie tylko został stworzony przez Boga, ale Jemu zawdzięcza nieustanną opiekę i sprawianie wzrostu. To Bóg obdarzył człowieka duszą i wprowadził rozróżnienie pomiędzy nią a ciałem. Dusza została dana jednorazowo w jej całkowitej kondycji. Chryzostom nie podejmuje tu problemu czasu animacji, to znaczy, kiedy Bóg daje człowiekowi duszę. Istniały na ten temat różne koncepcje filozoficzne i teologiczne[345]. Natomiast ciało podlega procesowi wzrastania i zmian wraz z upływem lat. Autor homilii mówi o nieśmiertelności duszy i śmiertelności ciała. Niewykluczone, że określenie jego cechy opiera na słowie ἡλικία, które może oznaczać „wzrost" lub „wiek". Według niego człowiek nie posiada zdolności przedłużenia swojego życia i usunięcia śmierci, rozumianej tutaj prawdopodobnie w sensie fizycznym a nie moralnym. Świadczy o tym wielokrotne podkreślanie w całym tekście komentarza nie tylko możliwości, ale i potrzeby wzrastania w cnotach, które wówczas odnosi do duszy. Natomiast, będące przedmiotem rozwinięcia wypowiedzi Jezusa, ciało pozostaje nie tylko przykładem większego z otrzymanych od Boga darów, świadczącym zarazem przez analogię o przeciwstawnym mu charakterze duszy, ale również takiego, który rozwija się jedynie dzięki okazywanej mu przez Boga troskliwości. Wobec tego podejmowane wśród ludzi starania o pożywienie doczesne tracą swoją wagę. Wskazanie wyłącznie Jego roli w inny sposób przez Pawła ilustruje w komentarzu cytat z 1 Kor 3, 7, że nic nie znaczy siewca, ani rolnik, „tylko Ten, który daje wzrost: Bóg"[346].

---

[343] Por. MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 268).

[344] MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 268; PG 57, 296 w. 13-21: ᾽Αλλὰ τὴν μὲν ψυχὴν ἅπαξ ἔδωκε, καὶ μένει τοιαύτη· τὸ δὲ σῶμα καθ᾽ ἑκάστην ἐπιδίδωσι τὴν ἡμέραν.῎Απερ οὖν ἀμφότερα ἐνδεικνύμενος, καὶ τῆς μὲν τὸ ἀθάνατον, τούτου δὲ τὸ ἐπίκηρον, ἐπήγαγε λέγων· *Τίς δύναται ἐξ ὑμῶν προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;* Καὶ τὴν ψυχὴν σιγήσας, ἅτε οὐ λαμβάνουσιν ἐπίδοσιν, περὶ τοῦ σώματος διελέχθη μόνον· ἀπὸ τούτου κἀκεῖνο δηλῶν, ὅτι οὐχ ἡ τροφὴ αὐτὸ αὔξει, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ Θεοῦ πρόνοια).

[345] Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, 247-376.

[346] Por. MtHom 21, 2 (ŹMT 18, 268).

W odniesieniu do słów Jezusa o ptakach w powietrzu (por. Mt 6, 26) Chryzostom wyjaśnia przyczyny użycia różnych inspiracji do zaniechania ludzkich zabiegów o dobra czysto materialne:

> „By ktoś nie mówił, że odnosimy korzyść, gdy się troszczymy, odwodzi od tego rzeczami mniejszymi i większymi; większymi, jak ciało i dusza, mniejszymi, jak ptactwo. Powiada bowiem: «Skoro troszczę się o to, co jest od was o wiele niższe, to jakże nie dałbym wam?» Przemawiał tak do nich, gdyż tłum składał się z pospólstwa, nie tak zaś [mówił] do diabła, lecz jak? 'Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych' (Mt 4, 4). Tu, w bardzo pobudzający sposób, bo ten ma największą moc zachęcania, wymienia ptaki. Lecz niektórzy bezbożni doszli do takiego stopnia głupoty, że ganili nawet ten przykład. «Nie powinien był, mówią, gdy pobudzał wolę, nakłaniać do tego rzeczami zmysłowymi, bo im jest to właściwe z natury»"[347].

Wyszczególnione przez kaznodzieję przykłady otaczania opieką przez Jezusa różniących się rodzajem stworzeń mają, zgodnie z jego interpretacją, dwustronne zastosowanie. Jezus stara się zapobiec wygłaszaniu opinii przeciwstawnej zaleceniu nie troszczenia się i powstrzymać ludzi od polegania na efektach osobistej dbałości o potrzeby życiowe z jednej strony. Z drugiej strony pobudza ich zaufanie do prezentowanych przez Niego wymagań. Sugerowany wcześniej przez Chryzostoma udział Jezusa w ukształtowaniu człowieka znajduje bezpośrednie potwierdzenie przy podtrzymywaniu w istnieniu również innych bytów. Świadczy o tym przypisane Mu w komentarzu wyrażenie. Prawdopodobnie stanowi ono nawiązanie do Jego wskazania na Boga Ojca słowami: „a Ojciec wasz niebieski je żywi…" (Mt 6, 26), pominiętymi w homilii.

Można przypuszczać, że kontestatora polecenia Jezusa autor homilii zalicza do środowiska ludzi nazwanych bezbożnymi. Trudno powiedzieć, do jakiej konkretnie grupy odwołuje się w sformułowaniu stawianego Jezusowi zarzutu, ale zapewne mowa o ludziach negatywnie oceniających sprawy ciała w swoich poglądach, jak np. manichejczycy. Niemniej zakwestionowania przykładu ptaków w inspirowaniu przez Niego ludzi do podejmowania decyzji nie pozostawia bez odpowiedzi. „Jeśli tamtym jest to właściwe z natury, jest też możliwe, by stało się nam z naszej woli. Nie powiedział: «Przyjrzyjcie się, że ptaki latają», co dla człowieka nie jest możliwe, lecz że żywią się bez troski, co również dla nas będzie łatwe do spełnienia, jeśli będziemy chcieć. A

[347] MtHom 21, 3 (ŹMT 18, 268).

twierdzili tak ci, którzy dowiedli tego czynem”[348]. Nietrudno zauważyć, że w dowodzeniu prezentowanego przekonania kaznodzieja odwołuje się do argumentacji Jezusa. Podkreśloną możliwość i łatwość rozstania się z troską warunkuje ludzką wolą.

Chryzostom wyjaśnia, dlaczego Jezus wskazał na ptaki, a nie na ludzi, którzy nie przywiązywali wagi do troski o pokarm:

> „Dlatego powinniśmy wielce podziwiać mądrość prawodawcy, który - mogąc przywołać Eliasza, Mojżesza, i wielu im podobnych, którzy nie troszczyli się o pokarm - wspomniał nierozumne stworzenie, by ich bardziej pobudzić. Gdyby się powołał na owych sprawiedliwych mężów, to tamci mogliby powiedzieć, że nie osiągnęli jeszcze ich doskonałości. Tymczasem pominąwszy ich milczeniem i przywołując jako przykład ptactwo niebieskie, udaremnił wszelką wymówkę z ich strony, i tu idąc za przykładem Starego Testamentu, odsyłającego do pszczoły, do mrówki, do synogarlicy, do jaskółki. […] Dlatego powiedział: *Przypatrzcie się ptakom*, lecz nie powiedział, że nie kupczą, nie handlują, nie robią interesów, lecz co? *Nie sieją ani żną* (Mt 6, 26) Czyż więc, ktoś zapyta, nie trzeba siać? Nie mówił, że nie trzeba siać, lecz że nie trzeba się troszczyć; ani też, że nie trzeba pracować, lecz że nie należy być tak małodusznym, by niszczyć się troskami. Nakazał brać pokarm, ale bez trosk”[349].

I nieco dalej:

> „A którzy to, powiesz, nie troszczyli się? Czy nie słyszałeś, ilu sprawiedliwych wymieniłem? Czyż nie widzisz obok nich Jakuba, jak ogołocony ze wszystkiego puszcza się w drogę z ojcowskiego domu? Czy nie słyszysz, jak modli się i mówi: ‘Jeśli Bóg da mi chleb do jedzenia i ubranie do okrycia się’ (Rdz 28, 20), co nie oznacza, że się troszczył, lecz że prosił Boga? Tak również czynili apostołowie, którzy opuścili wszystko i nie troszczyli się, tak owych pięć tysięcy i owe trzy tysiące. Jeśli słysząc takie słowa nie możesz uwolnić się od tych ciężkich więzów, porzuć tę troskę, poznawszy jej nieużyteczność”[350].

Chryzostom zauważa, że wielu ludzi Starego Przymierza realizowało w praktyce wezwanie Jezusa do nie troszczenia się o żywność przed jego ogłoszeniem, wspominając między innymi Eliasza, Mojżesza i Jakuba. Według niego Jezus nie posłużył się ich przykładem, aby nie dawać słuchaczom powodu do wymówki, że nie dorównują żadnemu z nich, ale zobrazował stawiane wymaganie sposobem życia ptaków, a następnie

---

[348] MtHom 21, 3 (ŹMT 18, 268).

[349] MtHom 21, 3 (ŹMT 18, 268-269).

[350] MtHom 21, 3 (ŹMT 18, 269).

mówił także o roślinach. Z dotychczasowych słów komentarza wynika, że Jezus nie wprowadza niczego całkiem nowego i przedtem nieznanego, ale zaleca swoim uczniom praktykowanie tego, co podejmowali wcześniej ludzie troszczący się o pełnienie woli Bożej. Kaznodzieja stawia przed oczyma słuchaczy postępowanie apostołów i wielu uczniów Jezusa wspominanych w Dziejach Apostolskich, którzy podjęli Jego wezwanie i urzeczywistniali je w swoim życiu. W dalszej części homilii Chryzostom krótko omawia werset Mt 6, 27:

> „*Kto z was przy całej trosce może choćby jeden łokieć dołożyć do swego wzrostu?* Czy widzisz, jak na podstawie rzeczy widzialnej uczynił widocznym to, co jest niewidzialne? Powiada, że jak nie możesz, choćbyś się troszczył, ani trochę dodać do wzrostu ciała, tak samo, choćbyś sądził inaczej, nie potrafisz zgromadzić żywności. Widać z tego, że nie nasza zapobiegliwość, lecz Boża Opatrzność uskutecznia wszystko nawet w tym, czego dokonujemy według naszego mniemania; jeśli więc On nas opuści, to ani staranie, ani troska, ani trud, ani nic podobnego na nic się nie przyda, lecz wszystko będzie daremne”[351].

Wiersz Mt 6, 27 można tłumaczyć na dwa sposoby ze względu na słowo greckie ἡλικία, które może oznaczać „okres życia”, „wiek” człowieka lub jego „wzrost”. W znaczeniu „wieku” lub „wzrostu” występuje w Łk 2, 2; 12, 25; 19, 3; J 9, 21. 23; Ef 4, 13; Hbr 11, 11. Ze względu na słowo πῆχυς, które znaczy „przedramię”, „łokieć”, ale i „miarę długości”, „linijkę”, rozumiemy tu słowo ἡλικία przez wzrost, zaznaczając możliwość oznaczania również wymiaru życia. Kaznodzieja zwraca uwagę, że wzrost (także długość życia) nie zależy bezpośrednio od człowieka. Podobnie sprawa wygląda w przypadku żywności, i w ogóle we wszystkim innym, co człowiek zwykł przypisywać sobie, a to wszystko faktycznie zależy od Opatrzności Bożej.

W homilii 22. Chryzostom objaśnia wersety Mt 6, 28-34, w których Jezus nadal mówi na temat odzienia i pokarmu (por. Mt 6, 28-32) oraz królestwa Bożego (Mt 6, 33). Konstatuje, że Jezus przechodzi do jeszcze mniej ważnych przykładów, bo „odzież nie jest tak potrzebna jak pokarm”[352]. Określa przyczynę posłużenia się w odwodzeniu od troski o ubiór przykładem roślin, a nie jak poprzednio - zwierząt. Idzie o chęć pokazania „wielkości rzeczy na dwa sposoby: najpierw na podstawie małości tych rzeczy, które są

---

[351] MtHom 21, 3 (ŹMT 18, 269; PG 57, 298 w. 33-42: Τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν, φησὶ, μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα; Εἶδες πῶς ἀπὸ τοῦ φανεροῦ καὶ τὸ ἀφανὲς κατάδηλον ἐποίησεν; Ὥσπερ γὰρ τῷ σώματι, φησὶν, οὐδὲ μικρὸν προυθεῖναι δυνήσῃ μεριμνῶν· οὕτως οὐδὲ τροφὴν συναγαγεῖν, εἰ καὶ οὕτω νομίζεις. Ἀπὸ τούτου δῆλον, ὅτι οὐχὶ ἡ ἡμετέρα σπουδὴ, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ Θεοῦ πρόνοια, καὶ ἐν οἷς δοκοῦμεν ἐνεργεῖν, τὸ πᾶν ἀνύει· ὡς ἂν ἐκεῖνος ἡμᾶς ἐγκαταλίπῃ, οὐ φροντὶς, οὐ μέριμνα, οὐ πόνος, οὐκ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδὲν φανεῖταί ποτε, ἀλλὰ πάντα οἰχήσεται).

[352] MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 272; PG 57, 298 w. 30-31: Οὐδὲ γὰρ οὕτως ἀναγκαῖον ἔνδυμα, ὡς τροφή).

przyodziane taką wspaniałością, potem na podstawie wspaniałości udzielonej liliom”[353]. Lichej wartości oraz okazałej postaci wymienionych kwiatów dowodzi z cytowaniem wersetu Mt 6, 30. Stąd za pierwszą własnością przemawia nazwanie lilii - zielem na polu, a podkreśla ją, gorsze od krótkotrwałego istnienia, przeznaczenie - wrzucenie do pieca. Natomiast za drugą, nie tylko ogólne stwierdzenie nadania roślinom wyglądu, ale podkreślenie jego wyjątkowej jakości oddanej słowem *tak* w wypowiedzi, że nawet Salomon nie był tak ubrany przez Boga, jak jedna z lilii[354].

W perspektywie przechodzenia każdorazowo przez Jezusa do rzeczy coraz większych i wznioślejszych, związanego tymczasem z zamiarem skarcenia słuchających Jego nauki, że są małej wiary (Mt 6, 30), kaznodzieja podkreśla ich znaczenie dla odbiorców:

> „*To czyż nie tym bardziej was?* I na tych słowach położony został wielki nacisk: słowem *was* nie wskazuje na nic innego, jak tylko na wielką godność rodzaju ludzkiego i wielką nad nim opiekę. To jakby powiedział: «Was, którym dał duszę, którym ukształtował ciało, dla których stworzył wszystko, co podlega zmysłom, którym dał Prawo i do których posyłał proroków, którym wyświadczył niezliczone dobrodziejstwa, którym dał Syna swego jednorodzonego». A gdy jasno to wykazał, karci ich mówiąc: ‘Małej wiary’ (Mt 6, 30)”[355].

Nietrudno zauważyć, że wielkość godności ludzi i Bożej opieki nad nimi Chryzostom przedstawia w wymiarze dziejów zbawienia. Określenie „małej wiary” zalicza do skarcenia następującego po jasnym wykazaniu przez Jezusa prawd, które zawarł w komentarzu. Przypomina słuchaczom, że Jezus stosuje różne formy nauczania: „Taki jest właśnie On, gdy daje nam rady: nie tylko upomina, ale i karci, by bardziej pobudzić do słuchania tego, co powiedziano”[356]. Prawdopodobnie, zdaniem kaznodziei, upomnienie dotyczy niewyraźnej świadomości zaangażowania Boga w życie ludzi, którzy Jemu zawdzięczają swoje istnienie i zbawienie. Natomiast skarcenie wskazuje na niewystarczalną wiarę w zaradzenie ich potrzebom. W ramach wypowiedzi Jezusa Chryzostom

---

[353] MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 272; PG 57, 298 w. 34-38: Ὅτι βούλεται ἑκατέρωθεν δεῖξαι τὴν ὑπερβολὴν, ἀπό τε τῆς εὐτελείας τῶν τῆς τοιαύτης μετασχόντων εὐπρεπείας, ἀπό τε τῆς φιλοτιμίας τοῦ καλλωπισμοῦ τῆς δοθείσης τοῖς κρίνοις).

[354] Por. MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 272).

[355] MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 272; PG 7, 299, 46-55: Οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς; Καὶ γὰρ πολλὴν ἔχει καὶ τοῦτο τὴν ἔμφασιν. Τὸ γὰρ, ὑμᾶς, οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν αἰνιττομένου, ἢ τὸ πολυτίμητον καὶ περισπούδαστον τοῦ γένους· ὡσανεὶ ἔλεγεν, Ὑμᾶς, οἷς ψυχὴν ἔδωκεν, οἷς σῶμα διέπλασε, δι᾽ οὓς τὰ ὁρώμενα πάντα ἐποίησε, δι᾽ οὓς προφήτας ἔπεμψε, καὶ νόμον ἔδωκε, καὶ τὰ μυρία εἰργάσατο ἀγαθά· δι᾽ οὓς τὸν μονογενῆ παῖδα ἐξέδωκεν. Ἐπειδὴ δὲ ἀπέδειξε σαφῶς, τότε καὶ ἐπιπλήττει λέγων· Ὀλιγόπιστοι).

[356] MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273; PG 57, 299 w. 55-57: Τοιοῦτον γὰρ ὁ συμβουλεύων· οὐ παραινεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ καθάπτεται, ἵνα διεγείρῃ πλέον πρὸς τὴν πειθὼ τῶν λεγομένων).

dostrzega dwa pouczenia: nie troszczenie się o ubiór i nie przechwalanie się jego bogactwem. Wobec posiadanego przez kwiaty piękna, które okazałością przewyższa strój człowieka, nie znajduje on uzasadnienia dla pysznienia się kosztownym ubraniem.

Chryzostom wraca do przykładu lilii (Mt 6, 28), aby pokazać łatwość danego przez Jezusa przykazania. Proponując przypatrzenie się liliom na polu, które nie pracują (οὐ κοπιῶσιν) Jezus, według niego, chce oderwać słuchaczy od pracy (κόπος) polegającej na troszczeniu się o ubiór. Innymi słowy, Jezus „nie zabronił pracy, lecz troski”[357]. W ten sposób wykazuje, że do rezygnacji z troszczenia się nie jest potrzebna praca, czyli Jego wymaganie jest łatwe. Natomiast konieczność podejmowania pracy w powszechnym rozumieniu wykonywanych czynności udowadnia z wtrąceniem przykładu o ptakach. Jezus mówiąc o nich, że nie sieją, nie znosi siewu, ale troskę (φροντίδα). Podobnie wyrażeniem, że lilie nie pracują ani przędą, nie zabrania pracy (ἔργον), ale troski (μέριμνα)[358]. Wzmianka o przepychu króla Salomona[359], niedającym się zakwestionować, stanowi stwierdzenie jakości strojnego odzienia w czasie jego panowania. Wypowiedź o nie dorównywaniu Salomona okazałością ubioru jednej z lilii oznacza, że każda z nich przewyższała go pięknem powierzchowności. Jeśli więc strój „najświetniejszego króla” ustępuje pięknu lilii, to oczywiste jest, że ubiór pospolitych ludzi nigdy liliom nie dorówna. Autor homilii stawia pod znakiem zapytania zdolność słuchaczy do przewagi nad nimi i zbliżenia się, choć trochę do takiej doskonałości (εὐμορφίας)[360]. W wypowiedzi Jezusa dostrzega sposób pouczenia odbiorców, by wcale nie dążyli do tego rodzaju wspaniałości (καλλωπισμοῦ)[361], jako że roślina przewyższająca królewskie stroje trafia w końcu do pieca. Słowa Jezusa o okazywaniu przez Boga tak wielkiego starania o rzeczy poślednie ma pobudzać do zaufania, że nie opuści człowieka, który jest stworzeniem „najpotrzebniejszym ze wszystkich” i „droższym niż wszystko”[362]. W odpowiedzi na przewidywane pytanie o cel, w jakim Bóg stworzył niespotykanie pięk-

[357] Por. MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273; PG 57, 300 w. 36-37: οὐ τὸ ἔργον ἀνεῖλεν, ἀλλὰ τὴν μέριμναν).

[358] Por. MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273; PG 57, 300 w. 34-35: Οὐ σπείρουσιν, οὐ τὸν σπόρον ἀνέτρεψεν, ἀλλὰ τὴν φροντίδα).

[359] Chryzostom w wersecie Mt 6, 29: ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτου zamienia słowa τῇ δόξῃ na τῇ βασιλείᾳ (por. PG 57, 299 w. 26 oraz 300 w. 42).

[360] Por. MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273; PG 57, 300 w. 47-50: εἰ τοίνυν ἐκεῖνος ὡμολόγησε τὴν ἥτταν, ἁπάντων βασιλέων τῶν πώποτε γενομένων λαμπρότερος πότε σὺ περιγενέσθαι δυνήσῃ, μᾶλλον δὲ ἐγγὺς γενέσθαι κἂν μικρὸν τῆς τοιαύτης εὐμορφίας;).

[361] Por. MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273).

[362] Por. MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273: PG 57, 300 w. 55-56: πῶς σὲ προήσεται τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ζῶον; 301 w. 11-14: Εἰ τὸ πάντων εὐτελέστερον ἐκαλλώπισεν ἐκ περιουσίας, καὶ ταῦτα οὐ πρὸς χρείαν, ἀλλὰ πρὸς φιλοτιμίαν τοῦτο ποιῶν· πολλῷ μᾶλλον σὲ τὸν ἁπάντων τιμιώτερον ἐν τοῖς κατὰ τὴν χρείαν τιμήσει).

nymi rzeczy drugorzędne Chryzostom wyjaśnia: „Aby okazać swą mądrość i nieograniczoną moc, abyśmy zewsząd poznali Jego chwałę”[363].

Podczas egzegezy kaznodzieja zatrzymuje się przy osobie Jezusa i przyjętej przez Niego metodzie postępowania wobec słuchaczy:

> „Gdy więc pokazał, że wielka jest Opatrzność Boża, a należało ich potem skarcić, nawet wówczas kieruje się łagodnością i zarzuca im małą wiarę, a nie brak wiary”[364].

W słowach poprzedzających zganienie słabości w wierze Chryzostom podkreśla wskazanie Boga, jako autora dzieł, które Jezus sam czyni. Potwierdzenie Jego dokonań znajduje w prologu Ewangelii według św. Jana, z którego werset 1, 3 przytacza. Wspomina poprzestanie Jezusa na zaznaczeniu swojej powagi dołączeniem antytetycznego wprowadzenia do każdego z głoszonych przykazań (por. Mt 5, 21n). Wyjaśnia, budzący aktualnie zdziwienie, powód Jego dalszego ukrywania siebie lub mówienia o sobie czegoś zwykłego: „Starał się dotychczas o jedno: by nauka była dla nich przystępna i aby we wszystkim pokazać, że nie sprzeciwia się Bogu, lecz że myśli i działa zgodnie ze swoim Ojcem”[365]. Dowodem jest odwoływanie się zawsze do Niego w tak długiej mowie. Przypomnienie stanowią fragmenty wypowiedzi o Bożym królowaniu nad całością stworzonego świata z Mt 5, 34-35. 45, pouczenie o wyznaniu w modlitwie Jego królestwa, potęgi i chwały na wieki z Mt 6, 13. Wzmianka przy słowach Jezusa z Mt 6, 32, że wszędzie Boga nazywa Ojcem słuchaczy a nie swoim, jest dopowiedzeniem wskazania na tę właśnie relację, które służy zarówno pozyskaniu ich przez zaszczyt synostwa Bożego, jak i pozbawieniu gorszenia się, gdy nazwie Go swoim Ojcem. W nawiązaniu do stwierdzenia braku potrzeby troszczenia się o rzeczy zwyczajne i konieczne kaznodzieja wyraża obawę o rodzaj przebaczenia, na jakie zasługują ci, którzy troską obejmują własny zbytek, a tym bardziej ci, którzy przodują w zagarnianiu cudzego mienia[366], a nie starają się żyć zgodnie z zaleceniami Jezusa.

Ponowne wezwanie przez Niego do zaniechania troski o jedzenie, picie i odzienie, z uzasadnieniem tym razem, że poganie o to wszystko zabiegają (por. Mt 6, 31-32),

---

[363] MtHom 22, 1 (ŹMT 18, 273; PG 57, 300, 57-59: Ἵνα τὴν αὐτοῦ σοφίαν ἐπιδείξηται καὶ τὴν περιουσίαν τῆς δυνάμεως, ἵνα πανταχόθεν αὐτοῦ τὴν δόξαν μάθωμεν).

[364] MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 274; PG 57, 301 w. 15-18: Ἐπειδὴ τοίνυν ἀπέδειξε πολλὴν τοῦ Θεοῦ τὴν πρόνοιαν οὖσαν, καὶ ἔδει καὶ ἐπιπλῆξαι λοιπὸν, καὶ ἐνταῦθα κέχρηται τῇ φειδοῖ, οὐκ ἀπιστίαν, ἀλλ᾽ ὀλιγοπιστίαν αὐτοῖς ἐγκαλῶν).

[365] MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 274; PG 57, 301 w. 27-30: Ἓν γὰρ ἐσπούδαζε τέως, εὐπαράδεκτον αὐτοῖς γενέσθαι τὸν λόγον, καὶ διὰ πάντων ἀποδεῖξαι οὐκ ἀντίθεόν τινα ὄντα, ἀλλ᾽ ὁμονοοῦντα καὶ συμβαίνοντα τῷ Πατρί).

[366] Por. MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 274).

zdaniem Chryzostoma, stanowi surowsze skarcenie słuchaczy i pokazanie, że nie polecił im nic trudnego. Na dowód przywołuje Jego wcześniejsze słowa:

> „Tak jak wtedy, gdy powiedział: 'Jeśli miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią?' (Mt 5, 46), pobudzał ich wzmianką o poganach do czegoś większego (por. Mt 5, 47), tak również i teraz powołuje się na nich (por. Mt 6, 32), karcąc nas i pokazując, że domaga się od nas rzeczy koniecznej. Jeśli trzeba, byśmy czynili więcej niż uczeni w Piśmie czy faryzeusze (por. Mt 5, 20), to czyż nie zasługujemy na karę, skoro nie tylko ich nie przewyższamy, ale nawet pozostajemy w takiej przyziemności jak poganie i naśladujemy ich małoduszność?"[367]

Według autora homilii charakterystyczne dla pogan negatywne zachowania występują wśród jemu współczesnych odbiorców nauczania Jezusa i stanowią przeszkodę na drodze realizacji zwiększonych wymagań. Dlatego do nich odnosi słowa krytyki z Jego strony. Zarazem dodaje, że w mobilizowaniu do podjęcia wzmożonego wysiłku Jezus nie ogranicza się do samego strofowania. Po skarceniu, pobudzeniu i znacznym zawstydzeniu następuje powtórne pocieszenie. Wyrazem tego jest zapewnienie o znajomości przez Ojca niebieskiego posiadanych przez ludzi potrzeb w Mt 6, 32. Interpretacja Chryzostoma uwidacznia przedstawienie przez Jezusa dwojakiego rodzaju argumentów, które służą wzbudzeniu większej nadziei i ufności wśród słuchaczy.

Jednym z nich jest powiedzenie: *Wie Ojciec* (Mt 6, 32), a nie: „Wie Bóg"[368]. Znaczenie użytego tytułu zostaje rozwinięte w komentarzu. „Skoro jest ojcem, i to takim, nie będzie mógł zapomnieć o synach pozostających w największym nieszczęściu, bo nawet ludzie, gdy są ojcami, nie znieśliby tego"[369]. W stwierdzeniu Jezusa otaczania ludzi opieką przez Boga Ojca kaznodzieja podkreśla żywione do nich uczucie miłości rodzicielskiej związane z odpowiedzialnością za ich szczęście, znane z doświadczenia tym, którzy pozostają w relacji ojcowsko-synowskiej. O wyróżnieniu spośród ziemskich ojców wnioskuje zapewne z określenia Go Ojcem niebieskim.

---

[367] MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 274-275; PG 57, 301w. 57 – 302 w. 7: *'Εὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, οὐδὲν μέγα ποιεῖτε· καὶ γὰρ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν·* ἀπὸ τῆς μνήμης τῶν ἐθνικῶν αὐτοὺς διήγειρε πρὸς τὸ μεῖζον· οὕτω καὶ νῦν ἐκείνους εἰς μέσον ἄγει, καθαπτόμενος καὶ δεικνὺς ὅτι ἀναγκαῖον ἀπαιτεῖ παρ' ἡμῶν ὀφείλημα. Εἰ γὰρ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων πλέον ἐπιδείξασθαι χρὴ, τίνος ἂν εἴημεν ἄξιοι οἱ μὴ μόνον ἐκείνους μὴ ὑπερβαίνοντες, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τῶν ἐθνικῶν εὐτελείᾳ μένοντες, καὶ τὴν αὐτῶν μικροψυχίαν ζηλοῦντες;).

[368] Por. MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 275).

[369] MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 275; PG 57, 302 w. 13-15: Εἰ γὰρ πατήρ ἐστι, καὶ πατὴρ τοιοῦτος, οὐ δυνήσεται περιϊδεῖν τοὺς υἱοὺς ἐν ἐσχάτοις ὄντας κακοῖς· ὅπου γε οὐδὲ ἄνθρωποι πατέρες ὄντες τοῦτο ὑπομένουσι).

Inny argument stanowi przytoczone dokończenie zdania Jezusa z Mt 6, 32, że ludzie potrzebują pokarmu, napoju oraz ubrania, i to wiadome jest Ojcu niebieskiemu. Chryzostom poszerza sens Jego wypowiedzi:

> „«Czy są to rzeczy zbędne, by miał na nie nie zważać?» Przecież nie zaniedbał tego nawet przy rzeczach zbytecznych, jak przy trawie, tu natomiast jest to potrzebne. Dlatego to, co ty uważasz za przyczynę starań, ja poczytuję za odpowiednie, by uwolnić cię od takiej troski. Gdybyś powiedział: «Muszę się troszczyć, gdyż to rzeczy potrzebne», wtedy ja powiem odwrotnie: «Właśnie dlatego, że są potrzebne, nie kłopocz się. Gdyby to były rzeczy zbyteczne, to i tak nie trzeba powątpiewać, ale mieć ufność względem ich dostarczenia; ponieważ jednak są to rzeczy potrzebne, w ogóle nie należy powątpiewać». Cóż by to był za ojciec, który nie chciałby dostarczyć swoim dzieciom nawet potrzebnych rzeczy”[370].

W duchu słów Jezusa, że Bogu są znane potrzeby ludzi, autor homilii odwraca niepozbawiony wątpliwości sposób ludzkiego rozumowania. Przejmuje rolę rzecznika Jego postulatu dotyczącego zrezygnowania przez człowieka z osobistego zatroskania o niezbędne podstawy ziemskiej egzystencji, ponieważ pozostają przedmiotem Bożego obdarowania. Mówiąc krócej, jeśli Bóg jest Ojcem, to ludzie wierzący powinni być całkowicie pewni, że zadba o rzeczy konieczne dla swoich dzieci.

Kaznodzieja dowodzi słuszności prezentowanego stanowiska, podkreślając słuchaczom dokładną znajomość przez Boga ludzkich potrzeb i źródło jej pochodzenia:

> „Nie mógłbyś przecież powiedzieć, że wprawdzie jest On ojcem i to, o co się staramy, jest koniecznie potrzebne, lecz nie wie, iż tego potrzebujemy. Kto zna samą naturę, kto jest jej Twórcą, tak ją ukształtował, to, co jest oczywiste, zna On jej potrzeby dokładniej niż ty, który znajdujesz się w potrzebie. On sam zarządził, abyś miał takie potrzeby. Zatem nie będzie sprzeciwiać się temu, co postanowił, pozbawiając cię rzeczy potrzebnych, skoro sam tak ustanowił twe potrzeby”[371].

W ramach argumentacji Chryzostom odwołuje się do przymiotu Bożej wszechwiedzy o dziele stworzenia, którego jest autorem i wierności postanowieniom swej woli. Dlatego człowiek nie ma podstaw, aby wątpić w opiekę Boga, bo jako stwórca nie tylko wie, czego ludzie potrzebują, ale sam zdecydował o ich potrzebach.

---

[370] MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 275).

[371] MtHom 22, 2 (ŹMT 18, 275; PG 57, 302 w. 32-41: Οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἂν ἔχοις εἰπεῖν, ὅτι Πατὴρ μέν ἐστι, καὶ ἀναγκαῖά ἐστι τὰ ζητούμενα, ἀγνοεῖ δὲ ὅτι ἐν χρείᾳ αὐτῶν καθεστήκαμεν. Ὁ γὰρ τὴν φύσιν αὐτὴν εἰδὼς, καὶ δημιουργὸς αὐτῆς γεγενημένος, καὶ τοιαύτην αὐτὴν διαπλάσας, εὔδηλον ὅτι καὶ τὴν χρείαν αὐτῆς ἐπίσταται σοῦ μᾶλλον τοῦ ἐν χρείᾳ αὐτῶν καθεστῶτος. Καὶ γὰρ αὐτῷ τοῦτο ἔδοξεν, ὥστε ἐν τοιαύτῃ χρείᾳ εἶναι αὐτήν. Οὐ τοίνυν ἐναντιώσεται οἷς ἠθέλησε, καταστήσας μὲν ἐν ἀνάγκῃ τοσαύτης χρείας ἀποστερῶν δὲ αὖ πάλιν τῆς χρείας καὶ τῶν ἀναγκαίων αὐτήν).

Na zakończenie rozważań, autor homilii ze swej strony wzywa słuchaczy do rezygnacji z troszczenia, czy zamartwiania się o siebie, bo jedynym osiągnięciem trwania w stanie przygnębienia będzie zmęczenie i wymierzenie sobie niepotrzebnie zbytecznej kary. Z obserwacji ludzkich zachowań podaje dwa przykłady powszechnie nieobecnego zmartwienia: o jedzenie przy wychodzeniu na sutą biesiadę i o picie przy udawaniu się do źródła. Proponuje słuchaczom przyjęcie zwolnionego od troski sposobu myślenia w warunkach codziennej egzystencji. Wobec posiadania większej obfitości, niż mieszczą wszystkie źródła i tysiące biesiad, a jest nią Opatrzność Boża, apeluje o porzucenie małodusznej postawy i uważania się za ubogich[372]. Zastosowane w analogii kwantyfikatory ziemskich zasobów mają zapewne na celu przybliżenie wymiaru Opatrzności Bożej. Pobudzeniu zaufania w opiekę Boga służy ukazanie jej, jako, niewspółmiernego z materialnymi, bogactwa ludzi wierzących w prawdy objawienia potwierdzone przez Jezusa.

Kolejna wypowiedź Jezusa: „Starajcie się naprzód o królestwo [Boże] i o jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane" (Mt 6, 33)[373], według Chryzostoma, stanowi innego rodzaju uzasadnienie Jego poprzedniego zalecenia. Przytoczone słowa analizuje pod kątem ustalenia porządku w wymaganym od ich adresatów wysiłku na obecnym etapie nauczania. Wzmianka o niebie następuje dopiero po uwolnieniu duszy człowieka od troski, z racji celu przyjścia Jezusa na ziemię. Jest nim zniesienie dawnych praw i zaprowadzenie ludzi do lepszej ojczyzny. Zrealizowaniu dążenia służą wszystkie podejmowane przez Niego działania, które wyzwalają ludzi od rzeczy zbytecznych i od przywiązania do ziemi. W ramach mobilizacji do zabiegania o dobra królestwa niebieskiego mieści się wspomnienie pogan (por. Mt 6, 32), które mówi o ziemskim przedmiocie ich poszukiwań wskutek skupienia wszystkich starań na życiu doczesnym i nie myśleniu o przyszłym z powodu niewiedzy o nim. Natomiast dla odbiorców nauki Jezusa pierwszorzędną wartość posiada właśnie to drugie życie. Również ze względu na cel życia ludzkiego, którym nie jest jedzenie, picie i noszenie odzieży, ale podobanie się Bogu oraz dostąpienie przyszłych dóbr. Błahe w przedmiocie starań człowieka znaczenie rzeczy składających się na ziemską egzystencję powinno znajdować odzwierciedlenie w prośbie o nie[374].

Autor homilii zwraca uwagę słuchacza na słowa Jezusa, który „nie powiedział: «Będzie wam dane», lecz: *Dodane*, byś wiedział, że rzeczy doczesne, które są twym

---

[372] Por. MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 275-276).

[373] MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 276; PG 57, 302 w. 54-56: Ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν).

[374] Por. MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 276).

udziałem, są niczym w porównaniu z wielkością rzeczy przyszłych. Dlatego też nie kazał o nie prosić, lecz o coś innego, i mieć ufność, gdyż to będzie dodane do tamtego”[375]. Wobec uświadomienia objawionej przez Niego prawdy, kaznodzieja ze swej strony zachęca jej odbiorcę do szukania rzeczy przyszłych, aby otrzymał również doczesne, jako dodane, a nie szukania rzeczy ziemskich, bo przecież ma pewność ich otrzymania. Odwołuje się do posiadania godności, która pozostaje w niezgodzie ze zwracaniem się do Pana z prośbą o takie rzeczy. Nadmienia o ściąganiu przez człowieka na siebie wielkiej hańby, w przypadku kierowania wysiłków ku zaspokojeniu przyziemnych żądz[376].

Kaznodzieja jest świadom, że słuchacze mogą zakwestionować prezentowany sposób rozumowania, przywołując nakaz Jezusa proszenia o chleb w modlitwie *Ojcze nasz* (por. Mt 6, 11). Dlatego rozstrzyga ewentualną kwestię dodanymi zarazem przez Niego słowami, aby prosili o chleb „powszedni”, i otrzymywany «dzisiaj» (por. Mt 6, 11). Przytacza werset Mt 6, 34, w którym Jezus do zalecenia zerwania z troszczeniem się dołącza okoliczność jutra: *Nie troszczcie się o jutro.* Rozwija znaczenie uzupełnień w Jego obydwu poleceniach: „Darzy nas wolnością i przywiązuje naszą duszę do rzeczy bardziej potrzebnych. Bo również o te rzeczy nakazał nam prosić nie dlatego, żeby Bóg potrzebował przypomnienia z naszej strony, lecz po to, byśmy zrozumieli, że cokolwiek dobrego czynimy, czynimy z Jego pomocą, i byśmy się przyzwyczajali do ciągłych próśb o takie rzeczy”[377]. W ramach rozwiązania przewidywanej kwestii, Chryzostom zdaje się wskazywać dwuaspektowość lub dwuetapowość działania Jezusa, który uwalnia duszę od troski o rzeczy zbyteczne oraz stara się ją przywiązać do dóbr większego wymiaru. Jedne i drugie objął nakazem proszenia w modlitwie *Ojcze nasz*, o której mówimy nieco niżej (zob. punkt 3.3).

Autor homilii podaje cel przykazania uczniom przez Jezusa rezygnacji z troszczenia się i proszenia o zabezpieczenie doczesnego bytu. Nie jest nim sprowadzenie ich życia do nędzy i nagości, ale dostarczenie wymaganych rzeczy pod dostatkiem. Dana z Jego strony obietnica obfitego zaspokojenia potrzeb mogła najbardziej ze wszystkiego

---

[375] MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 276; PG 57, 303 w. 12-16: Καὶ οὐκ εἶπε, Δοθήσεται, ἀλλὰ, Προστεθήσεται, ἵνα μάθῃς, ὅτι οὐδὲν μέγα τῶν διδομένων τὰ παρόντα ἐστὶ πρὸς τὸ μέγεθος τῶν μελλόντων. Διὰ δὴ τοῦτο οὐδὲ αἰτεῖν αὐτὰ κελεύει, ἀλλ᾽ αἰτεῖν μὲν ἕτερα, θαῤῥεῖν δὲ ὡς καὶ τούτων ἐκείνοις προστιθεμένων).

[376] Por. MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 276).

[377] MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 276; PG 57, 303 w. 23-33: Πῶς οὖν; φησίν· οὐκ ἐκέλευσε τὸν ἄρτον αἰτεῖν; Ἀλλὰ, Τὸν ἐπιούσιον, προσέθηκε, καὶ τούτῳ πάλιν τὸ, σήμερον· ὅπερ οὖν καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ. Οὐ γὰρ εἶπε, Μὴ μεριμνήσητε· ἀλλὰ, Μὴ μεριμνήσητε ὑπὲρ τῆς αὔριον· ὁμοῦ καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν παρέχων, καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν προσηλῶν τοῖς ἀναγκαιοτέροις. Καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνα αἰτεῖν διὰ τοῦτο ἐκέλευσεν, οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ δεομένου τῆς παρ᾽ ἡμῶν ὑπομνήσεως, ἀλλ᾽ ἵνα μάθωμεν, ὅτι μετὰ τῆς αὐτοῦ βοηθείας κατορθοῦμεν ἅπερ ἂν κατορθώσωμεν, καὶ ἵνα οἰκειωθῶμεν τῇ συνεχεῖ περὶ τούτων αἰτήσει).

pobudzić słuchaczy w odwodzeniu od posiadanych trosk. W uzasadnieniu wyrażonej opinii Chryzostom odwołuje się do zbieżności z problematyką jałmużny (zob. poniżej rozdział 3.2).

W dalszym ciągu rozważań Chryzostom analizuje słowa Jezusa, że dzień ma dosyć swoich zmartwień (por. Mt 6, 34), i stawia pytanie retoryczne: „Czy ci nie wystarczy, że spożywasz w pocie czoła swój chleb? (por. Rdz 3, 19) Czemu dodajesz jeszcze inne strapienie pochodzące z trosk, gdy możesz uwolnić się od tych pierwszych trudów?”[378] Z kontekstu można przypuszczać, że sposób uwolnienia się od wysiłków podejmowanych dla posiadania chleba polega na poniechaniu troski towarzyszącej pracy w jego pozyskiwaniu. Wyróżnione pochodzeniem z ogółu trosk strapienie może się łączyć również z innymi rodzajami czynności człowieka w ciągu dnia i wybiegać wraz z planowanymi zajęciami do dni następnych.

Kaznodzieja podkreśla, że nieszczęście (κακία) nie oznacza tu w żadnym razie zła moralnego w sensie etycznym, ale wielki wysiłek i zmartwienia. Na dowód przytacza wypowiedzi biblijne, w których pod pojęciem κακία mieszczą się utrapienia zsyłane z nieba na ludzi[379]. Również głód i zaraza postrzegane przez większość osób jako zło i nazywane tak zwyczajowo wśród podobnych im rzeczy. Ponadto, wspomina plagi sprawiane przez Boga oraz smutek i ból, których są powodem w stanowieniu ludzkiego cierpienia. Wymienione rodzaje nieszczęść w Am 3, 6; Iz 45, 7; 1 Sm 5, 9; 6, 2-10 zostają oddzielone powtórzeniem Mt 6, 34 od wzmianki o utrapieniach przez Pawła w 1 Kor 7, 32[380]. W całości dowodzenia autor homilii stosuje trzecią osobę liczby pojedynczej na oznaczenie podmiotu, który mówi o nieszczęściach, bez nazwania konkretnej osoby. Można się domyślać, że jest nią Jezus, który jako Syn Boży ma swój udział w objawieniu Starego i Nowego Testamentu.

Z kolei słowa Jezusa, że „dzień jutrzejszy sam będzie się o siebie troszczyć” (Mt 6, 34) nie znaczą, według Chryzostoma, że jakoby sam dzień to uczyni. Służą dobitnemu wyrażeniu tego, o czym Jezus mówi. Powodem użytego sformułowania jest prostota myślenia ludu, do którego kieruje wypowiedź i dostosowanie jej do powszechnego sposobu mówienia poprzez wyrażenie się o czasie jak o osobie[381].

---

[378] MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 277).

[379] MtHom 22, 4 (ŹMT 18, 277; PG 57, 304 w. 1-4: Κακίαν δὲ ἐνταῦθά φησιν, οὐ τὴν πονηρίαν, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὴν ταλαιπωρίαν καὶ τὸν πόνον καὶ τὰς συμφοράς· ὥσπερ οὖν καὶ ἀλλαχοῦ φησιν· Εἰ ἔστι κακία ἐν πόλει, ἣν Κύριος οὐκ ἐποίησεν;).

[380] Por. MtHom 22, 4 (ŹMT 18, 277).

[381] Por. MtHom 22, 4 (ŹMT 18, 277-278).

Zgodnie z opinią kaznodziei, odwodzenie słuchaczy od troski ma tymczasem charakter rady Jezusa, a wymiar przykazania zyskuje później, to znaczy przy ograniczeniu przez Niego wyposażenia na drogę w Mt 10, 9-10, gdzie nie ma miejsca na złoto, srebro, torbę, dwie suknie, sandały i laskę[382]. Jezus w Kazaniu na Górze przedstawia program życia swoich uczniów, którego stosowanie dookreśli następnie swoim własnym świadectwem. Chryzostom uprzedza o tym w komentarzu: „Gdy dowiódł tego czynem, słowem wprowadza ostrzejsze prawo dopiero wówczas, gdy Jego mowa stała się łatwa do przyjęcia, ponieważ potwierdził ją wcześniej czynami. A kiedy potwierdził czynami? Posłuchaj, co mówi: 'Lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć' (Mt 8, 20). Nie poprzestaje na tej jednej rzeczy; daje nam dowód na swoich uczniach, gdy tak ich nauczył i nie pozwolił, by czegoś potrzebowali"[383]. Osobisty przykład Jezusa i naśladujących Go uczniów w nie przywiązywaniu wagi do trudnych warunków ziemskiej egzystencji zdaje się, według kaznodziei, obligować aktualnych adresatów zasady nie troszczenia się o rzeczy doczesne do jej przestrzegania.

Autor homilii zachęca słuchaczy, aby zwrócili uwagę na przejaw troskliwości, która kryje się w słowach Jezusa kierowanych do ludzi w Kazaniu na Górze:

> „Zauważ natomiast Jego dobroć, która przewyższa miłość każdego ojca. Mówi to i nakazuje wyłącznie dlatego, aby uwolnić was od zbytecznych trosk. Jeśli dziś będziecie się troszczyć o jutro, jutro znowu będziecie się troszczyć [o pojutrze]. A co to znaczy «zbytecznych»? Dlaczego zmuszasz dzień, aby ponosił więcej kłopotów, niż mu przeznaczono, i dodajesz do jego zabiegów ciężar dnia następnego, i to nie dlatego, by przez ten dodatek ulżyć następnemu, lecz aby okazać chciwość przez starania nie w porę. Aby ich bardziej skarcić, przedstawia czas jakby w postaci pokrzywdzonej osoby, która użala się na nich z powodu zbytnich trosk. Otrzymałeś dzień, abyś troszczył się o jego sprawy. Dlaczego więc zwalasz nań również sprawy dnia następnego? Czy nie wystarczy ci własny jego ciężar? Dlaczego obciążasz go jeszcze bardziej? A jeżeli mówi to prawodawca, który będzie nas sądzić, zwróć uwagę, jak dobre czyni nam obietnice, skoro sam oświadcza, że to życie jest nędzne i uciążliwe i że nawet troski jednego dnia wystarczą, aby nas przygnieść i utrapić"[384].

---

[382] Por. MtHom 22, 4 (ŹMT 18, 278).

[383] MtHom 22, 4 tłum. z poprawkami (ŹMT 18, 278; PG 57, 304, 27-31). Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῶν ἔργων αὐτὰ ἐπεδείξατο, τότε λοιπὸν καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων εἰσάγει νομοθεσίαν εὐτονωτέραν, ὅτε καὶ εὐπαράδεκτος ὁ λόγος ἐγένετο, τοῖς ἔργοις τοῖς ἑαυτοῦ πρότερον βεβαιωθείς. Ποῦ οὖν ἔδειξε διὰ τῶν ἔργων;).

[384] MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 278; PG 57, 304 w. 36-58: Σκόπει δὲ αὐτοῦ καὶ τὴν κηδεμονίαν, πῶς πατρὸς παντὸς ὑπερβαίνει φιλοστοργίαν. Τοῦτο γὰρ κελεύω, φησὶ, δι' ἕτερον μὲν οὐδὲν, ἵνα δὲ ὑμᾶς

Wymaganie Jezusa, aby pozbyć się zbędnego ciężaru, jest wyrazem Jego starania w ulżeniu nędzy i cierpieniu ludzi, których kocha. Uwolnienie od nadmiaru trudnych do zniesienia trosk stanowi dane przez Niego dobre obietnice.

Chryzostom prezentuje realistyczny rodzaj duszpasterstwa. Jest świadom, że słowa Jezusa z Kazania na Górze na równi odnosiły się do Jego słuchaczy w I wieku, jak i dotyczą ludzi słuchających wygłaszanej homilii prawie czterysta lat później, którym stara się uzmysłowić aktualność głoszonych przez Niego treści:

> „My jednak, pomimo tak wzniosłych i licznych nauk nadal troszczymy się o takie rzeczy, a o rzeczy niebieskie wcale nie, tylko zmieniwszy porządek działamy z obu stron przeciwko temu nakazowi. Zwróć uwagę, powiada: «Nie troszczcie się zupełnie o rzeczy doczesne», tymczasem my ciągle o nie zabiegamy. Szukajcie, powiada, królestwa Bożego, a my nie szukamy go nawet jedną krótką godzinkę, natomiast z jednej strony okazujemy wielkie zatroskanie o rzeczy doczesne, a z drugiej tak samo wielkie, albo raczej o wiele większe, lekceważenie względem rzeczy duchowych. A nie zawsze dzieje się to pomyślnie, nie zawsze jest to możliwe. Oto dbamy o to dziesięć dni, dwadzieścia, może sto, a czyż nie musimy odejść i wpaść w ręce sędziego?”[385]

Jak utrzymuje autor homilii, istotne dla wzniesienia się na wyższy poziom ludzkiego bytu, wielokrotnie udzielane nauki Jezusa często nie znajdują odzwierciedlenia w praktyce życia Jego uczniów. Wprost przeciwnie, bywa, że podejmują działania sprzeczne z ustaloną przez Niego hierarchią w postępowaniu. Nie ulega wątpliwości, że koncentrowanie wysiłków na zabieganiu o rzeczy doczesne przy całkowitym zaniedbywaniu rzeczy niebieskich pozostaje w niezgodzie z nakazem Jezusa zupełnego porzucenia troski o sprawy związane z ziemską egzystencją i zaangażowania się w szukanie królestwa Bo-

---

ἀπαλλάξω περιττῶν φροντίδων. Κἂν γὰρ σήμερον μεριμνήσῃς ὑπὲρ τῆς ὕριον, καὶ πάλιν αὔριον μεριμνήσεις. Τί οὖν τὸ περιττόν; Τί καταναγκάζεις τὴν ἡμέραν πλέον τῆς συγκεκληρωμένης αὐτῇ ταλαιπωρίας καταδέχεσθαι, καὶ μετὰ τῶν οἰκείων πόνων καὶ τὸ τῆς ἐπιούσης προστιθεῖς αὐτῇ φορτίον, καὶ ταῦτα οὐδὲν τὴν ἑτέραν μέλλων ἀπὸ τῆς προσθήκης τῆς γινομένης ἐπικουφίζειν, ἀλλὰ λεονεξίαν μόνον περιττῶν ἐπιδείκνυσθαι πόνων;˝Ινα γὰρ μειζόνως αὐτῶν καθάψηται, μονονουχὶ τὸν καιρὸν αὐτὸν ψυχώσας ὡς ἀδικούμενον εἰσάγει, καὶ καταβοῶντα αὐτῶν ὑπὲρ τῆς περιττῆς ἐπηρείας. Καὶ γὰρ ἔλαβες τὴν ἡμέραν, ἵνα τὰ αὐτῆς φροντίζῃς. Τίνος οὖν ἕνεκεν καὶ τὰ τῆς ἑτέρας αὐτῇ προστιθεῖς; μὴ γὰρ οὐκ ἀρκοῦν ἔχει φορτίον τὴν ἑαυτῆς φροντίδα; τί τοίνυν αὐτὴν βαρύνεις μειζόνως; ˝Οταν δὲ ὁ νομοθέτης ταῦτα λέγῃ, καὶ ὁ μέλλων ἡμῖν δικάζειν, ἐννόησον πῶς ἡμῖν χρηστὰς ὑποτείνει τὰς ἐλπίδας, ὅταν αὐτὸς μαρτυρῇ, ὅτι ταλαίπωρος ὁ βίος οὗτος καὶ ἐπίμοχθος, ὡς καὶ τὴν τῆς μιᾶς ἡμέρας φροντίδα ἀρκεῖν εἰς τὸ κακοῦν ἡμᾶς καὶ συντρίβειν).

[385] MtHom 22, 3 (ŹMT 18, 278; PG 57, 304 w. 58 – 305 w. 12: ᾽Αλλ᾽ ὅμως τοσούτων εἰρημένων καὶ τηλικούτων, ἡμεῖς ὑπὲρ μὲν τούτων μεριμνῶμεν, ὑπὲρ δὲ τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὐκέτι, ἀλλ᾽ ἀντεστρέψαμεν τὴν τάξιν, ἑκατέρωθεν μαχόμενοι τοῖς λεγομένοις. Σκόπει γάρ· μὴ ζητεῖτε τὰ παρόντα, φησὶ, καθόλου· ἡμεῖς δὲ ταῦτα ζητοῦμεν διηνεκῶς. Ζητεῖτε τὰ ἐπουράνια, φησίν· ἡμεῖς δὲ οὐδὲ μικρὰν ὥραν ἐκεῖνα ζητοῦμεν, ἀλλ᾽ ὅσην ὑπὲρ τῶν βιωτικῶν ἐπιδεικνύμεθα τὴν μέριμναν, τοσαύτην ἐν τοῖς πνευματικοῖς ἔχομεν τὴν ὀλιγωρίαν, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλείονα. ᾽Αλλ᾽ οὐκ ἀεὶ ταῦτα προχωρεῖ, οὐδὲ ἀεὶ ταῦτα ἐνδέχεται. ᾽Ιδοὺ δέκα ἡμέρας καταφρονοῦμεν, ἰδοὺ εἴκοσιν, ἰδοὺ ἑκατόν· οὐκ ἀνάγκη πάντως ἀπελθεῖν, καὶ ἐμπεσεῖν εἰς τὰς τοῦ δικάζοντος χεῖρας;).

żego. Kaznodzieja zarzuca słuchaczom brak wytrwałości w stosowaniu zasad podanych przez Niego w Kazaniu na Górze i ograniczanie starań o dobra duchowe wyłącznie do kilku godzin czy dni.

Wobec zagrożenia tym samym uczestnictwa w zbawieniu, Chryzostom zachęca do przezwyciężenia pokusy zwlekania z decyzją o całkowitym pójściu za Jezusem i realizowaniu Jego zaleceń:

> „«Zwłoka zawiera w sobie ulgę». Jaką ulgę? Czy taką, że każdego dnia obawiamy się kary i zemsty? Jeżeli chcesz doznać jakiejś ulgi z powodu tej zwłoki, to szukaj jej w poprawie, która pochodzi z pokuty. Jeśli uważasz odwleczenie kary za rodzaj ulgi, to o wiele większą korzyścią jest nie popaść w karę. Korzystajmy więc ze zwłoki, by się uwolnić od grożących nam kar. Gdyż nic z tego, co nam przykazano nie jest ani ciężkie, ani uciążliwe, lecz wszystko jest tak łatwe i lekkie, że jeśli tylko podejmiemy szlachetne postanowienie, wypełnimy wszystko, chociaż podlegalibyśmy niezliczonym grzechom”[386].

Zapewne przez zwłokę rozumie autor homilii czas pozostały każdemu z uczniów Jezusa do nieuniknionego osądzenia wykroczeń przeciw Jego prawodawstwu w chwili śmierci. Proponuje wykorzystanie reszty ziemskiego życia na uwolnienie się od karzącego wyroku. Podaje skuteczny sposób wyzwolenia potwierdzony przykładem Manassesa, który zmył wszystkie popełnione grzechy (por. 2 Krl 21 i 2 Krn 33, 1-20) „przez pokutę i dobre postanowienie”[387]. Słowem „pokuta” przetłumaczono tutaj słowo μετανοία, ale przekład nie oddaje w pełni treści greckiego słowa, które oznacza nawrócenie i przemianę myślenia, obejmującą skruchę i żal. A. Baron uważa, że tłumacząc słowo *metanoia* „na łacinę nie zadowolono się transkrypcją, ale oddawano je łacińskim słowem *paenitentia*, zarówno w tekstach biblijnych, jak i innych, od samego początku zniekształcając ideę *metanoi*, bo *paenitentia* wyraża tylko jeden jej aspekt”[388].

---

[386] Por. MtHom 22, 4 (ŹMT 18, 278-279; PG 57, 305 w. 12-24: Αλλ᾽ ἔχει παραμυθίαν ἡ ἀναβολή. Καὶ ποία παραμυθία, τὸ καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν προσδοκᾷν κόλασιν καὶ τιμωρίαν; Εἰ γὰρ βούλει παραμυθίαν τινὰ ἀπὸ τῆς ἀναβολῆς ταύτης λαβεῖν, λάβε τὴν ἀπὸ τῆς μετανοίας καρπούμενος διόρθωσιν. Καὶ γὰρ εἰ τὸ μέλλειν τὴν τιμωρίαν παραψυχήν τινα εἶναι νομίζεις, πολλῷ μᾶλλον κέρδος τὸ μὴ περιπεσεῖν τῇ τιμωρίᾳ. Καταχρησώμεθα τοίνυν τῇ μελλήσει ταύτῃ πρὸς τὸ παντελῶς ἀπαλλαγῆναι τῶν ἐπικειμένων δεινῶν. Οὐδὲ γὰρ φορτικὸν, οὐδὲ ἐπαχθές τι τῶν ἐπιταχθέντων ἐστίν· ἀλλ᾽ οὕτως εὔκολα πάντα καὶ ῥᾴδια, ὡς προαίρεσιν μόνον εἰσενεγκόντας γνησίαν πάντα δυνηθῆναι ἀνύσαι, κἂν μυρίων ὦμεν ὑπεύθυνοι πλημμελημάτων).

[387] Por. MtHom 22, 4 (ŹMT 18, 279; PG 57, 305 w. 31: Μετανοίᾳ καὶ γνώμῃ).

[388] A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*…., Kraków 2013, 218 i przytacza opinię F. Louvela OP: Pokuta nasuwa myśl o umartwieniu, lecz *metanoia* jest czymś całkiem innym niż umartwienie. Dotyczy ona serca bardziej niż ciała, wiąże się z wiarą, nadzieją i miłością w nie mniejszym stopniu niż ze sprawiedliwością. Pokuta to nakaz dla człowieka, *metanoia* jest przede wszystkim uświadomieniem sobie obecności Boga i Jego sądu.

ROZDZIAŁ III

Autentyzm i jego brak w życiu chrześcijanina

3.1. Pełna ufność w Bogu

Chryzostom wyraża głębokie przekonanie, że nie istnieje grzech, który by nie uległ i ustąpił wobec siły pokuty (nawrócenia), a raczej łaski Chrystusa[1]. Rozwinięciem tej opinii stara się zachęcić słuchaczy do jej przyjęcia:

> „Skoro tylko się nawrócimy, zaraz mamy w nim wspomożyciela, a jeśli chcesz być dobry, nikt ci w tym nie przeszkadza, a raczej jest ktoś, kto ci przeszkadza, mianowicie diabeł, ale on nie ma siły, jeśli ty poweźmiesz najlepsze postanowienie i w ten sposób skłonisz Boga do pomocy sobie. Jeśli nie zechcesz i odwrócisz się, to jakże będzie ci pomagać? Chce przecież, abyś został zbawiony dobrowolnie, a nie gwałtem i przemocą"[2].

Według wywodu autora homilii, podjęcie decyzji nawrócenia sprawia natychmiastowe udzielenie Bożej pomocy w realizacji i stanowi wystarczający warunek uzyskania wsparcia. Istotne znaczenie odgrywa ukierunkowanie woli człowieka na odejście od zła i czynienie dobra, które jako owoc zbawienia pozostaje jego wolnym wyborem. Pozbawienie możliwości Bożego wspomagania ilustruje wyobrażenie słuchaczowi posiadania sługi, który swoją nienawiścią, pogardą i unikaniem odstrasza od zatrzymania go mimo wielkiego zapotrzebowania na wykonywane przez niego czynności. Porównanie z reakcją Boga, której celem nie jest zaspokojenie własnej potrzeby, ale zbawienie każdego z ludzi, ukazuje znaczącą różnicę. Zatrzymywanie przemocą ludzi niechętnych nawróceniu w żadnym przypadku nie należy do Jego zamiarów. Podobnie, jak wyrażenie przez nich woli poprawy nie pozwala Mu na ich opuszczenie. Dlatego ludzie sami są przyczyną swojej zguby, gdy nie zbliżają się do Boga z prośbami lub czynią to w sposób lekceważący, bez należytej wiary i proszącej postawy, opieszale, a czasem nawet z ziewaniem.[3]

---

[1] MtHom 22, 5 (ŹMT 18, 279; PG 57, 305 w. 32-34: Οὐ γάρ ἐστιν, οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἁμάρτημα, ὅπερ οὐκ εἴκει καὶ παραχωρεῖ τῇ τῆς μετανοίας δυνάμει, μᾶλλον δὲ τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι).

[2] MtHom 22, 5 (ŹMT 18, 279; PG 57, 305 w. 34-41: Καὶ γὰρ ἂν μεταβαλώμεθα μόνον, αὐτὸν ἔχομεν συνεφαπτόμενον ἡμῖν· κἂν θελήσῃς γενέσθαι καλὸς, οὐδεὶς ὁ κωλύων· μᾶλλον δέ ἐστι μὲν ὁ κωλύων, ὁ διάβολος, οὐ μὴν ἰσχύει; σοῦ τὰ ἄριστα προαιρουμένου, καὶ ταύτῃ τὸν Θεὸν ἐπισπωμένου πρὸς συμμαχίαν. Ἂν δὲ σὺ μὴ βουληθῇ, ἀλλ᾽ ἀποπηδήσῃς, πῶς σου προστήσεται; Οὐδὲ γὰρ ἀνάγκῃ καὶ βίᾳ, ἀλλ᾽ ἑκόντα βούλεται σώζεσθαι).

[3] Por. MtHom 22, 5 (ŹMT 18, 279).

Wobec tego kaznodzieja przekonuje słuchaczy o potrzebie okazania gorliwości w zabieganiu o Bożą pomoc:

> „Bóg chce, byśmy dopominali się u Niego i udziela za to wielkiej łaski. Jedynie On jako dłużnik (χρεώστης) jest wdzięczny, gdy się od Niego żąda, i oddaje to, czego Mu nie pożyczyliśmy. Gdy widzi, że dopominający się u Niego czyni to natarczywie, wówczas oddaje i to, czego od nas nie wziął; jeśli zaś opieszale, wtedy odkłada, nie dlatego, że nie chce dać, lecz dlatego, że chce, byśmy się u Niego dopominali”[4].

Zaskakujący obraz Boga bankiera pojawia się również w homiliach Chryzostoma na List św. Pawła do Rzymian. Tam można znaleźć odpowiedź na powstałe pytanie, co człowiek może pożyczyć, czy dać Bogu, poza odwzajemnieniem Jego miłości. Wyszczególnionymi przykładami są: zrezygnowanie dla Niego przez Piotra z zajęcia rybaka, za co zyskał szanowaną pozycję chrześcijańskiego przywódcy; wszystkie pragnienia wiecznych dóbr, które przyniosą stokrotne wynagrodzenie, zgodnie z obietnicą Chrystusa, za opuszczenie domu albo dla braci[5]. Może dziwić przedstawienie Boga w modlitewnej relacji z proszącym człowiekiem jako wdzięcznego dłużnika, którego wolą jest rzekome oddanie człowiekowi tego, czego się domaga, a co faktycznie stanowi dar od Niego.

Kaznodzieja wymienia ewangeliczne podstawy wymagania uporczywości przy proszeniu o Bożą pomoc. Egzemplifikację słowem stanowi wspomniany przez Jezusa przyjaciel, który w nocy prosił o chleb (por. Łk 11, 5-8) i sędzia, który nie obawiał się Boga ani ludzi (por. Łk 18, 1-5); natomiast czynem – dobrodziejstwo, które okazał wobec Kananejki przy odesłaniu jej do domu (por. Mt 15, 22-28). Wzmianka o kobiecie dowodzi, że udziela usilnie proszącym nawet tego, co im się nie należy. Dzięki wytrwałemu naleganiu dostała dla „szczeniąt” to, co przeznaczone było dla synów. Natomiast przykład Żydów pomijających proszenie ilustruje sytuację odwrotną, czyli nie udzielania przez Niego tym, którym się należy, ale którzy nie uzyskują wskutek okazanego zaniedbania. Poza nie otrzymaniem niczego, stracili nawet to, co posiadali (por. Mt 13, 12; 25, 28-29). W dialogowej formie wypowiedzi Chryzostom kontestuje spotykane wśród słuchaczy opinie. Stwierdzeniu nieprzyjaźni Boga i obojętności na ludzkie prośby w wyniku popełnienia wielu grzechów przeciwstawia przekonanie o Jego nie zważaniu na stan, lecz na wolę. W uzasadnieniu aktualizuje przykłady wzięte z ewangelicznego przekazu, dodając przypadek syna, który roztrwonił ojcowską majętność i na długo

[4] MtHom 22, 5 (ŹMT 279).

[5] Por. RzHom 7, 8 (I/1, 118).

pozostał w ukryciu (Łk 15, 11nn). W nich znajduje wykładnię możliwości usunięcia każdego rodzaju przeszkody stojącej na drodze doświadczenia Bożych dobrodziejstw, perswadując: „chciej tylko poprosić i udać się do Niego, a otrzymasz wszystko i usuniesz gniew i potępienie”[6]. Zapewne w tym miejscu kaznodzieja nawiązuje do potrójnego polecenia Jezusa: *Proście a będzie wam dane,…* (por. Mt 7, 7). Okazanie woli zbliżenia się z prośbą do Boga podaje ponownie jako warunek konieczny i wystarczający do Jego natychmiastowej reakcji w udzieleniu nieodzownej pomocy.

W sytuacji, gdy człowiek ucieka się do prośby i kwestionuje jej pomocne działanie, Chryzostom stwierdza, że jest to przejaw odejścia od wskazanych przez Jezusa wzorców właściwej postawy, które jednak nie stanowi o pozbawieniu dalszej możliwości zwracania się z prośbą do Boga. Wprost przeciwnie, mówi: „Choćbyś Go nawet znieważył, jest On jednak ojcem; choćbyś Go rozgniewał, kocha On swe dzieci; chce od nas tylko jednego: nie ukarać cię za twe zniewagi, lecz ujrzeć twą poprawę i prośbę”[7].

Dlatego jedyną odpowiedzią na oczekiwanie Boga jest odpowiedź miłości na miłość. Zaspokojenie tego Bożego pragnienia autor homilii prezentuje jako życzenie wobec słuchaczy:

> „Obyśmy i my zapłonęli takim ogniem, jaką miłością to serce (τὰ σπλάγχνα) goreje ku nam. Lecz ogień ten tylko czeka, by się zapalić; jeśli tylko przyłożysz do niego małą iskierkę, wzniecisz cały płomień Jego dobroci. Nie gniewa się dlatego, że Go znieważyłeś, lecz dlatego, że to ty jesteś tym, który znieważył i szalejesz jak pijak. Jeśli my, którzy jesteśmy źli, litujemy się nad dziećmi, gdy nas znieważają, to tym bardziej Bóg, którego nie da się znieważyć, nie gniewa się na ciebie, który wyrządzasz zniewagę. Jeśli [czynimy tak] my, którzy kochamy według natury, tym bardziej On, który miłuje w sposób nadprzyrodzony. ‘Czyż może, powiada, niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, ja nie zapomnę o tobie!’ (Iz 49, 15)”[8].

---

[6] Por. MtHom 22, 5 (ŹMT 18, 280).

[7] MtHom 22,5 (ŹMT 18, 280; PG 57, 306 w. 43-46: Καὶ γὰρ εἰ καὶ ὑβρίσθη, πατήρ ἐστι· καὶ εἰ ὠργισται, φιλόπαις ἐστί· καὶ ἓν ζητεῖ μόνον, οὐ δίκην λαβεῖν τῶν ὕβρεων, ἀλλ᾽ ἰδεῖν σε μεταμελόμενον καὶ παρακαλοῦντα).

[8] MtHom 22, 6 (ŹMT 18, 281; PG 57, 306 w. 47-59: Ὄφελον καὶ ἡμεῖς οὕτω διεθερμάνθημεν, ὡς ἐκεῖνα τὰ σπλάγχνα πρὸς τὴν ἀγάπην διανίσταται τὴν ἡμετέραν. Ἀλλ᾽ ἀφορμὴν ἐπιζητεῖ μόνον τοῦτο τὸ πῦρ· κἂν μικρὸν αὐτῷ παράσχῃς σπινθῆρα, ὁλόκληρον ἀνάπτεις φλόγα εὐεργεσίας. Οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ὕβρισται, ἀγανακτεῖ, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ σὺ ὁ ὑβρίζων εἶ, καὶ ταύτῃ γινόμενος πάροινος. Εἰ γὰρ ἡμεῖς πονηροὶ ὄντες, τῶν παίδων ὑβριζόντων, ὑπὲρ ἐκείνων ἀλγοῦμεν, πολλῷ μᾶλλον ὁ Θεὸς, ὁ μηδὲ ὑβρισθῆναι δυνάμενος, ὑπὲρ σοῦ τοῦ ὑβρικότος ἀγανακτεῖ. Εἰ ἡμεῖς οἱ φύσει ἀγαπῶντες, πολλῷ μᾶλλον ὁ ὑπὲρ φύσιν φιλόστοργος. Εἰ γὰρ καὶ ἐπιλάθοιτο, φησὶ, γυνὴ τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας αὐτῆς, ἀλλ᾽ ἐγὼ οὐκ ἐπιλήσομαί σου).

Nastawienie Boga pełne miłości wobec człowieka Chryzostom opisuje tu słowami nadprzyrodzony (ὑπὲρ φύσιν) oraz czule kochający, serdeczny, tkliwy, uczuciowy (φιλόστοργος). Słowo φιλοστοργία oznacza według Lampego czułą miłość, uczucie zwłaszcza rodzinne, a także miłość Syna Bożego do Ojca. Ten wymiar miłości Boga do człowieka kaznodzieja podkreśla jeszcze cytatem z Iz 49, 15. Warto zauważyć, że wcześniej (w homilii 19.) wyjaśnił Modlitwę Pańską. Można więc powiedzieć, że Bóg oczekuje od człowieka relacji rodzinnej i pełnej ufności, a wzorem jest postawa Jego Syna.

Z tej racji Chryzostom zachęca, aby uczeń Jezusa zbliżał się do Niego jak kobieta kananejska i prosił nieustannie:

> „Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn, które spadają ze stołu ich panów (Mt 15, 27). Zwracajmy się do Niego w stosownym i niestosownym czasie, a raczej żaden czas nie jest niestosowny; niewłaściwe jest nie zawsze się zbliżać. Bo jest zawsze na czasie prosić Tego, który pragnie dawać. Prośba bowiem, jak oddychanie, nigdy nie jest niepotrzebna, natomiast niestosowne jest nie prosić. Jak potrzeba nam oddechu, tak również Jego pomocy. Łatwo zjednamy Go sobie, jeśli będziemy chcieć. Wskazując na to i dowodząc, że Jego dobroć jest zawsze gotowa, powiada: ‘Znajdziemy Go gotowego jak poranek’ (Oz 6, 3)”[9].

Słowa εὐκαίρως oraz ἀκαίρως są nawiązaniem do Pawłowej zachęty „nastawaj w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2). Autor homilii utrzymuje, że każda chwila jest na modlitwę „w porę”, jest stosowna. Nie ma na myśli tylko słów czy gestów modlitwy, ale idzie mu o nieustanną postawę modlitewną człowieka, bo w relacji z Bogiem jest jak niezbędny mu do życia oddech. Dlatego konieczne jest proszenie. Konsekwencje z jakimi spotyka się człowiek, który nie prosi Boga, a więc nie oddycha duchowo, łatwe są do przewidzenia. Kto jednak ponosi w takiej sytuacji odpowiedzialność. Chryzostom mówi:

> „Ilekroć zwrócimy się do Niego, zawsze stwierdzimy, że czeka na nasze prośby. A jeśli nic nie zyskujemy z Jego płynącej jak zdrój dobroci, to cała wina jest nasza. Wyrzucał to także Żydom, mówiąc: ‘Miłosierdzie moje podobne do chmur na świtaniu albo do rosy, która prędko znika’ (Oz 6, 4). To, co mówi, znaczy: «Ja uczyniłem wszystko to, co do mnie należy; wy zaś przez wielką waszą złość od-

[9] MtHom 22, 6 (ŹMT 18, 281; PG 57, 306 w. 59 – 307 w. 13: Προσέλθωμεν τοίνυν αὐτῷ καὶ εἴπωμεν· Ναὶ, Κύριε· καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. Προσέλθωμεν εὐκαίρως, ἀκαίρως· μᾶλλον δὲ οὐδέποτε ἔστιν ἀκαίρως προσελθεῖν· ἄκαιρον γὰρ τὸ μὴ διηνεκῶς προσιέναι. Τὸν γὰρ ἐπιθυμοῦντα διδόναι διαπαντὸς εὔκαιρον αἰτεῖν. Ὥσπερ γὰρ τὸ ἀναπνεῖν οὐδέποτε ἄκαιρον, οὕτως οὐδὲ τὸ αἰτεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ αἰτεῖν ἄκαιρον. Καὶ γὰρ καθάπερ τῆς ἀναπνοῆς δεόμεθα ταύτης, οὕτω καὶ τῆς παρ᾽ αὐτοῦ βοηθείας· κἂν θέλωμεν, ῥᾳδίως αὐτὸν ἐπισπασόμεθα. Καὶ τοῦτο δηλῶν ὁ προφήτης, καὶ δεικνὺς τῆς εὐεργεσίας τὸ ἀεὶ παρεσκευασμένον, ἔλεγεν· Ὡς ὄρθρον ἕτοιμον εὑρήσομεν αὐτόν).

trąciliście mą niewyrażalną dobroć, podobnie jak gorące słońce, które, gdy wzejdzie, rozprasza i gubi obłok oraz rosę»”[10].

Autor homilii podkreśla, że Bóg stale oczekuje próśb od ludzi, a więc jeśli nie odnoszą korzyści z okazywanej przez Niego dobroci, to cała wina (ἔγκλημα) znajduje miejsce po ich stronie. Dokonanie ze strony Boga wszystkiego, co jest w Jego gestii ilustruje porównanie ze słońcem, którego obwinianie o brak wpływu na ziemię jest absurdem. Podobieństwo w oddziaływaniu kaznodzieja odnosi do Bożej Opatrzności:

> „To również oznacza Jego Opatrzność. Gdy uważa nas za niegodnych dobrodziejstw, wtedy zatrzymuje je, by nie uczynić nas opieszałymi. Gdy zaś choć trochę się poprawimy, choćby tylko tyle, byśmy zrozumieli, że zgrzeszyliśmy, wtedy Jego dobroć wytryska obficiej niż źródło, rozlewa się szerzej niż morze; im więcej otrzymujemy, tym bardziej się cieszy i tak znów zabiera się do udzielania więcej. Bo nasze zbawienie uważa za swoje bogactwo, jak i hojne dawanie proszącym. Wskazał na to Paweł, mówiąc: ‘Jeden jest Pan wszystkich: On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają’ (Rz 10, 12). Gdy Go nie prosimy, gniewa się, gdy Go nie prosimy, odwraca się od nas. Dlatego zniósł ubóstwo, byśmy byli bogaci; dlatego cierpiał te wszystkie męki, by nas skłonić do próśb”[11].

Zdaniem autora homilii Opatrzność Boża dotyczy również ludzi niezasługujących na dobrodziejstwa Boga (słowo ἀνάξιος oznacza osobę niegodną, niezasługującą na coś). Dowodzi, że Bóg powstrzymuje się od udzielania darów ludziom niegodnym, aby obdarzenie nie skutkowało lekkomyślnym, niedbałym i beztroskim (ῥάθυμος) podejściem do Niego. Powtarza słowa „gdy Go nie prosimy” (pominięte w przekładzie J. Krystyniackiego), aby jak się wydaje oddzielić gniew Boży i odwrócenie się Boga. W ten sposób uwidacznia, że Bóg podejmuje różne działania, aby człowieka nakłonić do podjęcia relacji ze swym Stwórcą. Można je rozumieć w sensie stopniowania: najpierw się gniewa, a następnie się odwraca. Stwierdzenie „zniósł ubóstwo” kaznodzieja odnosi zapew-

---

[10] MtHom 22, 6 (ŹMT 18, 281; PG 57, 307 w. 13-23: Ὁσάκις γὰρ ἂν προσέλθωμεν, ἀναμένοντα τὰ παρ’ ἡμῶν ὀψόμεθα. Εἰ δὲ οὐδὲν ἀπὸ τῆς πηγαζούσης αὐτοῦ ἀρετῆς ἀρυόμεθα, ἡμέτερον τὸ ἔγκλημα ἅπαν. Τοῦτο γοῦν καὶ Ἰουδαίοις ἐγκαλῶν ἔλεγε· Τὸ δὲ ἔλεός μου ὡς νεφέλη πρωϊνὴ, καὶ ὡς δρόσος ὀρθρινὴ παραπορευομένη. Ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· Ἐγὼ μὲν τὰ παρ’ ἐμαυτοῦ ἅπαντα παρέσχον· ὑμεῖς δὲ, ὥσπερ ἥλιος θερμὸς ἐπιὼν καὶ τὴν νεφέλην καὶ τὴν δρόσον διακρούεται καὶ ἀποκρύπτει, οὕτω διὰ τῆς πολλῆς πονηρίας τὴν ἄφατον ἀνεστείλατε φιλοτιμίαν).

[11] MtHom 22, 6 (ŹMT 18, 281-282; PG 57, 307 w. 23 – 308 w. 13: Ὃ καὶ αὐτὸ πάλιν προνοίας ἐστίν. Ὅταν γὰρ καὶ ἀναξίους ἴδῃ τοῦ παθεῖν εὖ, ἐπέχει τὰς εὐεργεσίας, ἵνα μὴ ῥᾳθύμους ἡμᾶς ἐργάσηται. Ἂν δὲ μεταβαλώμεθα μικρὸν, καὶ τοσοῦτον ὅσον γνῶναι ὅτι ἡμάρτομεν, ὑπὲρ τὰς πηγὰς ἀναβλύζει, ὑπὲρ τὸ πέλαγος χεῖται· καὶ ὅσῳ ἂν πλείονα λάβῃς, τοσούτῳ μᾶλλον χαίρει· καὶ ταύτῃ πρὸς τὸ πλείονα δοῦναι διανίσταται πάλιν. Καὶ γὰρ πλοῦτον οἰκεῖον τὴν ἡμετέραν ἡγεῖται σωτηρίαν, καὶ τὸ δοῦναι δαψιλῶς τοῖς αἰτοῦσιν· ὅπερ οὖν καὶ ὁ Παῦλος δηλῶν ἔλεγε· Πλουτῶν εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν. Ὅταν γὰρ μὴ αἰτήσωμεν, τότε ὀργίζεται· ὅταν μὴ αἰτήσωμεν. τότε ἀποστρέφεται. Διὰ τοῦτο ἐπτώχευσεν, ἵνα ἡμᾶς πλουσίους ἐργάσηται· διὰ τοῦτο καὶ πάντα ὑπέστη ἐκεῖνα, ἵνα ἡμᾶς ἐκκαλέσηται πρὸς τὸ αἰτεῖν).

ne do tajemnicy wcielenia Syna Bożego, być może z nawiązaniem do słów Pawłowych: „dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić" (2 Kor 8, 9). Słowo „zniósł" należy oczywiście rozumieć w sensie, że przeżył i przyjął na siebie ubóstwo, a nie że je zlikwidował.

3.2. Pryncypia jałmużny

O jałmużnie Chryzostom nazywany biskupem jałmużnikiem[12], mówił niemal we wszystkich homiliach. Poświęcił jej homilię *O jałmużnie*, gdy porą zimową ujrzał biednych i opuszczonych żebraków na rynku[13], w której przede wszystkim analizował słowa z listów Pawłowych, ale kończy przytoczeniem słów Kazania na Górze (Mt 5, 44-45). Wypowiedź Jezusa na temat jałmużny w Kazaniu na Górze Chryzostom komentuje w homilii 19 podczas gdy wyjaśnia wersety Mt 6, 1-15. Według jego opinii jest w pełni uzasadnione, zgodnie z chronologią przekazu Mateusza, podjęcie przez Jezusa tematyki praktykowania pobożności w ramach, następującego po ukazaniu ideału życia uczniów, kolejnego etapu Jego nauczania. Werset Mt 6, 1 odnosi się ogólnie do całości praktyk religijnych, zwłaszcza zaś do tych, o których Jezus mówi w Kazaniu na Górze, a więc do jałmużny (Mt 6, 2-4), modlitwy (Mt 6, 5-15) i postu (Mt 6, 16-18). Jego zdaniem przedstawienie nauki dotyczącej praktyk pobożnościowych przed ukształtowaniem właściwej postawy religijno-moralnej nie miałoby racji bytu. Z kolei nieświadomość, że na drodze do doskonałości czyhają zagrożenia, stanowi o potrzebie poruszenia tematu niebezpieczeństw wobec narażonych na nie ludzi, którzy pragną realizować zalecenia Jezusa. Dlatego On sam ukazawszy ideał życia, w celu doprowadzenia do jego osiągnięcia, wskazuje potem na grożące autentycznemu życiu religijnemu choroby, zwłaszcza bycie pobożnym na pokaz. Ilustrację demonstracyjnej pobożności stanowi w komentarzu przywołana z przekazu Łukasza postawa faryzeusza, który się przechwalał swoim postem i jałmużną (por. Łk 18, 12)[14].

---

[12] Por. A. Żurek, „Jan Chryzostom – biskup jałmużnik", w: S. Sojka, J. Stala (wyd.), *Przebóstwiać to co ludzkie*, Tarnów 2007, 567-576.

[13] Por. Jan Chryzostom, *Mowa o jałmużnie*, tłum. T. Sinko, w: *Dwadzieścia homilii i mów*, Kraków 1947, 97-113; PG 51, 261-270. Ponadto w homilii tej Chryzostom mówi o problemach związanych z udzielaniem jałmużny wśród jego słuchaczy: na s. 110 w punkcie 6. homilii czytamy: „Wielu poddaje ubogich dokładnemu badaniu i wypytuje się o ich ojczyznę i życie i obyczaje i zajęcie i stan ciała, robi im wyrzuty i żąda tysiącznych informacji o zdrowiu. Dlatego to wielu udaje kalectwo, ażeby odgrywaniem nieszczęścia zgiąć naszą dzikość i nieludzkość. I w lecie takie oskarżenia są wprawdzie ciężkie, jednak znów nie tak bardzo, ale w zimie i mrozie być tak srogim i nieludzkim sędzią i nie przyznawać bezrobotnym żadnej wyrozumiałości, czy to nie jest szczytem okrucieństwa". Ponadto por. *De jejunio et eleemosyne*, w: PG 48, 1059-1062 (nie autentyczne); por. G. Viansino, *Aspetti dell'opera di Giovanni Crisostomo*, w: *Koinonia* 25 (2001) 199nn.

[14] Por. MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 239).

Kaznodzieja analizuje początkowe słowa Jezusa: „Strzeżcie się (προσέχετε), żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli" (Mt 6, 1). Warto uściślić, że czytana przez Chryzostoma wersja Ewangelii według św. Mateusza w tym zdaniu nie ma słowa δικαιοσύνη jak jest w GNT, ale ἐλεημοσύνη, a więc jałmużnę[15]. W odniesieniu do niej autor homilii podkreśla, że Jezus „leczy najgwałtowniejszą ze wszystkich chorób, szaleństwo i zaślepienie w dobijaniu się o próżną sławę, która opanowuje ludzi pobożnych. […] zapobiega zarazie, która zwykle skrycie dotyka", i precyzuje, że „choroba ta nie powstaje od razu, lecz wtedy, gdy wypełniliśmy wiele z tego, co nam przykazano"[16], a więc dosięga przede wszystkim ludzi już zaangażowanych w życie religijne. Nieco dalej Chryzostom zauważa, że Jezus mówi o niej jak „o jakimś zwierzu, którego trudno podejść, i który może ujść komuś niemającemu się na baczności"[17]. Stąd słowa Jezusa: „strzeżcie się" (Mt 6, 1) pobożności na pokaz, brzmią podobnie jak Pawła Apostoła: „strzeżcie się psów" (Flp 3, 2). Paralelą z zachowaniem zwierza kaznodzieja ilustruje, zawarty w przestrodze Jezusa, trudno dostrzegalny sposób pozbawiania wypełnianych uczynków ich wewnętrznej wartości. Problem w tym, że „zwierz ten zakrada się cicho, bez hałasu wszystko zwietrzy i niepostrzeżenie wynosi wszystko, co znajduje się w środku"[18], czyli w odniesieniu do życia religijnego niweczy całą osiągniętą doskonałość.

Dlatego jałmużna zajmuje, według Chryzostoma, znaczące miejsce w nauce Jezusa. Nadmienia o powołaniu się na Boga w mobilizacji słuchaczy do dawania jałmużny i poleceniu wyróżniania się przy tym hojnością. Przytacza słowa o Bogu, który sprawia, że słońce wschodzi nad dobrymi i nad złymi (por. Mt 5, 45).Według wskazania redakcji[19], autor homilii wspomniane świadczenie wschodzenia słońca nad wszystkimi potrzebującymi dobrodziejstwa z Jego strony określa „jałmużną Boga". Istnieje również możliwość innej interpretacji użytego określenia a mianowicie, że idzie o „jałmużnę Boga", w sensie należną Bogu, i stąd zakaz Jezusa obnoszenia się z jej udzieleniem

---

[15] Słowo δικαιοσύνη tłumaczone jest w BT w tym miejscu przez uczynki pobożne, a wśród innych można spotkać również uczynki dobre lub sprawiedliwość (na przykład: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, opracował Zespół Biblistów Polskich, wyd. Święty Paweł lub NKB NT).

[16] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 239; PG 57, 273 w. 33-42: Τὸ τυραννικώτερον πάντων λοιπὸν ἐξορίζει πάθος, τὴν λύσσαν καὶ τὴν μανίαν τὴν περὶ τὴν κενὴν δόξαν ἐγγινομένην τοῖς κατορθοῦσιν. [...] Ἐπειδὴ δὲ ἐνῆγεν εἰς φιλοσοφίαν, τότε λοιπὸν καὶ τὴν παρυφισταμένην αὐτῇ καθαίρει λύμην. Οὐδὲ γὰρ ἁπλῶς τίκτεται τοῦτο τὸ νόσημα, ἀλλ᾽ ὅταν πολλὰ κατορθώσωμεν τῶν ἐπιταττομένων).

[17] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 239; PG 57, 273 w. 52-57: Καὶ σκόπει πῶς ἤρξατο, ὡς περὶ θηρίου τινὸς δυσφωράτου διαλεγόμενος, καὶ δεινοῦ κλέψαι τὸν μὴ σφόδρα ἐγρηγορότα. Προσέχετε γὰρ, φησὶ, τὴν ἐλεημοσύνην ὑμῶν. Οὕτω καὶ ὁ Παῦλος λέγει Φιλιππησίοις· Βλέπετε τοὺς κύνας).

[18] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 239; PG 57, 273 w. 57-59: Καὶ γὰρ λάθρα ἐπεισέρχεται τὸ θηρίον, καὶ πάντα ἐκφυσᾷ ἀψοφητὶ, καὶ ἀνεπαισθήτως ἐκφέρει τὰ ἔνδον ἅπαντα).

[19] Por. ŹMT 18, 240 nota 1.

wśród ludzi. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, bo Jezus w Mateuszowej Ewangelii nie wspomina wcześniej o jałmużnie[20].

W ramach wyjaśniania wersetu Mt 6, 1 Chryzostom rozdziela sformułowanie dotyczące sposobu udzielania jałmużny na dwa fragmenty: „nie wykonywali przed ludźmi" oraz „po to, aby was widzieli". Dowodzi, że dokładne przemyślenie treści wypowiedzi Jezusa pozwala oprzeć się wrażeniu powtórzenia w wyodrębnionych fragmentach i dostrzec ich znaczeniową odmienność. W zróżnicowaniu sensu znajduje wyraz istotnego zabezpieczenia przed potknięciem się w dwojakiego rodzaju przypadkach. „Możliwe jest przecież, że dający jałmużnę na oczach ludzi, nie czyni tego, aby zostać zobaczonym, podobnie ktoś dający nie wobec ludzi może to czynić dlatego, by być widzianym"[21]. Przypuszczalnie mowa o sytuacji, w której pomoc potrzebującemu znajduje przypadkowych świadków oraz takiej, w której ma miejsce zakomunikowanie nieobecnym o przyjściu biednemu z pomocą. Zidentyfikowane typy zachowania, zdaniem kaznodziei, uwzględnia Jezus w dokładnym orzeczeniu w sprawie jałmużny:

> „Dlatego nagradza i karze nie tylko czyn, ale intencję. Gdyby nie było tego dokładnego orzeczenia, uczyniłoby to wówczas wielu mniej skłonnymi do dawania jałmużny, ponieważ nie zawsze można to uczynić całkiem skrycie. Dlatego, uwalniając cię od takiej konieczności wyznacza nagrodę i karę nie według spełnienia uczynku, lecz według woli czyniącego. Abyś nie mówił: «Czemu ja mam cierpieć, gdy ktoś inny zobaczy?», stwierdza: «Nie pytam o to, ale o twoje nastawienie i o sposób, w jaki to czynisz»"[22].

Analizę słów Jezusa z Mt 6, 1 Chryzostom sprowadza w końcu do zabronienia praktyki jałmużny na pokaz oraz powiadomienia o wynikającej stąd szkodzie, w przypadku działania na próżno i bez rozwagi[23]. Czyli mówiąc inaczej, z pominięciem zaspokojenia osobistej próżności i zachowania możliwej miary dyskrecji. Zwraca przy tym uwagę na ponowne poruszenie przez Niego umysłów słuchaczy wspomnieniem o Ojcu i o niebie,

---

[20] Interesujący nas tekst przedstawia się następująco: ᾽Επεὶ οὖν πολὺν περὶ τῆς ἐλεημοσύνης ἐποιήσατο λόγον, καὶ τὸν Θεὸν εἰς μέσον ἤγαγε, Τὸν ἀνατέλλοντα τὸν ἥλιον ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς, καὶ πανταχόθεν προέτρεψεν εἰς τοῦτο, καὶ κομᾷν ἔπεισε τῇ δαψιλείᾳ τῆς χορηγίας, ἀναιρεῖ λοιπὸν καὶ τὰ ἐνοχλοῦντα τῇ καλῇ ταύτῃ ἐλαίᾳ πάντα. Διό φησι· *Προσέχετε τὴν ἐλεημοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.*᾽ Εκείνη γὰρ ἡ ἔμπροσθεν εἰρημένη, τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἐλεημοσύνη (PG 57, 273, 59 – 274, 35; tekst polski por. MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 240).

[21] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 240).

[22] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 240; PG 57, 274 w. 43-54: Διόπερ οὐχ ἁπλῶς τὸ γινόμενον, ἀλλὰ τὴν γνώμην καὶ κολάζει καὶ στεφανοῖ. Εἰ γὰρ μὴ αὐτὴ ἡ ἀκρίβεια προσκειμένη ἦν. πολλοὺς ἂν τοῦτο ὀκνηροτέρους ἐποίησε περὶ τὴν τῆς ἐλεημοσύνης δόσιν, διὰ τὸ μὴ πανταχοῦ πάντως δυνατὸν εἶναι λανθανόντως ποιεῖν. Διὰ τοῦτο ἀπολύων σε τῆς ἀνάγκης ταύτης, οὐ τῷ τέλει τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει τοῦ ποιοῦντος, καὶ τὴν ζημίαν καὶ τὸν μισθὸν ὁρίζει. Ἵνα γὰρ μὴ λέγῃς· Τί γὰρ ἐγὼ πάθω, ἂν ἕτερος ἴδῃ; Οὐ τοῦτο ζητῶ, φησὶν, ἀλλὰ τὴν διάνοιαν τὴν σὴν, καὶ τὸν τρόπον τοῦ γινομένου).

[23] Por. ŹMT 18, 240 nota 2.

w celu powstrzymania ich od afiszowania się jałmużną nie tylko ze względu na czekającą karę, ale również przez wzgląd na Ojca, któremu zawdzięczają istnienie i spodziewaną nagrodę[24].

Autor homilii zaznacza użycie przez Jezusa innego rodzaju argumentacji dla odwodzenia od błędów w praktykowaniu jałmużny, czyli przykładu zachowań obłudników, który służy zawstydzeniu jakością naśladowanych ludzi (por. Mt 5, 46-47). Poczucie wstydu powoduje również manifestowanie przez nich udzielania jałmużny, gdy świadczeniu towarzyszy trąbienie o tym (por. Mt 6, 2): „Nie mówi tak dlatego, że mieliby oni mieć trąby, lecz przez użycie tej przenośni chce pokazać ich wielkie zaślepienie, karząc w ten sposób ich śmieszność i głupotę”[25]. Ten karykaturalny obraz nadętości obłudy, która potrzebuje ukłucia dozą ironii dla dostrzeżenia śmieszności w przybranej postawie i zawstydzenia się własną głupotą służy Jezusowi do zilustrowaniu wielkości ślepoty obłudników. Przyznając rację określeniu obłudnicy, Chryzostom wyjaśnia jego znaczenie:

> „Trafnie nazwał ich obłudnikami. Pozór przedstawia jałmużnę, myśl natomiast jest sroga i nieludzka. Czynią to nie dlatego, jakoby litowali się nad bliźnim, lecz by dostąpić sławy, co oznacza największą nieczułość, podczas gdy drugiego zabija głód, szukać sławy, a nie zaradzić jego potrzebie. Rzecz idzie tu nie o to, czy udzielać jałmużny, ale jak i dlaczego należy ją dawać”[26].

Jezus przeciwstawia się tutaj hipokryzji, to znaczy wypełnianiu praktyk religijnych nie ze względu na Boga, ani na bliźniego, ale z wykorzystaniem do osiągnięcia własnej chwały. Zdaniem autora homilii, Jezusowa krytyka obłudników ma na celu zawstydzenie również słuchaczy Jego pouczenia, ewentualnych naśladowców ludzi zakłamanych. Fakt, że ktoś jest wolny od zarzutu dwulicowości nie oznacza, że nie jest nią zagrożony.

Wskazany przez Jezusa sposób jak należy dawać jałmużnę, w słowach: „niech nie wie twoja lewa ręka, co czyni prawa” (Mt 6, 3), kaznodzieja interpretuje w znaczeniu przenośnym, sugerując możliwie maksymalną dyskrecję przy świadczeniu jałmużny. Ukrywanie jej przed wszystkimi jest, według Chryzostoma, zgodne z nakazem Jezusa, w odróżnieniu od opinii niektórych, że ogranicza się ono tylko do ludzi złych[27]. Być

---

[24] Por. MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 240).

[25] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 240).

[26] MtHom 19, 1 (ŹMT 18, 240-241; PG 57, 275 w. 10-17: Καὶ καλῶς ὑποκριτὰς εἶπε. Τὸ μὲν γὰρ προσωπεῖον, ἐλεημοσύνης ἦν· ἡ δὲ διάνοια, ὠμότητος καὶ ἀπανθρωπίας. Οὐ γὰρ διὰ τοὺς πλησίον ἐλεεῖν ποιοῦσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ δόξης ἀπολαύειν αὐτούς· ὅπερ ἐσχάτης ἦν ὠμότητος, ἑτέρου λιμῷ διαφθειρομένου φιλοτιμίαν ζητεῖν, καὶ μὴ λύειν τὴν συμφοράν. Οὐκ ἄρα τὸ δοῦναι ἐλεημοσύνην, ἀλλὰ τὸ ὡς χρὴ δοῦναί ἐστι τὸ ζητούμενον, καὶ διὰ τοῦτο δοῦναι).

[27] Por. MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 241).

może podstawą jego przekonania są, nieprzytoczone w komentarzu początkowe słowa z wersetu Mt 6, 4, mówiące ogólnie o pozostawieniu jałmużny w ukryciu.

W wypowiedzi Jezusa o okolicznościach odbioru nagrody (por. Mt 6, 4) autor homilii znajduje naukę o wszechobecności Boga i o wieczności życia ludzkiego:

> „Przekonuje ich, że Bóg jest wszędzie obecny i że nasze życie nie kończy się w doczesności, ale czeka nas potem straszniejszy sąd i zapłata za wszystkie czyny, nagroda i kara; i że ani nic małego, ani nic wielkiego nie pozostanie w ukryciu, choćby się zdawało, że ludzie o tym nie wiedzą”[28].

Trudno utrzymywać, że w wyjaśnieniu Chryzostoma idzie o równoczesne doświadczenie nagrody i kary jako zapłaty w wieczności. Mowa raczej o dwojakiego rodzaju odbiorcach, a może też o składającym się na ostateczną różnicę w zapłacie, wynagrodzeniu i ukaraniu poszczególnych uczynków w zależności od ich moralnej kwalifikacji z ewangelicznego punktu widzenia.

Zaspokojenie chęci posiadania świadków swoich dobrych czynów prawdopodobnie dotyczy większości ludzi, jeśli nie wszystkich. Autor homilii proponuje zadowolić się świadkami z niebios: „Oto masz ich: nie aniołów ani archaniołów, lecz Boga, Stwórcę wszechświata”[29]. Można przypuszczać, że zgodnie z interpretacją kaznodziei, wymienione istoty duchowe mogłyby być świadkami w wyższym wymiarze rzeczywistości, w przeciwieństwie do Boga, który towarzyszem człowieka staje się od chwili powołania go do ziemskiego życia i wie, co kryje się w jego sercu.

Autor homilii przekonuje słuchaczy o spełnieniu przez Jezusa potrzeby dostrzeżenia i docenienia ludzkiej dobroczynności również wśród członków ziemskiego społeczeństwa, ale dowodzi tego w perspektywie eschatologicznej. Uzasadnia czasowe przesunięcie większą okazałością zaspokajanego pragnienia, ilustrując to zestawieniem teraźniejszości z przyszłością, doczesności z wiecznością oraz decyzją samego Boga:

> „Gdybyś pokazał się teraz, możesz pokazać się jedynie dziesięciu, dwudziestu albo stu ludziom, jeśli zaś teraz będziesz starał się ukryć, Bóg sam ogłosi cię wtedy wobec całego świata. Jeżeli więc chcesz, aby ludzie widzieli twoje dobre uczynki, to ukrywaj je teraz jak najbardziej, aby wszyscy patrzyli na nie z większym uznaniem, gdy Bóg je objawi, podniesie i ogłosi w sposób jawny. Teraz ci, którzy je

---

[28] Por. MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 241; PG 57, 275 w. 33-39: Καὶ γὰρ πείθει εἰδέναι, ὅτι πανταχοῦ πάρεστιν ὁ Θεός· καὶ ὅτι οὐ μέχρι τοῦ παρόντος βίου ἕστηκε τὰ ἡμέτερα, ἀλλὰ καὶ φοβερώτερον ἡμᾶς ἐντεῦθεν ἐκδέξεται δικαστήριον, καὶ αἱ τῶν πεπραγμένων εὐθῦναι ἁπάντων, καὶ τιμαὶ καὶ κολάσεις· καὶ ὅτι οὐδὲν, οὐ μικρὸν, οὐ μέγα τις ποιῶν λήσεται, κἂν δόξῃ τοὺς ἀνθρώπους λανθάνειν).

[29] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 241).

widzą, potępią cię, że uganiasz się za sławą. Gdy cię ujrzą uwieńczonego, wtedy nie tylko cię nie potępią, ale nawet będą podziwiać”[30].

Chryzostom podkreśla, że demonstrowanie udzielenia jałmużny w życiu doczesnym ma liczbowo ograniczoną widownię. Ponadto, uganianie się za sławą spotyka negatywną ocenę wśród obserwatorów. Pozyskanie u nich większego podziwu znajdzie odpowiedni czas, gdy czyjąś dobroczynność ujawni sam Bóg i wobec społeczności całego świata nada jej wyższą rangę. Tego rodzaju proklamacja stanie się ukoronowaniem ziemskiego życia człowieka praktykującego jałmużnę. Warto tu przypomnieć o odmiennym zwieńczeniu doczesnej egzystencji, biorąc pod uwagę surową ocenę Jezusa jałmużny udzielanej na pokaz jako wyrazu hipokryzji (por. Mt 6, 2), a więc braku autentyzmu w pójściu za Nim.

Wniosek kaznodziei, płynący z paraleli cieszenia się uznaniem w teraźniejszej i przyszłej rzeczywistości ludzkiego życia, stanowi element zakończenia wątku parenetycznego w jego interpretacji wersetu Mt 6, 3-4:

„Jeśli więc, gdy krótki czas zaczekamy, można odebrać zapłatę i wzbudzić większy podziw, zauważ, jak wielką głupotą byłoby utracić jedno i drugie, oczekując od Boga zapłaty, i wołać ludzi na świadków swych czynów, podczas gdy patrzy Bóg. Jeśli trzeba się pokazać, to przed wszystkimi należy pokazać się Ojcu, tym bardziej, że On jest Panem wymierzania nagrody i kary”[31].

W świetle słów parenezy, jałmużna udzielana dla zyskania chwały u ludzi nie tylko nie osiąga spodziewanego celu, ale jest przejawem głupoty. Obok zachęty do rezygnacji z uznania ludzkiego na rzecz Bożego autor homilii przypomina o pozostawaniu w synowskiej relacji z Bogiem, uszanowaniu Jego ojcowskiego autorytetu oraz władzy decyzyjnej w sprawie ostatecznej oceny doczesnego życia każdego człowieka i ukarania go lub nagrodzenia. Dodaje, że „choćby nie było za to kary, uganiający się za sławą nie powinien porzucać tych widzów i powierzać widowiska ludziom. Kto byłby tak nędzny, by kiedy król śpieszy się na oglądanie jego czynów, porzucił go, a zabrał na swoje widowisko biednych i żebraków? Dlatego nie tylko mówi, by się nie pokazywać, lecz nawet, by starać się ukrywać. Nie jest to wszystko jedno, nie starać się być widzianym i starać się ukryć”[32]. W ten sposób Chryzostom podsumowuje rozważania na temat udzielania

[30] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 241).

[31] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242).

[32] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 7-16: Καίτοι εἰ καὶ ζημία μὴ ἦν, οὐκ ἔδει τὸ θέατρον τοῦτο ἀφιέντα, ἀνταλλάξασθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων, τὸν δόξης ἐπιθυμοῦντα. Τίς γὰρ οὕτως ἄθλιος, ὡς τοῦ βασιλέως σπεύδοντος ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων ἐλθεῖν, ἐκεῖνον μὲν ἀφιέναι, ἀπὸ δὲ τῶν πτωχῶν καὶ προσαιτῶν καθίζειν αὐτοῦ τὸ θέατρον; Διὰ δὴ τοῦτο οὐχὶ μόνον οὐκ

jałmużny. Zdaje się odwoływać do szlachetności słuchacza, który potrafi docenić zainteresowanie Boga jego dokonaniami. Wyraz prawego usposobienia znajduje w całkowitym oddaniu z racji należnego Mu królewskiego majestatu, a nie bojaźni przed przewidywaną karą. Okazaniu wielkodusznej postawy służy dokładne zalecenie Jezusa. Ponadto, według kaznodziei, panuje powszechna zgoda, że jałmużnę można udzielać wyłącznie z uczciwego zarobku, a nie ze zdzierstwa. Przypomina o wcześniejszym objęciu tej kwestii wyjaśnieniem Jezusa, czyli przy nazwaniu błogosławionymi łaknących sprawiedliwości (por. Mt 5, 6)[33].

3.3. Kanony modlitwy

Jezus w Kazaniu na Górze modlitwie poświęca dużo więcej uwagi (por. Mt 6, 5-15) aniżeli praktyce jałmużny i postu. Chryzostom oprócz objaśnienia Jego nauki na temat modlitwy z Kazania na Górze, problematyką praktyki modlitewnej zajmuje się jeszcze w innych homiliach, które tu jedynie wspominamy[34].

- zachęta do modlitwy, jej okoliczności i przedmiot

Rozważania nad doskonaleniem modlitwy u słuchaczy Jezusa, kaznodzieja rozpoczyna od Jego wezwania: „Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy…" (Mt 6, 5-6). Zauważa, że Jezus podobnie jak w odniesieniu do jałmużny, przestrzega modlących się przed postawą obłudników i pokazuje śmieszność zachowania pozorowanego na właściwe. Przybliża znaczenie ostrzeżenia każdemu z modlących się:

> „Chcący prosić porzuca wszystkich i patrzy jedynie na tego, w którego mocy jest wypełnienie prośby. A jeśli pomijając go chodzisz tu i tam i zwracasz wszędzie oczy, odejdziesz z pustymi rękami. Sam tego chciałeś"[35].

Skoncentrowanie uwagi wyłącznie na adresacie prośby, czyli na Bogu, stanowi zdaniem Chryzostoma, podstawowy wymóg skuteczności modlitwy. Dla pokazania lekceważenia tej istotnej okoliczności modlitwy Jezus posługuje się przykładem obłudników, któ-

---

ἐπιδείκνυσθαι κελεύει, ἀλλὰ καὶ σπουδάζειν λανθάνειν. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσον, μὴ σπουδάσαι φανῆναι, καὶ σπουδάσαι λαθεῖν).

[33] Por. MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 243-244).

[34] O modlitwie u Jana Chryzostoma piszą m.in. P. Szczur, "Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie w świetle Homilii na 1 List św. Pawła do Tymoteusza", *Teologia patrystyczna* 5 (2008) 117-132; "Modlitwa dziękczynienia w świetle 'Homilii na 1 List do Tymoteusza' św. Jana Chryzostoma", w: J. Misiurek, J. Popławski, K. Burski (wyd.), *Modlitwa dziękczynienia* (Homo orans 6), Lublin 2005, 73-81; "Warunki wysłuchania modlitwy indywidualnej na przykładzie modlitwy Dawida w 'Objaśnieniach Psalmów' św. Jana Chryzostoma", w: J. Popławski, J. Misiurek, J. Miczyński (wyd.), *Modlitwa wspólnotowa i indywidualna* (Homo orans 10), Lublin 2011, 17-37. Spuria: *De oratione* PG 62, 738nn; *De precatione* PG 50, 775-786; Zob. poniżej noty 71 i 72.

[35] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242).

rzy lubią wystawać w synagogach i na rogach ulic, aby modlić się na pokaz. Przyjęty sposób rozumowania sugeruje interpretacja uzasadnienia podanego słuchaczom przez Jezusa. „Dlatego nie powiedział, że tacy nie otrzymają zapłaty, lecz że jej nie odbierają, to znaczy, że otrzymują, lecz od tych, od których sami sobie życzą”[36], bo przecież Jezus mówi: „Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali już swoją nagrodę” (Mt 6, 5).

Odpowiedzialność za taki stan rzeczy ponoszą obłudnicy, bo „nie Bóg tego chciał; On chciał dać swą zapłatę, lecz oni, szukając zapłaty u ludzi, nie byliby godni otrzymać jej od Niego, dla którego nic nie uczynili. Zauważ dobroć Boga, ponieważ obiecuje dać zapłatę za dobra, o które Go prosimy”[37]. Prawdziwa modlitwa jest więc trudem, za który Ojciec wynagradza, stosownie do słów Jezusa. Według kaznodziei brzmią one jednoznacznie: „Skarciwszy tych, którzy uciekają się do tego środka w niewłaściwy sposób, tak pod względem miejsca, jak usposobienia, i pokazawszy ich wielką śmieszność wskazuje najlepszy sposób modlitwy, mówiąc: *Wejdź do swej izdebki*, i znów wyznacza zapłatę”[38]. Najlepszym miejscem modlitwy jest ταμιεῖον, który zdaniem Lampego oznacza m.in. skarbiec (*treasury*), podobnie jak θησαυρός. Uwzględniając stwierdzenie Jezusa: „Gdzie skarb twój, tam i serce twoje” (por. Mt 6, 21), możemy rozumieć ταμιεῖον jako coś wewnętrznego w człowieku, jego skarbiec, serce. W takim razie Jezusowi nie idzie tylko o fizyczne odosobnienie, ale o wejście w najbardziej intymne miejsce swej osobowości.

W związku z zaleceniem Jezusa wejścia do swej izdebki (ταμιεῖον) (por. Mt 6, 6), Chryzostom stwierdza, że nie podważa ono potrzeby modlitwy wspólnotowej w kościele. Podkreśla natomiast towarzyszące modlitwie nastawienie. Mieści się ono w ramach przywiązywania uwagi przez Boga do celu podejmowanych przez człowieka czynów. Rozpoznaniu niewłaściwego motywu modlitwy służy precyzja wypowiedzi Jezusa, który „i tu starannie rozróżnił” słowami: *by się ludziom pokazać*. W świetle słów z Mt 6, 5 autor homilii odczytuje znaczenie następnych wskazówek: „Choćbyś nawet wszedł do izby i zamknął się, lecz czynił to dla pokazania się, to nawet drzwi na nic ci się nie

---

[36] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 31-34: Διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν, ὅτι οὐ λήψονται μισθὸν οἱ τοιοῦτοι, ἀλλ᾽ ὅτι ἀπέχουσι, τουτέστιν, ὅτι λήψονται μὲν, παρ᾽ ὧν δὲ ἐπιθυμοῦσιν αὐτοί).

[37] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 34-40: Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς βούλεται, ἀλλ᾽ αὐτὸς μὲν τὴν παρ᾽ ἑαυτοῦ παρέχειν ἤθελεν ἀμοιβήν· ἐκεῖνοι δὲ τὴν παρὰ τῶν ἀνθρώπων ζητοῦντες, οὐκέτ᾽ ἂν εἶεν δίκαιοι λαβεῖν παρ᾽ ἐκείνου, δι᾽ ὃν οὐδὲν πεποιήκασι. Σὺ δέ μοι σκόπει τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν, ὅτι καὶ ὑπὲρ ὧν αἰτεῖται παρ᾽ ἡμῶν ἀγαθῶν, ἐπαγγέλλεται μισθὸν παρέξειν).

[38] MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 40-45: Διαβαλὼν τοίνυν τοὺς οὐ προσηκόντως τῷ πράγματι χρωμένους, καὶ ἀπὸ τοῦ τόπου, καὶ ἀπὸ τῆς διαθέσεως, καὶ δείξας σφόδρα καταγελάστους ὄντας, εἰσάγει τὸν ἄριστον τῆς προσευχῆς τρόπον, καὶ πάλιν τὸν μισθὸν δίδωσιν, εἰπών· *Εἴσελθε εἰς τὸ ταμιεῖόν σου*).

przydadzą”[39]. Prawdopodobnie w rozważanej możliwości skorzystania w sposób dosłowny z udzielonej przez Jezusa rady kaznodzieja dostrzega zagrożenie nadania jej przez człowieka ostentacyjnego charakteru. Tym samym zdaje się uzasadniać odczytanie w niej sensu przenośnego, który dookreśla Jego wymagania wobec modlącej się osoby: „Tak więc, choćbyś zamknął drzwi, chce, byś przedtem zamknął drzwi swego umysłu. Bycie wolnym od próżności zawsze jest rzeczą dobrą, ale najbardziej w modlitwie”[40]. Opierając się na całości dotychczasowych wyjaśnień, można wyrazić przypuszczenie, że drzwiami umysłu jest wolna wola człowieka, która stanowi o zabezpieczeniu go przed wszelkiego rodzaju próżnością.

Zdaniem autora homilii wolność od choroby próżności podczas modlitwy jest konieczna. W uzasadnieniu opinii zakłada wśród wiernych chwianie się i błądzenie na modlitewnym spotkaniu z Bogiem, nawet pod nieobecność tego schorzenia. Obarczenie się dodatkową dolegliwością nie pozwala im samym usłyszeć próśb i błagań, które do Niego zanoszą. Stąd taka modlitwa, jeśli w ogóle jest to modlitwa, nie znajduje sposobu na uproszenie jej wysłuchania[41]. Wskazuje zarazem, że oprócz próżności istnieją inne niestosowne rzeczy praktykowane przez ludzi w czasie modlitwy. Utrudniają one Bogu okazanie przychylności przez naganną formę wyrażania próśb, którą ilustruje mechanizm odniesień międzyludzkich. W pozyskaniu osoby mogącej wyświadczyć łaskę będącemu w potrzebie bardziej służy wyrażenie prośby spokojnym głosem i opanowaną postawą niż krzyk i gestykulacja, które często oburzają zgromadzonych. W przeniesieniu obserwowanych reakcji na relacje z Bogiem kaznodzieja staje się rzecznikiem wezwania Jezusa wobec słuchaczy: „Zanośmy więc nasze modlitwy nie układem naszego ciała, nie krzykiem głosu, lecz z usilną wolą; nie z hałasem i krzykiem, nie dla pokazania się tak, by oddalać tych, którzy stoją obok, lecz z całą przyzwoitością, ze skruszonym sercem i wewnętrznymi łzami”[42]. W zachęceniu ogółu do tego rodzaju interioryzacji modlitwy, Chryzostom uwzględnia także okoliczność praktykowania jej w budynku

---

[39] MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 49-52: Ἐπεὶ κἂν εἰς τὸ ταμιεῖον εἰσέλθῃς, καὶ ἀποκλείσας, πρὸς ἐπίδειξιν αὐτὸ ἐργάσῃ, οὐδέν σοι τῶν θυρῶν ὄφελος. Ὅρα γοῦν καὶ ἐνταῦθα πῶς ἀκριβῆ τὸν διορισμὸν τέθεικεν).

[40] Por. MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 53-57: Ὥστε κἂν τὰς θύρας ἀποκλείσῃς, τοῦτο πρὸ τῆς τῶν θυρῶν ἀποκλείσεως κατορθῶσαί σε βούλεται, καὶ τὰς τῆς διανοίας ἀποκλείειν θύρας. Κενοδοξίας γὰρ πανταχοῦ μὲν ἀπηλλάχθαι καλὸν, μάλιστα δὲ ἐν εὐχῇ).

[41] Podobne podejście spotykamy u Cypriana z Kartaginy, *De Dominica Oratione*, tłum. H. Pietras z wydania opracowanego przez W. Hartela zamieszczonego w: M. Reveillaud, *Saint Cyprian, L'orasion dominicale*, texte, trad., introd. et notes, Paris 1964: „Jak możesz żądać, by Bóg cię wysłuchał, skoro ty sam nie słuchasz” - por. w: *Odpowiedź na słowo*, wstęp i opracowanie H. Pietras, Kraków 1993, 92.

[42] MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 243; PG 57, 277 w. 10-16: Μὴ τοίνυν τῷ σχήματι τοῦ σώματος, μηδὲ τῇ κραυγῇ τῆς φωνῆς, ἀλλὰ τῇ προθυμίᾳ τῆς γνώμης τὰς εὐχὰς ποιώμεθα· μηδὲ μετὰ ψόφου καὶ ἠχῆς, καὶ πρὸς ἐπίδειξιν, ὡς καὶ τοὺς πλησίον ἐκκρούειν, ἀλλὰ μετὰ ἐπιεικείας πάσης, καὶ τῆς κατὰ διάνοιαν συντριβῆς, καὶ δακρύων τῶν ἔνδοθεν).

kościoła. Zagrożenie dla jedności jej charakteru u wszystkich zgromadzonych dostrzega w przypadkach zewnętrznej afektacji. W dowodzeniu, że powściągliwy sposób modlitwy-błagania jest oznaką największej boleści odwołuje się do przekazu biblijnego. Stawia za przykład Mojżesza (odczuwał boleść i tak się modlił - por. Wj 14, 15), Annę (choć zabrakło jej głosu - 1 Sm 1, 5-20) i Abla (nawet gdy umierał modlił się - Rdz 4, 4-10). Każdy z nich w krytycznych sytuacjach życiowych, dzięki milczącej modlitwie, został przez Boga wysłuchany.

Kaznodzieja stara się zainspirować indywidualnego słuchacza przedstawianymi wzorcami modlitwy, mówiąc: „Westchnij także ty, tak jak ów święty, nie zabraniam ci tego. Rozedrzyj swe serce, jak przykazał prorok, a nie szaty (Jl 2, 13). Z głębokości wołaj Boga: 'Z głębokości wołam do ciebie, Panie' (Ps 130, 1), wydobądź głos z głębi serca, uczyń swą modlitwę tajemnicą"[43]. Idzie o świętego psalmistę, który modli się cytowanymi słowami oraz o wspomniane wcześniej przykłady osób ze Starego Testamentu.

Pobudzający do nadania modlitwie wewnętrznego wymiaru, apel Chryzostoma wynika z prawdy o Ojcu, który jest w ukryciu (Mt 6, 6), i do którego należy się modlić, pozostając w ukryciu. W wyjaśnianiu powinności dostosowania modlitwy do przestrzeni tajemnicy jej adresata kaznodzieja posługuje się porównaniem przebywania na dworze ziemskiego króla z uczestnictwem w środowisku królestwa niebios. W przekonaniu o znacznie wyższym stopniu wtajemniczenia przy wstępowaniu do społeczności nieba, wzywa do okazania wielkiej przyzwoitości, odwołując się do współbytowania z aniołami. Podkreśla zachowywany przez wszystkie zastępy anielskie porządek oraz śpiewanie z wielką bojaźnią świętych pieśni i świętego hymnu na cześć króla i Boga wszechświata, zapewne mając na myśli słowa „Święty, Święty, Święty" (Iz 6, 3; Ap 4, 8). Proponuje przyłączenie się do nich podczas modlitwy i naśladowanie mistycznego porządku, w którym dostrzega potwierdzenie, że adresatem modlitwy nie są ludzie, ale Bóg, który jest wszędzie obecny, który słyszy, zanim człowiek cokolwiek powie i który zna wszelkie zakamarki ludzkiego umysłu[44]. W aspekcie wszechobecności i wszechwiedzy Boga wyjaśnia Jego bycie i widzenie wszystkiego, co jest ukrywane. Świadcząc o niepotrzebnym uzewnętrznianiu osobistych myśli podczas modlitewnego spotkania z Bogiem oraz o skutkującym otrzymaniem wielkiej zapłaty pozostawieniu tego kontaktu

[43] MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 243; PG 57, 277 w. 25-31: Στέναξον τοίνυν καὶ σὺ οὕτως ὡς ὁ ἅγιος ἐκεῖνος· οὐ κωλύω. Διάῤῥηξον, ὡς ὁ Προφήτης ἐκέλευσε, τὴν καρδίαν σου, καὶ μὴ τὰ ἱμάτια. Ἐκ βαθέων κάλεσον τὸν Θεόν· Ἐκ βαθέων γὰρ, φησὶν, ἐκέκραξά σοι, Κύριε. Κάτωθεν ἀπὸ τῆς καρδίας ἕλκυσον φωνήν· μυστήριον ποίησόν σου τὴν εὐχήν).

[44] Por. MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 243).

skrytym przed wzrokiem innych, uprzedza przytoczenie całej wypowiedzi Jezusa z Mt 6, 6. Znajduje w niej dookreślenie miary i warunków wynagrodzenia: „Nie powiedział: Daruje ci, lecz: *Odda*. Uczynił się dla ciebie dłużnikiem, przez co uczynił ci wielki zaszczyt. Ponieważ jest niewidzialny, chce, aby i twoja modlitwa była taka”[45].

Zalecenie przez Jezusa ograniczenia na modlitwie gadatliwości, charakterystycznej dla pogan (por. Mt 6, 7) autor homilii komentuje w zestawieniu z Jego wypowiedzią dotyczącą jałmużny. Wykazuje ilościową różnicę występujących w obu praktykach błędów i jakościowe podobieństwo metody ich eliminacji[46]. W odniesieniu do modlitwy, oprócz pozbawienia uprzednio próżności, wylicza likwidowanie zła innego pochodzenia poprzez dodane wskazanie Jezusa. To znaczy wzięty do rozważania werset, który odczytuje w sensie: „by nie mówić wiele (τὸ μη βαττολογεῖν)”. Analogię zauważa w odwodzeniu słuchaczy małością osób ilustrujących negatywne postawy, czyli przez pokazanie śmieszności obłudników przy udzielaniu jałmużny na pokaz, a teraz zachowania podczas modlitwy pogan[47]. Zniechęcenie ich przykładem uzasadnia z psychologicznego punktu widzenia. Najczęściej spotykane u ludzi poczucie dotknięcia i zgryzoty obserwuje w przypadku odnoszonego przez nich wrażenia posiadania cech wspólnych z osobami poniżanymi. Utrzymuje, że tego typu przypadłość ludzkiej psychiki wykorzystuje Jezus, gdy odradza podobieństwo z poganami w sposobie mówienia, nazywając go „czczą gadaniną i banialukami”[48]. Do takich zalicza przykładowo zamieszczenie w modlitwie rzeczy niegodnych Boga i nieprzydatnych na nic człowiekowi, w rodzaju prośby „o władzę, o sławę, o zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, o wielkie bogactwa”[49]. Na potwierdzenie cytuje fragment wiersza Mt 6, 8 świadczący, że Ojciec zna potrzeby ludzi.

Gdy Jezus przestrzega przed wielomówstwem (por. Mt 6, 7), Chryzostom wyraża przypuszczenie, że „nie nakazuje długich modlitw, nie pod względem czasu, a pod względem długości i liczby słów”[50]. Z krytyki gadatliwości pogan wnioskuje o rodzaju ograniczeń dotyczących modlitwy w dosłownym rozumieniu: nie idzie o czas jej trwania, ale o redukcję wielosłowia i gadulstwa.

---

[45] MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 243; PG 57, 277 w. 48-52: Οὐκ εἶπε, Χαριεῖταί σοι, ἀλλ', Ἀποδώσει σοι. Καὶ γὰρ χρεώστην ἑαυτόν σοι, κατέστησε, καὶ μεγάλῃ σε καὶ ἐντεῦθεν ἐτίμησε τιμῇ. Ἐπειδὴ γὰρ αὐτός ἐστιν ἀόρατος, καὶ τὴν εὐχήν σου τοιαύτην εἶναι βούλεται).

[46] Por. MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 243-244).

[47] Por. MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 244).

[48] MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 244; PG 57, 278 w. 10: βαττολογίαν ἐνταῦθα τὴν φλυαρίαν λέγων).

[49] MtHom 19, 3 (ŹMT 18, 244; PG 57, 278 w. 12-13: δυναστείας καὶ δόξας, καὶ τὸ ἐχθρῶν περιγενέσθαι, καὶ χρημάτων περιουσίας).

[50] MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 244; PG 57, 278 w. 16-17: μηδὲ μακρὰς ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς· μακρὰς δὲ οὐχὶ τῷ χρόνῳ, ἀλλὰ τῷ πλήθει καὶ μήκει τῶν λεγομένων).

Równocześnie podkreśla rolę wytrwałości w modlitwie przywołując słowa z Rz 12, 12: „w modlitwie wytrwali" oraz wspominając przypowieść Jezusa o naprzykrzającej się sędziemu wdowie (por. Łk 18, 1-8) i o natrętnym przyjacielu (por. Łk 11, 5-8)[51]. Pawłowe προσκαρτερέω (Rz 12, 12) wskazuje na modlitwę z pełnym zaangażowaniem i oddaniem. Stąd autor homilii oddaje sens wypowiedzi Jezusa, mówiąc: „Nie nakazuje niczego innego, jak tylko to, byśmy nieustannie zanosili do Niego prośby; nakazuje wyrażać rzecz pojedynczo, a nie zwracać się do siebie przez modlitwy o tysiącu wierszach"[52]. Taką wykładnię znajduje dla fragmentu wersetu Mt 6, 7, który przytacza z powtórzeniem Mt 6, 8. Wobec stwierdzenia wiedzy Ojca o rodzaju ludzkich potrzeb, odpowiada na przewidywane pytanie o cel modlenia się: „Nie, abyś Go pouczył, lecz abyś Go zjednał, abyś przez ustawiczną modlitwę zbliżył się do Niego, abyś się upokorzył, abyś przypomniał sobie swoje grzechy"[53]. Celem modlitwy jest okazanie pokory, uświadomienie popełnionych grzechów, zbliżenie się do Boga, zażyła relacji z Nim, wyrażająca się w zadomowieniu u Niego, a nie w pouczaniu. Co miał na myśli kaznodzieja negując pouczanie? Zapewne to, aby nie powiadamiać Boga o własnych potrzebach ani nie sugerować Mu, co ma czynić.

O potrzebie ustawicznej modlitwy Jezus mówi jeszcze nieco dalej w Kazaniu na Górze (por. Mt 7, 7-11). Analizę tych wersetów kaznodzieja podejmuje w homilii 23. Wypowiedź Jezusa: *Proście, a będzie wam dane, szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam* (Mt 7, 7) nosi formę nakazowo-zachęcającą i zawiera obietnicę spełnienia. O warunkach jej dotrzymania Chryzostom wspomniał w części parenetycznej poprzedniej homilii, nawiązując do wiersza Mt 7, 7 i przykładów realizacji z przekazu Łukasza i Mateusza[54]. Tę parenezę omówiliśmy w sekcji 3.1. Teraz autor homilii zatrzymuje się nad sposobem proszenia, znajdując jego określenie w pozostałych czynnościach z potrójnego polecenia Jezusa. Słowo *szukajcie* wskazuje, że trzeba prosić „nie pobieżnie, ale natarczywie i usilnie". Człowiek, zajęty szukaniem zapomina o wszystkim, a jego myśl zwrócona jest jedynie na to, czego szuka. Pojęcie takiego zachowania znane jest z autopsji ludziom, którzy szukają czegoś zgubionego, co posiada dla nich

[51] Por. MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 244).

[52] MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 244; PG 57, 278 w. 25-28: οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ συνεχῶς ἐντυγχάνειν αὐτῷ ἅπαντας ἐνομοθέτησεν, οὐ μὴν μυρίων στίχων εὐχὴν συντιθέντας αὐτῷ προσιέναι καὶ ἀπαγγέλλειν ἁπλῶς κελεύει).

[53] MtHom 19, 4 tłum. z poprawkami (ŹMT 18, 244; PG 57, 278 w. 32-35: Οὐχ ἵνα διδάξῃς, ἀλλ᾽ ἵνα ἐπικάμψῃς· ἵνα οἰκειωθῇς τῇ συνεχείᾳ τῆς ἐντεύξεως, ἵνα ταπεινωθῇς, ἵνα ἀναμνησθῇς τῶν ἁμαρτημάτων τῶν σῶν).

[54] Por. MtHom 22, 6 (ŹMT 18, 279-282). Szerzej na ten temat i także u innych autorów - por. C. Nardi, *«Chiedete e vi sarà dato» (Mt 7,7; Lc 11,8). Tertulliano, Giovanni Crisostomo e Agostino sull'efficacia della preghiera*, Rivista di ascetica e mistica 40 (2015), nr 4, 575-594.

wielką wartość. Natomiast słowo *kołaczcie* stanowi wskazanie, aby „zwracać się do Niego natarczywie i z gorącym sercem”[55]. Ponadto pokazuje, że „choćby nie otworzył od razu drzwi, trzeba zaczekać”[56]. W ten sposób Jezus uczy słuchaczy wewnętrznego skupienia i nieustannej gorliwości podczas przedstawiania Bogu modlitewnej prośby.

W przypadku niedowierzania przyrzeczeniu Jezusa, że spotkają się z przychylnością ze strony Boga, autor homilii wzywa do zainspirowania przykładem podanym w Mt 7, 9[57]. Wykorzystuje odwołanie się Jezusa do wysłuchiwania przez ojców próśb synów w dowodzeniu słuchaczom powinności cierpliwego oczekiwania na Bożą pomoc. Podkreśla różnicę w reagowaniu na wytrwałość przybywającego z prośbą. Nie rezygnowanie z pukania do zamkniętych drzwi odbierane jest przez ludzi jako natrętne i uprzykrzone. Natomiast Boga bardziej pobudza do gniewu brak determinacji i dlatego, aby skłonić do proszenia nie wysłuchuje od razu. Stąd o pewności otrzymania wsparcia decyduje trwanie w postawie prośby[58]. Można zauważyć, że według interpretacji kaznodziei, wszystkie trzy czynności (proście…, szukajcie…, kołaczcie), do których pełnienia Jezus wzywa słuchaczy odnoszą się do modlitwy błagalnej, przy czym dwie ostatnie charakteryzują pierwszą. Wyprowadzone z ich pojęć zalecane przymioty prośby, mogą również oznaczać obok staranności, siłę charakteru przy szukaniu, a zaangażowanie intelektu przy kołataniu. Ilustrujące je dodatkowo przykłady z ludzkich doświadczeń pozwalają sprowadzić wymienione cechy do intensywności i wytrwałości w koncentrowaniu władz umysłowych i wolitywnych na wzywaniu nadprzyrodzonej pomocy. Zaimek kierujący do jej adresata wezwanie „kołaczcie” zdaje się w prowadzonym wyjaśnieniu odnosić do Jezusa, chociaż On sam wskazuje dalej na Ojca, który jest w niebie. Pewność przekonania o realizacji danego przez Jezusa przyrzeczenia może pochodzić z pominiętego w cytowaniu wiersza Mt 7, 8, w którym potwierdza, że każdy, kto prosi, otrzymuje itd.

W formie dialogu z słuchaczem Chryzostom rozstrzyga kwestie przewidywane względem Jego nauki o modlitwie. Pierwsza dotyczy modlitwy rzekomo niewysłuchanej: „Abyś nie mówił: «Cóż więc, jeśli będę prosić, a nie otrzymam?», utwierdził cię w wierze przy pomocy podobieństwa, znów przytaczając dowody i na podstawie przykła-

---

[55] Por. MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 288; PG 57, 312 w. 23-30: Πλὴν οὐχ ἁπλῶς αἰτεῖν ἐκέλευσεν, ἀλλὰ μετὰ προσεδρείας πολλῆς καὶ εὐτονίας. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ, *Ζητεῖτε*. Καὶ γὰρ ὁ ζητῶν, πάντα ἐκβαλὼν τῆς διανοίας, πρὸς ἐκεῖνο γίνεται μόνον τὸ ζητούμενον, καὶ οὐδένα τῶν παρόντων ἐννοεῖ. Καὶ ἴσασι τοῦτο ὃ λέγω, ὅσοι ἢ χρυσίον ἢ οἰκέτας ἀπολέσαντες ἐπιζητοῦσιν.᾽ Απὸ μὲν οὖν τοῦ ζητεῖν, τοῦτο· ἀπὸ δὲ τοῦ κρούειν, τὸ μετὰ σφοδρότητος προσιέναι καὶ θερμῆς διανοίας ἐδήλωσε).

[56] Por. MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 288-289).

[57] Por. MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 289).

[58] Por. MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 289).

dów ludzi nakłaniając cię do ufności w tych sprawach, pokazując ci przez nie nie tylko, że trzeba prosić, lecz także o co trzeba prosić”[59]. Kaznodzieja dowodzi, że Jezus wychodzi naprzeciw ludziom wyrażającym brak zaufania w Boże obietnice. Uwiarygodnieniu służyć może Jego zapewnienie z Mt 7, 8. Ilustrację niewłaściwego przedmiotu prośby stanowi powtórzony przykład postawy ojców, którzy nie podają kamienia synom, gdy oni proszą o chleb (por. Mt 7, 9)[60]. Uzasadnieniem odmowy modlitewnej prośbie człowieka jest z jednej strony objęcie nią rzeczy szkodliwych dla niego, a z drugiej – okoliczność bycia synem. Relacja tej rangi nie tylko nie wystarcza, ale nawet nie pozwala na uzyskanie wsparcia.

Autor homilii wzywa słuchaczy do rezygnacji z proszenia w modlitwie o wszystko, co doczesne, a ubiegania się wyłącznie o sprawy duchowe. W argumentowaniu pewności ich otrzymania przypomina Salomona, który z racji przedstawienia w prośbie tego, co powinien, szybko otrzymał to, o co prosił (por. 1 Krl 3, 4-15). Wnioskuje, że modlący się powinien „prosić usilnie i o to, o co się godzi”[61]. W uzasadnieniu odwołuje się do analogii stosowanej przez Jezusa: „I wy, powiada, choć jesteście ojcami, chcecie, by synowie was prosili, i nie dajecie, gdy proszą was o coś szkodliwego, tak samo, jak z kolei wysłuchujecie ich i dajecie, gdy proszą o coś dobrego”[62]. Nietrudno zauważyć, że przypisane Jezusowi słowa stanowią parafrazę wersetów Mt 7, 9-11. Kaznodzieja odnosi Jego wypowiedź do rozmówcy dialogu, poddając zarazem krytyce charakter próśb spostrzeganych wśród słuchaczy:

> „Także ty, pamiętając o tym, nie ustępuj, dopóki nie otrzymasz, nie odchodź, dopóki nie znajdziesz, nie ustawaj w natarczywości, aż zostaną ci drzwi otworzone. Gdy zbliżysz się z takim postanowieniem i powiesz: «Dopóki nie otrzymam, to nie odejdę», to otrzymasz z pewnością, o ile będziesz prosić o rzeczy, które przystoi dać Temu, kogo prosisz i które są pożyteczne dla proszącego, czyli dla ciebie. Jakie to są rzeczy? Jeśli będziesz prosić o same rzeczy duchowe, jeśli wcześniej odpuścisz urazy tym, którzy cię obrazili (por. Mt 6, 12), i tak przystąpisz z prośbą o odpuszczenie, jeśli będziesz wznosić czyste ręce, bez gniewu i sporów (por. 1

[59] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 289).

[60] Chryzostom używa słowa „ojciec” w odniesieniu do Mt, 7, 9: *Τίς γάρ ἐστιν ἐξ ὑμῶν <u>πατὴρ</u>, ὃν ὁ υἱὸς αὐτοῦ αἰτήσει ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;* (PG 57, 312, 54-56; por. ŹMT 18, 289), słowo pominięte w przekładzie J. Krystyniackiego.

[61] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 289; PG 57, 313 w. 5-7: Δύο τοίνυν εἶναι χρὴ τῷ εὐχομένῳ, <u>καὶ τὸ αἰτεῖν σφοδρῶς, καὶ τὸ ἃ χρὴ αἰτεῖν</u>·).

[62] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 289).

Tm 2, 8). Jeśli tak będziemy prosić, otrzymamy. Tymczasem nasze prośby są szyderstwem, raczej prośbami pijanych, a nie ludzi trzeźwych”[63].

Chryzostom zachęca do podjęcia decyzji o praktykowaniu podczas modlitwy potrójnego wezwania Jezusa z Mt 7, 7. Z pouczenia o warunkach jej wysłuchania wynika, że wśród rzeczy duchowych szczególne miejsce przyznaje prośbie o odpuszczenie popełnionych osobiście przewinień. Obserwowany przez niego brak roztropności w środowisku modlących się koryguje przypomnieniem z biblijnego przekazu wskazań dla eliminowania błędów towarzyszących modlitwie.

W ramach rozwiązywania stawianych problemów, autor homilii przechodzi do kolejnych dwóch:

> „Cóż zatem powiesz, jeśli będę prosić o rzeczy duchowe, a nie otrzymam? Nie pukałeś usilnie, albo uczyniłeś się niegodnym otrzymania, albo zbyt prędko ustąpiłeś. A dlaczego, ktoś powie, nie powiedział, o co nie należy prosić? Powiedział wszystko już wcześniej, gdy wskazał, o co mamy prosić (por. Mt 6, 9-15). Nie mów więc: «Prosiłem, a nie otrzymałem». To, że nie otrzymałeś, nie jest winą Boga, który tak nas kocha, iż przewyższa w tym ojców, a przewyższa o tyle, o ile dobroć przewyższa złość”[64].

Odpowiedzią na obie kwestie są negatywne cechy postępowania takie, jak: niespełnienie powinności usilnego proszenia, w którym zabrakło zapału albo wytrwałości lub wykazanie się niegodziwością w treści prośby wynikłą z lekceważenia wezwań modlitwy, którą Jezus podał za wzór. Wobec tego przypisywanie Bogu winy za niespełnienie przez Niego oczekiwań ze strony odbiorcy ewangelicznego nauczania spotyka się z dezaprobatą kaznodziei. O wymiarze miłości Bożej świadczą słowa Jezusa z Mt 7, 11, które pokazują jak bardzo Ojciec niebieski przewyższa w udzielaniu tego, co dobre proszącym Go ludziom, ojców umiejących dawać dobre dary swoim dzieciom, chociaż są źli[65]. Chryzostom zastrzega jednak, że Jezus „powiedział to nie, by ganić ludzką naturę lub ogłosić ród ludzki złym[66], lecz nazywa złem dobroć ojca ziemskiego w zestawieniu

---

[63] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 289).

[64] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 289-290; PG 57, 313 w. 22-30: Τί οὖν, φησὶν, ὅταν καὶ πνευματικὰ αἰτήσω, καὶ μὴ λάβω; Οὐ μετὰ σπουδῆς ἔκρουσας πάντως, ἢ σαυτὸν ἀνάξιον παρεσκεύασας τοῦ λαβεῖν, ἢ ταχέως ἀπέστης. Καὶ τίνος ἕνεκεν, φησὶ, μὴ εἶπεν ἃ χρὴ αἰτεῖν; Καὶ μὴν εἶπεν ἅπαντα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, καὶ ἔδειξεν ὑπὲρ τίνων χρὴ προσιέναι. Μὴ τοίνυν λέγε, ὅτι Προσῆλθον, καὶ οὐκ ἔλαβον. Οὐδαμοῦ γὰρ παρὰ τὸν Θεὸν τὸ μὴ λαβεῖν, τὸν οὕτω φιλοῦντα, ὡς καὶ πατέρας νικῆσαι, καὶ τοσοῦτον νικῆσαι, ὅσον τὴν πονηρίαν ταύτην ἡ ἀγαθότης).

[65] Por. MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 290).

[66] Por. przypis 1 (ŹMT 18, 290).

ze swą dobrocią. Tak wielka jest Jego dobroć”[67]. W tym miejscu kaznodzieja zdaje się odnosić dobroć Boga Ojca do dobroci samego Jezusa.

Autor homilii podkreśla zdolność obudzenia dobrych nadziei nawet w człowieku, który popadł w zwątpienie, analizując dotychczasowy sposób Jezusowej argumentacji:

> „Tutaj na przykładzie ojców pokazuje Bożą dobroć, poprzednio zaś uczynił to na podstawie rzeczy większych, które dał: ciała i duszy (por. Mt 6, 25n). Nigdzie jednak nie wspomina najwyższego dobra ani też nie mówi o swoim przyjściu - jakże Ten, który nie zawahał się wydać swego Syna na śmierć, nie da wam wszystkiego - ponieważ to jeszcze nie nastąpiło. Paweł mówi o tym w ten sposób: ‘On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, jakże nie miałby nam wraz z Nim i wszystkiego nie darować?’ (Rz 8, 32)”[68].

Wyrażone przekonanie, że dobroć Boga nie posiada granic Chryzostom uzasadnia tajemnicą wcielenia Jezusa, bo to On jest najwyższym dobrem z wszystkich, na które wskazywał podczas przebywania na ziemi i których otrzymanie gwarantuje ofiarą swojego życia. Dlatego „ani nie trzeba polegać na samej prośbie, bez starania z naszej strony, ani pokładać nadziei jedynie we własnym staraniu, lecz i starać się o pomoc z nieba, i przykładać się w tym, co zależy od nas”[69].

Wspomniane zadomowienie się u Boga (οἰκειωθῆς τῇ συνεχείᾳ - MtHom 19, 4), świadomość, że jest naszym Ojcem owocuje, według kaznodziei, łatwością w modlitwie. Dlatego ze swej strony zachęca do proszenia Boga o bliskość, która stanowi o zapewnieniu pomocy człowiekowi, zgodnie z logiką inspiracji przez Jezusa: „Na koniec wkłada koronę łatwości, wymyślając niezwykłą zachętę do trudów, jaką jest pomoc pochodząca z ustawicznych modlitw. Powiada, że nie tylko trzeba samemu się starać, ale także wzywać pomocy z nieba. Ona z pewnością nadejdzie i będzie stać obok nas, wspierać nas w walkach i wszystko nam ułatwi. Dlatego przykazał nam o nią prosić i obiecał jej udzielić”[70]. Grecka βοήθεια oznacza pomoc medyczną, pomoc Bożą i militarną, w każdym razie wskazuje na bezpośrednie działanie Boga, a nie tylko udzielanie

---

[67] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 290; PG 57, 313 w. 33-37: Ταῦτα δὲ ἔλεγεν, οὐ διαβάλλων τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, οὐδὲ κακίζων τὸ γένος· ἀλλὰ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἀγαθότητος τῆς αὐτοῦ, τὴν φιλοστοργίαν τὴν πατρικὴν πονηρίαν καλῶν· τοσαύτη αὐτοῦ τῆς φιλανθρωπίας ἡ ὑπερβολή).

[68] MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 290).

[69] MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 290).

[70] MtHom 23, 4 (ŹMT 18, 288; PG 57, 312 w. 16-23: λοιπὸν δὲ καὶ τὴν κορωνίδα ἐπάγει τῆς εὐκολίας, οὐ τὴν τυχοῦσαν ἐπινοῶν παραμυθίαν τοῖς πόνοις, τὴν ἀπὸ τῶν εὐχῶν τῶν καρτερικῶν συμμαχίαν. Οὐ γὰρ αὐτοὺς σπουδάζειν δεῖ μόνους, φησὶν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄνωθεν καλεῖν βοήθειαν· καὶ πάντως ἥξει καὶ παρέσται, καὶ συνεφάψεται τῶν ἀγώνων ἡμῖν, καὶ πάντα ποιήσει ῥᾴδια. Διὰ τοῦτο καὶ αἰτεῖν ἐκέλευσε, καὶ τὴν δόσιν ἐνηγγυήσατο).

jakiejś formy pomocy mobilizującej człowieka do samodzielnego działania. Stanowi więc jeden z przejawów Bożej Opatrzności.

- *Modlitwa Pańska*

W Kazaniu na Górze Jezus mówi swoim uczniom, jak mają się modlić i prezentuje modlitwę „Ojcze nasz". Jego słowa z Mt 6, 8-15 Chryzostom wyjaśnia w homilii 19, 4-7. Ostatnie jej punkty 8-9 poświęca omówieniu, jak złą rzeczą jest modlitwa przeciwko nieprzyjaciołom, a więc kwestii, jak się nie modlić. C. Crépey pisze, że Chryzostom nie pozostawił traktatu poświęconego modlitwie, jakkolwiek pod jego imieniem zachowało się kilka homilii na ten temat, w większości nie są one autentyczne, oprócz wspomnianej MtHom 19[71]. Warto dodać, że Chryzostom przeznaczył część jednej ze swoich homilii na skomentowanie modlitwy *Ojcze nasz*[72]. Orygenes pozostawił dzieło *O modlitwie*, podobnie Grzegorz Nyssy pozostawił pięć *Homilii o modlitwie Pańskiej*[73]. Trzeba zauważyć, że Chryzostom nawet w MtHom 19 nie wydzielił modlitwy Pańskiej, ale ujął ją w ramach omawiania całości ewangelii Mateuszowej, a w tej homilii fragmentu Mt 6, 1-15.

W inwokacji modlitwy *Ojcze nasz*... (por. Mt 6, 9) kaznodzieja dostrzega podwójny sposób zainspirowania słuchaczy przez Jezusa: godnością wzywanej osoby i wielkością dobrodziejstw, które stają się udziałem proszących. Czytamy w homilii:

> „Bo kto nazwał Boga Ojcem, ten przez to jedno wyrażenie wyznał także odpuszczenie grzechów, zniesienie kary, sprawiedliwość, poświęcenie, odkupienie, przyjęcie za synów, dziedzictwo w niebie, pokrewieństwo z Jednorodzonym i dary Ducha [Świętego]. Ktoś, kto nie osiągnął tych wszystkich dóbr, nie może nazywać Boga [swoim] Ojcem"[74].

---

[71] Por. C. Cepry, "La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome", w: J. Goeken (wyd.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses), Brepols: Turnhout, 2010, 155; J.-N. Guinot, "Un souci pastoral de Jean Chrysostome: l'éducation du chrétien à la pratique de la prière", w: *La preghiera nel Tardo antico: Dalle origini ad Agostino*. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998, (Studia Ephemeridis Augustinianum 66), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, 189 przypisy 1 i 3 oraz 211 – wspomina o zamiarze porównania poglądów Chryzostoma i Orygenesa na temat modlitwy *Ojcze nasz*.

[72] Por. Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilii i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, 114-124: *Homilia na słowa: „Ciasna jest brama…" (Matth. 7, 14) i o modlitwie Pańskiej* 3-5 (PG 51, 41-48); zob. powyżej nota 34.

[73] Por. Origenes, *De oratione*, wyd. Paul Koetschau, GCS 3, *Origenes Werke* 2, Leipzig 1899, 295-403; *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 101-240; Grégoire de Nysse. *De oratione dominica: De beatitudinibus*, wyd. J.F. Callahan (GNO 7/2, Leyde-New Ypork-Cologne 1992.

[74] MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 244; PG 57, 278 w. 38-46: ῾Ο γὰρ Πατέρα εἰπὼν τὸν Θεὸν, καὶ ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, καὶ κολάσεως ἀναίρεσιν, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἁγιασμὸν, καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ υἱοθεσίαν, καὶ κληρονομίαν, καὶ ἀδελφότητα τὴν πρὸς τὸν Μονογενῆ, καὶ Πνεύματος χορηγίαν, διὰ τῆς μιᾶς

Chryzostom interpretuje odnoszące się do Boga słowo „Ojcze" w perspektywie soteriologicznej. Wyszczególnia objęte tym mianem owoce zbawczego dzieła. Ich uzyskanie podaje jako warunek posługiwania się zwrotem Ojciec do Boga przez nieokreślonego tutaj Jego rozmówcę w modlitwie. Wyjaśnienie kaznodziei rodzi pytania dotyczące modlącej się osoby: Czy „nazwanie" Boga takim imieniem jest formą wyznania wiary w Jego zbawcze dzieło? W jakiej mierze „wyznanie" dobrodziejstw jest wyrazem świadomości ich pochodzenia od Niego jako Ojca? Na czym polega „osiągnięcie" wymienionych dóbr: na ich przyjęciu, na współpracy w ich otrzymaniu, czy na jednym i drugim? A w razie nie sięgania do nich, jakie pozostają inne formy modlitewnej relacji z Bogiem? Czy usynowienie Boże pozwala na zawarcie w przedmiocie modlitwy spraw przyziemnych typu uroda, ubiór, mieszkanie, praca, nie wspominając o zdrowiu swoim lub innych, co bywa praktykowane. Odpowiedzi na niektóre z tych pytań znajdują miejsce w kontynuacji komentarza.

Wskazanie na obecność Boga w niebie („*Który jesteś w niebie*" – Mt 6, 9), zdaniem Chryzostoma, nie ma na celu ograniczenia Go do tego miejsca, ale złączenie z Nim osoby, która się modli. Nie zwraca się ona jednak do Boga jako wyłącznie Ojca swojego, ale zgodnie z podanym wzorem modlitwy, jako Ojca wspólnego innym. Autor homilii wyprowadza stąd wniosek, że Jezus „naucza nas, byśmy zanosili wspólną modlitwę za braci. Nie mówi: «Ojcze mój, któryś jest w niebie», lecz: Ojcze nasz, zanosząc modlitwy za wspólne ciało i uwzględniając wszędzie potrzebę bliźniego, a nigdy własną"[75]. Na podstawie różnic dostrzeganych w podobnych sformułowaniach kaznodziei odnośnie do zanoszonej treści modlitewnej można wyrazić przypuszczenie, że wymiar wspólnotowy modlitwy ucznia Jezusa obejmuje zarówno praktykowanie jej indywidualnie, jak też razem z innymi. Właśnie ich, a nie osobistym potrzebom należy się poświęcenie uwagi w każdym z wymienionych przypadków. Okazanie w modlitwie tego rodzaju altruizmu zdaje się dotyczyć nie tylko członków wspólnoty chrześcijańskiej, ale również całego rodzaju ludzkiego w zależności od rozumienia wyrażeń: „bracia", „bliźni", „wspólne ciało".

Na uniwersalizm ewangeliczny wskazuje dalszy ciąg homilii. Można powiedzieć, że początkowym zwrotem modlitwy Jezus koryguje zło w relacjach między ludźmi. Tymi dwoma słowami „Ojcze nasz" usuwa, według Chryzostoma, nieprzyjaźń, zarozu-

ταύτης ὡμολόγησε προσηγορίας. Οὐδὲ γὰρ δυνατὸν καλέσαι πατέρα τὸν Θεὸν, μὴ πάντων ἐκείνων ἐπιτυχόντα τῶν ἀγαθῶν).

[75] MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 245; PG 57, 278 w. 52-57: Παιδεύει δὲ καὶ κοινὴν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν ποιεῖσθαι τὴν εὐχήν. Οὐ γὰρ λέγει Ὁ Πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἀλλ', Ὁ Πατὴρ ἡμῶν ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ σώματος τὰς δεήσεις ἀναφέρων, καὶ οὐδαμοῦ σκοπῶν τὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ πανταχοῦ τὸ τοῦ πλησίον).

miałość, zawiść, a w ich miejsce wprowadza miłość rodzącą wszelkie dobro, „wytępia nierówność spraw ludzkich i pokazuje, że król i żebrak są wielce równi w swej godności, skoro wszyscy uczestniczymy w rzeczach największych i najważniejszych. Cóż za uszczerbek z tych ziemskich pokrewieństw – kontynuuje kaznodzieja - jeśli według niebieskiego jesteśmy wszyscy połączeni i jeden nie ma więcej od drugiego, ani bogacz od biednego, ani pan od sługi, ani panujący od poddanego, ani król od żołnierza, ani filozof od barbarzyńcy, ani mędrzec od prostaczka?”[76] W ocenie autora homilii szkody powstałe z nierówności statusu społecznego i stanu posiadania dóbr materialnych czy intelektualnych wobec cieszenia się równością zaszczytu przez każdego z połączonych węzłem braterstwa, według pokrewieństwa niebieskiego, tracą na znaczeniu. Dzielenie na równi z innymi zażyłości synowskiej w stosunkach z Bogiem i braterskiej w wzajemnych odniesieniach dzięki temu, że Jezus upoważnia wszystkich do mówienia Bogu Ojcze, dowodzi bezsensu różnicujących podziałów wśród ludzi. „Wszystkim przecież udzielił jednakowej godności, pozwalając wszystkim jednakowo nazywać się Ojcem”[77]. Ponadto, kaznodzieja przypomina, że za słowami modlitwy podanej przez Jezusa stoi autorytet Boga.

Słowa „Ojcze nasz” zobowiązują modlącego się do praktyki takiego życia (πολιτεία), które zasługuje na zaszczyt nazwania Boga wspólnym Ojcem, czyli na miano dziecka Bożego. Wyrażają naukę całej cnoty oraz jej wymiar moralny zawarty w pozostałych prośbach modlitwy Pańskiej[78]. Chryzostom zwraca uwagę, że Jezus uzupełnia wypowiedź słowami: *niech się święci imię Twoje* (Mt 6, 9). Według niego prośba o święcenie imienia Ojca jest godną człowieka, bo tak nazywa Boga, który jest jego Ojcem. Postawienie prośby o chwałę Bożą na pierwszym miejscu dowodzi uznania jej za nadrzędną wobec wszystkiego innego. W rozwinięciu uzasadnienia modlitewnego wezwania odwołuje się do podobieństwa w dwóch tekstach biblijnych. Zestawia wypowiedź Jezusa skierowaną do uczniów z Mt 5, 15 (o chwaleniu Ojca przez ludzi widzących ich dobre uczynki) z przekazem Iz 6, 3 (o wielbieniu Go przez Serafinów zawoła-

---

[76] MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 245; PG 57, 278 w. 57 – 279 w. 9:᾽Απὸ δὲ τούτου καὶ ἔχθραν ἀναιρεῖ, καὶ ἀπόνοιαν καταστέλλει, καὶ βασκανίαν ἐκβάλλει, καὶ τὴν μητέρα τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἀγάπην εἰσάγει, καὶ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν ἀνθρωπίνων ἐξορίζει πραγμάτων, καὶ πολλὴν δείκνυσι τῷ βασιλεῖ πρὸς τὸν πτωχὸν τὴν ὁμοτιμίαν, εἴγε ἐν τοῖς μεγίστοις καὶ ἀναγκαιοτάτοις κοινωνοῦμεν ἅπαντες. Τί γὰρ βλάβος ἐκ τῆς κάτω συγγενείας, ὅταν κατὰ τὴν ἄνω ἅπαντες ὦμεν συνημμένοι, καὶ μηδεὶς ἑτέρου πλέον ἔχῃ μηδὲν, μήτε ὁ πλούσιος τοῦ πένητος, μήτε ὁ δεσπότης τοῦ δούλου, μήτε ὁ ἄρχων τοῦ ἀρχομένου, μήτε ὁ βασιλεὺς τοῦ στρατιώτου, μήτε ὁ φιλόσοφος τοῦ βαρβάρου, μήτε ὁ σοφὸς τοῦ ἰδιώτου;).

[77] MtHom 19,4 (ŹMT 18, 245; PG 57, 279 w. 9-11: Πᾶσι γὰρ μίαν ἐχαρίσατο εὐγένειαν, πάντων ὁμοίως κληθῆναι καταξιώσας πατήρ).

[78] Por. MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 245; PG 57, 279 w. 17-21: ῾Ο γὰρ Πατέρα καλέσας τὸν Θεὸν, καὶ Πατέρα κοινὸν, δίκαιος ἂν εἴη τοιαύτην ἐπιδείκνυσθαι πολιτείαν, ὡς μὴ τῆς εὐγενείας ταύτης ἀνάξιος φανῆναι, καὶ ἴσην τῇ δωρεᾷ παρέχεσθαι τὴν σπουδήν).

niem „święty, święty, święty"). Stąd słowo „niech się święci" (ἁγιασθήτω) oznacza dla niego: „Niech będzie uwielbione (δοξασθήτω)". Wobec nieskończoności i wieczności chwały Ojca, o czym wzmiankuje, celem modlącego się jest prosić, by wychwalało Go też ludzkie życie. Prawdopodobnie w wyjaśnieniu kaznodziei, z uwagi na przywołane teksty oraz komentarz Mt 6, 10, mowa o dołączeniu ludzi do grona istot duchowych wielbiących Boga. Ze względu na wzmiankę o atrybutach Ojca oraz szerszy kontekst, nie idzie jednak o żadne dodanie chwały Bogu, jak gdyby jej wcześniej nie miał, ale o dowartościowanie człowieka, który pragnie zaszczytu znalezienia się w tym gronie[79]. Interpretację słów Jezusa z pierwszego wezwania „Ojcze nasz" w duchu wspólnotowym autor homilii wyraża modlitewną prośbą: „Udziel nam łaski, byśmy wiedli tak nieskazitelne życie, by z naszego powodu wszyscy Ciebie sławili. Gdy prowadzimy nieskazitelne życie, to z kolei oznacza cnotę tak doskonałą, że każdy, który to widzi, chwali z tego powodu Pana"[80]. Wobec tego święcenie imienia Ojca oznacza wysławianie Jego osoby w sposób inspirujący innych do oddawania Mu chwały i polega na okazywaniu w swoim życiu zależności pomiędzy jej powszechnością, miarą doskonałości postępowania ucznia Jezusa i rodzajem otrzymanej od Niego łaski.

Skierowane do Ojca słowa prośby *Przyjdź królestwo Twoje* (Mt 6, 10), zdaniem kaznodziei, charakteryzują dobrego syna, są wyrazem nabrania dystansu do wartości doczesnych oraz pragnienia dóbr przyszłych. Źródłem takiej postawy jest czyste sumienie i dusza, która oderwała się od spraw ziemskich[81], a przykładem – Paweł Apostoł, któremu pragnienie darów nadprzyrodzonych towarzyszyło każdego dnia, zgodnie ze słowami Rz 8, 23. Posiadanie podobnego zamiłowania sprawia, że człowiek żyje już jakby w niebie dzięki uwolnieniu od dwóch skrajności: od dumy z posiadania dóbr, jakie przynosi obecne życie oraz od przytłoczenia jego troskami[82].

Prośbę *Niech wola Twoja spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie* (Mt 6, 10) Chryzostom komentuje z podkreśleniem porządku w wypowiedzi Jezusa:

> „Nakazał, abyśmy pragnęli przyszłych rzeczy i spieszyli się do tamtej podróży, lecz dopóki to nie nastąpi, byśmy żyjąc na ziemi usilnie starali się prowadzić takie

[79] Podobne rozumowanie można znaleźć u Cypriana w: M. Orsatti *Wystarczy tylko miłość*, Kraków 2003, 57, ale autor nie podaje odnośnika do dzieł Cypriana.

[80] MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 245; PG 57, 279 w. 36-40: Καταξίωσον γὰρ, φησὶν, οὕτως ἡμᾶς βιοῦν καθαρῶς, ὡς δι᾽ ἡμῶν ἅπαντάς σε δοξάζειν.᾽Οπερ πάλιν ἀπηρτισμένης ἐστὶ φιλοσοφίας, τὸ οὕτω βίον ἄληπτον παρέχεσθαι πᾶσιν, ὡς ἕκαστον τῶν ὁρώντων τῷ Δεσπότῃ τὴν ὑπὲρ τούτων ἀναφέρειν εὐφημίαν).

[81] Por. MtHom 19, 4 (ŹMT 18, 245-246; PG 57, 279 w. 45-46: ὅπερ ἀπὸ συνειδότος ἀγαθοῦ γίνεται, καὶ ψυχῆς ἀπηλλαγμένης τῶν ἐν τῇ γῇ πραγμάτων).

[82] Por. MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 246; PG 57, 279 w. 51-55: ῾Ο γὰρ τοῦτον ἔχων τὸν ἔρωτα, οὔτε ὑπὸ τῶν χρηστῶν τοῦ βίου τούτου φυση θῆναι δύναται, οὔτε ὑπὸ τῶν λυπηρῶν ταπεινωθῆναι· ἀλλ᾽ ὡς ἐν αὐτοῖς διατρίβων τοῖς οὐρανοῖς, ἑκατέρας ἀπήλλακται τῆς ἀνωμαλίας).

życie jak tam. Trzeba pragnąć nieba, powiada, i spraw niebieskich, ale zanim dostąpimy nieba przykazał uczynić niebo z ziemi, a żyjąc na niej tak, jakbyśmy byli w niebie, tak czynić i mówić wszystko, abyśmy i o to Pana prosili”[83].

W wywodzie autora homilii pojęcie „porządek” (ἀκολουθία) może obejmować ustalenie hierarchii wartości, chronologię uzyskiwania dóbr i sposób do tego prowadzący, jak również ład w życiu doczesnym wzorowany na przyszłym, a nawet posłuszeństwo tak sformułowanej woli Bożej. Świadczy o tym kontynuowanie jego rozważań:

„Nic nie przeszkadza, abyśmy, zamieszkując ziemię zbliżali się do doskonałości rzeczy niebieskich; można także tu żyjąc, czynić wszystko tak, jakbyśmy już byli w niebie. Zatem to, co powiada, oznacza: Jak tam wszystko dzieje się w sposób ustalony, bo aniołowie są we wszystkim ulegli i posłuszni, a nie żeby raz byli posłuszni, to znów nie słuchali: ‘Pełni mocy, mówi [Pismo], wykonujący Jego słowo’ (Ps 103, 20), tak i nam, ludziom, udziel Twej łaski, abyśmy wypełniali wszystko tak, jak tego chcesz, a nie czynili połowę Twej woli”[84].

Według Chryzostoma doskonałość przyszłego życia jest dla człowieka osiągalna już w doczesnej rzeczywistości dzięki łasce Bożej, którą u Niego należy wypraszać, ponieważ stanowi niezbędną pomoc w przestrzeganiu dokładnie porządku, jaki ustalił, czyli całkowicie zgodnie z Jego wolą. Wypełnianie jej połowicznie, w odróżnieniu od stosujących się do niej zawsze aniołów, może oznaczać czasową naprzemienność lub wybiórczość i stanowić o charakterze słabości ludzkiego wysiłku w dążeniu do podobnego im posłuszeństwa. Potrzebę starania się o łaskę od Boga do przezwyciężania niedostatków w stawianym przez Niego wymaganiu kaznodzieja podkreśla przy omawianiu powinności każdego z modlących się wskazanej słowami Jezusa w Mt 6, 10:

„Czy widzisz - pyta - jak nauczył cię być skromnym, pokazując, że cnota zależy nie tylko od naszej woli, lecz także od łaski z wysoka? I znów nakazał każdemu z nas, którzy się modlimy, pamiętać o całym świecie. Nie powiedział: «Bądź wola Twoja we mnie» lub «w nas», ale wszędzie na ziemi: aby ustały błędy, ugruntowała się prawda, zostało usunięte wszelkie zło, powróciła cnota i tym sposobem

---

[83] MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 246; PG 57, 279 w. 57-66: Εἶδες ἀκολουθίαν ἀρίστην; Ἐπιθυμεῖν μὲν γὰρ ἐκέλευσε τῶν μελλόντων, καὶ πρὸς ἐκείνην ἐπείγεσθαι τὴν ἀποδημίαν· ἕως δ᾽ ἂν τοῦτο μὴ γίνηται, καὶ ἐνταῦθα διατρίβοντας τέως σπουδάζειν τὴν αὐτὴν τοῖς ἄνω πολιτείαν ἐπιδείκνυσθαι. Ἐπιθυμεῖν μὲν γὰρ δεῖ τῶν οὐρανῶν, φησὶ, καὶ τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς· πλὴν καὶ πρὸ τοῦ οὐρανοῦ τὴν γῆν οὐρανὸν ἐκέλευσε ποιῆσαι, καὶ ἐν αὐτῇ διατρίβοντας ὡς ἐκεῖ πολιτευομένους, οὕτω πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν, ὡς καὶ ὑπὲρ τούτων παρακαλεῖν τὸν Δεσπότην).

[84] MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 246; PG 57, 279 w. 66 – 280 w. 10: Οὐδὲν γὰρ τὸ κωλύον φθάσαι τὴν τῶν ἄνω δυνάμεων ἀκρίβειαν διὰ τὸ τὴν γῆν οἰκεῖν· ἀλλ᾽ ἔνι καὶ ἐνταῦθα διατρίβοντα, ὡς ἄνω γενόμενον ἤδη πάντα ποιεῖν. Ὃ λέγει τοίνυν, τοῦτό ἐστιν· Ὥσπερ ἐκεῖ πάντα ἀκωλύτως γίνεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὑπακούουσιν οἱ ἄγγελοι, τὰ δὲ παρακούουσιν, ἀλλὰ πάντα εἴκουσι καὶ πείθονται· Δυνατοὶ γὰρ, φησὶν, ἰσχύϊ, ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ· οὕτω καὶ ἡμᾶς καταξίωσον τοὺς ἀνθρώπους μὴ ἐξ ἡμισείας τὸ θέλημά σου ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα καθάπερ θέλεις πληροῦν).

ziemia w niczym nie różniła się od nieba. Gdyby to nastąpiło, powiada, wtedy rzeczy niebieskie w niczym nie różniłyby się od ziemskich, choć ze swej natury są różne, a ziemia pokazałaby nam innych aniołów”[85].

Być może, zaakcentowana przez Chryzostoma skromność wyraża inaczej posłuszeństwo i mieści się pod ogólnym pojęciem cnoty, której sposób osiągania Jezus ukazuje oddającemu się modlitwie człowiekowi. A może uczenie go skromności oznacza kształtowanie powściągliwości w przypisywaniu wyłącznie sobie posłuszeństwa okazywanego Bogu. Skromne postępowanie można również odnieść do zalecenia ponownie przez Jezusa otoczenia modlitewną pamięcią wszystkich zamieszkujących ziemię, a nie tylko siebie czy innych uczestników modlitwy. Taką ewentualność sugeruje wyjaśnienie autora homilii prośby, aby wola Boga dokonywała się w całości stworzonego świata. Przedmiotem Jego woli jest naprawienie zepsutych wartości i odbudowanie zniszczonych relacji wśród ludzi. Zrealizowanie tego zadania pozostaje modlitewnym życzeniem jako skuteczna metoda zniwelowania powstałych różnic między rzeczywistością ziemską, a niebieską w obszarze etyki ludzkiego postępowania i sięgania ideału moralnej postawy.

W prośbie *Chleba naszego… daj nam dzisiaj* (Mt 6, 11) Chryzostom zauważa zgodność z następnymi słowami Jezusa, aby nie troszczyć się o dzień jutrzejszy (Mt 6, 25. 34), które omówiliśmy wcześniej (zob. rozdz. 2.6.2). Chlebem powszednim nazywa Jezus, zdaniem kaznodziei, codzienny pokarm człowieka. Swoje stanowisko uzasadnia powiązaniem prośby o chleb z poprzedzającym wezwaniem o spełnianie się woli Bożej na ziemi tak, jak w niebie (Mt 6, 10). W analizowaniu możliwości jego realizacji wśród ludzi uwzględnia elementy różniące ich z aniołami. Wymienia posiadanie ciała, podleganie naturze, niezdolność do takiej samej odporności na cierpienie jak oni. O dostosowaniu do słabości ludzkiej natury sposobu wypełniania przykazań na wzór aniołów przekonuje w kontynuowaniu analizy wymagania Jezusa:

„Żądam, powiada, takiej nieskazitelności życia, a nie nie odczuwania cierpienia. Na to nie pozwala konieczność natury, ona potrzebuje niezbędnego pożywienia. Zwróć uwagę, jak nawet w rzeczach dotyczących ciała mieści się wiele napomnień duchowych. Nie przykazał nam prosić o bogactwa, rozkosze, drogie suknie

[85] MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 246; PG 57, 280 w. 10-22: Εἶδες πῶς καὶ μετριάζειν ἐδίδαξε, δηλώσας ὅτι οὐ τῆς ἡμετέρας σπουδῆς ἡ ἀρετὴ μόνον. ἀλλὰ καὶ τῆς ἄνωθεν χάριτος; Καὶ πάλιν τὴν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης πρόνοιαν ἕκαστον ἡμῶν τῶν προσευχομένων ἀναδέχεσθαι ἐπέταξεν. Οὐδὲ γὰρ εἶπε, Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ἐν ἐμοὶ, ἢ ἐν ἡμῖν· ἀλλὰ, Πανταχοῦ τῆς γῆς, ὥστε λυθῆναι τὴν πλάνην, καὶ φυτευθῆναι τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἐκβληθῆναι κακίαν ἅπασαν, καὶ ἐπανελθεῖν ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ταύτῃ διαφέρειν λοιπὸν τὸν οὐρανὸν τῆς γῆς. Εἰ γὰρ τοῦτο γένοιτο, φησὶν, οὐδὲν διοίσει τὰ κάτω τῶν ἄνω, εἰ καὶ τῇ φύσει διέστηκεν, ἀγγέλους ἑτέρους τῆς γῆς ἡμῖν ἐπιδεικνυμένης).

ani o nic podobnego, ale tylko o chleb, i to chleb powszedni, tak, abyśmy się nie troszczyli o dzień jutrzejszy (por. Mt 6, 34). Dlatego dodał: *Chleba powszedniego*, czyli codziennego”[86].

Według autora homilii przymiotnik ἐπιούσιος oznacza codzienny ἐφημέριος. Nie dostrzega w nim charakteru nadprzyrodzonego związanego z chlebem eucharystycznym, na który wskazuje m.in. św. Hieronim[87]. Tymczasem Chryzostom konsekwentnie utrzymuje, że w prośbie jest mowa o chlebie powszednim z wyłączeniem troski o jego zapotrzebowanie na jutro, co potwierdza dodanie przez Jezusa: „Daj nam dzisiaj” (Mt 6, 11). W tym samym sensie wyjaśnia tę prośbę z Modlitwy Pańskiej w innej homilii[88]. W tej natomiast zrezygnowanie z troski o dzień następny argumentuje niewiedzą ludzi na temat doczekania jego przyjścia. Również Jego wolą, aby byli zawsze w pogotowiu, niejako usposobieni do lotu, i o tyle ulegali naturze, o ile wymaga tego od nich niezbędna konieczność[89].

Przykazanie zwracania się do miłosiernego Boga z prośbą o odpuszczenie grzechów słowami z Mt 6, 12: *I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili*, zdaniem Chryzostoma, składa się na wielkie miłosierdzie okazane przez Jezusa i dotyczy przypadków grzeszenia wierzących również po chrzcie odrodzenia. Następujące po usunięciu wielości zła i udzieleniu niewymownej wielkości daru

---

[86] MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 246; PG 57, 280 w. 22-42: *Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.* Τί ἐστι, *Τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον;* Τὸν ἐφήμερον.᾽Επειδὴ γὰρ εἶπεν οὕτω· *Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς·* ἀνθρώποις δὲ διελέγετο σάρκα περικειμένοις, καὶ ἀνάγκη φύσεως ὑποκειμένοις, καὶ οὐ δυναμένοις τὴν αὐτὴν ἔχειν ἀπάθειαν τοῖς ἀγγέλοις· τὰ μὲν ἐπιτάγματα ὁμοίως κελεύει γίνεσθαι καὶ παρ᾽ ἡμῶν, καθάπερ αὐτὰ κἀκεῖνοι πληροῦσι· συγκαταβαίνει δὲ καὶ τῇ τῆς φύσεως ἀσθενείᾳ λοιπόν. ᾽Ακρίβειαν μὲν γὰρ, φησὶ, πολιτείας ἀπαιτῶ τοσαύτην, οὐ μὴν ἀπάθειαν· οὐδὲ γὰρ ἐπιτρέπει τῆς φύσεως ἡ τυραννίς· δεῖται γὰρ τροφῆς τῆς ἀναγκαίας. Σὺ δέ μοι σκόπει πῶς καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς πολὺ τὸ πνευματικόν. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ χρημάτων, οὐδὲ ὑπὲρ τρυφῆς, οὐδὲ ὑπὲρ πολυτελείας ἱματίων, οὐδὲ ὑπὲρ ἄλλου οὐδενὸς τῶν τοιούτων, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ἄρτου μόνον ἐκέλευσε τὴν εὐχὴν ποιεῖσθαι, καὶ ὑπὲρ ἄρτου τοῦ ἐφημέρου, ὥστε μὴ ὑπὲρ τῆς αὔριον ἐριμνᾷν. Διὰ τοῦτο προσέθηκε, *Τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον,* τουτέστι, τὸν ἐφήμερον).

[87] Hieronim w TtKom 2 pisze: „Stąd i to, co w Ewangelii według tłumaczących łacinników zostało napisane: ‘Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj’ (*panem nostrum quotidianum*), lepiej jest w greckim: „chleba naszego ἐπιούσιον, to znaczy niezwykłego, wspaniałego, wyłącznego, oczywiście tego chleba, który zstępuje z nieba. Powiedział bowiem: ‘Ja jestem chlebem, który z nieba zstąpiłem’ (J 6, 41). Niech się nie zdarza, abyśmy, którym zabrania się myśleć o jutrze (por. Mt 6, 31. 34), sądzili, że w modlitwie Pańskiej prosimy o ten chleb, który trzeba chwilę potrawić i wydalić. […] Niektórzy uważają, że w modlitwie Pańskiej powiedziano: «chleba ἐπιούσιον », co jest ponad wszystkie οὐσίας, to znaczy ponad wszelkie byty (*super universas substantias*)”, tłum. A. Baron (ŹMT 28, 172-173), tłumacz podaje w odnośnych przypisach wyjaśnienia tego wiersza u innych pisarzy starożytnych. Szerzej na temat *o artos epiousios* por. C. Burini de Lorenzi, *"Panis quotidianus" / "o artos epiousios" [Gr] (Mt 6,11; Lc 11,3). Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro recezione*, w: Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici, 18 (2012) 178-199.

[88] Por. *Homilia na słowa: „Ciasna jest brama…” (Matth. 7, 14) i o modlitwie Pańskiej* 5 w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilii i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, 122 (PG 51, 46 w. 28-46).

[89] Por. MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 247).

ponowne obdarzenie grzesznika przebaczeniem uwidacznia nieskończoność tego miłosierdzia[90].

Przekonaniu słuchaczy o przynależności komentowanej modlitwy ludziom wierzącym, według autora homilii, służą zarówno prawa kościelne, jak i początek modlitwy. Stwierdza, że osoba niedopuszczona jeszcze do tajemnic nie mogłaby nazywać Boga Ojcem[91]. Pod pojęciem praw kościelnych zdaje się rozumieć ustalenie etapów wtajemniczenia katechumenów, które modlitwę *Ojcze nasz* przyznawało dopiero neofitom[92]. Wobec uzasadnienia, że modlitwa ta przystoi wiernym, a proszą w niej o odpuszczenie grzechów kaznodzieja uznaje za oczywiste, że nawet po chrzcie pokuta (μετανοία) przynosi pożytek. Potwierdzenie znajduje w zwróceniu na to uwagi przez Jezusa[93]:

> „Skoro wspomina grzechy, nakazuje prosić o odpuszczenie oraz uczy, jak możemy dostąpić odpuszczenia, w ten sposób torując nam drogę, to jest rzeczą jasną, że ustanowił to prawo o zanoszeniu prośby wiedząc i ucząc, że nawet po chrzcie można oczyścić się z grzechów"[94].

Jak widać, analizowane wezwanie modlitewne jest dla Chryzostoma argumentem przemawiającym za możliwością odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie, którą Kościół starożytny ograniczał[95]. Z poszczególnych elementów modlitewnej prośby wyprowadza sposób, w jaki Jezus uczy wierzących oczyszczenia się z grzechów. Wspomnieniem o nich skłania do pokory, przykazaniem odpuszczania innym winy odwodzi od pamiętania uraz, a obietnicą zyskania w zamian za to przebaczenia pobudza zbawienne nadzieje i refleksję nad niewypowiedzianym miłosierdziem Bożym[96].

---

[90] Por. MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 247; PG 57, 280 w. 51-57: Εἶτα ἐπειδὴ συμβαίνει καὶ μετὰ τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας ἁμαρτάνειν, πολλὴν καὶ ἐνταῦθα τὴν φιλανθρωπίαν αὐτοῦ ἐπιδεικνύμενος, κελεύει περὶ τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως προσιέναι τῷ φιλανθρώπῳ Θεῷ, καὶ λέγειν οὕτως· *Ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.*).

[91] Por. MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 247).

[92] Por. hasło *Padre Nostro*, w: DPAC 2565 (A. Pollastri); o przekazywaniu i zwrocie Modlitwy Pańskiej wspomina B. Mokrzycki w: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*; *Z dziejów sakramentu chrztu*, Warszawa 1983, 136. Nawiązuje do tego również G. Cavallotto w: *Catecumenato antico*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1996, 118, gdzie pisze: „Distinti dai battezzati, i catecumeni potevano prendere parte alla sinassi, ma non assistere alla celebrazione dei misteri: erano dimessi dopo la preghiera del Padre nostro: <<Che questa preghiera, dice Crisostomo, sia propria dei fedeli, ce lo insegnano le leggi della Chiesa e lo stesso initio della preghiera. Il non-iniziato non saprebbe chiamare Dio suo Padre>> (*Omel. XIX su Mat. PG* 57, 280).

[93] Por. MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 247).

[94] MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 247).

[95] Por. synod pod Dębem (403), *Zarzuty biskupa Izaaka wobec Jana Chryzostoma*, w: SCL 4, 153 w. 29-31; Hermas, *Pasterz*, 29, 8: μετάνοιά ἐστιν μία; 31, 6.

[96] Por. MtHom 19, 5 (ŹMT 18, 247).

Poświęcenie największej uwagi należy się, w przekonaniu Chryzostoma, wyszczególnieniu w tym wezwaniu przez Jezusa zapomnienia o urazach z ogólnej cnoty doskonałego prowadzenia się (πολιτεία) chrześcijan, wspominanej przy każdej z próśb już wyrażonych. Dowodzi, że możliwość nazywania Boga Ojcem oraz prośby o święcenie się Jego imienia i o spełnianie się Jego woli oznaczają nieskazitelne życie (πολιτεία), a w nich wszystkich mieści się też obowiązek odpuszczania win swoim winowajcom. Natomiast z wyrażenia tej konieczności osobno wnioskuje, że Jezus przywiązuje do niej wielką wagę. Potwierdzenie znajduje we wspomnieniu jej po modlitwie bez nawiązania do żadnego z innych przykazań[97].

W tym miejscu autor homilii przytacza daną przez Jezusa uczniom obietnicę zyskania przebaczenia Ojca niebieskiego, jeśli przebaczą ludziom ich przewinienia z Mt 6, 14. Z niej wywodzi argument dla aktualnych odbiorców, że do nich należy początek i w ich mocy jest wyrok, który ma na nich zapaść[98]. Prawdopodobnie pod pojęciem początku rozumie inicjatywę wierzących w przebaczaniu winnym, które sami uprzednio otrzymali od Boga. Wskazuje na to interpretacja inwokacji oraz dalsze wyjaśnienia. Uzasadnienie osobistego panowania nad czekającym każdego wyrokiem kieruje do wszystkich, nawet ograniczonych słuchaczy. Służy ono usunięciu powodów do uskarżania się przy sądzie zarówno w małej, jak i wielkiej rzeczy, o czym przekonuje interpretacją zapowiedzi Jezusa:

> „«Jak ty będziesz sądził w twoich urazach, tak i Ja będę ciebie sądzić; jeśli odpuścisz swemu współniewolnikowi, to również ode Mnie dostąpisz tej samej łaski, choć to nierówne tamtemu». Ty przebaczasz, bo sam potrzebujesz przebaczenia, Bóg zaś [czyni to] - chociaż nie potrzebuje go wcale; ty przebaczasz swemu współniewolnikowi, Bóg - swemu niewolnikowi; ty podlegasz tysiącznym grzechom, Bóg nie ma żadnej zmazy. A przecież mimo to okazuje swoje miłosierdzie. Chociaż mógłby bez takiego warunku odpuścić ci wszystkie grzechy, lecz chce, abyś i z tego odniósł korzyść, dając ci zewsząd rozliczne sposobności do łagodności i miłosierdzia, przytłumiając w tobie zwierzęce popędy, uśmierzając gniew i wszędzie jednocząc cię z twym współczłonkiem”[99].

---

[97] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 248).

[98] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 248; PG 57, 281 w. 27-30: *Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει ὑμῖν καὶ ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.*˝Ωστε παρ᾽ ἡμῶν ἡ ἀρχὴ, καὶ κύριοι τῆς κρίσεως τῆς περὶ ἡμῶν ἡμεῖς).

[99] MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 248; PG 57, 281 w. 30-46: ˝Ινα γὰρ μηδὲ τῶν ἀναισθήτων μηδεὶς ἐγκαλεῖν ἔχῃ δικαζόμενος μὴ μικρὸν, μὴ μέγα, σὲ τὸν ὑπεύθυνον κύριον ποιεῖ τῆς ψήφου· καὶ, ὡς ἂν αὐτὸς ἐδίκασας σαυτῷ, φησὶν, οὕτω σοι δικάζω κἀγώ. Κἂν ἀφῇς τῷ συνδούλῳ, καὶ παρ᾽ ἐμοῦ τῆς αὐτῆς τεύξῃ χάριτος· καίτοιγε οὐκ ἴσον τοῦτο ἐκείνῳ. Σὺ μὲν γὰρ δεόμενος ἀφίης, ὁ δὲ Θεὸς μηδενὸς χρείαν ἔχων· σὺ τῷ ὁμοδούλῳ, ὁ δὲ Θεὸς τῷ δούλῳ· σὺ ὑπεύθυνος ὢν μυρίοις κακοῖς, ὁ δὲ Θεὸς

Wprowadzeniem terminów dotyczących sądzenia Chryzostom nawiązuje tu zapewne do ostatecznego rozstrzygnięcia o ludzkim losie, które przypisuje Jezusowi. Natomiast w odniesieniu do Boga stwierdza nierówność przebaczenia ludzkiego i Bożego w doczesnym życiu, ilustrując ją w trzech wymiarach. Wyrażenie „jak" nie oznacza więc odpowiedniości miary obu przebaczeń, ani nie wymierza przebaczenia Boga według przebaczenia człowieka, ale stanowi warunek odniesienia przez niego pożytku w postaci pozbycia się nieludzkich zachowań i zjednoczenia z członkami ludzkiej społeczności dzięki odnoszeniu się do nich z miłosierdziem na podobieństwo Boga, który okazuje je każdemu z grzesznych ludzi. Oznacza to, że przebaczenie powinno być przyjęte przez człowieka i przejawiać się w jego życiu.

W odpowiedzi na przewidywaną skargę proszącego Boga o przebaczenie, że ucierpiał coś niesprawiedliwie ze strony swego bliźniego, autor homilii stwierdza, że „to są właśnie grzechy", z odróżnieniem od cierpienia sprawiedliwie, które grzechem nie jest. Kontestację wnoszonego zażalenia uzasadnia następującymi argumentami: popełnieniem przez ubiegającego się o Jego odpuszczenie nie tylko zaskarżanych u innych czynów, ale również o wiele większych grzechów; udzieleniem mu przed darowaniem winy także niemałego daru polegającego na wychowaniu w wszelkiej łagodności i nauczeniu, że posiada ludzką duszę; zachowaniem dla niego wielkiej nagrody w postaci nie zdawania żadnego rachunku z posiadanych grzechów. Wyciągnięcie wniosków z przedstawionego dowodzenia pozostawia kaznodzieja samym słuchaczom. „Na jakąż karę nie zasłużylibyśmy, gdybyśmy, otrzymawszy tę możliwość zatracili nasze zbawienie? Jakże będziemy Go prosić, by wysłuchał nas w innych sprawach, jeśli nie będziemy litować się sami nad sobą w tym, co od nas zależy"[100]. Być może idzie o osobisty rachunek sumienia, poprzedzający ostateczne rozliczenie z wydaniem wyroku.

Ostatnie wezwanie z prezentowanej uczniom przez Jezusa modlitwy: *I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale zachowaj nas od złego. Bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwała na wieki wieków. Amen* w Mt 6, 13 spotyka się z aktualizującym wyjaśnieniem Chryzostoma, według chronologii ewangelicznego wersetu. Sformułowany negatywnie fragment modlitewnej prośby komentuje następująco:

ἀναμάρτητος ὤν. Ἀλλ᾽ ὅμως καὶ οὕτω τὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν ἐπιδείκνυται. Ἠδύνατο μὲν γὰρ καὶ χωρὶς τούτου πάντα σοι ἀφιέναι τὰ πεπλημμελημένα, ἀλλὰ βούλεταί σε καὶ ἐντεῦθεν εὐεργετεῖσθαι, μυρίας σοι πανταχόθεν παρέχων ἡμερότητος καὶ φιλανθρωπίας ἀφορμὰς, καὶ τὸ ἐν σοὶ θηριῶδες ἐκβάλλων, καὶ τὸν θυμὸν σβεννὺς, καὶ πανταχόθεν σε συγκολλῶν τῷ μέλει τῷ σῷ).

[100] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 248-249; PG 57, 281 w. 46-49: Τί γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν; ὅτι ἀδίκως ἔπαθές τι κακὸν παρὰ τοῦ πλησίον; Ταῦτα γάρ ἐστι τὰ ἁμαρτήματα· ὡς εἰ δικαίως, οὐδὲ ἁμάρτημα τὸ πρᾶγμά ἐστιν).

„W słowach tych poucza nas jasno na temat naszej niskości i poskramia pychę, pouczając, byśmy unikali pokus, a nie abyśmy się w nie rzucali. W ten sposób nasze zwycięstwo będzie świetniejsze, a porażka diabła śmieszniejsza. Gdy będziemy zmuszeni, wtedy trzeba mężnie się potykać, a jeśli nie będziemy wezwani, zachowywać się spokojnie i oczekiwać chwili zapasów, abyśmy okazali naszą wolność od próżności oraz szlachetność”[101].

Uświadamianą wyraźnie przez Jezusa modlącym się ich niskość kaznodzieja zdaje się odnosić do poziomu moralnego, jak też do oporu na działanie pokus. Występująca obok tej słabości zbytnia pewność siebie w ich przezwyciężaniu stanowi o wskazaniu przez Niego sposobu na odniesienie zwycięstwa nad nimi. Kaznodzieja nie precyzuje tutaj, czego dotyczy wzmiankowana w prośbie pokusa, chociaż odnosi ją do wielu rodzajów, wskazuje natomiast na jej pochodzenie od diabła. Określeniem ogólnie warunków sprzyjających okazaniu szlachetnej i uwolnionej od zarozumiałości postawy pozwala domniemywać, że wezwanie do mężnego przeciwstawienia się pokusom dotyczy okoliczności zmuszenia do aktywnego działania, czyli znalezienia się w zasięgu ich wpływu, pomimo unikania zetknięcia się z nimi osobiście.

Podczas omawiania słów „ale zachowaj nas od złego” Chryzostom koncentruje się na występującym tu słowie „złego” i wyjaśnia, jakie znaczenie nadaje mu Jezus:

„Złym nazywa tu diabła, nakazując nam toczyć nieubłaganą walkę i wskazując, że nie był on taki z natury. Zło nie przynależy do rzędu rzeczy pochodzących z natury, ale z woli. Przede wszystkim bywa on tak nazywany z racji swej niezmiernej złości i dlatego, chociaż nie zrobiliśmy mu nic złego, prowadzi z nami nieubłaganą wojnę. Dlatego nie powiedział: «Wybaw nas od złych», lecz: *Od złego*, ucząc nas, byśmy nie mieli żadnej nienawiści ku bliźnim za to, co złego od nich ucierpieliśmy, lecz byśmy tę nieprzyjaźń odwrócili od nich ku niemu, gdyż on właśnie jest przyczyną wszelkiego zła”[102].

---

[101] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 249; PG 57, 282 w. 2-13: *Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.* Ἐνταῦθα ἡμᾶς τὴν ἡμετέραν παιδεύει σαφῶς εὐτέλειαν, καὶ καταστέλλει τὸ φύσημα, διδάσκων παραιτεῖσθαι τοὺς ἀγῶνας, ἀλλὰ μὴ ἐπιπηδᾷν. Οὕτω γὰρ καὶ ἡμῖν ἡ νίκη λαμπροτέρα ἔσται, καὶ ἡ ἧττα τῷ διαβόλῳ καταγελαστοτέρα. Ἑλκυσθέντας μὲν γὰρ δεῖ γενναίως ἑστάναι· μὴ καλουμένους δὲ, ἡσυχάζειν, καὶ τὸν καιρὸν ἀναμένειν τῶν ἀγώνων, ἵνα καὶ τὸ ἀκενόδοξον καὶ τὸ γενναῖον ἐπιδειξώμεθα).

[102] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 249; PG 57, 282 w. 13-25: Πονηρὸν δὲ ἐνταῦθα τὸν διάβολον καλεῖ, κελεύων ἡμᾶς ἄσπονδον πρὸς αὐτὸν ἔχειν πόλεμον, καὶ δεικνὺς ὅτι οὐ φύσει τοιοῦτός ἐστιν. Οὐ γὰρ τῶν ἐκ φύσεως, ἀλλὰ τῶν ἐκ προαιρέσεως ἐπιγινομένων ἐστὶν ἡ πονηρία. Κατ᾽ ἐξοχὴν δὲ οὕτως ἐκεῖνος καλεῖται, διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς κακίας, καὶ ἐπειδὴ μηδὲν παρ᾽ ἡμῶν ἀδικηθεὶς ἄσπονδον πρὸς ἡμᾶς ἔχει τὸν πόλεμον. Διὰ τοῦτο οὐδὲ εἶπε, Ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πονηρῶν, ἀλλ᾽, Ἀπὸ τοῦ Πονηροῦ· παιδεύων ἡμᾶς μηδαμοῦ πρὸς τοὺς πλησίον ἀηδῶς ἔχειν, ἐν οἷς ἂν πάθωμεν παρ᾽ αὐτῶν κακῶς, ἀλλ᾽ ἀπὸ τούτων πρὸς ἐκεῖνον μεταθεῖναι τὴν ἔχθραν, ὡς πάντων αὐτὸν αἴτιον τῶν κακῶν ὄντα).

Można nadmienić, że przedstawioną opinią Chryzostom wpisuje się w tradycję Ojców greckich[103]. W dowodzeniu przyjętego nazewnictwa przeprowadza analizę filozoficzną i filologiczną. Poza ewangelicznym terminem πονερός na określenie i scharakteryzowanie diabła, używa słowa κακός dla określenia spowodowanych przez niego ludzkich cierpień, chociaż w tłumaczeniach z języka greckiego na język polski słowa te mają zbliżone znaczenie[104]. Zwraca przy tym uwagę na wskazanie przez Jezusa przyczyny bezwzględności diabelskiej w atakowaniu ludzi skutkującej zniszczeniem każdej przyjaznej relacji między nimi. Ich odbudowaniu służy Jego pouczenie o konieczności właściwego ukierunkowania negatywnych emocji i przygotowanie do okazania nieugiętej postawy, z zachowaniem ostrożności, podczas zmagania się z agresywnym nieprzyjacielem.

W komentarzu zakończenia modlitwy *Ojcze nasz*[105] kaznodzieja podkreśla wyrażone słowami *Bo Twoje jest królestwo i potęga, i chwała* wsparcie, jakie Jezus zapewnia ludziom gotowym do walecznego postępowania. Przez wspomnienie króla, pod którego dowództwem stają do boju oraz pokazanie, że On jest najmocniejszy ze wszystkich ponownie dodaje im odwagi i pobudza ufność. Powiadomieniem o przynależeniu do Niego królestwa daje podstawę przekonaniu, że nikogo nie powinni się lękać, ponieważ nikt się nie oparł i nie dzieli z Nim panowania. Oznacza to, że poddany Mu jest nawet ten, który toczy z ludźmi walkę, mimo wrażenia występowania przeciw Niemu, ponieważ Bóg mu czasem na to pozwala[106]. Zaświadcza o tym autor homilii: „również on należy do niewolników, chociaż potępionych i odrzuconych, i nie odważyłby się czynić zasadzek żadnemu ze współniewolników, gdyby wcześniej nie otrzymał na to pozwolenia. Lecz cóż mówię, współniewolników? Nawet w świnie nie odważył się wejść, póki On mu na to nie zezwolił (por. Mt 8, 31-32), nawet w trzodę owiec i wołów, dopóki nie otrzymał pozwolenia z nieba”[107]. Jak widać, Chryzostom udzielane okolicznościowo pozwolenie Boże odnosi wyłącznie do diabelskich działań na ziemi, co może dowodzić, że nie dotyczy ono żadnego przypadku ludzkiego ulegania jego zasadzkom. Wskazuje

---

[103] O podzieleniu opinii wśród autorów starożytnych pisze A. Paciorek w: NKB NT, 298, gdzie stwierdza rozumienie greckiego słowa *του πονῆρου* w sensie „Zły, szatan” przez większość Ojców greckich i niektórych łacińskich dając za przykład Tertuliana i Cypriana a jako „zło” (Vlg: *a malo*) u Augustyna i większości Ojców łacińskich. Również M. Orsatti w: *Wystarczy tylko miłość, Rozmyślania nad Ewangelią św. Mateusza*, Kraków 2003, 67 wspomina o dwojakiej tradycji eklezjalnej na Wschodzie i na Zachodzie.

[104] Por. *κακός* i *πονερός* w: Lampe 695-696; 1120-1121; Abramowiczówna II, 543-544; III, 598-599; WSGP NT 312 i 515; SGP 1/483 i 2/220.

[105] Różne zakończenia Modlitwy Pańskiej w różnych rękopisach podaje A. Paciorek; Zob. nota „b” w: NKB NT, 289.

[106] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 249).

[107] MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 249).

na to wyjaśnienie słów *I potęga*, zawartych w wypowiedzi Jezusa, z którym zwraca się do indywidualnego słuchacza: „Choćbyś był jeszcze tak słaby, czyżbyś nie powinien mieć odwagi, mając takiego króla, który przez ciebie może wszystko z łatwością doprowadzić do dobrego końca”[108]. Według interpretacji kaznodziei, Jezus poprzez uświadomienie człowiekowi dobroczynnej w skutkach mocy Boga zachęca go do zdobycia się na odwagę współdziałania z Nim podczas przezwyciężania własnej słabości i pokonywania zaistniałych zagrożeń.

Końcowe słowa modlitwy *I chwała na wieki. Amen* wyjaśnia Chryzostom z nawiązaniem do poprzednich. Stwierdza, że jak moc Boga jest wielka, tak i sława niewyrażalna słowami, ponieważ w Nim wszystko jest bezgraniczne i nieskończone. Tym samym dowodzi inspirowanemu do męstwa słuchaczowi zyskiwanie od Niego nie tylko ochrony od grożących niebezpieczeństw, ale również możliwości stania się znakomitym i sławnym. Konkluduje zapytaniem słuchacza, czy widzi jak Jezus z każdej strony umocnił zapaśnika i dodał mu odwagi[109]. Być może podkreśla w ten sposób przedstawiony przez Niego wszechstronny charakter Bożej pomocy, a może również jej dwustronny wymiar, to znaczy doczesny i przyszły.

Podjęcie przez Jezusa bezpośrednio po modlitwie wątku przebaczenia: „Jeśli przebaczycie ludziom..., i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie, i On wam nie przebaczy” (Mt 6, 14-15) - według wspominanej już opinii Chryzostoma - oznacza, że zdolność do przebaczenia pochwala najbardziej ze wszystkich, a jej brakiem, czyli pamiętaniem uraz najbardziej się brzydzi i nienawidzi ich[110]. Kaznodzieja tłumaczy zarazem przyczynę, dla której Jezus pobudza słuchacza do posłuszeństwa przykazaniu przebaczania na dwa sposoby: zarówno przez wyznaczenie nagrody, jak i przez zagrożenie karą. Ponownie wspomina o Ojcu i o niebie (por. 5, 48), aby się zawstydził, gdyby zamierzał ograniczać się tylko do myślenia w ziemskich i światowych kategoriach, będąc synem takiego Ojca i powołanym do nieba[111]. W ten sposób Chryzostom zwraca uwagę na stosowanie przez Jezusa różnego rodzaju motywacji obowiązku przebaczenia związanej z uwzględnieniem ludzkiej subiektywności w myśleniu i działaniu. Do spełnienia tego wymagania zachęca swoich słuchaczy w dalszych słowach:

---

[108] Por. MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 249).

[109] Por. MtHom 19, 7 (ŹMT 18, 250).

[110] Por. MtHom 19, 7 (ŹMT 18, 250; PG 57, 282 w. 55: ἀποστρέφεται καὶ μισεῖ).

[111] Por. MtHom 19, 7 (ŹMT 18, 250).

„Powinniśmy być synami Bożymi nie tylko przez łaskę Bożą, lecz także przez uczynki. Nic nie czyni nas tak podobnymi do Boga, jak przebaczanie złym i takim, którzy czynią nam krzywdę, jak tego uczył wcześniej, mówiąc, że Jego słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi (por. Mt 5, 45)”[112].

Autor homilii zdaje się tutaj utożsamiać synostwo Boże ludzi z ich podobieństwem do Niego, co sugeruje nawiązanie do stworzenia człowieka przez Boga na swoje podobieństwo (por. Rdz 1, 26)[113]. Z tego tytułu Bóg jest Ojcem swego dzieła, a ludzie są Jego przybranymi dziećmi. Dar synostwa Bożego nie jest dany w pełnym wymiarze, lecz wymaga dalszego kształtowania i doskonalenia, zwłaszcza poprzez wzorowanie się na Nim w okazywaniu dobroczynności każdemu z współbraci. Przez analogię do Jego opieki nad złymi i dobrymi, wskazywanej do naśladowania przez Jezusa, rozróżnienie kaznodziei na złych i czyniących krzywdę może mieć związek z zamierzonym oraz z mimowolnym ich przewinieniem wobec inspirowanych do przebaczenia w obu przypadkach słuchaczy.

Uwidocznione starania Jezusa o zapanowanie zgody w ludzkiej społeczności stają się podstawą refleksji Chryzostoma nad konsekwencjami ich lekceważenia, przed którymi przestrzega swoich słuchaczy. Kaznodzieja dowodzi zasługiwania na wielką karę przez tych, którzy poza zrezygnowaniem osobiście z odpuszczania, wzywaliby nawet Boga do zemsty na nieprzyjaciołach, postępując jakby na przekór prawu, gdy tymczasem On zapobiega i przeciwdziała wszelkim poróżnieniom między ludźmi. Chryzostom wyraża głębokie przekonanie, że nie ma nikogo, nawet wśród najbliższych osób, kto miłowałby człowieka tak, jak Bóg, który jest jego Stwórcą. Świadczą o tym zarówno dobrodziejstwa, których obficie udziela każdemu codziennie, jak i Jego przykazania. Pretensjom słuchaczy o utrapienia, dolegliwości i zgryzoty tego świata przeciwstawia częstotliwość obrażania przez nich Boga w ciągu dnia, czego świadomość powinna pozbawić ich zdziwienia dotykaniem nieszczęść, nawet w większej niż spotykają ilości a wzbudzić podziw i zdumienie w chwili doświadczenia czegoś dobrego. Powodem użalania się przez nich jest skoncentrowanie uwagi wyłącznie na przykrych doznaniach bez zważania na krzywdy, jakie co dzień sami wyrządzają innym. Aby zrozumieli wielkość winy swoich występków kaznodzieja pomija osobiste grzechy każdego, a poprzestaje

---

[112] MtHom 19, 6 (ŹMT 18, 250; PG 57, 283 w. 9-14: Οὐ γὰρ δὴ χάριτι δεῖ γενέσθαι παῖδας μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔργοις. Οὐδὲν δὲ οὕτως ὁμοιοῖ τῷ Θεῷ, ὡς τὸ τοῖς πονηροῖς καὶ τοῖς ἀδικοῦσιν εἶναι συγγνωμονικόν· ὥσπερ οὖν καὶ ἔφθη διδάξας, ἡνίκα ἔλεγε τὸ τὸν ἥλιον ἀνατέλλειν ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς).

[113] Temat podobieństwa człowieka do Boga w ramach interpretowania Rdz 1, 26-27 przez Chryzostoma podejmuje szerzej S. Włodarczyk w artykule zatytułowanym *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 3-6, Kraków 1990, 125.

jedynie na popełnionych podczas przebywania w kościele. Wymienia ospałość w modlitwie, uniesienie się dumą, niepowściągliwe spojrzenie, wspomnienie o przyjacielu z nienawiścią, zawrzenie w sercu gniewem. Zawinieniem w stosunkowo krótkim czasie tak wiele złego uzasadnia podejrzenie niezdolności poznania samych siebie po oddaleniu się z kościoła do mniej spokojnych miejsc i zajęć w rodzaju rynku, spraw politycznych, kłopotów domowych. Przypomina o wskazanej przez Boga krótkiej, wygodnej i wolnej od wszelkiego trudu drodze do pozbycia się tylu tak wielkich grzechów, którą jest przebaczenie obrażającemu. Stwierdza, że to żaden trud i dodaje, że jest wprost przeciwnie: „Trudem jest nie przebaczyć, lecz trwać w nieprzyjaźni; tak samo przestać się gniewać, przynosi wielki pokój i dla chcącego jest bardzo łatwe”[114]. Łatwość zyskania odpuszczenia wszystkich grzechów widzi w posiadaniu jedynie woli przebaczenia bez konieczności pokonywania dystansu czasu i przestrzeni, wydawania pieniędzy czy wysiłku fizycznego.

Pozbawienie nadziei zbawienia Chryzostom odnosi do przypadku modlitwy, w której grzeszący nie tylko sam nie odpuszcza krzywdzicielowi, ale nawet Boga prosi przeciwko niemu. W ten sposób winny starania się o przebłaganie Go, przybranym wyglądem proszącego, nieludzkim wezwaniem modlitewnym i narażeniem siebie na ataki Złego, pobudza Go do gniewu. Dla uniknięcia takiej sytuacji również Paweł w wspomnieniu o modlitwie najbardziej żądał podnoszenia rąk czystych, bez gniewu i sporu (por.1 Tm 2, 8). Zapamiętanie się grzesznika w gniewie nawet wtedy, gdy sam potrzebuje miłosierdzia (ἔλεος), mimo świadomości samobójczego działania, uniemożliwia mu stanie się miłosiernym (φιλάνθρωπος) i pozbycie szkodliwego jadu złości[115]. Aby uzmysłowić słuchaczom ogrom tej przewrotności autor homilii podaje przykład z relacji między ludźmi. Przyjmuje za naturalną reakcję, uniesienie się gniewem osoby błaganej o litość za nagłe odejście proszącego i bicie swego nieprzyjaciela. Przekonuje, że podobnie dzieje się w odniesieniu do Boga:

> „Błagając Go przerywasz w środku modlitwę i chłoszczesz słowami nieprzyjaciela, znieważasz Boże przykazania, wzywając Go i prosząc, by On, który przykazał porzucić wszelki gniew ku obrażającym nas, czynił rzeczy przeciwne swoim przykazaniom. Czy nie wystarczy ci do zemsty, że sam przekraczasz Boże przykazanie? Jeszcze Jego wzywasz do tego? Czy zapomina o tym, co sam przykazał? Czyż człowiekiem jest, kto to powiedział? Jest Bogiem, który wszystko wie, który chce, byś z wszelką dokładnością przestrzegał Jego praw, i jest tak daleki od tego,

[114] Por. MtHom 19, 7 (ŹMT 18, 250-251).

[115] Por. MtHom 19, 8 (ŹMT 18, 251-252).

by to uczynić, że nawet odwraca się i nienawidzi (ἀποστρέφεται καὶ μισεῖ) ze względu na to, co mówisz, i pociągając cię do kary ostatecznej. Jakże możesz domagać się od Niego tego, czego On nakazuje ci najbardziej się wystrzegać?”[116]

Warto tu nadmienić, że o modlitewnej relacji Boga z proszącym człowiekiem Chryzostom mówi jeszcze w MtHom 22, 6 (ŹMT 18, 281), gdzie wyróżnia Jego zareagowanie gniewem i odwracaniem się, jeżeli nie jest proszony przez ludzi. Tutaj dodaje, że Bóg odwraca się, nienawidzi i pociąga do kary ostatecznej. Pozostając przy założeniu stopniowania przez Niego podejmowanych działań są to kolejne dwa stopnie, a wszystkie cztery dotyczą skrajnego przypadku, czyli nie tylko rezygnacji z posłuszeństwa Jego przykazaniom, ale działania przeciwko nim. W ujęciu kaznodziei wzmożona reakcja Boga staje się dobitnym sposobem ostrzeżenia przed zuchwałością wobec Niego, przejawiającą się w nieludzkim traktowaniu znieważających.

Chryzostom wyszczególnia przypadki dojścia przez niektórych do takiego stopnia głupoty, że nawet przeklinają dzieci nieprzyjaciół, a co gorsze pożerają ich ciała w tym sensie, że proszą dla strony obrażającej o dotknięcie gniewem z nieba, wydanie na karę wieczną i przepadnięcie z całym domem[117]. W przekonaniu, że nie ma bardziej raniących słów, powstrzymuje przed nimi każdego z słuchaczy:

„Nie tego nauczał cię Chrystus; nie w ten sposób przykazał zabarwiać swe usta krwią. Takie języki są straszniejsze od ust zbroczonych krwią ciał ludzkich. Jakże uściskasz twego brata? Jak dotkniesz ofiary? Jak będziesz spożywać Krew pańską, nosząc w sercu taką truciznę? Gdy powiesz: «Rozedrzyj go, zniszcz jego dom, wygub wszystko» i prosisz dla niego o rozliczne zguby, wtedy nie różnisz się w niczym od mordercy, a nawet od krwiożerczego zwierza”[118].

Zdaniem Chryzostoma modlitwa przeciw nieprzyjaciołom sprzeciwia się nauczaniu Jezusa i zagraża zbezczeszczeniem Eucharystii, gdy przyjmują ją tacy, którzy wykorzystują modlitwę do zemsty na nieprzyjaznych im ludziom takie rzeczy. W celu zapobieżenia takiej sytuacji kaznodzieja wzywa słuchaczy do uwolnienia się od chorobliwej zemsty i okazania ludziom ich obrażającym dobroci, której uczył Jezus zachęcając, aby stawali się podobni swojemu Ojcu w niebie (por. Mt 5, 48). Oswobodzenie się z negatywnych emocji warunkuje rozpoznanie własnych grzechów i dokładne ich rozważenie[119], czyli krótko mówiąc, szczegółowy rachunek sumienia.

---

[116] MtHom 19, 8 (ŹMT 18, 252: PG 57, 284 w. 45).

[117] Por. MtHom 19, 8 (ŹMT 18, 252).

[118] MtHom 19, 8 (ŹMT 18, 252).

[119] Por. MtHom 19, 9 (ŹMT 18, 252).

Chryzostom uważa, że zasługują na cięższą karę ci, którzy okazują lekceważenie w kościelnym zgromadzeniu. Przejawia się ono w błądzeniu myślami wokół trosk o rzeczy doczesne podczas śpiewów oraz słuchania słowa Bożego. Jeśli uczestnicy liturgii mniejszą powagą darzą prawa Boże niż widzowie w teatrach czytanie rozkazów królewskich, to jest to na pewno godne skarcenia. Kaznodzieja przypomina, że gdy wszyscy zebrani na widowni dostojnicy królestwa i widzowie w postawie stojącej oraz w głębokiej ciszy słuchają ogłaszanych im treści, to nagłe przerwanie jej krzykiem obciążyłoby winowajcę karą za znieważenie króla. O ileż bardziej w kościele podczas czytania Pisma zesłanego z nieba powinno się zachować odpowiedni nastrój, chociaż skupienie. Dlatego liturgiczne zgromadzenie, będące formą modlitwy, wymaga atmosfery bojaźni i zapomnienia o przebywaniu na ziemi, a nie rynkowej wrzawy, rozmów na tematy przyziemne i trwonienia czasu na błahe sprawy. Przestrzega przed taką niedbałością nawet w małych sprawach podczas słuchania, czy uczestniczenia, w kościele[120]. Konsekwencje nagannego postępowania podsumowuje słowami:

> „Czy możemy się zatem dziwić, gdy spotka nas niespodziewane nieszczęście, gdy trzeba by raczej się dziwić, jeśli nas nie spotka? Tamto jest skutkiem rzeczy, a byłoby przeciwne wszelkiej logice, żeby ludzie, stawszy się nieprzyjaciółmi Boga i pobudzając Go do gniewu doświadczali dobrodziejstw słońca, deszczu i wszystkiego innego, ludzie przewyższający okrucieństwem zwierzęta, stoją naprzeciw siebie jak wrogowie, krwawią swe języki ukąszeniami bliźnich, i to po tym stole duchowym, po tak wielkich dobrodziejstwach i tak wielu nakazach”[121].

W opinii Chryzostoma zatrzymanie przez Boga udzielanych darów nie powinno dla nikogo być przedmiotem zdziwienia, ponieważ stanowi logiczne następstwo odrzucenia przez ludzi Jego przyjaźni i okazywania nienawiści swoim bliźnim.

Wyjaśnienie autora homilii staje się podstawą wezwania słuchaczy do rezygnacji z nieprzyjaznego usposobienia i zanoszenia do Boga modlitw wolnych od srogości i pragnienia odwetu; uśmierzania gniewu wobec każdej z poniesionych krzywd z uwagi na pamięć o własnych przewinieniach i o zapłacie obiecanej za przebaczenie innym. Wrażenie ciężaru i obawy o sprostanie takim zadaniom jest pozorne, a zwrócenie się z ufnością do Boga sprawi, że niemożliwe do osiągnięcia przebaczenie przez osobiste unikanie grzechów, zyskają bez trudu i przykrości przez łagodność okazaną swoim

[120] Por. MtHom 19, 9 (ŹMT 18, 252-254).

[121] MtHom 19, 9 (ŹMT 18, 254).

krzywdzicielom. Dobroczynność wobec nieprzyjaciół stanowi sposób na jednanie dla siebie wielkiego miłosierdzia Bożego[122].

3.4. Reguły postu

O poście Jezus mówi w Mt 6, 16-18. Chryzostom w homilii 20 omawia fragment Mt 6, 16-23, ale z Jego wypowiedzi dotyczącej postu cytuje jedynie pierwszą część wersetu Mt 6, 16A. Pomija pozostałe zdania, poczynając od: „Zaprawdę, powiadam wam, już odebrali swoją nagrodę" (Mt 6, 16B), które przytacza wyłącznie w komentarzu Mt 6, 5[123]. Natomiast słowa początkowe: „Kiedy pościcie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą" (Mt 6, 16A)[124] konfrontuje z obserwowanym u współczesnych sobie słuchaczy nakazu Jezusa stanem postnej praktyki. Z wyrazami ubolewania stwierdza nie tylko, przeciwne Jego poleceniu, naśladowanie postawy obłudników, ale prześcignięcie ich w aspekcie negatywnym[125]. Przekonanie o tym potwierdza doświadczeniem z codziennego życia: „Znam przecież, znam wielu, nie tylko takich, którzy poszczą, ale przybierają minę, jakby pościli, i wymawiają się gorszym od grzechu tłumaczeniem: «By nie zgorszyć ludzi prostych»"[126]. Nietrudno zauważyć, że w ocenie autora homilii tego rodzaju usprawiedliwianie nagannego zachowania stanowi okoliczność bardziej obciążającą niż ono. Uwidacznia to w dwojakim wymiarze, kontestowanego u indywidualnego rozmówcy, sposobu myślenia: O gorszeniu w przypadku przestrzegania istniejącego nakazu prawa Bożego, a o zapobieganiu zgorszeniu w razie jego przekraczania. Trwanie w takim przekonaniu dowodzi, jego zdaniem, nie tylko wyjątkowej głupoty, ale szczególnej obłudy, którą określa podwójną w odniesieniu do zachowania obłudników. Poprzez uświadomienie rozmiaru zła hipokryzji wobec powagi krytyki skierowanej pod ich adresem ze strony boskiego autorytetu prawodawcy, wzywa postępujących drogą błędnej logiki do zawstydzenia się i zaprzestania poszczenia w sposób gorszy niż obłudnicy[127].

---

[122] Por. MtHom 19, 9 (ŹMT 18, 254).

[123] Por. MtHom 19, 2 (ŹMT 18, 242; PG 57, 276 w. 32). Praktyce postnej poświęca Chryzostom dłuższą uwagę w MtHom 30, 2-4 (ŹMT 18, 355-359); MtHom 57, 4 (ŹMT 23, 193n) oraz osobną homilię *De jejunio* (PG 61, 787n).

[124] MtHom 20 (ŹMT 18, 255; PG 57, 285 w. 56-59: ῞Οταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὥσπερ οἱ ὑπο κριταὶ, σκυθρωποί. ᾽Αφανίζουσι γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν, ὅπως φανῶσι τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες).

[125] Por. MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255);

[126] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255; PG 57, 286, 57-61: Οἶδα γὰρ, οἶδα πολλοὺς, οὐχὶ νηστεύοντας καὶ ἐπιδεικνυμένους μόνον, ἀλλὰ καὶ μὴ νηστεύοντας καὶ τὰ τῶν νηστευόν των προσωπεῖα περικειμένους, καὶ ἀπολογίαν χείρονα τῆς ἁμαρτίας προβαλλομένους.῞Ινα γὰρ μὴ σκανδαλίσω, φησὶ, τοὺς πολλοὺς, τοῦτο ποιῶ).

[127] Por. MtHom 20, 1 (ŹMT 18,255; PG 57, 287, 6-8: καὶ πολλὴν τῆς κακίας ταύτης τὴν ὑπερβολὴν ἐννοῶν, οὐκ αἰσχυνθήσῃ τῆς λέξεως ταύτης τὴν ἔμφασιν;).

O szkodliwości niewłaściwej postawy podczas postu kaznodzieja wnosi z charakterystyki obłudników podanej przez Jezusa, którą parafrazuje: „Nie powiedział, że są tylko obłudnikami, lecz chcąc ich bardziej zgromić, rzekł, że niszczą swe twarze, a więc oszpecają swój wygląd”[128]. W ten sposób Chryzostom rozumie Mateuszowe wyrażenie przybierania przez obłudników „ponurego wyglądu”, który przejawia się w bladości oblicza spowodowanej ich próżnością[129]. Zapewne podaną przyczynę autor homilii wyprowadza z określonego w wypowiedzi Jezusa zamiaru, jakim kierują się, gdy poszczą. Poruszona przy tym kwestia wyglądu staje się dla niego okazją do zwrócenia uwagi na stosujące makijaż kobiety, które w ten sposób przyczyniają się do zguby rozpustnych młodzieńców. A zatem szkodzą nie wyłącznie sobie jak obłudnicy, ale również tym, którzy na nie patrzą. Załączone porównanie stanowi zarazem uzasadnienie powinności unikania jednego i drugiego zepsucia (τὴν λύμην) z wielką gorliwością[130]. Powracając do analizy wypowiedzi Jezusa kaznodzieja zauważa: „Nakazał nie tylko nie pokazywać się, ale nawet starać się być ukrytym, co również uczynił wcześniej”[131] (por. Mt 6, 1-2. 5). Prawdopodobnie uwaga Chryzostoma dotyczy drugiego zdania z wersetu Mt 6, 16A, którego treść rozpatruje w zestawieniu z Jego zaleceniem dotyczącym jałmużny i modlitwy. „A o jałmużnie nie rzekł tego krótko, lecz powiedziawszy: ‘Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi’ (Mt 6, 1), dodał: ‘aby was widzieli’ (Mt 6, 1). Nic podobnego nie przykazał przy poście i modlitwie. Dlaczego? Dlatego, że jałmużnę nie zawsze da się ukryć, a post i modlitwę zawsze”[132].

W rozwinięciu zestawiania Jezusowych poleceń autor homilii stwierdza, że nakaz udzielania jałmużny ręką prawą bez informowania o tym ręki lewej (por. Mt 6, 3) nie oznacza wskazania realnego sposobu posługiwania się rękami, ale obowiązek ukrywania przed wszystkimi świadczonej dobroczynności. Z kolei przykazanie wejścia do izdebki (por. Mt 6, 6) nie określa granicy modlenia się wyłącznie tam, ponieważ w jej przekroczeniu uczestniczyliby wszyscy a zwłaszcza, dbający szczególnie o zachowanie modlitewnych reguł, pustelnicy tłumnie zamieszkujący góry i modlący się wspólnie. Na podstawie przeprowadzonych analogii Chryzostom wnioskuje, że nakazu Jezusa dotyczącego zewnętrznych oznak podjętego postu też nie należy traktować dosłownie. Za-

---

[128] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255; PG, 57, 287, 8-12: Οὐδὲ γὰρ εἶπεν, ὅτι ὑποκρίνονται ἁπλῶς, ἀλλὰ καὶ καθάψασθαι μειζόνως βουλόμενος, φησίν· *Ἀφανίζουσι γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν*, τουτέστι, διαφθείρουσιν, ἀπολλύουσιν).

[129] Por. MtHom 20,1 (ŹMT 18, 255; PG 57, 287, 12-13: Εἰ δὲ τοῦτο ἀφανισμὸς προσώπου, τὸ πρὸς κενοδοξίαν ὠχρὸν φαίνεσθαι […]).

[130] Por. MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255; PG 57, 287 w. 18).

[131] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255).

[132] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255).

trzymuje się na pierwszej z wymienionych przez Niego czynności w wierszu Mt 6, 17, którego całość pomija w cytowaniu. Polecenie namaszczenia głowy wiąże z istniejącym u przodków zwyczajem namaszczania się zawsze w chwilach radości i zadowolenia (czego przykładem są Dawid i Daniel). Podtrzymanie tego zwyczaju nie koniecznie oznacza naśladowanie obrzędowej czynności, ale usilne staranie się o ukrycie z każdej strony powziętego wyrzeczenia postnego[133]. W przekonaniu o słuszności przyjętego rozumowania kaznodzieja wskazuje na Jezusa:

> „I abyś się przekonał, że tak właśnie jest, On sam potwierdził czynem to, co nakazał słowami: pościł przez czterdzieści dni, pościł w ukryciu (por. Mt 4, 1-2), ani się nie mył, ani nie namaszczał, ale, choć tego nie czynił, dokonał tego jako najbardziej ze wszystkich pozbawiony próżności. To również nam przykazuje, wymieniwszy obłudników, a odwiódłszy od tamtego słuchaczy przy pomocy dwukrotnego przykazania, wskazał nieznacznie tą wzmianką, to jest wzmianką o obłudnikach, jeszcze coś innego. Odwodzi od złej pożądliwości pokazując nie tylko, że taki czyn jest śmieszny, że ściąga najcięższą karę, lecz także, że taka obłuda jest tylko chwilowa”[134].

Można zauważyć, że wzmianka o obłudnikach w analizie Chryzostoma pełni wieloraką funkcję. Skłania odbiorców ewangelicznej nauki do przyjęcia, poświadczonego osobistym przykładem, postulatu Jezusa, aby zrezygnowali z afiszowania się swoimi czynami. Powstrzymuje od postępowania podobnego obłudnikom. Użyte w celu odwodzenia słuchaczy dwukrotne przykazanie może dotyczyć obu obrzędowych czynności, niepraktykowanych co prawda przez Niego, ale proponowanych jako zewnętrzny wyraz odróżniania się od obłudników. Może również odnosić się do zastosowania dwóch bliskoznacznych określeń krytykowanego wyglądu, z jakim obłudnicy obnoszą się podczas postu. Może jeszcze oznaczać posłużenie się wcześniej dwa razy negatywnym wzorcem obłudników tzn. w przykazaniu o poście i o modlitwie. Wzmiankowani obłudnicy odstraszają ponadto śmiesznością swoich czynów, najwyższym stopniem ich karalności, oraz złudną docześnie i niesięgającą wieczności chwilą cieszenia się wśród obserwatorów osobistą znakomitością. Większość widzów rozpoznaje obłudnika i odkrywa jego udawanie. Doświadczenie zdemaskowania staje się również udziałem ludzi goniących za próżną sławą. Ukrywanie swej pożądliwości pod przybraniem maski jest już teraz rzeczą znaną dla wielu innych. Całkowite przyłapanie ich na tym nastąpi wówczas, gdy „wszystko będzie nagie i odkryte” (Hbr 4, 13), jak utrzymuje autor homilii.

---

[133] Por. MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 255-256).

[134] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 256).

Chryzostom wymienia jeszcze inny sposób, w jaki Jezus odwodzi słuchaczy od obłudników, „pokazując, że przykazanie to jest łatwe. Bo ani nie zaostrza, ani nie przedłuża postu, lecz żąda, byśmy zań nie utracili nagrody. Tak więc to, co wydaje się trudne, jest wspólne dla nas i obłudników: bo i oni poszczą. Żąda zaś, jak powiada, tego, co najlżejsze: byśmy po trudach nie utracili nagrody. Nic nie przeznacza za same trudy, natomiast z całym bezpieczeństwem gromadzi dla nas nagrody i nie pozwala, byśmy odeszli jak tamci, bez korony”[135]. Prawdopodobnie niewielkim wysiłkiem wymaganym od podejmujących post w duchu ewangelicznym jest nie zwracanie na siebie w tym czasie uwagi otoczenia. Okazanie takiej postawy skutkuje wynagrodzeniem ze strony Boga Ojca, zgodnie z zapewnieniem Jezusa w wierszu Mt 6, 18, którego autor homilii nie przytacza, natomiast rozdawanie nagród zdaje się Jemu przypisywać. Pozbawienie otrzymania ich przez obłudników wiąże przypuszczalnie z poprzestaniem na podobaniu się szerokiej publiczności. Dowodzi tego obserwowaną u nich niechęcią do naśladowania nawet zapaśników w igrzyskach olimpijskich, którzy chcą się podobać jednej tylko osobie przyznającej zwycięstwo, chociaż w stosunku do wielkości zgromadzenia i znakomitości przybyłych władz znajduje się ona na niższej pozycji. Sportową postawę uczestników igrzysk konfrontuje z zachowaniem dopuszczonych do udziału w nagrodach przyznawanych przez Jezusa. „Natomiast ty, mając dwojaki powód, by pokazać Mu twe zwycięstwo - po pierwsze, że to On rozdaje nagrody, po drugie, że nieporównanie przewyższa tamtych widzów - zwracasz na siebie uwagę innych, którzy nie tylko w niczym ci nie pomagają, ale nawet wyrządzają ci największą szkodę”[136]. Analiza porównawcza kaznodziei uwidacznia występujące wśród słuchaczy ewangelicznego przekazu trudności w przezwyciężeniu pragnienia ludzkiego podziwu.

Do wyrozumiałości Jezusa w tym względzie Chryzostom nawiązuje w parenetycznym fragmencie homilii:

> „A przecież, powiada, nie zabraniam ci nawet tego; jeśli chcesz także pokazać się przed ludźmi, zaczekaj, a ja dostarczę ci i tego w większej obfitości i z większą korzyścią. Na razie odrywa cię to od sławy, którą ja daję, tak jak jednoczy cię ze mną, jeśli tym gardzisz. Wtedy natomiast będziesz korzystać ze wszystkiego z całą swobodą, uwolnisz się od wszelkiej ludzkiej niewoli i staniesz się znakomitym wykonawcą cnoty”[137].

[135] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 256).
[136] MtHom 20, 1 (ŹMT 18, 256).
[137] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 257).

W ramach argumentacji odsunięcia czasowo zaspokojenia chęci cieszenia się sławą wśród ludzi, przejawianej u poszczególnych słuchaczy, autor homilii wskazuje na niewłaściwe jeszcze ich usposobienie. Wyrazem tego jest nie okazanie żadnej cnoty w przypadku znalezienia się na pustkowiu. Staranie się o cnotę nie dla niej samej, ale dla wystawienia jej na pokaz źle do niej nastawionym ludziom, uganiającym się jedynie za widowiskiem, oznacza jej wielką zniewagę. Obłudne podejście do wykazania się cnotą kaznodzieja ilustruje przykładem kogoś, kto zaspokojenie pragnienia życia w czystości nie znajduje w cenieniu tej cnoty, ale w pokazaniu się rozpustnikom. W ten sposób stara się odwieść słuchaczy od wybierania cnoty tylko dla poklasku ludzi, i to w dodatku ludzi jej nieprzyjaznych. Równocześnie zachęca do okazania należnego dla niej podziwu z racji posiadanej przez nią wartości i kierowania się wyłącznie tym przy jej wyborze[138]. W inspirowaniu do autentycznego zainteresowania się cnotą stwierdza: „Także my uważamy za urazę, jeśli ktoś kocha nas dla innych, a nie dla nas samych. To samo trzeba myśleć o cnocie; staraj się więc o nią nie dla innych. Nie dla ludzi bądź Bogu posłuszny, ale dla Boga ludziom. Gdy zaś czynisz odwrotnie, to choćby się wydawało, że starasz się o cnotę, pobudzasz Go do gniewu, tak jak ten, który się nie stara. Jak bowiem taki stał się nieposłuszny dlatego, że nie wypełniał, tak samo ty, bo nie wypełniałeś odpowiednio”[139].

Zaprezentowanie przez Chryzostoma cnoty jako wartości samej w sobie zdaje się być poglądem filozofii greckiej, zarówno Platona i Arystotelesa, jak też stoików[140]. Podobnie na Zachodzie, na przełomie IV i V w., a więc niemalże w tym samym czasie co Chryzostom, rozumuje Augustyn z Hippony, wyraźnie rozróżniając w porządku miłości, miłość pierwotną i wtórną, z których tylko ta pierwsza jest prawdziwa[141]. Miłość wtórna prawdziwą nie jest, bo oznacza kochanie kogoś ze względu na inne osoby dla pozyskania od nich upragnionych przez siebie wartości. W odniesieniu refleksji o miłości do cnoty, autor homilii pod jej ogólnym pojęciem w związku z rozważaną problematyką postu może rozumieć wstrzemięźliwość od próżności w jego praktykowaniu, natomiast w kontekście krytyki obłudy może rozumieć jej przeciwieństwo, czyli szcze-

---

[138] Por. MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 257).

[139] MtHom 20, 2 (ŹMT 18, 257; PG 57, 288 w. 51-59: ᾽Επεὶ καὶ ἡμεῖς, ὅταν μὴ δι᾽ ἑαυτοὺς, ἀλλὰ δι᾽ ἑτέρους φιλώμεθα, ὕβριν τὸ πρᾶγμα νομίζομεν. Τοῦτο τοίνυν καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς λογίζου· καὶ μήτε δι᾽ ἑτέρους αὐτὴν δίωκε, μήτε δι᾽ ἀνθρώπους ὑπάκουε τῷ Θεῷ, ἀλλὰ διὰ τὸν Θεὸν ἀνθρώποις· ὡς ἂν τὸ ἐναντίον ποιῇς, κἂν μετιέναι δοκῇς ἀρετὴν, ὁμοίως τῷ μὴ μετιόντι παρώξυνας. ῞Ωσπερ γὰρ ἐκεῖνος τῷ μὴ ποιῆσαι παρήκουσεν, οὕτω καὶ σὺ τῷ παρανόμως ποιῆσαι.).

[140] Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013, Platon – s. 137; Arystoteles – s. 138-143; stoicy – s. 150-154.

[141] Por. A. Trapé, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz - mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, 289-290.

rość, uczciwość, autentyczność itp. Niezależnie od przyjętego znaczenia, nie staranie się o cnotę i niewłaściwie podejście do praktyk religijnych (w tym przypadku do postu) stawia na równi ze sobą. Dlatego Bóg w obu przypadkach reaguje gniewem ku przestrodze ludzi lekceważących posłuszeństwo, jakiego od nich oczekuje.

Może dziwić tak krótkie potraktowanie słów Jezusa o poście w Kazaniu na Górze (Mt 6, 16-18) oraz brak jakiejkolwiek wzmianki o praktykach postnych w czasach Chryzostoma. Być może powodem tego były liczne posty praktykowane w Kościele starożytnym, których łączna długość obejmowała połowę roku, czyli około 180 dni[142].

3.5. Dawanie świadectwa życiem

W Kazaniu na Górze Jezus nie ogranicza nauki do wskazania uczniom ewangelicznych zasad, ale stawia również wymagania ich praktycznej realizacji w życiu osobistym i społecznym. Dotyczy to właściwie całości kazania, ale niektóre wypowiedzi podkreślają ten aspekt w szczególny sposób. Interesuje nas to, co na temat świadectwa życia mówi Chryzostom podczas objaśniania mowy Jezusa. Pozytywne motywowanie uczniów do działania stanowią słowa Jezusa: *Wy jesteście solą ziemi* (por. Mt 5, 13), które kaznodzieja cytuje trzykrotnie, komentując wielorakie znaczenie. Pierwszym jest usunięcie obaw związanych z możliwością wypełnienia Jego zaleceń, przewyższających przykazania Starego Testamentu; drugim – uzasadnienie nakazu ich stosowania wyrażoną przez Niego koniecznością: „Ta nauka (ὁ λόγος) będzie z wami nie dla waszego życia, ale dla całego świata. Nie posyłam was ani do dwóch miast, ani do dziesięciu, czy dwudziestu, ani do jednego narodu, jak niegdyś proroków, lecz na ziemię, na morze, na cały świat, i to świat zepsuty”[143]. Pod pojęciem wskazanej nauki można, w szerszym kontekście interpretacji autora homilii, rozumieć wcześniejsze orędzie ośmiu błogosławieństw (Mt 5, 1-12), których rozpowszechnienie poprzez osobiste dawanie świadectwa pozostanie zadaniem uczniów Jezusa. Natomiast w odniesieniu do analizowanego wersetu, można pod nim umieścić określenie nauczycielskiej funkcji, którą mają pełnić. Wartość jej służebnego charakteru o światowym zasięgu jest własnością soli, której walory znajdują zastosowanie nie dla niej samej, ale dla jakości ludzkiego życia.

Pokazanie przez Jezusa uczniom ich roli odgrywanej wobec mieszkańców ziemi stanowi zapewne podstawę wnioskowania Chryzostoma o zepsuciu świata, które wyprowadza dodatkowo z komentowanego wiersza. Dostrzega, że Jezus wyraził w nim to,

---

[142] Por. Rozdziały Teodora, 1, 2-5 w: SCL 5, 161-162.

[143] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 182; PG 57, 231 w. 17: κακῶς διακειμένην).

„że cała natura ludzka 'utraciła smak' (por. Mt 5, 13) i jest nadgnita wskutek grzechów. Dlatego wymaga od nich tych cnót, które są konieczne i pożyteczne w trosce o wspólny los"[144]. Zaistniałe położenie ludzkiej społeczności staje się przedmiotem Jego troski i stanowi o wymaganiu niezbędnej dla dobra powszechnego doskonałości ze strony uczniów. Składające się na nią cnoty kaznodzieja przypomina słowami: „Cichy, skromny, miłosierny i sprawiedliwy nie zamknie tych cnót w sobie, ale będzie się starał o to, aby te zbawienne zdroje spływały także na innych dla ich pożytku. Ten, który jest czystego serca, kto czyni pokój, kto jest prześladowany za prawdę, oddaje swe życie dla dobra wspólnego"[145]. Autor homilii pomija tu smucących się i płaczących (πενθοῦντες – Mt 5, 4; κλαίοντες - Łk 6, 21) z powodu grzechów własnych i cudzych (zob. powyżej punkt 2.2). Czy jest to świadomy zabieg i jak go wytłumaczyć? Wydaje się, że tak, bo trudno sobie wyobrazić, aby człowiek smutny skutecznie szerzył naukę Jezusa (w duchu znanych nam, chociaż brzmiących kaznodziejsko słów: smutny święty, to żaden święty). Przypomniane cnoty wymienia powtórnie w zmienionej kolejności i stosuje inne określenia: cichy, skromny, prześladowany za prawdę, oddający swe życie dla dobra wspólnego. Wzorowaną na błogosławieństwach postawę ucznia kaznodzieja ukazuje zatem nie tylko w aspekcie soteriologicznym i moralnym, ale także pastoralnym, czyli uczniowie już tacy powinni być i powinni o tym świadczyć wobec spotykanych ludzi. Utrzymuje, że misja powierzana im przez Jezusa ma wyjątkowe znaczenie: „Nie myślcie więc, powiada, że prowadzę was do zwykłych walk albo że mówię do was o małych rzeczach"[146].

Chryzostom określa również granice działalności uczniów na rzecz innych. Wyprowadza je z funkcji soli, która polega na konserwowaniu wyłącznie świeżych pokarmów. Stąd rola uczniów nie obejmuje usunięcia wcześniejszego zepsucia świata, ale sprowadza się do utrzymania i zachowania jego odnowy w takim stanie, w jakim otrzymali od Pana. Przekonanie o tym wyraża słowami:

> „Uwolnienie od odoru grzechów było dziełem Chrystusa, a to tylko, by znów nie popadli w zgniliznę, było sprawą ich gorliwości i starań. Czy widzisz jak stopniowo pokazuje, że przewyższają proroków. Mówi przecież, że są nauczycielami nie tylko Palestyny, ale całego świata, i to nie tylko nauczycielami, ale groźnymi

---

[144] Por. MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 182; PG 57, 231 w. 18-19: ἔδειξε μωρανθεῖσαν ἅπασαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν).

[145] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 182; PG 57, 231 w. 22-29: Ὅ τε γὰρ πρᾶος καὶ ἐπιεικὴς καὶ ἐλεήμων καὶ δίκαιος, οὐκ εἰς αὐτὸν συγκλείει τὰ κατορθώματα μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν ἑτέρων ὠφέλειαν τὰς καλὰς ταύτας ὑπερχεῖσθαι παρασκευάζει πηγάς. Ὁ δ' αὖ καθαρὸς τὴν καρδίαν καὶ εἰρηνοποιὸς, καὶ ἐλαυνόμενος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, πάλιν πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον τὸν βίον καθίσταται).

[146] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 182).

nauczycielami. To jest zadziwiające, że bez pochlebstw i nadskakiwania, ale gryząc i piekąc jak sól, byli oczekiwani przez wszystkich”[147].

Autor homilii zwraca uwagę, że określony Bożym planem zbawienia zakres działania uczniów nie ogranicza ich aktywności w jego realizacji. Prawdopodobnie, w przekazaniu im opieki nad ludźmi otwartymi na zbawienie dostrzega sukcesywność objawienia Jezusa w porównaniu z prorokami. Stwierdzenie zyskanej przez nich przewagi argumentuje mianowaniem nauczycielami wszystkich ludzi. Posłannictwo to stanie się zapewne w pełni aktualne po otrzymaniu nakazu misyjnego skierowanego do jedenastu apostołów, aby szli i nauczali wszystkie narody (por. Mt 28, 19). Trudno powiedzieć, czy kaznodzieja łączy funkcje proroka i nauczyciela w jednej osobie głosiciela nauki Jezusa. W ich zestawieniu koncentruje się na zróżnicowaniu liczebności odbiorców. Przypuszczalnie, wyrażone przez niego zdumienie, dotyczące pozytywnego odbioru srogości w postępowaniu nauczycieli nie odnosi się już do rozróżnienia z prorokami, którzy nie byli jej pozbawieni. Wskazanie na gryzące i piekące właściwości soli w kontakcie z wrażliwymi miejscami ludzkiego ciała (czego można doświadczyć wskutek nieostrożności lub przy leczeniu czy dezynfekcji), pomimo których znajduje zastosowanie, uwydatnia cechy charakteru krzewicieli ewangelicznych treści. Opinia o oczekiwaniu ich przybycia przez wszystkich wydaje się hiperbolą albo konsekwencją tego, że zostają posłani do całego świata.

Chryzostom zauważa, że Jezus kieruje swoje słowa do najbliższych Mu uczniów i w formie perswazji stara się ich zachęcić do planowanej misji:

„Nie dziwcie się, powiada, jeśli pominąwszy innych przemawiam do was i prowadzę na takie niebezpieczeństwa. Rozważcie do ilu miast, ludów i narodów zamierzam was posłać jako przewodników. Dlatego chcę, abyście nie tylko sami byli roztropni, lecz byście czynili takimi również innych. Tacy zaś, od których zależy zbawienie innych, powinni być bardziej przezorni i posiadać tak wielką cnotę, żeby mogli jej używać również na użytek innych. Jeśli nie będziecie tacy, wówczas nie wystarczycie nawet samym sobie”[148].

---

[147] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 182; PG 57, 231 w. 38-48: Τὸ μὲν γὰρ ἀπαλλαγῆναι τῆς σηπεδόνος τῶν ἁμαρτημάτων, τοῦ Χριστοῦ κατόρθωμα γέγονε· τὸ δ᾽ αὖ πάλιν μηκέτι ἐπ᾽ ἐκείνην ἐπανελθεῖν, τῆς τούτων σπουδῆς καὶ ταλαιπωρίας ἔργον ἦν. Ὁρᾷς πῶς κατὰ μικρὸν δείκνυσι καὶ τῶν προφητῶν ὄντας βελτίους; Οὐ γὰρ τῆς Παλαιστίνης διδασκάλους εἶναί φησιν, ἀλλὰ τῆς γῆς ἁπάσης· καὶ οὐχ ἁπλῶς διδασκάλους, ἀλλὰ καὶ φοβερούς. Τὸ γὰρ δὴ θαυμαστὸν τοῦτό ἐστιν, ὅτι οὐ κολακεύοντες, οὐδὲ θεραπεύοντες, ἀλλ᾽ ἐπιστύφοντες ὥσπερ τὸ ἅλας, οὕτω ποθεινοὶ πᾶσι γεγόνασι).

[148] MtHom 15, 6 (ŹMT 18, 182; PG 57, 231 w. 48-58: Μὴ τοίνυν θαυμάσητε, φησὶν, εἰ τοὺς ἄλλους ἀφεὶς ὑμῖν διαλέγομαι, καὶ πρὸς τοσούτους ἕλκω κινδύνους. Ἐννοήσατε γὰρ ὅσαις πόλεσι καὶ δήμοις καὶ ἔθνεσι μέλλω πέμπειν ὑμᾶς ἐπιστάτας. Διὰ τοῦτο οὐχ ὑμᾶς εἶναι βούλομαι φρονίμους μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους τοιούτους ποιεῖν. Τοὺς δὲ τοιούτους πολὺ δεῖ συνετοὺς εἶναι, ἐν οἷς ἡ τῶν ἄλλων

Według kaznodziei, Jezus uświadamia uczniom zasięg, rangę i odpowiedzialność funkcji, którą pragnie im powierzyć. Określa warunki jej skutecznego wypełnienia. Sprostanie wyzwaniu przewodnictwa w drodze do zbawienia społeczności ludzkiej wiąże z koniecznością przewyższania jej członków w posiadanej osobiście doskonałości. Być może składającą się na nią roztropność (φρόνιμος), termin niewątpliwie obecny w Nowym Testamecie, zwłaszcza u Mateusza, wyprowadza z symbolizowanej czasami przez sól mądrości[149].

Autor homilii zatrzymuje się nad uzasadnieniem Jezusa potrzeby odznaczania się doskonałością przez uczniów:

> „Nie zżymajcie się więc, jakby te słowa były przykre. Wszak inni, którzy ‘utracili smak’ mogą się podnieść przy waszej pomocy; gdyby się to przytrafiło wam, zgubicie siebie i innych. Dlatego do im większych dzieł przystępujecie, tym większej gorliwości (σπουδῆς) wam potrzeba”[150].

Prawdopodobnie, zdaniem kaznodziei, Jezus odwodzi uczniów od kwestionowania zwiększonych względem nich wymagań przez uzmysłowienie dostąpienia zaszczytu, którym jest pomaganie innym w odzyskaniu właściwej postawy. Równocześnie ostrzega przed sprzeniewierzeniem się tak wzniosłej misji. Niewierność otrzymanemu powołaniu może skutkować zgubą osobistą i wspieranych w podnoszeniu się z upadku. Zacytowane w tym miejscu Jego słowa o losie soli pozbawionej swego smaku z Mt 5, 13 stanowią podstawę kontynuacji dowodzenia:

> „Inni mogą otrzymać przebaczenie, choć upadają tysiące razy, gdy jednak upadnie nauczyciel, pozbawiony jest wszelkiej wymówki i poniesie najcięższą karę”[151].

Nietrudno zauważyć, że zagrożenie utraty smaku przez sól w sensie upadania moralnie czy też religijnie Chryzostom odnosi do każdego człowieka, ale różnicę w skutkach warunkuje pozycją, jaką zajmuje we wspólnocie. W ten sposób wyjaśnia znaczenie

---

κινδυνεύεται σωτηρία, καὶ τοσαύτην αὐτοῖς τὴν περιουσίαν εἶναι τῆς ἀρετῆς, ὡς καὶ ἄλλοις μεταδιδόναι τῆς ὠφελείας. Εἰ γὰρ τοιοῦτοι μὴ γένοισθε, οὐδὲ ὑμῖν αὐτοῖς ἀρκέσετε).

[149] Por. Mt 7, 24; 10, 16; 24, 45; 25, 2-9; Łk 12, 42; 16, 8; Rz 11, 25; 12, 16; 1 Kor 4, 10; 10, 15; 2 Kor 11, 19. O traktowaniu niekiedy soli za metaforę mądrości wspomina Talmud – por. A. Paciorek, NKB NT, (*Sota* 9, 15), 224; W. Kopaliński *Słownik Wyrazów Obcych*, Warszawa 2000 (*sól attycka*), 52; D. Forstner OSB, *Świat Symboliki Chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, 131: Pliniusz Starszy, *Historia naturalis* XXI, 45; XXXI, 41: „Bez soli nie może istnieć życie ludzkie. Ona jest niebiańskim elementem podarowanym istotom ludzkim. Podczas życia utrzymuje ona człowieka w granicach rozumu. Po śmierci ‘utwardza ciało, wysusza je i spaja; zwłoki zaś chroni przed gniciem, tak że mogą przetrwać wieki’, i wypełnia w miarę swych możliwości czynności duszy. Tak więc sól oznacza niejako sztuczne życie po zaniku życia naturalnego i jest obrazem duszy ożywiającej ciało. Nie ma nic bardziej korzystnego dla ciała jak sól i słońce podsumowuje Pliniusz mądrość starożytnych”.

[150] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 182-183).

[151] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 183).

przestrogi Jezusa, który uprzedza o bezwzględnych konsekwencjach upadku nauczyciela z jednej strony. Z drugiej zaś strony powstrzymuje powołanych do tej funkcji uczniów przed rezygnacją w połowie drogi z obawy przed zapowiedzianymi prześladowaniami i złorzeczeniami (por. Mt 5, 11). W tym kontekście kaznodzieja podejmuje interpretację słów Jezusa z Mt 5, 13 i mówi:

> „nadaremnie zostaliście wybrani, jeśli nie będziecie na to gotowi (παρατεταγμένοι). Należy się obawiać nie złego mówienia o was, lecz byście nie okazali się obłudni, bo wtedy utracicie smak i podepczą was nogami. Gdy będziecie zawsze surowo z nimi postępować, cieszcie się, choćby źle o was mówiono. Takie są właściwości soli, że gryzie i jątrzy miękkich. Dlatego niechybnie nadejdą złorzeczenia, które nie będą wam wcale szkodzić, lecz zaświadczą o waszej nieugiętości. Jeśli z obawy przed nimi zdradzicie właściwą wam nieustępliwość, będziecie znosić o wiele cięższą udrękę, bo ludzie będą źle o was mówić i wszyscy wami wzgardzą. Takie jest znaczenie słów: *podeptanie [przez ludzi]*”[152].

Według wywodu autora homilii, Jezus wskazuje kryterium efektywności wybrania uczniów. Synonimiczne określenia wymaganych od nich cech charakteru można sprowadzić do zdecydowania i konsekwencji w postępowaniu wobec ludzkich słabości, z wykluczeniem jakiegokolwiek kompromisu czy hipokryzji.

Jezus nazwanie uczniów solą ziemi (por. Mt 5, 13) uzupełnia następną metaforą, w której określa ich „światłem świata” (por. Mt 5, 14). Chryzostom zestawia je razem i porównuje:

> „Znowu […] całego świata; światłem umysłu o wiele jaśniejszym od promieni słońca, tak jak i solą duchową. Najpierw wymienia sól, a potem światło, abyś wiedział, jak wielka korzyść z ostrych słów i jak wielki pożytek z wzniosłej nauki. Albowiem przyciąga i nie pozwala się rozpłynąć, prowadząc nas do cnoty sprawia, że widzimy wyraźniej”[153].

Poza ogólnoświatowym wymiarem każdej z przydzielonych uczniom funkcji, ich wspólną cechę stanowi, zdaniem kaznodziei, przenikanie do ludzkiego wnętrza. Zwrócenie uwagi na wymienienie soli przed światłem zdaje się nie dotyczyć chronologii, ale potrzeby połączenia obu sposobów oddziaływania dla trwałego i przejrzystego doskonalenia osobowości człowieka.

Słowa Jezusa, że miasto położone na górze jest widoczne (por. Mt 5, 14), a zapalonego światła się nie przykrywa (por. Mt 5, 15), Chryzostom interpretuje w dwóch

[152] MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 183; PG 57, 232 w. 6-19).

[153] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 183).

aspektach: pouczenia dla uczniów i objawienia Jego mocy. Obrazowe przedstawienie stania się przez nich przedmiotem powszechnego zainteresowania, ze względu na zmagania z całym światem i jego sposobem myślenia, służy pobudzeniu do zdyscyplinowanego życia i zachowania czujności. Wyrazem tego jest wykładnia użytej przez Niego paraleli. „Nie myślcie, rzecze, że teraz tu siedzimy i zajmujemy małą część jednego zakątka. Będziecie dla wszystkich widoczni, jak miasto położone na szczycie góry, jak świeca świecąca w domu na świeczniku”[154]. Wyrażoną w proroctwie moc Jezusa przedkłada autor homilii szczególnie ludziom niedającym jej wiary. Z wezwaniem do okazania podziwu i poszanowania proponuje rozważenie wielkości obietnicy, którą dał nieznanym nawet we własnym kraju uczniom. W ramach niej sytuuje poznanie przez mieszkańców całej ziemi skutków ich zbawiennego działania: „Jakby uskrzydleni przebiegali ziemię szybciej niż promienie słoneczne, rozsiewając światło pobożności”. Kaznodzieja przypuszcza, że słowami z Mt 5, 14 Jezus okazując swą moc, przygotowuje uczniów do otwartości (παῤῥησία) w mowie: „Jak nie jest możliwe, by takie miasto się ukryło, tak niemożliwe jest, by głoszona nauka (κήρυγμα) mogła być ukryta i pominięta milczeniem”[155]. Grecka παῤῥησία, według Lampego, może oznaczać w odniesieniu do relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem stan łaski człowieka przed upadkiem; posiadali ją święci Starego Testamentu; jej źródłem jest Bóg; według Chryzostoma dawana w czasie chrztu, podczas przyjmowania Komunii, poprzez posługę kapłańską i poprzez odpuszczenie grzechów; w odniesieniu do cnoty, wskazuje na miłość, mądrość i prawdę, posiadają ją, według Chryzostoma, nawet grzesznicy, o ile są pokorni; w odniesieniu do osób wskazuje na szczególne ich cechy, zwłaszcza Chrystusa, męczenników, świętych na ziemi i w niebie; oznacza jakość modlitwy chrześcijańskiej, zwłaszcza *Ojcze nasz*; dawana wyłącznie duszom na wysokim poziomie życia duchowego; zaufanie w Chrystusie i autorytet[156]. Słowo κήρυγμα Jezus używa tylko raz w Mt 12, 41 = Łk 11, 32, gdy mówi, że pod wpływem nawoływania Jonasza ludzie z Niniwy się nawrócili. Pojęcie to rozwija szerzej Paweł Apostoł. Grecka κήρυγμα, według Lampego, oznacza proklamacje i głoszenie Ewangelii; głoszoną doktrynę, treść nauki apostolskiej, naukę

[154] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 183).

[155] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 184; PG 57, 232 w. 50-57: Καθάπερ γὰρ ὑπόπτεροι γενόμενοι, τῆς ἀκτῖνος σφοδρότερον τὴν γῆν ἐπέδραμον ἅπασαν, σπείροντες τῆς εὐσεβείας τὸ φῶς. Ἐνταῦθα δέ μοι αὐτοὺς καὶ πρὸς παῤῥησίαν ἀλείφειν δοκεῖ. Οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη, τὴν αὐτοῦ δύναμίν ἐστιν ἐμφαίνοντος· ὥσπερ γὰρ ἐκείνην κρυβῆναι ἀμήχανον, οὕτω τὸ κήρυγμα ἀδύνατον σιγηθῆναι καὶ λαθεῖν).

[156] Por. Lampe 1044-1045.

Kościoła; wskazuje na religię chrześcijańską w opozycji do pogaństwa i herezji; opatrznościowe działanie Chrystusa; definicję wiary[157].

Polecenie uczniom przez Jezusa wykazania się otwartością w mowie dostrzega autor homilii w słowach Mt 5, 15, które służą dodaniu im odwagi w oświecaniu głoszoną nauką we wrogo nastawionym świecie:

> „Ja, powiada, zapaliłem światło (por. Łk 12, 49). Waszym zaś staraniem niech będzie, by się ciągle paliło, nie tylko dla was samych, ale także dla tych, którzy dostąpią tej światłości i będą prowadzeni do prawdy (por. J 12, 46). Złorzeczenia nie zdołają przyćmić waszej jasności, jeśli będziecie prowadzić życie zdyscyplinowane, jako ci, którzy mają nawrócić cały świat. Pokażcie życie godne takiej łaski, aby tak, jak ją wszędzie głoszą, i ono postępowało razem z nią"[158].

Sądząc z wyjaśnienia kaznodziei, życzeniem Jezusa wobec uczniów jest podtrzymywanie i udostępnianie światła Jego nauki ludziom wtajemniczanym w zawarte w niej prawdy. Zachowanie jej blasku we własnym życiu warunkuje posłuszeństwo wyznaczonej misji. Powołanie do nawrócenia obejmuje wszystkich mieszkańców ziemi i należy do kategorii łaski. Udzielenie uczniom takiego daru wiąże się z wezwaniem do świadczenia o tym poprzez osobiście czynione postępy. Stawanie się przykładem dla innych służy ich zbawieniu.

Chryzostom zwraca uwagę na wymieniony przez Jezusa innego rodzaju pożytek, zdolny pobudzić uczniów do ostrożności i skłonić do wszelkiej gorliwości w wypełnianiu swego posłannictwa:

> „Prowadząc sprawiedliwe życie, powiada, nie tylko naprawicie cały świat, ale także sprawicie, że Bóg zostanie uwielbiony, gdy zaś postąpicie przeciwnie, zgubicie ludzi i imię Boże wystawicie na bluźnierstwo"[159].

Parafrazę wezwania uczniów do świecenia przed ludźmi dobrymi uczynkami i pociągnięcia ich do chwalenia Ojca niebieskiego z Mt 5, 16 autor homilii uzupełnia przedstawieniem jej strony negatywnej: jeśli uczniowie Jezusa nie spełnią osobiście wyma-

---

[157] Por. Lampe 751-752.

[158] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 184; PG 57, 233 w. 6-16: Ἐγὼ μὲν γὰρ ἦψα τὸ φῶς, φησί· τὸ δὲ μεῖναι καιόμενον, τῆς ὑμετέρας γενέσθω σπουδῆς· οὐ δι' ὑμᾶς αὐτοὺς μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς μέλλοντας τῆς αὐγῆς ἀπολαύειν ταύτης, καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν χειραγωγεῖσθαι. Οὐ γὰρ δὴ δυνήσονται αἱ κακηγορίαι συσκιάσαι ὑμῶν τὴν λαμπηδόνα, ἐὰν ὑμεῖς ἦτε μετὰ ἀκριβείας βιοῦντες, καὶ οὕτως ὡς μέλλοντες ἅπασαν ἐπιστρέφειν τὴν οἰκουμένην. Ἄξιον τοίνυν τῆς χάριτος ἐπιδείξασθε βίον, ἵν' ὥσπερ ἐκείνη πανταχοῦ κηρύττεται, οὕτω καὶ αὕτη ἐκείνῃ συντρέχῃ).

[159] MtHom 15, 7 (ŹMT 18, 184; PG 57, 233 w. 18-23: Οὐ γὰρ δὴ τὴν οἰκουμένην διορθώσετε, φησὶ, μόνον, ὀρθῶς βιοῦντες, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν δοξάζεσθαι παρασκευάσετε· ὥσπερ οὖν τὰ ἐναντία ποιοῦντες, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπολεῖτε, καὶ τοῦ Θεοῦ τὸ ὄνομα βλασφημεῖσθαι ποιήσετε).

gań pełnionej misji, pozbawią innych osiągnięcia zbawienia i narażą Boga na bluźnienie Jego imieniu, które stanowi jeden z najcięższych grzechów.

W dalszej części homilii kaznodzieja staje się rzecznikiem Jezusa w rozwiązywaniu, przewidywanych wśród współczesnych sobie słuchaczy, problemów z realizowaniem w praktyce życia Jego zaleceń. Trudność sposobu uwielbienia Boga w okolicznościach złorzeczenia przez innych niweluje opierając się na analizie psychologicznej ludzkich zachowań. Stwierdza, że serwowanie negatywnych opinii nie jest powszechnym zjawiskiem, a przemawiająca przez ich autorów zazdrość skrywa wyrażany wewnętrznie podziw. Podobny mechanizm postępowania dostrzega u pochlebców, którzy przyklaskując osobom nieprawego życia, w myśli ich oskarżają. Dementuje też rzekome nakazanie przez Jezusa prowadzenia życia „dla wyróżnienia się i próżnej chwały". Precyzuje rozumienie Jego słów, posługując się często używaną przez siebie metodą wyrażania (Nie powiedział…, lecz…): „Nie powiedziałem przecież: 'Starajcie się, żeby wasze dobre czyny miały charakter publiczny', ani: 'Obnoście się z nimi', lecz: *Niech świeci wasze światło* (Mt 5,16), to znaczy: wasza cnota niech będzie obfita, ogień wielki, światłość niezmierna"[160]. I wyjaśnia, że osiągnięcie takiego stopnia doskonałości uniemożliwia pozostawienie jej w ukryciu, nawet gdyby posiadający ją zmierzał do tego wielokrotnie. Proponuje słuchaczom pokazanie nieskazitelnego życia złorzeczącym w celu odebrania im prawdziwej okazji do szkalowania dobrego imienia nawet w przypadku tysięcy ludzi ubliżających uczniom Jezusa. Dowodzi słuszności Jego określeń, mówiąc: „Dobrze powiedział: *[wasze] światło*, bo nic nie pokazuje człowieka bardziej niż światło cnoty, choćby tysiąc razy chciał się ukryć. Jakby był oblany promieniami, jaśnieje silniej niż one, rozsiewając promienie nie tylko na ziemię, ale sięgając nieba"[161].

Chryzostom powraca do historycznych adresatów zalecenia Jezusa. Znaczące pocieszenie dla cierpiących z powodu potwarzy uczniów dostrzega w przyobiecaniu przez Niego obecności wielu takich, którzy dzięki nim będą podziwiać Boga. Stąd wnioskuje o gromadzeniu się dla nich zapłaty z obu stron: „gdy im z powodu Boga będą złorze-

[160] Por. MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 184-185; PG 57, 233 w. 31-35: Οὐδὲ γὰρ εἶπον, Σπουδάζετε ὑμεῖς εἰς μέσον φέρειν τὰ κατορθώματα ὑμῶν· οὐδὲ εἶπον, Δείξατε αὐτά· ἀλλὰ, Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν· τουτέστι, πολλὴ ἔστω ἡ ἀρετὴ, καὶ δαψιλὲς τὸ πῦρ, καὶ τὸ φῶς ἅφατον).

[161] MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 185; PG 57, 233, 41-46: Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐπίσημον ἄνθρωπον ποιεῖ, κἂν μυριάκις λανθάνειν βούληται, ὡς ἀρετῆς ἐπίδειξις. Ὥσπερ γὰρ αὐτὴν τὴν ἀκτῖνα περιβεβλημένος, οὕτως αὐτῆς φαιδρότερος λάμπει, οὐκ εἰς γῆν τὰς μαρμαρυγὰς ἀφιεὶς, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ὑπερβαίνων τὸν οὐρανόν).

czyć, a Boga chwalić z ich powodu”[162]. Przy okazji kieruje pouczenie do aktualnych odbiorców, sytuując siebie w ich gronie. Aby znajomość nagrody nie stała się powodem starań o to, by źle o nich mówiono, przypomina dwa warunki jej otrzymania z orędzia błogosławieństw. Natomiast obecnie komentowane słowa Jezusa traktuje jako wskazanie, że nie tylko kłamstwa wypowiadane pod ich adresem ze względu na Boga, ale również pozytywne opinie składają się na nagrodę, „ponieważ chwała stąd pochodząca przechodzi na Boga”[163].

Obok zapowiadanego uczniom przez Jezusa cierpienia, autor homilii podkreśla budzenie w nich dobrych nadziei. W ramach tego sytuuje Jego wypowiedź o ograniczeniu mocy złorzeczeń złych ludzi na tyle, że nie staną się przeszkodą dla innych w ujrzeniu ich światła. Przypomina o zagrożeniu podeptania jedynie wówczas, gdy zwietrzeją jak sól (por. Mt 5, 13), a nie wtedy gdy będą spotwarzani za dobre czyny. Dochodząc do wartości pełnionych przez nich uczynków i zyskiwania dzięki temu u wielu podziwu nie tylko dla siebie samych, ale pośrednio dla *Ojca*, Chryzostom zatrzymuje się nad odniesieniem do nich bycia w takiej relacji z Bogiem. Zastosowane przez Jezusa słowo *Ojciec*, a nie Bóg, nazywa „ziarnem zaszczytu, którego mieli dostąpić”[164]. Być może w ten sposób zwraca uwagę na nazwanie Boga tutaj po raz pierwszy Ojcem dla nich, a może też na zapoczątkowanie ich synowskiej z Nim więzi. Ponadto, w posłużeniu się tym tytułem dostrzega wskazanie Jezusa na równość chwały Ojca i swojej. Potwierdza to w zestawieniu wcześniejszego pocieszenia uczniów, którzy doznają zniesławienia z Jego powodu (por. Mt 5, 11) z teraźniejszą wzmianką o Ojcu (por. Mt 5, 16).

W parenetycznym fragmencie homilii 15. kaznodzieja zachęca słuchaczy do realizowania rozważanego zalecenia Jezusa, biorąc pod uwagę, że któryś z nich może się znaleźć w sytuacji pomówienia o nieprawość lub słusznego jej zarzucenia. Wychodzi od nagrody za okazanie gorliwości i podaje dwa warunki jej otrzymania. Po pierwsze, gdy złe słowa o chrześcijanie są kłamstwem; po drugie, kiedy są wypowiadane ze względu na Boga. Jeśli natomiast słusznie ktoś mówi źle o chrześcijaninie, to winny zarzutu powinien się smucić. Dlatego należy się troszczyć, aby nie dawać powodów do zgorszenia ani Żydom, ani poganom, ani Kościołowi, „prowadząc życie jaśniejsze od słońca”[165], bo

---

[162] MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 185; PG 57, 233 w. 49-50: ῾Εκατέρωθεν δὲ ὁ μισθὸς ὑμῖν συλλέγεται, καὶ δοξαζομένου τοῦ Θεοῦ δι᾽ ὑμᾶς).

[163] Por. MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 185; PG 57, 233 w. 56-57: τῆς δόξης εἰς τὸν Θεὸν διαβαινούσης).

[164] Por. MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 185; PG 57, 234 w. 4-6: τῆς μελλούσης αὐτοῖς δίδοσθαι εὐγενείας ἤδη προκαταβάλλων τὰ σπέρματα).

[165] Por. MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 185; PG 57, 234 w. 15: τόν τε βίον ἡλίου λαμπρότερον παρεχόμενοι).

„życie czyste jaśniejsze jest nad światło słońca”[166]. W ten sposób motywuje do prawego postępowania i odejścia od występków niezależnie od liczby i jakości ludzkich opinii. Dodaje, że spotykane wśród nich złorzeczenia oszczerców pozostaną niezauważone przez wszystkich, którzy pragną zbawienia, w przeciwieństwie do uwidocznionej w czynach cnotliwości postępowania. Przekonuje, że posiadanie wszystkich cech przypomnianych skrótowo z ośmiu błogosławieństw pociąga widzów nie mniej niż cuda i zachęca do zbliżenia się nawet osobę wynaturzoną z człowieczeństwa. W przypadku utraty dobrego imienia proponuje nie zważanie na publiczny tego wyraz, ale zbadanie sumienia autora pomówień[167].

Chryzostom uświadamia słuchaczom posiadanie znaczących braków w prezentowaniu chrześcijańskiej postawy, wyróżnionej wskazaniami Jezusa. Powraca do wyprowadzonych z Jego nauki wniosków, zaznaczając konieczność dociekania intencji zniesławiających. Pozostaje w przekonaniu, że człowiek żyjący naprawdę uczciwie posiada wielu nieprzyjaciół. Zachęca do dobrej organizacji własnego życia i unikania wobec innych dawania anty-świadectwa: „Bo nawet poganin, jeśli źle czyni, nie szkodzi tak, jak chrześcijanin, gdy tak postępuje; co jest oczywiste. Nauka tamtych jest zła, a nasza z łaski Bożej jest sławna i znakomita nawet dla bezbożnych. Dlatego, gdy chcą nam bardzo złorzeczyć i pogłębić wyrzut, dodają: ‘O! chrześcijanin!’, czego nie czyniliby, gdyby nie mieli wysokiego mniemania o naszej nauce”[168]. W inspirowaniu do okazywania miłosierdzia i szlachetności autor homilii powołuje się na Boga jako dłużnika człowieka, istnienie solidarności ludzkiej wypływającej z natury i zawodowej oraz wzory zaczerpnięte z biblijnego przekazu[169].

3.6. Przestroga przed osądzaniem innych

Do nie osądzania ludzi Jezus wzywa w Kazaniu na Górze w Mt 7, 1-5. Chryzostom omawia te wersety w homilii 23. Początkowe słowa Jego ostrzeżenia: *Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni* (Mt 7, 1) wiąże z postawieniem problemu: Czy wobec zakazu osądzania innych, celem uniknięcia własnego sądu, nie należy w ogóle oskarżać grzesz-

---

[166] Por. MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 186; PG 57, 234 w. 25-26: καὶ τοῦ φωτὸς αὐτοῦ φανότερος βίος καθαρὸς).

[167] Por. MtHom 15, 8 (ŹMT 18, 185-186; PG 57, 234 w. 26-35: Ἂν γὰρ τὰ προειρημένα ἅπαντα ἔχωμεν, καὶ πρᾷοι καὶ ταπεινοὶ καὶ ἐλεήμονες ὦμεν, καὶ καθαροὶ καὶ εἰρηνοποιοὶ, καὶ κακῶς ἀκούοντες μὴ ἀνθυβρίζωμεν, ἀλλὰ καὶ χαίρωμεν, τῶν σημείων οὐκ ἔλαττον ἐπισπασόμεθα τοὺς θεωροῦντας ἡμᾶς, καὶ ἡδέως ἅπαντες πρὸς ἡμᾶς ἕξουσι, κἂν θηρίον, κἂν δαίμων τις ᾖ, κἂν ὁτιοῦν, Εἰ δὲ εἰέν τινες καὶ οἱ κακηγοροῦντες, μηδὲν ἐντεῦθεν θορυβηθῇς, μηδ᾽ ὅτι σε δημοσίᾳ ὑβρίζουσιν ἴδῃς, ἀλλ᾽ ἐξέτασον αὐτῶν τὸ συνειδὸς).

[168] MtHom 15, 9 (ŹMT 18, 187).

[169] Por. MtHom 15, 9-11 (ŹMT 18, 187-191).

ników? Rozwiązanie znajduje w szerszym kontekście Nowego Testamentu. W dowodzeniu potwierdzającym negację, wskazuje na podobieństwo cytowanego zalecenia Jezusa z Jego pouczeniem za pośrednictwem Pawła w Rz 14, 4. 10 oraz w 1 Kor 4, 5. W tym świetle, ogólnie sformułowany zakaz przyjmuje formę zarzutu nieuprawnionego potępiania i pogardzania bratem przed przyjściem wspólnego Pana. Analogicznie, z uwzględnieniem wytycznych innego rodzaju, argumentuje postawienie negacji pod znakiem zapytania. Wymienia instrukcje uświadamiania błędu i dodawania otuchy w 2 Tm 4, 2 oraz upominania grzeszników w 1 Tm 5, 20. Przytacza skierowane do Piotra wskazanie obowiązku upomnienia brata z Mt 18, 15-17, z końcowym orzeczeniem Jezusa o poczytywaniu człowieka nieposłusznego za poganina i celnika[170]. Z racji wykazanych przypadków strofowania i karania rozważa kwestię związaną z uprawnionymi do czynności osądzania:

> „Dlaczego dał im klucze (por. Mt 16, 19)? Jeśli nie będą sądzić, nie będą mieć żadnej powagi i władzę związywania i rozwiązywania wzięli nadaremnie (por. Mt 18, 18). Inaczej, gdyby się to miało jeszcze utrzymać, wszystko obróci się wniwecz: sprawy Kościoła, państwa, rodziny. Wzmoże się zło, jeśli gospodarz nie będzie sądził sługi, gospodyni - służącej, ojciec - syna, a przyjaciel - przyjaciela. Dlaczego mówię: przyjaciel - przyjaciela, jeśli nie będziemy sądzić nieprzyjaciół, wówczas nigdy nie będziemy mogli zakończyć nieprzyjaźni, lecz wszystko się przewróci”[171].

Wywód Chryzostoma idzie dwutorowo, wskazując na potrzebę osądu publicznego i osądu prywatnego. Wręczenie uczniom kluczy przez Jezusa wyraża pozwolenie a zarazem zobowiązanie do sądzenia, które jest jednoznaczne z uprawnieniami decyzyjnymi. Konieczność udzielenia pełnomocnictwa tego rodzaju we wspólnocie chrześcijańskiej znajduje uzasadnienie z punktu widzenia socjologii. Zilustrowanie zaś istnienia takiej potrzeby konkretnymi przykładami osób z różnych grup społecznych wskazuje, że kaznodzieja ma tu na myśli także potrzebę osądu prywatnego.

---

[170] Por. MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 283). O kwestii zaadresowania przez Chryzostoma w tym miejscu do Piotra, przy obecności innych uczniów, ustaleń instancji braterskiego upomnienia, według Mt 18, 15-17, tylko wspominamy. Podobnie następną kwestię, to znaczy odniesienie do nich wręczenia obiecanych Piotrowi kluczy (por. Mt 16, 9), jak i władzy związywania i rozwiązywania (por. Mt 18, 18), bo nie należą do Kazania na Górze.

[171] MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 283; PG 57, 307 w. 42-52: Πῶς δὲ αὐτοῖς καὶ τὰς κλεῖς ἔδωκεν; Εἰ γὰρ μὴ μέλλουσι κρίνειν, ἁπάντων ἔσονται ἄκυροι, καὶ μάτην τοῦ δεσμεύειν καὶ τοῦ λύειν ἐξουσίαν εἰλήφασι. Καὶ ἄλλως δὲ, εἰ τοῦτο κρατήσειεν, ἅπαντα οἰχήσεται, καὶ τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ τὰ ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ τὰ ἐν ταῖς οἰκίαις. Καὶ γὰρ ὁ δεσπότης τὸν οἰκέτην, καὶ ἡ δέσποινα τὴν θεραπαινίδα, καὶ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν, καὶ ὁ φίλος τὸν φίλον ἐὰν μὴ κρίνωσιν, ἐπιδώσει τὰ τῆς κακίας. Καὶ τί λέγω, ὁ φίλος τὸν φίλον; Τοὺς ἐχθροὺς ἐὰν μὴ κρίνωμεν, οὐδέποτε καταλῦσαι δυνησόμεθα τὴν ἔχθραν, ἀλλ᾽ ἄνω καὶ κάτω πάντα γενήσεται).

Chryzostom zaznacza, że zrozumienie słów Jezusa z Mt 7, 1 wymaga szczególnej uwagi, „aby nikt nie uznał środków zbawienia i praw pokoju za prawa przewrotu i zamieszania”[172]. W uświadomieniu soteriologicznej i egzystencjalnej funkcji Jego postulatu: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni” (Mt 7, 1) odwołuje się do wyjaśnienia udzielonego przez Niego samego ludziom przebiegłym w rozumowaniu: „Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym nie dostrzegasz?” (Mt 7, 3). Autor homilii podkreśla posłużenie się przez Jezusa stosowanym wielokrotnie zróżnicowaniem sposobu nauczania ze względu na nierówne możliwości percepcyjne słuchaczy. Zakłada, że osobom mniej inteligentnym („którzy mają bardziej tępe pojęcie”) uprzedzona tu Jego wykładnia może wydać się niejasna. Dla nich podejmuje próbę ponownej analizy wiersza Mt 7, 1. Wyraża dwa przypuszczenia związane z zakresem negacji praktykowania osądu: Zakazem sądzenia nie zostają objęte wszystkie grzechy w ogóle. Zabronienie tej czynności dotyczy jedynie ludzi obarczonych wieloma grzechami, którzy innych strofują za małe przewinienia[173]. Za takich uznaje Żydów, którzy postępowali w sposób niedozwolony. Wspomina ich surowe osądzanie bliźnich za rzeczy pomniejsze i nic nieznaczące bez zwracania uwagi na wielkość własnych grzechów. Powołuje się na wyrzucanie im przez Jezusa, że „wiążą ciężary nie do uniesienia, a sami palcem ich ruszyć nie chcą” (por. Mt 23, 4) oraz: „Dajecie jałmużnę…, lecz pomijacie to co ważniejsze jest w Prawie: sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę” (por. Mt 23, 23). Zdaniem kaznodziei odniesienie do Żydów skarcenia Jezusa z Mt 7, 3 obejmuje także późniejsze obwinianie Jego uczniów na podstawie jedynie domniemania grzechu, np. nie przestrzeganie szabatu (por. Mt 12, 2), jedzenie nieumytymi rękoma (por. Mt 15, 1-2. 20) itp.[174]

W rozwinięciu objaśnienia wiersza Mt 7, 1 Chryzostom dodaje, aby jeszcze raz precyzyjnie wyrazić swoje rozumienie tych słów Jezusa:

> „Zresztą ustanowił tu ogólne prawo w tych sprawach. A i Koryntianom Paweł nie zakazał sądzić w ogóle, lecz przykazał im nie sądzić swych zwierzchników, albo w sprawach niejasnych, ale nie zakazał poprawiania błądzących. Także wtedy nie strofował wszystkich bez różnicy, lecz zgromił uczniów, którzy dopuszczali się tego względem nauczycieli oraz tych, którzy oczerniali niewinnych, sami będąc

---

[172] Por. MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 283; PG 57, 307 w. 53 – 308 w. 26: Προσέχωμεν μετὰ ἀκριβείας, ἵνα μὴ τὰ φάρμακα τῆς σωτηρίας καὶ τοὺς τῆς εἰρήνης νόμους νομίζῃ τις ἀνατροπῆς εἶναι καὶ συγχύσεως νόμους).

[173] Por. MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 284; PG 57, 308 w. 31-35: Ἐνταῦθα γὰρ, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ, οὐχ ἁπλῶς ἅπαντα τὰ ἁμαρτήματα κελεύει μὴ κρίνειν, οὐδὲ ἁπλῶς ἀπαγορεύει τὸ τοιοῦτον ποιεῖν, ἀλλὰ τοῖς μυρίων γέμουσι κακῶν, καὶ ἄλλοις ὑπὲρ τῶν τυχόντων ἐπεμβαίνουσι).

[174] Por. MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 284).

winni niezliczonych wykroczeń. Na takie postępowanie wskazał tu i Chrystus, i to nie tylko wskazał, ale nawet bardzo zagroził i wyznaczył nieodwołalną karę”[175].

Skierowaniem wskazówek zakazu sądzenia do wymienionych zbiorowości ludzi, Chryzostom sugeruje jego środowiskowy zasięg. Sprecyzowaniem przewinień przywódców społeczności żydowskiej, a członków wspólnoty chrześcijańskiej w społeczeństwie greckim przybliża uniwersalny zakres spraw nim objętych. Przykładami z przekazu Pawła ilustruje wskazane w analizowanym wierszu Mateusza przypadki postępowania wykraczającego poza obszar dozwolonej krytyki. Przestrogę przed lekceważeniem granic pozwolenia w powiązaniu z ustaleniem nieuniknionej kary wyprowadza z zapowiedzi Jezusa, że „takim sądem, jakim wy sądzicie, i was osądzą” (Mt 7, 2).

Określoną przez Jezusa zasadę sądowniczą kaznodzieja aktualizuje każdemu z słuchaczy, który nie szczędzi wyrzutów drugiemu człowiekowi: „Powiada, że potępiasz nie jego, lecz siebie samego, że przygotowujesz sobie straszny sąd i dokładne zdanie sprawy”[176]. W ostrzeżeniu Jezusa uwypukla konsekwencje ferowania negatywnych wyroków o innych. Związaną z wydaniem skazującego werdyktu na siebie, dokładność rozliczenia, odczytuje zapewne z Jego słów: „jaką miarą mierzycie i wam odmierzą” (Mt 7, 2), których dokładnie nie przytacza.

Nawiązuje do nich w uzasadnianiu słuchaczom, że Jezus podając kryteria przyszłego sądu w Mt 7, 1-2 ma na uwadze ich dobro, bo „jak do nas należy początek w sprawie odpuszczenia grzechów, tak samo od nas zależy miara sprawiedliwości w tym sądzie”[177]. Wymiar udziału człowieka w uzyskaniu przebaczenia grzesznych zachowań autor homilii zdaje się ustalać na podstawie podobieństwa sformułowań szóstego wezwania modlitwy *Ojcze nasz* z Mt 6, 12 i zapowiadanego rodzaju osądu w Mt 7, 2. W przybliżeniu uwarunkowań z nim związanych służy szczegółowymi wskazaniami:

„Nie godzi się ani czynić wyrzutów, ani szydzić, ani napominać; nie złorzeczyć, lecz dawać rady, nie powstawać zarozumiale, ale poprawiać z miłością. Bo wyda-

---

[175] MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 284; PG 57, 308 w. 51 – 309 w. 6: Πλὴν καὶ κοινὸν τὸν περὶ τούτων τίθησι νόμον. Καὶ Κορινθίοις δὲ ὁ Παῦλος οὐχ ἁπλῶς ἐκέλευσε μὴ κρίνειν, ἀλλὰ τοὺς ὑπὲρ ἑαυτοὺς μὴ κρίνειν, καὶ δι᾽ ὑπόθεσιν μὴ ὡμολογημένην· οὐχ ἁπλῶς τοὺς ἁμαρτάνοντας μὴ διορθοῦν. Καὶ οὐδὲ ἀδιορίστως ἅπασι τότε ἐπετίμα, ἀλλὰ μαθηταῖς περὶ διδασκάλων τοῦτο ποιοῦσιν ἐπέπληττε, καὶ τοῖς μυρίων κακῶν ὑπευθύνοις οὖσι, τοὺς ἀνευθύνους διαβάλλουσιν. ῞Οπερ οὖν καὶ ὁ Χριστὸς ἐνταῦθα ᾐνίξατο· καὶ οὐχ ἁπλῶς ᾐνίξατο, ἀλλὰ καὶ πολὺν ἐπέστησε τὸν φόβον. καὶ τὴν κόλασιν ἀπαραίτητον).

[176] MtHom 23,1 (ŹMT 18, 284; PG 57, 309 w. 7-9: Οὐ γὰρ ἐκεῖνον καταδικάζεις, φησὶν, ἀλλὰ σαυτὸν, καὶ φοβερόν σοι ποιεῖς τὸ δικαστήριον, καὶ ἀκριβεῖς τὰς εὐθύνας).

[177] MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 284; PG 57, 309 w. 9-12: ῞Ωσπερ οὖν ἐν τῇ τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσει παρ᾽ ἡμῶν αἱ ἀρχαὶ, οὕτω καὶ ἐν ταύτῃ τῇ κρίσει παρ᾽ ἡμῶν τὰ μέτρα τῆς καταδίκης τίθεται).

jesz na najsroższe męki nie jego, lecz siebie, jeśli nie okazujesz miłosierdzia nad nim wtedy, gdy trzeba wydać sąd o jego przewinieniu”[178].

Można powiedzieć, że według Chryzostoma przy wyrażaniu opinii o innych należy odróżnić czyn od osoby, która go dokonała. Zidentyfikowaniu zła nie powinno towarzyszyć znieważanie człowieka, ale służenie pomocą w poprawie. Inaczej osądzający tego, kto popełnił błąd, wydaje wyrok na samego siebie.

W podsumowaniu dowodzenia autor homilii stara się również zaangażować uwagę słuchacza:

„Widzisz, jak łatwe są te dwa przykazania i jak stają się przyczyną wielkiego dobra dla tych, którzy ich słuchają, a wielkiego zła dla tych, którzy nie słuchają. Ten bowiem, kto przebaczył bliźniemu, bez trudu uwolnił od winy siebie zamiast niego; kto miłosiernie i litościwie patrzy na grzechy innych, ten zaskarbił dla siebie z tak ogromnego skarbu wielki zadatek przebaczenia”[179].

Nietrudno zauważyć, że poprzestanie kaznodziei na argumentacji pozytywnej strony pouczeń Jezusa staje się zachętą do ich przestrzegania. Wskazanymi dwoma przykazaniami mogą być Mt 7, 1 (*nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni*) i Mt 7, 2 (*takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą*). Wydaje się jednak, że Chryzostom łączy osądzanie z okazywaniem miłosierdzia, jako wypełnienie obu tych Jego wskazań.

W odpowiedzi na pozostałe wątpliwości, co do rezygnacji z uświadamiania grzechu danemu za przykład cudzołożnikowi, autor homilii nie odmawia potrzeby poprawienia człowieka rozpustnego przy zastosowaniu właściwego sposobu. Takim jest przyjęcie roli lekarza i podanie choremu lekarstwa, a nieodpowiednim zajęcie pozycji wroga i nieprzyjaciela z zamiarem wymierzania kary[180]. Na potwierdzenie odwołuje się do stanowiska Jezusa: „Nie powiedział: ‘Nie powstrzymuj grzesznika’, lecz: *Nie sądź*, to znaczy: nie bądź surowym sędzią”[181]. Zalecenie łagodnego podejścia, zgodnie z jego przypomnieniem, nie obejmuje wielkich przewinień, ale działanie sprawiające wrażenie wykroczenia. Zilustrowane drzazgą w oku brata (por. Mt 7, 3), które przytacza za Jezusem, stanowi argument w dowodzeniu. Ganione przez Niego postępowanie zauważa u wielu współczesnych sobie ludzi. Dla przykładu podaje takich, którzy sami zagarniają

---

[178] Por. MtHom 23, 1 (ŹMT 18, 284; PG 57, 309 w. 12-18: Οὐδὲ γὰρ ὀνειδίζειν δεῖ, οὐδὲ ἐπεμβαίνειν, ἀλλὰ νουθετεῖν· οὐ κακηγορεῖν, ἀλλὰ συμβουλεύειν· οὐδὲ μετὰ ἀπονοίας ἐπιτίθεσθαι, ἀλλὰ μετὰ φιλοστοργίας διορθοῦν. Οὐ γὰρ ἐκεῖνον, ἀλλὰ σαυτὸν ἐσχάτῃ παραδίδως τιμωρίᾳ, μὴ φειδόμενος αὐτοῦ, ἡνίκα ἂν δεήσῃ ψηφίζεσθαι περὶ τῶν πεπλημμεληκότων αὐτῷ).

[179] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 284-285).

[180] Por. MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285).

[181] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285; PG 57, 309 w. 29-31: Οὐδὲ γὰρ εἶπε, μὴ παύσῃς ἁμαρτάνοντα, ἀλλὰ, *μὴ κρίνῃς*· τουτέστι, μὴ πικρὸς γίνου δικαστής).

niezliczone rzeczy i codziennie pomnażają swoje bogactwa, a jeśli tylko zobaczą u pustelnika zbyteczną szatę, zaraz mu przypominają prawo Pańskie. „Sami ciągle oddają się pijaństwu i obżarstwu, a u niego posiadanie obfitszego pożywienia ostro osądzają. Nie wiedzą, że taką krytyką przy własnych grzechach, gotują sobie większy ogień i pozbawiają się wszelkiego usprawiedliwienia”[182]. Można powiedzieć, że kaznodzieja wskazuje na osoby z nieokreślonego bliżej środowiska, które przy permanentnym braku umiaru, co do własnego stanu posiadania i konsumpcji, wytykają pojedyncze przypadki niewielkich naddatków w artykułach pierwszej potrzeby u innych, np. z kręgu pustelników. Być może przywoływanie prawa Pańskiego odnosi do skomentowanych zaleceń Jezusa związanych z gromadzeniem skarbów oraz troszczeniem się o ubiór i pokarm.

Z uświadomieniem konsekwencji drobiazgowego rozliczania innych, Chryzostom zwraca się ponownie do indywidualnego słuchacza: „Sam wydałeś ów wyrok na to, że twoje grzechy trzeba będzie dokładnie rozpoznać. Nie uważaj zatem za ciężkie tego, że i ty będziesz zdawał z tego sprawę”[183]. Stąd można przypuszczać, że zgotowanie sobie większej kary ma związek z krytycznym podejściem do ludzkich słabości i koniecznością dokładnego rozpatrzenia ciężaru osobiście popełnionych grzechów.

Człowieka niedostrzegającego swoich braków a wyolbrzymiającego wady innych Jezus nazywa obłudnikiem i wzywa, aby „najpierw wyrzucił belkę ze swego oka” (por. Mt 7, 5A). Tymi słowami, według autora homilii: „chce okazać swój wielki gniew, którym przejęty jest przeciwko takim, którzy tak postępują. Ilekroć tylko chce wskazać, że jakiś grzech jest wielki, że została zań wyznaczona wielka kara i pomsta, to zawsze zaczyna od łajania”[184]. Z interpretacji kaznodziei można wnioskować, że wielkość grzechu i jego skutków znajduje odzwierciedlenie w gniewie Jezusa. Świadectwem tego są słowa skierowane do sługi, któremu darowano wielki dług, a który domagał się od swego dłużnika stu denarów: „Sługo niegodziwy!” (Mt 18, 32). Powodem określenia „obłudniku” (Mt 7, 5) jest obnażenie dwulicowości człowieka, któremu w osądzaniu innych towarzyszy nie litość (κηδεμονία), lecz nienawiść (μισανθρωπία). Pod pozorem dobroci (φιλανθρωπία) ukrywa największą niegodziwość. Przejawem jego zakłamania są czynione bliźniemu niepotrzebne wyrzuty i zmyślone występki. Niegodny nawet bycia uczniem uzurpuje sobie kompetencje działania mistrza. Hipokryzja polega na okazywa-

[182] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285).
[183] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285).
[184] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285).

niu surowości wobec najdrobniejszych przewinień współbraci, a pozostawaniu zupełnie obojętnym na własne uchybienia, których nawet nie dostrzega[185].

W słowach z Mt 7, 5 Chryzostom znajduje potwierdzenie, że Jezus nie zabrania sądzić. Poprawianie błędów innych dopuszcza jednak dopiero po uprzednim wyjęciu belki z własnego oka. Podkreślony przez niego porządek postępowania wskazuje, że uwzględnia niecytowane zakończenie Jego wypowiedzi: „a wtedy przejrzysz, ażeby usunąć drzazgę z oka twego brata" (Mt 7, 5B). Przyczynę ustalonego pierwszeństwa uzasadnia, mówiąc: „Każdy bowiem kto zna własne błędy wcześniej niż cudze, większe dostrzega wcześniej niż małe, siebie samego kocha (φιλεῖ) bardziej niż bliźniego"[186]. Z uogólnionej argumentacji kaznodzieja wydobywa dwa aspekty praktycznego zastosowania dla słuchacza. Jeżeli w sądzeniu powoduje się litością (κηδόμενος ποιεῖς), to powinien nią objąć najpierw (πρότερος) samego siebie, ze względu na posiadanie większego i bardziej widocznego grzechu. Dostrzeże to, jeśli naprawdę kocha siebie. Jeśli natomiast gardzi sobą, to widać, że i swego brata sądzi z nienawiści i chęci zniesławienia, a nie z litości. Prezentującemu pogardliwą postawę odmawia uczestnictwa w sądzeniu, a przyznaje temu, kto nie popełnił żadnego grzechu[187]. Użyte w komentarzu greckie słowo φιλέω na określenie kochania wskazuje, że nie idzie o kształtowanie miłości własnej w sensie egoizmu, ale o nabranie szacunku dla swojej osoby. Stosowanie zaleconej kolejności w rozpoznawaniu błędów wpływa na charakter podejmowanego osądu. Wówczas spojrzenie z troską na wykroczenia drugiego człowieka nie idzie w parze z jego poniżaniem. Dozwolone przez Jezusa sądzenie bliźnich pozostaje w zasadzie poza granicami ludzkich uprawnień ze względu na nie spełnianie kryterium wolności od popełnienia grzechu, jak utrzymuje autor homilii:

> „Nie powinien sądzić błędów innych ten, powiada, kto sam im podlega. Czemu się zatem dziwisz, skoro On też dał prawo, skoro uznał Go również łotr na krzyżu, gdy mówił do drugiego łotra: 'Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz?' (Łk 23, 40), wyrażając to samo zdanie, co Chrystus. Ty zaś nie tylko nie wyjmujesz twojej belki, lecz nawet jej nie widzisz, a drzazgi innego nie wyj-

[185] Por. MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285).

[186] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285; PG 57, 310 w. 8-11: Καὶ γὰρ τὰ ἑαυτοῦ τις μᾶλλον οἶδεν, ἢ τὰ ἑτέρων· καὶ τὰ μείζονα μᾶλλον ὁρᾷ, ἢ τὰ ἐλάττω· καὶ ἑαυτὸν μᾶλλον φιλεῖ, ἢ τὸν πλησίον).

[187] Por. MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 285-286; PG 57, 310 w. 15-17: Εἰ γὰρ καὶ δέοι τοῦτον κρίνεσθαι, παρὰ τοῦ μηδὲν τοιοῦτον ἁμαρτάνοντος, οὐ παρὰ σοῦ).

mujesz, ale ją widzisz. Drzazgę zaś innego nie tylko widzisz, ale nawet sądzisz i usiłujesz wyjąć”[188].

Słowa wyjaśnienia nasuwają pytania: Czy nie popełnienie grzechu jest równoznaczne z nie podleganiem błędom? Czy przykład łotra wskazuje na sąd eschatologiczny? Które zdanie Chrystusa on potwierdził: czy o Jego bezgrzeszności przez uznanie w Nim Boga, czy o pozostawieniu Jemu sądzenia w stwierdzeniu braku bojaźni przed Bogiem? Pomocą w znalezieniu odpowiedzi może być wzmiankowany przykład Jezusa, który przed sądzeniem w przyszłości poprawiał wszystkich będąc wolnym od wykraczania przeciwko wzniosłym zasadom głoszonej przez siebie nauki. W każdym razie Chryzostom ukazuje postawę hipokryzji jako nie do zaakceptowania wśród uczniów Jezusa. Postępowanie człowieka, który ignoruje belkę we własnym oku, a zajmuje się pieczołowicie drzazgą w oku drugiego, nie jest przejawem jego troski ani o siebie samego, ani o bliźniego, ale zachowaniem człowieka nieuleczalnie chorego. W odniesieniu do ewangelicznej przenośni stwierdza: „Jeśli złem jest nie widzieć własnych grzechów, to dwukrotnie i trzykrotnie gorszym złem jest sądzić innych, a samemu nawet nie dostrzegać belki, jaką się ma w oku. Grzech jest cięższy od belki”[189]. Inaczej mówiąc: Wskutek sądzenia innych znacząco wzrasta ciężar zła spowodowanego bagatelizowaniem osobiście popełnionych grzechów, którego przybliżeniem jest przysłowiowa „belka w oku”.

W ramach wyszczególnionych negatywów ludzkich zachowań nietrudno dostrzec obok indywidualnych również zbiorowe oraz występujące wśród nich mechanizmy działania. W tym zakresie swoją rolę odgrywa niepotrzebne upublicznianie cudzych błędów. Problem więc obejmuje wymiar moralny i społeczny. Krótko mówiąc, dwulicowość skrytykowana tu przez Jezusa składa się na eskalację zła, w którym obłudny człowiek pogrąża siebie i innych. Dlatego obłuda powinna być czymś obcym dla Jego ucznia.

---

[188] MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 286; PG 57, 310 w. 27-35: Οὐδὲ γὰρ δεῖ, φησὶ, κρίνειν ἑτέρους, ὅταν τις τῶν αὐτῶν ὑπεύθυνος ᾖ. Καὶ τί θαυμάζεις, εἰ τὸν νόμον τοῦτον αὐτὸς ἔθηκεν, ὅπου γε καὶ ὁ λῃστὴς αὐτὸν ἐγίνωσκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, τῷ ἑτέρῳ λῃστῇ λέγων· *Οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν Θεὸν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματί ἐσμεν;* τὰ αὐτὰ τῷ Χριστῷ νοήματα λέγων. Σὺ δὲ τὴν μὲν σαυτοῦ δοκὸν οὐ μόνον οὐκ ἐκβάλλεις, ἀλλ᾽ οὐδὲ ὁρᾷς· τὸ δὲ ἑτέρου κάρφος οὐ μόνον ὁρᾷς, ἀλλὰ καὶ κρίνεις, καὶ ἐκβάλλειν ἐπιχειρεῖς).

[189] Por. MtHom 23, 2 (ŹMT 18, 286).

3.7. Przestroga przed lekceważeniem wartości ewangelicznych

W Kazaniu na Górze Jezus przestrzega uczniów przed naiwną i nieodpowiedzialną postawą wobec wartości, jaką jest Ewangelia, mówiąc: „Nie dawajcie psom tego, co święte i nie rzucajcie swych pereł przed świnie" (Mt 7, 6). Chryzostom rozpoczyna wyjaśnienie tego ostrzeżenia, podobnie jak czynił to wcześniej, od usunięcia podejrzenia o niezgodność z Jego innymi słowami. Zakazanie dawania psom tego, co święte porównuje z przykazanym później rozgłaszaniem na dachach tego, co słyszą na ucho (por. Mt 10, 27)[190]. Aby wykazać brak sprzeczności w zestawionych poleceniach Jezusa, zauważa: „Bo nie nakazał głosić wszystkim w ogóle, lecz głosić otwarcie tym, którym głosić należy"[191]. Występujące tu słowo greckie παῤῥησία omówiliśmy wcześniej (zob. rozdział 3.5). Wyrażenie μετὰ παῤῥησίας pojawia się w Dz 2, 29; 4, 29. 31; Hbr 4, 16 i oznacza pełną otwartość, odwagę i zaufanie, ale w relacji z Bogiem i braćmi. W tym duchu kaznodzieja interpretuje Jego zalecenie, mówiąc o zróżnicowanym przekazie wartości ewangelicznych ze względu na odmienność ludzkich predyspozycji. Nic dziwnego, że przechodzi do rozpoznania, kogo Jezus miał na myśli pod postaciami wymienionych metaforycznie zwierząt:

> „Psami nazywa takich, którzy żyją w niepoprawnej bezbożności i nie ma żadnej nadziei, aby się poprawili, a świniami tych, którzy ciągle wiodą plugawe życie, i o nich wszystkich właśnie powiedział, że nie są godni takiej nauki"[192].

Greckie słowo ἀνίατος znaczy niepoprawny w odniesieniu do osób, ale wskazuje także na nieuleczalność w znaczeniu moralnym (Abramowiczówna). W wyjaśnieniu autora homilii dotyczy permanentnie nagannych postaw wiary i moralności. Użyte w Mt 7, 6 pojęcia: to, co święte i perły otrzymują przełożenie na naukę i odzwierciedlają noszone przez nią cechy wyjątkowości. Wskazanie na jej zastrzeżony charakter w sformułowaniu Jezusa zostaje potwierdzone zdaniem Pawła, że „człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha, głupstwem mu się to wydaje" (1 Kor 2, 14) oraz słowami z innych miejsc, gdzie mówi, że ludzie nie pojmują wyższych nauk z powodu zepsucia obyczajów[193]. W świetle takich przesłanek Jezusowy postulat znajduje swoje uzasad-

---

[190] Por. MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 286).

[191] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 286-287; PG 57, 311 w. 2-4: Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ πᾶσιν ἁπλῶς ἐπέταξεν εἰπεῖν, ἀλλ' οἷς δεῖ εἰπεῖν, μετὰ παῤῥησίας εἰπεῖν).

[192] Por. MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 4-8: Κύνας δὲ ἐνταῦθα τοὺς ἐν ἀσεβείᾳ ζῶντας ἀνιάτῳ, καὶ μεταβολῆς τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον οὐκ ἔχοντας ἐλπίδα ᾐνίξατο, καὶ χοίρους τοὺς ἐν ἀκολάστῳ βίῳ διατρίβοντας διαπαντὸς, οὕσπερ ἅπαντας ἀναξίους ἔφησεν εἶναι τῆς τοιαύτης ἀκροάσεως).

[193] Por. MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 8-12: Τοῦτο γοῦν καὶ ὁ Παῦλος δηλῶν ἔλεγε· Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι. Καὶ πολλαχοῦ δὲ ἑτέρωθι βίου διαφθορὰν αἰτίαν φησὶν εἶναι τοῦ μὴ δέχεσθαι τὰ τελειότερα δόγματα).

nienie. „Dlatego nakazuje, by nie otwierać im drzwi, gdyż, poznawszy je, staną się bardziej bezczelni”[194]. Poprzez odwołanie do przekazu Pawła Apostoła kaznodzieja przybliża format nauki oraz mentalność ludzi z metaforycznego wyrażenia Jezusa. Zabronione w nim czynności dawania i rzucania psom i świniom, sprowadza do nie otwierania drzwi. Greckie wyrażenie ἀναπετάσαι τὰς θύρας jest tłumaczone jako „otwieranie bram szeroko” (Abramowiczówna). Podanym sposobem zabezpieczenia zdaje się dodatkowo uczulać na zachowanie ostrożności. W uzasadnieniu takiej potrzeby wzrostem bezczelności i arogancji ludzi zilustrowanych postaciami zwierząt, uprzedza Jego argument: „by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, was nie poszarpały” (Mt 7, 6). Otaczanie tajemnicą powierzanych przez Niego prawd nadprzyrodzonych ludziom doceniającym ich wartość, wymaga odseparowania osób niedorastających do ich poznania. Nasuwa się oczywiście pytanie o kryteria rozpoznawania takich ludzi, aby uniknąć osądzania z pozoru.

Staje się ono przedmiotem zainteresowania Chryzostoma podczas przedstawienia różnicy ludzkich reakcji na rzeczy o wzniosłym wymiarze. Ludzie bogobojni i rozumni, gdy się im objawią, postrzegają je jako wartościowe. Wrażenie bardziej wzniosłych wywołują także na ludziach przyziemnych, ale tylko wtedy, gdy nie są im znane[195]. W odniesieniu do tego typu ludzi autor homilii stawia praktyczny wniosek:

> „Skoro więc nie mogą ich pojąć już ze swej natury, to niech będą przed nimi ukryte, powiada, aby szanowali je przynajmniej z powodu nieznajomości. Także wieprz nie wie przecież, co to jest perła. Jeśli więc nie wie, to niech i nie widzi, aby nie zdeptał tego, czego nie zna”[196].

Kryterium nie powierzania tajemnic ludziom przyziemnym stanowi ich niepokonalna niewiedza. Nie wiadomo, co miał na myśli kaznodzieja mówiąc, że nie są zdolni poznać tego ἀπὸ τῆς φύσεως, tłumaczone w tym miejscu „ze swej natury”. Słowo greckie niekoniecznie zostało tu użyte w znaczeniu filozoficznym, a potocznie oznacza również postawę, usposobienie, temperament (Abramowiczówna). Dlatego wydaje się, że nie można rozumieć interpretacji Chryzostoma, jak gdyby usiłował wykluczać kogokolwiek z możliwości zbawienia.

---

[194] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 12-14: Διὸ κελεύει μὴ ἀναπετάσαι τὰς θύρας αὐτοῖς· καὶ γὰρ θρασύτεροι γίνονται μετὰ τὸ μαθεῖν).

[195] Por. MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 14-16: Τοῖς μὲν γὰρ εὐγνώμοσι καὶ νοῦν ἔχουσιν ἐκκαλυπτόμενα σεμνὰ φαίνεται· τοῖς δὲ ἀναισθήτοις, ὅταν ἀγνοῆται μᾶλλον).

[196] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 16-21: Ἐπεὶ οὖν ἀπὸ τῆς φύσεως οὐ δύνανται αὐτὰ καταμαθεῖν, [καλυπτέσθωσαν, φησὶν, ἵνα] κἂν ἀπὸ τῆς ἀγνοίας αἰδεσθῶσιν. Οὐδὲ γὰρ ὁ χοῖρος οἶδε, τί ποτέ ἐστι μαργαρίτης. Οὐκοῦν ἐπειδὴ οὐκ οἶδε, μηδὲ ὁράτω, ἵνα μὴ καταπατήσῃ ἃ οὐκ οἶδεν).

Potwierdza to zresztą rozwinięcie wyjaśnienia całości metaforycznej argumentacji Jezusa z Mt 7, 6, w którym autor homilii zawiera pouczenie dla słuchaczy. Przestrogę przed podeptaniem wartościowych rzeczy przez zwierzęta w połączeniu z ich obróceniem się i poszarpaniem osób nie broniących dostępu przekłada na skutki wynikające z jej lekceważenia. Ludziom przyziemnie usposobionym słuchanie o rzeczach świętych przynosi jedynie większą szkodę. Nieświadomi ich znaczenia nie tylko dopuszczają się profanacji, ale ponadto jeszcze bardziej powstają i uzbrajają się przeciwko tym, którzy je szerzą. Wskazanie płynące z udzielonego przez Jezusa ostrzeżenia kaznodzieja wyraża słowami: „Powinny się w nas wpoić tak silnie, by pozostały nienaruszone nawet po ich poznaniu i nie pobudziły innych przeciwko nam”[197]. Utrzymuje, że nie same wartości są powodem takiej reakcji, ale podobny wieprzom charakter ludzi. Wnioskuje o tym przez analogię do losu perły, która zostaje podeptana nie z przyczyny rzekomo lichej wartości, ale wyłącznie z powodu znalezienia się wśród świń[198]. Równocześnie uwidacznia rodzaj niebezpieczeństwa grożącego zwolennikom ewangelicznego orędzia ze strony przeciwnych im ludzi: „Udają skromność, by się nauczyć, gdy zaś się nauczą, stają się inni i drwią, szydzą i śmieją się z nas, jakby nas oszukali”[199]. Na potwierdzenie istniejącego zagrożenia przywołuje podobne do Jezusowej rady dawane przez Pawła Apostoła z 2 Tm 4, 15; 3, 5; Tt 3, 10 (dotyczące: ostrożności wobec człowieka, który sprzeciwiał się apostolskim słowom; stronienia od takich osób; wystrzegania się sekciarza po jednym do dwóch upomnień). Chryzostom zauważa, że stosowanie pouczenia Jezusa w żaden sposób nie przynosi krzywdy ludziom niedopuszczanym do tajemnic wspólnoty chrześcijańskiej, ale nawet chroni ich przed szkodą, a dla stojących na straży ewangelicznych zasad życia okazuje się pożyteczne: „Nie biorą więc od nich zbroi, lecz sami stają się od tego głupi, nabierając większej zarozumiałości. Dlatego niemała stąd korzyść, gdy pozostają w nieświadomości, bo wtedy tak nie szydzą. Gdy zaś poznają, wynika z tego wtedy podwójna szkoda: oni nie odniosą żadnej korzyści, a nawet szkodę, i tobie narobią rozlicznych przykrości”[200]. Przekonanie o nadzwyczajnym charakterze bliskich chrześcijanom prawd wiąże ze skutecznością zaangażowania na rzecz ochrony ich niepodważalnego znaczenia wobec ludzi będących w opozycji. Stąd wniosek, że w chwili konfrontacji niewystarczająca znajomość cenionych wartości może

[197] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 26-28: Καὶ μὴν οὕτως ἰσχυρὰ ἔδει εἶναι, φησὶν, ὡς καὶ μετὰ τὸ μαθεῖν ἀνάλωτα μένειν, καὶ μὴ παρέχειν ἑτέροις λαβὰς καθ᾽ ἡμῶν).

[198] Por. MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287).

[199] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287; PG 57, 311 w. 33-35: Ὑποκρίνονται γὰρ ἐπιείκειαν, ὥστε μαθεῖν· εἶτα ἐπειδὰν μάθωσιν, ἕτεροι ἀνθ᾽ ἑτέρων γενόμενοι κωμῳδοῦσι, χλευάζουσι, γελῶσιν ὡς ἀπατηθέντας ἡμᾶς).

[200] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287).

prowadzić do zachwiania się w posiadanym przekonaniu i osłabienia mocy stawania w ich obronie. Więcej uwagi autor homilii poświęca niebezpieczeństwu ośmieszenia ze strony intruzów, akcentując spotykane u nich pozorowane zachowania. Prawdopodobnie zmienność ich postawy po dotarciu do strzeżonych tajemnic wyprowadza ze sformułowania o obróceniu się zwierząt w metaforycznej przestrodze Jezusa (por. Mt 7, 6). Być może na taki rodzaj niebezpieczeństwa wskazują wymienione obok świń psy, kojarzone z powiedzeniem, że poza lizaniem czasem posuwają się do kąsania ręki, która daje im pożywienie. Pod pojęciem poszarpania przez zwierzęta umieszcza szyderstwa ze strony ludzi fałszywych i zadowolonych z wprowadzenia w błąd głosicieli ewangelicznych treści.

W zakończeniu wyjaśniania słów Mt 7, 6 Chryzostom przedstawia recepcję ostrzeżenia Jezusa w praktyce życia wspólnoty chrześcijańskiej:

> „Niech słuchają ci, którzy mieszają się bezwstydnie do wszystkiego i podają rzeczy wzniosłe w pogardę. Dlatego właśnie odprawiamy święte tajemnice (τὰ μυστήρια) przy drzwiach zamkniętych i oddalamy tych, którzy nie są do nich dopuszczeni, nie dlatego, żebyśmy widzieli jakąś słabą stronę w ich odprawianiu, lecz dlatego, że wielu jeszcze nie jest dla nich doskonałymi. Z tej właśnie przyczyny także On mówił wiele do Żydów przez podobieństwa, gdyż patrząc nie widzieli (por. Mt 13, 15). Dlatego i Paweł nakazał wiedzieć, jak każdemu należy odpowiedzieć”[201].

Autor homilii potwierdza tym samym, że niektórzy z jego słuchaczy byli separowani podczas udziału w liturgii chrześcijańskiej. Odniesienie do Eucharystii wypowiedzi Jezusa z Mt 7, 6 występuje już w przekazie *Didache*[202]. Kaznodzieja nawiązuje do „zamykania drzwi”, o czym wspominał wcześniej. Negatywny powód sprawowania eucharystii przy zamkniętych drzwiach uzupełnia pozytywnym wyjaśnieniem, że dzieje się tak ze względu na nie przygotowanie niektórych ludzi do uczestnictwa w eucharystycznym misterium. Stwierdzając ich oddalanie, ma zapewne na myśli sytuację opuszczania zgromadzenia przez osoby niedopuszczone do komunii, poświadczoną w *Konstytucjach apostolskich* z drugiej połowy IV wieku w Antiochii, a więc w miejscu i czasie działal-

---

[201] MtHom 23, 3 (ŹMT 18, 287-288; PG 57, 311 w. 46-55: Ἀκουέτωσαν οἱ πᾶσιν ἀναιδῶς συμπλεκόμενοι, καὶ τὰ σεμνὰ εὐκαταφρόνητα ποιοῦντες. Καὶ γὰρ τὰ μυστήρια διὰ τοῦτο τὰς θύρας κλείοντες ἐπιτελοῦμεν, καὶ τοὺς ἀμυήτους εἴργομεν, οὐκ ἐπειδὴ ἀσθένειαν κατέγνωμεν τῶν τελουμένων, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἀτελέστερον οἱ πολλοὶ πρὸς αὐτὰ ἔτι διάκεινται. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ αὐτὸς ἐν παραβολαῖς πολλὰ τοῖς Ἰουδαίοις διελέγετο, ἐπειδὴ βλέποντες οὐκ ἔβλεπον. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος ἐκέλευσεν εἰδέναι, πῶς δεῖ ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι).

[202] Por. *Didache* IX, 5 (ŹMT 42, 189).

ności Chryzostoma[203]. Po liturgii słowa opuszczali zgromadzenie m.in. katechumeni oraz pokutnicy. O zamykaniu drzwi świątyni po wyjściu osób niedopuszczonych do komunii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wspomina autor notatek dotyczących liturgii świętego Jana Złotoustego[204].

3.8. Przestroga przed pozornym pójściem za Jezusem

Dotychczasowe ostrzeżenia Jezusa koncentrowały się na eliminowaniu obłudy i hipokryzji, czyli robienia czegoś na pokaz przed innymi ludźmi. Jednakże Jezus nie ogranicza nauki w Kazaniu na Górze tylko do krytyki zakłamania wśród Jego uczniów, ale przestrzega także przed pozornym pójściem za Nim. Czyni to m.in. w wezwaniu, aby wybierali drogę wiodącą do życia, wyraźnie odróżniając ją od innej drogi przywodzącej do zguby: „Wchodźcie przez ciasną bramę. Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują" (Mt 7, 13-14). Chryzostom zestawia te słowa z późniejszym stwierdzeniem, że Jego jarzmo jest słodkie, a brzemię lekkie (por. Mt 11, 30), aby od razu przekonać aktualnych odbiorców, że rady, które Jezus udziela są łatwe w pełnieniu i uwidocznić, że porównywane wypowiedzi zawierają te same treści mimo różnicy w ich sformułowaniu. Odnosi je do charakterystyki cnoty, jako zalecanej przez Niego możliwości postępowania z ukazanych w alternatywie. Nazwanie wskazanej drogi wąską z bramą wejściową ciasną nie pozbawia jej przymiotów lekkiej, łatwej i przystępnej. Ponadto, rzeczy doczesne nie są trwałe, a smutek i wesele ziemskiego życia przemijają wraz z jego upływem, natomiast pójście za Jezusem daje nadzieję dóbr wiecznych[205]. Dla zapewnienia o tym słuchaczy Chryzostom przywołuje słowa Pawła Apostoła: „Niewielkie utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku" (2 Kor 4, 17). Przedstawioną argumentację podsumowuje wnioskiem: „Tak więc największą zachętą do ponoszenia trudów jest zarówno ich krótkotrwałość, jak i wieczność nagród oraz to, że znoje pojawiają się najpierw, a dopiero po nich następują nagrody"[206]. Słuszność konkluzji ilustruje przykładem ludzi różnych zawodów, którzy w nadziei uzyskania przemijających i znikomych nagród przyjmują wpisane w warunki wykonywanych czynności niebezpieczeństwa za lekkie i do zniesienia. Wylicza wzburzone morze dla

[203] Por. *Konstytucje apostolskie* VIII, 6-9 (ŹMT 42, 224-230).

[204] Por. Mnich Kościoła Wschodniego, *Ofiara liturgiczna*, tłum. M. Romanek, Kraków 1999, Rozdział XII, *Drzwi*, 39.

[205] Por. MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 291).

[206] MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 291).

żeglarzy, bitewne rany dla żołnierzy, mroźne zimy dla rolników, którymi się nie zrażają i podejmują trudy pełnionej pracy z nadzieją na oczekiwane owoce swoich zmagań. Taki sposób rozumowania proponuje przyjąć słuchaczom w przekonywaniu do postępowania drogą cnoty. Żadne utrudnienie nie będzie dla nikogo odczuwalne, tym bardziej, że czekają na nich niewypowiedziane dobra, niebo i nieśmiertelne nagrody[207].

Autor homilii poucza ich zarazem, aby nie na to zwracali uwagę, czy „droga jest uciążliwa i ciasna, lecz na to, gdzie się kończy, ani też, czy droga jest obszerna, lecz dokąd prowadzi"[208]. Krótko mówiąc, w życiu człowieka ważny jest cel, do którego dąży a dla chrześcijanina ten cel wyznacza Jezus. Chociaż łatwa byłaby droga pójścia za Nim, to jak sam stwierdza, „mało jest takich, którzy ją znajdują" (por. Mt 7, 14). W rozważaniu tych słów Chryzostom nawiązuje do innej wypowiedzi Jezusa, że „ludzie gwałtowni zdobywają królestwo niebieskie" (Mt 11, 12). Z tym wskazaniem wiąże wzmiankę o trudnościach Jego drogi, które służą pobudzeniu do czujności oraz wzbudzeniu zapału i dodaniu odwagi. Kierowanie się tym samym celem dostrzega u Pawła w stwierdzeniu: „Nie toczymy walki przeciw krwi i ciału" (Ef 6, 12). Stąd zachęta, aby nie tracić mężnej postawy w przypadku doznania wielu niewygód na ziemskim szlaku, ponieważ „droga jest wąska i brama ciasna, ale nie miasto. Dlatego ani tu nie należy oczekiwać odpoczynku, ani tam nie spotka nas nic przykrego"[209]. Docelowym miastem wytchnienia kaznodzieja nazywa niebo, do którego Jezus prowadzi słuchaczy w pouczeniu: że nie należy zwracać uwagi na rozleniwionego dobrobytem człowieka, który nie idzie Jego drogą, „a nawet jej nie wybiera, co oznacza wielką winę", lecz „należy naśladować mniejszość", która zmaga się z trudnościami na Jego drodze i podpierać się jej przykładem w ich przezwyciężaniu[210].

W podążaniu za Jezusem można natrafić na wielu takich, którzy stają temu na przeszkodzie. Oprócz wspomnianych psów i świń (Mt 7, 6; zob. rozdział 3.7), które atakują jawnie i otwarcie, może pojawić się znacznie gorszy, czyli potajemny i skryty rodzaj zasadzki oraz podstępu. Tak działają fałszywi prorocy, przed którymi Jezus przestrzega słowami: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w ow-

---

[207] Por. MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 291).

[208] MtHom 23, 6 (ŹMT 18, 292; PG 57, w. 315 w. 17-19: Ἀλλὰ μὴ τοῦτο ἴδῃς, φησὶν, ὅτι τραχεῖα καὶ στενὴ, ἀλλὰ ποῦ τελευτᾷ· μηδ' ὅτι πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος ἡ ἐναντία, ἀλλὰ ποῦ καταστρέφει).

[209] MtHom 23, 5 (ŹMT 18, 291; PG 57, 315, w. 25-28: Τεθλιμμένη γὰρ ἡ ὁδὸς, καὶ στενὴ ἡ πύλη, ἀλλ' οὐχ ἡ πόλις. Διὰ δὴ τοῦτο οὐδὲ ἐνταῦθα ἄνεσιν χρὴ προσδοκᾷν, οὐδὲ ἐκεῖ λυπηρόν τι λοιπὸν ἐκδέχεσθαι).

[210] Por. MtHom 23, 6 (ŹMT 18, 292; PG 57, 315 w. 32-36: Οἱ γὰρ πλείους, φησὶν, οὐ μόνον αὐτὴν οὐ βαδίζουσιν, ἀλλ' οὐδὲ αἱροῦνται· ὅπερ ἐσχάτης κατηγορίας ἐστίν. Ἀλλ' οὐ τοῖς πολλοῖς δεῖ προσέχειν, οὐδὲ ἐντεῦθεν θορυβεῖσθαι, ἀλλὰ ζηλοῦν τοὺς ὀλίγους, καὶ πανταχόθεν ἑαυτοὺς συγκροτοῦντας οὕτως αὐτὴν βαδίζειν).

czej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami" (Mt 7, 15), a Chryzostom dopowiada w wyjaśnieniu, że pierwszych nakazał unikać, natomiast drugich bardzo się strzec, to znaczy wzmóc uwagę podczas ich zidentyfikowania, gdyż podstępu jaki stosują nie można od razu rozpoznać. „'Nie lękajcie się', powiada (Łk 21, 9), bo nie przytrafi się wam nic nowego ani nieznanego. Przecież diabeł zawsze podsuwa prawdzie kłamstwo"[211].

Według domniemania autora homilii fałszywymi prorokami w rozumieniu Jezusa nie są heretycy, ale ludzie, którzy wewnętrzne zepsucie przykrywają maską cnoty, nazywani powszechnie zwodzicielami. Wnioskuje o tym z dołączonej przez Niego klasyfikacji: „Poznacie ich po owocach" (Mt 7, 16). Stwierdza, że u heretyków często można spotkać uczciwe życie, a u zwodzicieli nigdy. Kwestię udawania również w tym względzie rozstrzyga podaniem łatwego sposobu przyłapania ich na hipokryzji. Ułatwienie stanowi natura drogi Jezusa, której uciążliwości nie zechcą znosić i poprzestaną tylko na pokazaniu się. Pomocą w zdemaskowaniu obłudników służy odróżnienie przez Niego małej grupy takich, którzy znajdują wskazaną drogę od tych, którzy wprawdzie jej nie znaleźli, lecz pozorują, że tak się stało. Świadczy ono o nakazaniu nie spoglądania jedynie na ludzi przybierających maskę, ale patrzenia również na tych, którzy rzeczywiście chodzą Jego drogą.

W przekonaniu Chryzostoma powodem nie ujawnienia przez Jezusa osób mianowanych fałszywymi prorokami, tylko powierzenie tego słuchaczom jest zmobilizowanie ich do czuwania i uważania, wystrzegania się zarówno jawnych, jak i ukrytych nieprzyjaciół, co było też staraniem Pawła, który mówił: „Pięknymi i pochlebnymi słowami uwodzą serca prostaczków" (Rz 16, 18). Ujrzenie także teraz wielu takich nie powinno budzić lęku, ponieważ Chrystus uprzedził o tym wcześniej[212].

Kaznodzieja zwraca uwagę na Jego łagodność. „Nie powiedział: «Ukarzcie ich», lecz: *Strzeżcie się*, abyście nie doznali od nich szkody, abyście nierozważnie nie spotkali się z nimi"[213]. O zapobiegliwości Jezusa przekonuje uprzedzonym kontrargumentem spodziewanej ze strony słuchaczy wymówki, że nie da się ich rozpoznać. Przytoczonym przez Niego dowodem w kontestacji takiego tłumaczenia jest przykład zaczerpnięty z powszechnie znanych doświadczeń ludzkich, odnotowany w Mt 7, 16-18: „Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydać złych owoców, a złe

[211] MtHom 23, 6 (ŹMT 18, 293).
[212] Por. MtHom 23, 6 (ŹMT 18, 293).
[213] MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 293).

drzewo wydać dobrych owoców”[214]. W interpretacji Chryzostoma słowa te oznaczają: „Nie ma w nich nic łagodnego ani miłego oprócz owczej skóry, dlatego łatwo ich poznać. Abyś nie miał najmniejszej wątpliwości, zestawia z naturalną koniecznością to, co nie może być inne. Co powiedział także Paweł: ‘Dążność ciała prowadzi do śmierci, nie podporządkowuje się Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna’ (Rz 8, 6-7)”[215]. Posłużenie się przez Jezusa dwukrotnie takim samym przykładem nie stanowi tego samego znaczenia. Drugi z nich zapobiega twierdzeniu, że złe drzewo obok złych owoców wydaje również dobre, więc w przypadku wydawania dwojakiego rodzaju owoców poznanie jakości drzewa stanowi trudne zadanie. Dowiedzenie błędności przyjętego założenia wynika z podtrzymania przez Niego wziętej ze świata przyrody systematyzacji, która pokazuje, że w rzeczywistości tak nie jest, bo złe drzewo wydaje wyłącznie złe owoce a dobrych nigdy i analogicznie dzieje się przy odwrotnym gatunku drzewa[216].

Postawiony w związku z tym problem stania się złym przez człowieka dobrego i przeciwnie, czego liczne przykłady daje obecne życie[217], autor homilii rozwiązuje w dialogowaniu z słuchaczami: „Lecz Chrystus nie mówi, że jest to niemożliwe, aby zły się poprawił, albo dobry upadł, lecz to, że dopóki będzie trwać w złym, nie przyniesie dobrego owocu”[218]. Przywołany przez nich w kontrargumentacji przykład Dawida, który chociaż był dobry wydał zły owoc, spotyka się z weryfikacją kaznodziei. Nie doszło do tego, gdy stał na stanowisku cnoty, ale wtedy gdy je zmienił. Gdyby Dawid pozostał dobrym nie odważyłby się nigdy na to, czego się dopuścił. Natomiast podane przez Jezusa kryterium poznawcze, którego uzasadnienie kaznodzieja podejmuje, służy zmuszeniu do milczenia sprzeciwiających się bez przyczyny i zamknięciu ust narzekającym[219], „Ponieważ osądzają wielu dobrych według złych, powiedział to, by pozbawić ich wszelkiej wymówki. Nie będziesz mógł powiedzieć: «Oto zostałem oszukany i wprowadzony w błąd», ponieważ dałem ci dokładny sposób poznawania, pochodzący z uczynków, nakazałem ci trzymać się uczynków, a nie mieszać wszystko razem”[220]. Można przyjąć, że wskazaniem metody wartościowania innych na podstawie świadectwa czynów Jezus stara się zaradzić ludzkiej omylności w ich ocenie przy stosowaniu innego rodzaju kryteriów.

---

[214] Por. MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 293).
[215] MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 293).
[216] Por. MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 293).
[217] Por. MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 294).
[218] MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 294).
[219] Por. MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 294).
[220] MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 294).

O ustanowieniu przez Niego własnej kary dla takich ludzi, których wcześniej nie nakazał karać słuchaczom, a tylko się ich strzec, Chryzostom wnioskuje z wypowiedzi zawartej w Mt 7, 19: „Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone". Słowa te mają na celu pocieszenie tych, którzy doznają szkody a nastraszenie i poprawienie jej sprawców. Dopowiedzenie przez Jezusa : „A więc: poznacie ich po ich owocach" (Mt 7, 20) świadczy o lekkim złagodzeniu swej mowy dla usunięcia odczucia, że głównie posługuje się groźbą, i dla pokazania, że porusza umysły poprzez nakaz i radę. W domniemaniu autora homilii, mówiąc o karze za nie wydawanie dobrego owocu Jezus przywodzi na myśl słuchaczy Żydów, którzy również przynosili owoce. Przypuszczenie opiera na posłużeniu się w przedstawieniu czekającej ich kary podobnymi do Jana Chrzciciela słowami, który także wspominał Żydom o siekierze, o wycinanym drzewie, o nieugaszonym ogniu (por. Mt 3, 10. 12).

Wrażenie, że zapowiedziane przez Jezusa spalenie (Mt 7, 19) oznacza tylko jedną karę spotyka się ze sprostowaniem Chryzostoma. Na podstawie dokładnej refleksji dowodzi, że kary są dwie, ponieważ wrzucenie w ogień stanowi o całkowitym pozbawieniu królestwa. Świadom występującej u wielu chrześcijan bojaźni wyłącznie przed piekłem, osobiście twierdzi, że utracenie chwały przebywania w królestwie jest karą znacznie cięższą niż piekło. Bez zdziwienia uznaje niemożność wyrażenia tego słowami i uzasadnia swoje przekonanie: „Nie znamy szczęśliwości owych dóbr na tyle, byśmy mogli ocenić nieszczęście wynikające z ich pozbawienia. Paweł zaś, który dobrze to poznał, wiedział, że najstraszniejsze ze wszystkiego jest być pozbawionym chwały Chrystusa (por. Rz 3, 24). A będziemy o tym wiedzieć wtedy, gdy sami będziemy tego doświadczać"[221].

Prosząc Jednorodzonego Syna Bożego, aby nikt nie doznał nigdy tej nieznośnej kary, kaznodzieja w parenetycznej części homilii usiłuje zarazem na miarę swoich możliwości objaśnić słuchaczom choć trochę wielkość zła wynikającego ze straty nieznanych im wystarczająco dóbr królestwa Jezusa. Wychodzi od przybliżenia wartości udziału w Jego chwale. Posługuje się wyobrażeniem cudownego dzieciątka posiadającego cnotę, władzę nad całym światem i moc napełniania wszystkich uczuciem rodzicielskim, którego ojciec ofiarowałby wszystko i poddał się każdej karze byleby nie został pozbawiony jego widoku i radości obcowania z nim. Zakładając zgodę słuchaczy na takie rozumowanie, proponuje podobne podejście do chwały zjednoczenia z Jezusem, przy podkreśleniu znaczącej różnicy w porównaniu z przedstawionym przykładem. „Bo

[221] MtHom 23, 7 (ŹMT 18, 294).

dziecię, choćby było obdarzone nie wiem jakimi cnotami, nie jest tak drogie i miłe ojcu, jak los owych sprawiedliwych i fakt, że przebywają z Chrystusem i są z Nim połączeni (por. Flp 1, 23)". Autor homilii przyznaje, że piekło i jego kary są nie do zniesienia, jednak zagrożenie przez kogoś wizją tysiąca piekieł nie uważa za tak przerażające, jak obwieszczenie perspektywy postradania szczęśliwości królestwa i usłyszenia słów Chrystusa: „Nie znam was" (Mt 25, 12) oraz oskarżenia o nie nakarmienie podczas widzenia Go głodnym (por. Mt 25, 42)[222]. Do przyjęcia prezentowanego przekonania stara się nakłonić słuchaczy słowami:.

> „Lepiej byłoby, by uderzyły w nas tysiące piorunów, niż byśmy mieli ujrzeć to łagodne oblicze, jak odwraca się od nas i to spokojne oko, jak nie chce na nas patrzeć. Jeśli On tak umiłował mnie, który jestem Jego nieprzyjacielem, nienawidzę Go i odwracam się od Niego, umiłował tak, że nawet siebie nie oszczędził (por. Rz 8, 32), a wydał się na śmierć, a po tym wszystkim ja, kiedy był głodny, nie podałem Mu nawet chleba, jakimiż oczyma spojrzę na Niego?"[223].

Chryzostom dowodzi, że nie odwzajemnienie przez człowieka chociaż w minimalnym wymiarze bezgranicznej miłości Jezusa do niego oznacza skazanie się samemu na utracenie pozostawania z Nim w miłosnej relacji.

Autor homilii zwraca uwagę na łaskawość Jezusa, która przejawia się w przemilczeniu zarówno wyświadczonych ludziom dobrodziejstw, jak i faktu wzgardzenia Nim, mimo wielości udzielonego dobra. Uświadomienie słuchaczom niezmierzonej ilości, pominiętych przez Niego, darów łaski ofiarowanych każdemu człowiekowi pozostaje staraniem kaznodziei:

> „Nie mówi: «Ja, który stworzyłem cię z niczego, który natchnąłem cię duchem, ustanowiłem cię panem nad wszystkim stworzeniem, stworzyłem dla ciebie niebo, ziemię, morze, powietrze i wszystko, co jest, który zostałem przez ciebie wzgardzony i uznany za gorszego od diabła, który mimo to cię nie opuściłem, lecz wymyślałem tysiączne rzeczy dla twego dobra, który postanowiłem stać się niewolnikiem, którego policzkowano, opluto i zamordowano, który poniosłem najhaniebniejszą śmierć, który wstawiam się za tobą w niebie i udzieliłem ci Ducha Świętego, który powołałem cię do swego królestwa, uczyniłem takie obietnice, który chciałem być twoją głową, który jestem oblubieńcem, suknią, domem, korzeniem, pokarmem, napojem, pasterzem, królem, bratem; który wziąłem cię za

[222] Por. MtHom 23, 8 (ŹMT 18, 294-295).

[223] MtHom 23, 8 (ŹMT 18, 295).

dziedzica i współdziedzica, zaprowadziłem z ciemności do uczestnictwa w świetle»”[224].

Chryzostom dodaje, że wyszczególnione świadectwa miłości Jezusa, w zarysowanej skrótowo historii zbawienia, nie zamykają ich ogółu, który w całości On sam obejmuje milczeniem. Poprzestaje na wymienieniu tylko samego grzechu, aby okazać swoje przywiązanie i miłość, którą Bóg ogarnia każdego z ludzi. Ponadto wskazaniem, jak zgrzeszyli, nie obejmuje wyliczenia wszystkich grzechów, a tylko niektóre. Wspomnieniem najpierw także tych, którzy dobrze czynili, dowodzi dodatkowo słuszności oskarżenia grzeszących, których nie zamierzał odtrącić, co w nawiązaniu do Jego zapowiedzi z Mt 25, 31-41 zostaje zaznaczone przez autora homilii: „Nie powiedział: «Idźcie w ogień, który został wam zgotowany», lecz: *Przygotowany diabłu*”[225]. Wielkość grozy i wstydu wzbudzanych tymi słowami stara się uzmysłowić słuchaczom:

> „Od jakiej kary te słowa nie są straszniejsze? Jeśli ktoś zobaczyłby człowieka, swojego dobroczyńcę, głodnego, nie pogardziłby nim, a jeśli by to uczynił, to gdyby mu to wyrzucano, wolałby zapaść się pod ziemię, niż usłyszeć to w obecności dwóch lub trzech przyjaciół. Cóż więc będzie się z nami działo, gdy cały świat będzie słuchać tego, czego nawet wtedy nie mówiłby, jeśliby nie chciał sam bronić swego postępowania? Bo z Jego niewysłowionych dobrodziejstw wynika, że wspomniał o tym, by się wytłumaczyć i pokazać, że nie nadaremnie i bez przyczyny rzekł do nich: ‘Idźcie ode mnie’ (Mt 25, 41). Gdyby chciał czynić wyrzuty, wyliczyłby wszystko, a tak mówi tylko o tym, co ucierpiał”[226].

Kaznodzieja ponownie podkreśla, że Jezus daleki jest od wytykania człowiekowi popełnionych grzechów. Powstrzymaniu słuchaczy przed usłyszeniem u kresu życia doczesnego karzących słów Jezusa służy wzbudzenie lęku przed powszechną kompromitacją oraz zachęcanie do jej uniknięcia.

W ramach tego wzywa ich serdecznie, aby odeszli od dziecinady w postępowaniu i ściągania na siebie kary, a dorośli do starannego spełniania obowiązków i zadbania o swoje zbawienie. Za dziecinne uważa poświęcanie czasu na wznoszenie okazałych budowli i organizowanie wystawnych przyjęć, jak chłopcy budujący domki z klocków i bawiący się w ucztowanie, co w dorosłym wieku śmieszy swoją znikomością, nietrwałością i niezdolnością do zamieszkiwania niebios przez kogoś, kto gdzie indziej ma

---

[224] MtHom 23, 8. Występujące tu określenia Chrystusa - por. MtHom 32, 7 (ŹMT 18, 385 wraz z notą 14).

[225] Por. MtHom 23, 8 (ŹMT 18, 296).

[226] MtHom 23, 8 (ŹMT 18, 296).

swoją ojczyznę. Celem przekonania słuchaczy o prawdzie przedstawionej rzeczywistości Chryzostom dodaje dwa przykłady zachęcające do cenienia bardziej posiadacza duszy wyposażonej w cnoty niż bogactwa. W pierwszym ilustruje przewagę wartości człowieka, który swoim majątkiem dzieli się z każdym potrzebującym pomocy nad człowiekiem zajętym pomnażaniem swoich dóbr i czerpaniem z nich zysków dla siebie. W drugim pokazuje wyższość człowieka pokornego, cierpliwego, łagodnego, wspaniałomyślnego, znoszącego poniżenia z błogosławieniem upokarzających, zyskującego tymi cnotami podobieństwo do mocy niebieskich wolnych od każdej namiętności, do duchowego lekarza, do drzewa wydającego cudne owoce, które patrzącym na nie sprawiają radość - nad człowiekiem dumnym z posiadania władzy i przywilejów, podobnego do dmuchanej bańki, chłopaka o nadętych policzkach, człowieka nabrzmiałego od choroby, gnijącej trawy. W konkluzji dodaje, że chcąc mieć samą rzecz, a nie jej nazwę trzeba porzucić doczesność i jej sprawy a przenieść się do nieba, ponieważ rzeczy ziemskie są jedynie cieniem, natomiast niebieskie są trwałe, nienaruszone i nie dają się nikomu zabrać [227].

Jezus po ustaleniu kryterium przynależności do Niego na podstawie poznania po owocach (Mt 7, 20), wyraźnie stwierdza, że nie idzie o żadne słowne zapewnienia, mówiąc: *nie każdy, który mi mówi: «Panie, Panie» wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie* (Mt 7, 21).

W analizie tego orzeczenia Chryzostom wychodzi od ustalenia przyczyny, dla której znalezienie się w królestwie niebieskim Jezus uzależnia od pełnienia woli Ojca, a nie Jego samego. Utrzymuje, że słuchacze na tym etapie przepowiadania nie byli zdolni do przyjęcia tego rodzaju prawdy o Nim. W uzupełnieniu zauważa: „Zresztą przez jedno należy rozumieć również i drugie. Ponadto trzeba powiedzieć, że wola Syna nie jest różna od woli Ojca”[228].

Autor homilii stawia pytanie o adresatów wypowiedzi Jezusa, którzy poprzestając na nazywaniu Go Panem nie spełniają wymaganego warunku. Domniemywa, że skarcenie odnosi się przede wszystkim do Żydów, którzy opierając wszystko na wierze zupełnie zaniedbywali obyczaje. W ocenie ich postępowania odwołuje się do zarzutu postawionego przez Pawła Apostoła w Rz 2, 17-18, dopowiadając brak pożytku z prezentowanej przez nich logiki wiary bez poświadczenia jej życiem i uczynkami[229]. Uwzględ-

[227] Por. MtHom 23, 9 (ŹMT 23, 296-299).

[228] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300; PG 57, 321 w. 8-10: ῎Αλλως δὲ καὶ τοῦτο δι᾽ ἐκείνου ᾐνίξατο. Μετὰ δὲ τούτων κἀκεῖνο ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι οὐδέ ἐστιν ἕτερον θέλημα τοῦ Υἱοῦ παρὰ τὸ τοῦ Πατρός).

[229] Por. MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300). Dopowiedzenie Chryzostoma nasuwa skojarzenie z Jk 2, 14.

niając analizę historyczną można przypuszczać, że zwrot „Panie, Panie" skierowany do Jezusa zarówno w Mt 7, 21, jak i w Jego słowach: *Wielu powie Mi w owym dniu: Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia?* (Mt 7, 22), nie oznacza formy grzecznościowej, ale wyznanie wiary. Dowodem na to jest treść odpowiedzi, o której uprzedza: *Wtedy oświadczę im: Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości* (Mt 7, 23).

Chryzostom zaznacza, że Jezus nie poprzestaje na stwierdzeniu: „Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa…" , ale dodaje słowa: „wielu Mi powie w owym dniu…", które stanowią o powiększeniu znaczenia komentowanego tekstu: „Nie tylko, powiada, ten, który ma wiarę, ale o obyczaje nie dba, z nieba jest wykluczony: ale chociażby kto z wiarą wiele znaków uczynił, ale nic dobrego nie zrobił, to i ten do owej, świętej bramy nie będzie dopuszczony"[230]. Jego zdaniem, Jezus wymaga od uczniów wiary i świadectwa życia moralnego na odpowiednim poziomie. Za istotne w rozwinięciu tych słów Jezusa uznaje doprecyzowanie kryterium wejścia do królestwa niebieskiego, w sensie powiązania wiary i dokonywanych znaków z integralną praktyką Jego nauki.

Chryzostom zauważa, że Jezus „wprowadza swoją osobę, i gdy już ukończył całą mowę, wskazuje, że to On jest sędzią". Wynika stąd, że Mt 5-7 traktuje jako Kazanie na Górze, w którym początkowo nauczał, że ludzi odrzucających Jego naukę czeka kara, natomiast „tu objawia wreszcie kim jest ten, który wymierza karę"[231]. W dalszej części homilii powróci do tego, że w zwrocie „Panie, Panie" Jezus objawia swoją wszechmoc[232]. Tutaj jednak, jak spostrzega: „Nie powiedział wyraźnie «Ja jestem», lecz wyraził to samo słowami: *Wielu powie Mi*"[233] z przypomnieniem, że w Jego imieniu prorokowali. Funkcję Jezusa jako sędziego odczytuje za pośrednictwem polemiki z odwołującymi się do prorokowania mocą Jego imienia. Według kaznodziei, nie idzie tylko o prorokowanie, ale także o czynienie cudów, które nie jest wystarczające do osiągnięcia królestwa Bożego bez świadectwa życia: „Dlatego również do uczniów powiedział:

---

[230] Por. MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300; PG 57, 321 w. 17-31: Αὐτὸς δὲ οὐ μέχρι τούτων ἔστη, ἀλλὰ καὶ τὸ πολλῷ πλέον εἶπε. *Πολλοὶ γὰρ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· Κύριε, Κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι προεφητεύσαμεν;* Οὐ γὰρ δὴ μόνον, φησὶν, ὁ πίστιν ἔχων, τοῦ βίου ἠμελημένου, τῶν οὐρανῶν ἐκβάλλεται, ἀλλὰ κἂν μετὰ τῆς πίστεως σημεῖα πολλὰ πεποιηκὼς ᾖ, καὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἐργασάμενος, καὶ οὗτος ὁμοίως τῶν ἱερῶν εἴργεται προθύρων ἐκείνων. Πολλοὶ γὰρ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· *Κύριε, Κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι προεφητεύσαμεν;* Ὁρᾷς πῶς λανθανόντως ἑαυτὸν συνεισάγει λοιπὸν, ἐπειδὴ τὴν πᾶσαν ἀπήρτισε δημηγορίαν, καὶ δείκνυσιν ἑαυτὸν ὄντα κριτήν; Ὅτι μὲν γὰρ κόλασις ἐκδέξεται τοὺς ἁμαρτάνοντας, ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἔδειξε· τίς δὲ καὶ ὁ κολάζων, ἐνταῦθα λοιπὸν ἐκκαλύπτει). Tekst polski: tłum. J. Krystyniacki, t. 1, 302).

[231] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300).

[232] Por. MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302).

[233] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300).

‘Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie’ (Łk 10, 20). I wszędzie nakazuje wielce starać się o dobre życie (πολλὴν κελεύει τοῦ βίου σπουδήν)”[234]. Stąd wniosek, że sąd eschatologiczny zależy od życia doczesnego. Wyznaczniki czasowe Chryzostom wyprowadza zapewne z określenia *w owym dniu* (Mt 7, 21) i sformułowania *nigdy* (Mt 7, 23). Przekonanie o uwzględnieniu w werdykcie sądowym właściwej postawy człowieka wobec otrzymanych darów popiera trzema argumentami. Jednym z nich jest przytoczona z Łk 10, 20 wypowiedź Jezusa skierowana do uczniów egzorcystów. Drugim - stwierdzona w całości nauki obecność nakazu dbania o dobre życie. Trzecim - jego osobista intuicja: „Nie jest możliwe, aby człowiek, który prowadzi życie sprawiedliwe i wolny jest od wszelkich namiętności, został kiedyś wzgardzony; choćby nawet zgrzeszył, Bóg doprowadzi go wnet na drogę prawdy”[235].

W odniesieniu do rozpoznania grona adresatów polemicznej wypowiedzi z Mt 7, 22 autor homilii kontestuje obiegową opinię spotykaną wśród słuchaczy: „Niektórzy twierdzą, że słowa tamtych są fałszywe i dlatego nie zostali zbawieni. A więc [Chrystus] naucza rzeczy przeciwnej niż chce. Wszak chce tu pokazać, że wiara bez uczynków pozbawiona jest mocy (por. Jk 2, 17)”[236]. Zgodnie z rozumowaniem kaznodziei, błąd w tezie kontrowersyjnej opinii zdaje się wynikać z niepoprawnego założenia. Według niego w tym miejscu nauczania Jezusa nie idzie o kwestię autentyzmu wyznania wiary, ale o autentyzm życia. Czyli brak potwierdzenia wiary uczynkami nie jest świadectwem realizowania woli Ojca. Stąd orzeczenie Jezusa o przyszłym sądzie trudno odnosić do grupy pseudo-wyznawców, rozumianych w sensie wyłącznie głoszenia poglądów. Postawione w nim kryterium dotyczy uczestników wspólnoty wierzących, co uwidacznia kontynuacja komentarza. Chryzostom podejmuje w niej tłumaczenie kolejnych odwołań z wypowiedzi Jezusa w Mt 7, 22: „Potem, rozszerzając to, dodał i znaki, dowodząc, że bez cnoty nie tylko wiara, ale i czynienie cudów na nic się nie przyda temu, który je czyni”[237]. Dokonywanie cudownych znaków okazuje się również niewystarczające do spełnienia wymaganego powiązania wiary z uczynkami.

---

[234] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300).

[235] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 300-301; PG 57, 321 w. 41-44: Οὐ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπον ὀρθῶς βιοῦντα, καὶ πάντων ἀπηλλαγμένον τῶν παθῶν, περιοφθῆναί ποτε· ἀλλὰ κἂν πλανώμενος τύχῃ, ταχέως αὐτὸν ὁ Θεὸς πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπισπάσεται).

[236] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 301; PG 57, 321, 44-48: Ἀλλ᾽ εἰσί τινες οἵ φασιν, ὅτι ψευδόμενοι οὗτοι ταῦτα ἔλεγον· διόπερ οὐδὲ ἐσώθησαν, φησίν. Οὐκοῦν τὸ ἐναντίον οὗ βούλεται κατασκευάζει. Καὶ γὰρ βούλεται ἐνταῦθα δεῖξαι, ὅτι ἡ πίστις οὐδὲν ἰσχύει χωρὶς ἔργων).

[237] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 301; PG 57, 321, 48-51: Εἶτα ἐπιτείνων αὐτὰ, προσέθηκε καὶ τὰ σημεῖα· δηλῶν ὅτι οὐ μόνον ἡ πίστις, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἡ τῶν σημείων ἐπίδειξις ὀνίνησί τι τὸν θαυματουργοῦντα

Kwestia wiarygodności powołujących się na działanie przez znaki zajmuje kolejne miejsce w rozważaniu Chryzostoma:

> „A gdyby ich nie czynili, jakże mogłoby się to stać, przecież nawet nie odważyliby się powiedzieć tego w czasie sądu (τῆς κρίσεως παρούσης). Sama odpowiedź i fakt, że odpowiadają na pytanie, świadczy o tym, że je czynili. Ponieważ ujrzeli inne zakończenie, niż się spodziewali, tu czynili cuda i wzbudzali u wszystkich podziw, tam zaś, widząc, że podlegają karze, mówią z przestrachem i zdziwieniem: *«Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia?* Czemuż więc teraz odwracasz się od nas? Co oznacza ten inny, niespodziewany koniec?»”[238].

Za świadectwo dokonanych czynów autor homilii traktuje odnotowane w Mt 7, 22 słowa: „czy… nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?”, użyte jako argument w dyskusji z Jezusem. Sparafrazowana w interpretacji forma dialogu zdaje się służyć podkreśleniu zaskoczenia jego uczestników. Wskazanym powodem konsternacji, a zarazem podjęcia obrony, jest nieoczekiwane podsumowanie ich ziemskiej działalności. Prawdopodobnie oznacza ono ukaranie odrzuceniem na sądzie ostatecznym, które Jezus zapowiada przed jego nadejściem. Ich zdziwienie, „że zostali ukarani (ἐκολάσθησαν) po spełnieniu takich cudów”, zdaniem Chryzostoma, nie powinno stać się udziałem aktualnych odbiorców ewangelicznego przekazu z uwagi na podane przez niego uzasadnienie. „Gdyż wszelka łaska pochodzi z daru dawcy; oni natomiast nie dali niczego od siebie, dlatego też zasługują na karę, bo okazali się niewdzięczni i obojętni względem Tego, który tak ich wyróżnił, że mimo niegodności (ἀναξίοις) udzielił tej łaski”[239]. Nietrudno zauważyć, że w przekonaniu kaznodziei, świadomość źródła łaski i zaszczytu jej dostąpienia zobowiązuje do okazania wdzięczności i osobistego zaangażowania. Stąd poprzestanie wyłącznie na korzystaniu z Bożych darów w postaci dokonywania cudów czy prorokowania staje się powodem zasługiwania na karę, a nie na nagrodę.

W przypadku, gdy charyzmat trafi do człowieka niegodnego, autor homilii uwzględnia opinię niektórych, że niegodziwe zachowanie nastąpiło po okresie cudotwórczych działań. Sam prezentuje odmienne stanowisko: „Gdyby tak było, nie dałoby się obronić to, o co tu idzie. Chrystus chciał pokazać, że ani wiara, ani cuda nie wystarczą, jeśli brak odpowiedniego życia (οὔτε πίστις, οὔτε θαύματα ἰσχύει, βίου μὴ ἀρετῆς χωρίς). Zgodnie z sugestią redakcji pod pojęciem znaków mieszczą się zarówno egzorcyzmy, jak i cuda wymieniane w tłumaczeniu BT wersetu Mt 7, 22.

[238] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 301).

[239] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 301).

παρόντος)”[240]. Przypuszczalnie, zdaniem kaznodziei, trudno rozpoznać wymaganie właściwej postawy u tych ludzi podczas dokonywania przez nich cudów. Pokazanie wymogu jakości życia niezależnie od cudotwórczych działań było właśnie, według niego, zamiarem Jezusa. Potwierdzeniem są słowa Pawła w 1 Kor 13, 2, dla którego korzystanie z wyposażenia w nadprzyrodzone dary bez posiadania miłości stanowi o utraceniu odznaczania się ludzką godnością w postępowaniu. Zauważmy, że nie ma tu mowy o wypełnianiu przykazań, o zasługach, ale Chryzostom mówi o życiu i o jego jakości.

Chryzostom nie poprzestaje na odróżnieniu swojego zdania wobec rozważanej kwestii, ale popiera je przykładem konkretnych ludzi: „Wielu spośród tych, którzy uwierzyli, otrzymali dary, na przykład wyrzucania demonów, a przecież nie naśladowali Go. Taki był Judasz, bo i on, choć był zły, posiadał dar. Również w Starym Testamencie można zobaczyć, jak łaska działa często przez ludzi niegodnych, aby czynić dobrze innym. Nie wszyscy byli zdolni do wszystkiego, lecz jedni prowadzili sprawiedliwe życie, a nie mieli silnej wiary, inni zaś odwrotnie. Tamtych pobudza przez nich, by mieli silną wiarę, a tych woła przez niewysłowioną łaskę, aby stali się lepsi”[241]. Wyjaśnienie autora homilii zmierza do uwidocznienia starań Jezusa podejmowanych dla przybliżenia wymaganej postawy ludziom o zróżnicowanej kondycji religijno-moralnej, poczynając od służenia własnym przykładem poprzez pośrednictwo innych lub dary łaski nadprzyrodzonej.

Według niego powoływanie się rozmawiających z Jezusem na wielość czynionych cudów w Mt 7, 22 i dana im odpowiedź w Mt 7, 23 dowodzi niewłaściwego odczytania Jego orędzia przez obdarowanych: „Teraz uważają, że są Jego przyjaciółmi, a wtedy się dowiedzą, że dał im nie jako przyjaciołom”[242]. Udzielenie darów ludziom, którzy w Jezusa uwierzyli, a nie prowadzili odpowiedniego życia - w przekonaniu Chryzostoma nie powinno budzić zdziwienia. Dowodzi tego na przykładzie Balaama (por. Lb 24), faraona (por. Wj 5-14), Nabuchodonozora (por. Dn 2, 1n; 4, 1n) i jego syna (por. Dn 5)[243]. Odwołanie się do wskazanych ludzi ze Starego Testamentu uzupełnia wyjaśnieniem: „Zatem dary otrzymywało również wielu spośród niegodnych, ponieważ wtedy zaczynało się objawienie, i trzeba było, by Jego moc okazała się w znakomity sposób. A przecież nie odnieśli oni żadnej korzyści z tych znaków, lecz nawet ponoszą większą jeszcze karę. Dlatego też wypowiedział te straszne dla nich słowa:

[240] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 301).
[241] MtHom 24, 1 (ŹMT 18, 301).
[242] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302).
[243] Por. MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302).

Nigdy was nie znałem. Wielu już tu nienawidzi i odwraca się przed sądem”[244]. Znane już w Starym Testamencie działanie łaski przez osoby niegodne dla czynienia dobra innym znajduje zastosowanie przy objawieniu Bożej mocy w Jezusie. Nie rozpoznanie jej w służących temu znakach obdarowania łaską nie tylko osób godnych stanowi o powiększeniu kary wobec wielu spośród wierzących, w stosunku do ich poprzedników. Świadczą o tym przytoczone słowa Jezusa. Wyjaśnienia wymaga dopowiedzenie Chryzostoma, że „już tu nienawidzi i odwraca się” z słowami μισεῖ oraz ἀποστρέφεται określającymi relację Jezusa do ludzi nagannej postawy. Chryzostom użył już tego zwrotu wcześniej[245]. Trzeba uściślić, że greckie μισέω oznacza także „nie cierpieć” (Abramowiczówna), a w Nowym Testamencie ponadto: „czuć wstręt”, „czuć odrazę”. Zapewne w tym sensie należy rozumieć słowa Chryzostoma, które pozostają w duchu słów Jezusa: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści (μισεῖ) swego ojca i matki” itd. (Łk 14, 26). W każdym bądź razie każdy, kto usłyszy skierowane do siebie słowa Jezusa z Mt 7, 23 sam ponosi za to odpowiedzialność, bo swoim życiem nie dał świadectwa Jego Ewangelii. Chryzostom prawdopodobnie w ten sposób chciał wzbudzić bojaźń przed złym postępowaniem, do którego Jezus czuje wstręt a kaznodzieja potwierdza w dalszych słowach.

Chryzostom serdecznie wzywa słuchaczy do troski o osobisty sposób życia i dołożenia wszelkich starań w kierunku jego poprawy. W ramach zachęty przekonuje, że nieobecność w ich życiu charyzmatu dokonywania cudów nie oznacza mniejszego wymiaru obdarowania: „Nic wam z tego później nie przyjdzie, tak jak nie poniesiemy szkody w wyniku tego, że ich nie czynimy, jeśli tylko wypełnimy wszelką sprawiedliwość. Bo sami stajemy się dłużnikami za znaki, natomiast za sposób życia i uczynki zyskujemy dłużnika w Bogu”[246]. Nieprzydatność czynienia cudów oraz korzyści z praktykowania cnoty w doczesnym życiu autor homilii uzasadnia z perspektywy wieczności. W argumentacji rozróżnia boskie i ludzkie źródło działania, co stanowi o występowaniu odmienności w sposobie zadłużenia.

---

[244] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302; PG 57, 322 w. 48-55: Ἐπεὶ οὖν καὶ τότε ἀρχὰς τὸ κήρυγμα εἶχε, καὶ πολλὴν ἔδει γενέσθαι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὴν ἐπίδειξιν, πολλοὶ καὶ τῶν ἀναξίων δῶρα ἐλάμβανον. Ἀλλ᾽ ὅμως ἀπὸ τῶν σημείων τούτων οὐδὲν ἐκέρδαναν ἐκεῖνοι, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον κολάζονται. Διὸ καὶ τὸ φοβερὸν ἐκεῖνο ῥῆμα εἶπεν αὐτοῖς· *Οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς.* Πολλοὺς γὰρ καὶ ἐντεῦθεν ἤδη μισεῖ, καὶ πρὸ τῆς κρίσεως ἀποστρέφεται).

[245] Zob. powyżej punkt 3.3, gdzie przytoczone zostały MtHom 19, 7 (ŹMT 18, 250; PG 57, 282 w. 55: ἀποστρέφεται καὶ μισεῖ); MtHom 19, 8 (ŹMT 18, 252: PG 57, 284 w. 45).

[246] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302; PG 57, 322 w. 56 – 323 w. 3: Οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτου πλέον ἔσται ἡμῖν ποτε, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἔλαττον ἐκ τοῦ μὴ ποιεῖν, ἐὰν ἀρετῆς ἐπιμελώμεθα πάσης. Τῶν μὲν γὰρ σημείων αὐτοὶ ὀφειλέται ἐσμὲν, τοῦ δὲ βίου καὶ τῶν πράξεων τὸν Θεὸν ἔχομεν ὀφειλέτην).

Kontynuowanie przerwanej egzegezy Chryzostom poprzedza nawiązaniem do dotychczasowego nauczania Jezusa:

> „Gdy więc wszystko zakończył (τοίνυν πάντα ἀπήρτισε) i jak najdokładniej wyjaśnił kwestię cnoty, natomiast obłudników, którzy modlą się i poszczą dla pokazania się (por. Mt 6, 1-5) pokazał jako jej przeciwników, którzy chodzą w owczej skórze (por. Mt 7, 15), którzy ją podkopują, których też nazwał psami i świniami (por. Mt 7, 6), aby pokazać, jak wielka korzyść wynika z cnoty już tu na ziemi, a jak wielka szkoda pochodzi z nieprawości, powiada wówczas dalej”[247].

Wprowadzenie do przytoczenia wiersza Mt 7, 24 sugeruje że, autor homilii podkreśla znaczenie tematu cnoty z przypomnieniem jej zagrożeń w podsumowaniu Kazania na Górze. Zarazem uprzedza o podjęciu w cytowanym wersecie, dotyczącym słuchania i wypełniania słów Jezusa, wątków związanych z cnotą i nieprawością w ich doczesnym wymiarze. Po słowach Jezusa: *Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, [który dom swój zbudował na skale]* (Mt 7, 24) czytamy:

> „Co bowiem ci, którzy tego nie czynią, chociaż czyniliby znaki, za karę ponosić będą, słyszeliście, ale powinniście także wiedzieć, co osiągną ci, którzy wszystkich słów jego słuchają, nie tylko w życiu przyszłym, ale i w teraźniejszym. „Każdego bowiem, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym”. Czy widzisz jak odmienia swą mowę? Raz mówi: ‘Nie każdy, który mówi mi: Panie, Panie’ (Mt 7, 21) objawiając siebie, a potem mówi: ‘Kto pełni wolę Ojca mojego’ (Mt 7, 21), przedstawiając siebie jako sędziego. Wielu powie Mi w owym dniu: «Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia?» A Ja odpowiem: ‘Nie znam was’”[248].

W bezpośredniej analizie Mt 7, 24 kaznodzieja dostrzega kontynuację objawienia swojej wszechmocy przez Jezusa po przedstawieniu się w roli sędziego. Zmianę nauczania przez Niego o swojej osobie uwidacznia w powtórzeniu z komentarzem odnośnych

---

[247] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302; PG 57, 323 w. 3-10: ᾽Επειδὴ τοίνυν πάντα ἀπήρτισε, καὶ περὶ ἀρετῆς διελέχθη μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης, καὶ τοὺς ὑποκρινομένους αὐτὴν ἔδειξε διαφόρους ὄντας, τούς τε νηστεύοντας πρὸς ἐπίδειξιν καὶ εὐχομένους, τούς τε ἐν δορᾷ προβάτων παραγενομένους, τούς τε λυμαινομένους αὐτὴν, οὓς καὶ χοίρους καὶ κύνας ἐκάλεσε, δεικνὺς λοιπὸν πόσον μὲν τῆς ἀρετῆς καὶ ἐνταῦθα τὸ κέρδος, πόσον δὲ τῆς κακίας τὸ βλάβος, φησί·).

[248] Por. MtHom 24, 2 (tłum. własne ze względu na brak zdań w polskim przekładzie; PG 57, 323 w. 10-24: *Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους, καὶ ποιεῖ αὐτοὺς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ.* ˚Α μὲν γὰρ οἱ μὴ ποιοῦντες, κἂν σημεῖα ἐργάζωνται, πείσονται, ἀκηκόατε· δεῖ δὲ ὑμᾶς εἰδέναι, καὶ τίνων οἱ πειθόμενοι τοῖς εἰρημένοις ἅπασιν ἀπολαύσονται, οὐκ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα. *Πᾶς γὰρ*, φησὶν, *ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους, καὶ ποιεῖ αὐτοὺς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ.* Εἶδες πῶς ποικίλλει τὸν λόγον, ποτὲ μὲν λέγων, *Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι, Κύριε, Κύριε*, καὶ ἑαυτὸν ἐκκαλύπτων· ποτὲ δὲ λέγων, *Ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Πατρός μου·* καὶ πάλιν κριτὴν ἑαυτὸν εἰσάγων· *Πολλοὶ γὰρ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, Κύριε, Κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι προεφητεύσαμεν;* Καὶ ἐρῶ· Οὐκ οἶδα ὑμᾶς).

fragmentów Jego wypowiedzi. Ponownie przypomina, że w podążaniu za nauczaniem Jezusa najważniejsze jest dobre życie, ale w Jego ocenie, który jest Panem i sędzią. Tym razem odwołuje się do wyrażenia: *Kto słów tych moich słucha*, które rozumie jako adresowane do tych, którzy słuchają i wypełniają słowa Pana.

Chryzostom zauważa, że Jezus, który słuchaczom w Kazaniu na Górze „mówił wszystko na temat życia przyszłego, przedstawiając królestwo Boże, niewysłowioną nagrodę, pociechę i wiele podobnych rzeczy, chce i tutaj dać im nagrodę i pokazać, jak wielka jest moc cnoty, również w obecnym życiu”[249]. Pożytek przynoszony człowiekowi przez cnotę autor homilii nazywa jej mocą. Obu wyrażeniom przyznaje miarę wielkości i dotyczy to także życia doczesnego. Przybliża znaczenie słów ἡ ἰσχὺς τῆς ἀρετῆς („moc cnoty”): „Żyć w bezpieczeństwie, nie ulegać żadnemu nieszczęściu, być wyższym nad tych wszystkich, którzy czynią nam źle”[250]. Nie znajduje równej temu wartości, ani możliwości osobistego jej osiągnięcia, nawet za sprawą piastowanego urzędu. Dowodzi, że staje się ona udziałem wyłącznie tego, który pełni cnotę (ὁ ἀρετὴν μετιών): „Bo tylko on posiada to w większej obfitości, korzystając z wielkiego spokoju wśród burzliwego morza spraw doczesnych. Cóż dziwnego w tym, że gdy nie ma pogody, lecz szaleje gwałtowna burza, wielkie zamieszanie i ciągłe pokusy, on ani trochę nie może się zachwiać”[251]. Wyróżnienie człowieka opierającego swe życie na praktykowaniu cnoty odczytuje kaznodzieja z Jezusowej wypowiedzi o rozsądnym budowniczym domu (por. Mt 7, 24). Stąd można przypuszczać, że uznaje za jednoznaczne łączenie słuchania i wypełniania Jego słów z właściwą postawą moralną prawdziwego ucznia Jezusa.

Na zakończenie Kazania na Górze Jezus wyszczególnia dwojakiego rodzaju słuchaczy Jego orędzia, ilustrując różnicę między nimi na przykładzie dwóch budowniczych domu. Pierwszy jest roztropny i buduje dom na skale, czyli słucha słów Jezusa i je wypełnia (por. Mt 7, 24), a drugi jest nierozsądny i buduje dom na piasku, czyli słucha słów Jezusa, ale ich nie wypełnia (por. Mt 7, 26). Domy obydwu Jezus poddaje temu samemu kryterium: *Spadł deszcz, wezbrały potoki, powiada, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom* (Mt 7, 25A; 27A) i o pierwszym dodaje: *On jednak nie runął, bo na*

---

[249] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 302-303; PG 57, 323 w. 27-31: Ἐπειδὴ γὰρ πάντα περὶ τῶν μελλόντων διελέχθη, καὶ βασιλείαν λέγων, καὶ μισθὸν ἄφατον, καὶ παράκλησιν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, βούλεται καὶ ἐντεῦθεν αὐτοῖς δοῦναι τοὺς καρποὺς, καὶ δεῖξαι πόση καὶ κατὰ τὸν παρόντα βίον ἡ ἰσχὺς τῆς ἀρετῆς).

[250] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 303; PG 57, 323 w. 31-36: Τίς οὖν ἐστιν ἡ ἰσχύς; Τὸ μετὰ ἀσφαλείας ζῆν, τὸ μηδενὶ τῶν δεινῶν εὐχείρωτον εἶναι, τὸ πάντων ἀνώτερον ἑστάναι τῶν ἐπηρεαζόντων· οὗ τί γένοιτ᾽ ἂν ἴσον; Τοῦτο γὰρ οὐδὲ αὐτὸς ὁ τὸ διάδημα περικείμενος ἑαυτῷ κατασκευάσαι δύναιτ᾽ ἄν, ἀλλ᾽ ὁ ἀρετὴν μετιών).

[251] Por. MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 303).

skale był utwierdzony (Mt 7, 25B), a o drugim: *I runął, a upadek jego był wielki* (Mt 7, 27B). Według Chryzostoma deszczem, rzekami, wiatrami nazywane są tu „w przenośni ludzkie nieszczęścia i utrapienia, na przykład oszczerstwa, podstępy, smutek, śmierć, straty domowe, przykrości wyrządzane przez innych, w ogóle wszystko, cokolwiek niejeden nazwałby w tym życiu złem”[252]. Zatem Jezus uwzględnia ludzki sposób pojmowania doświadczeń życia doczesnego, ale używa metafory, bo ma na myśli duszę człowieka i stwierdza, że tylko ta nie ulega pokusom, która utwierdzona jest na skale, i jak się wydaje, przynależy do człowieka cnotliwego. „Skałą… nazywa trwałość swojej nauki”[253]. Takie znaczenie Jego sformułowań autor homilii potwierdza słowami: „Bo przykazania utrzymujące człowieka ponad wszelkimi falami ludzkich zabiegów są trwalsze od skały. Kto ich dokładnie przestrzega, ten zwycięży nie tylko ludzi, którzy chcą mu szkodzić, lecz nawet samych demonów czyniących przeciw niemu zasadzki”[254]. Przypuszczalnie, kaznodzieja ma tu na myśli całość nauki Jezusa, a nie tylko Kazanie na Górze. Podkreśla przy okazji, że korzystanie z jej wskazań przynosi zwycięstwo nieograniczone naturą ani metodami działania przeciwników.

Na świadków rzetelności tej miary sukcesu Chryzostom w parenetycznej części homilii powołuje najpierw Hioba, który nie uległ pokusom szatana, a następnie apostołów, którym przyszło się zmierzyć z nasileniem działalności przeciwników. Walkę przedstawia hiperbolą retoryczną podkreślającą moc oporu prześladowanych[255]. Apostołowie są przykładem ludzi, dla których wejście w posiadanie cnoty stanowiło osiągnięcie wyjątkowo cenionej w życiu wartości.

Autor homilii podkreśla, że nie ma innego rodzaju życia wolnego od wszelkich cierpień i utrapień, aniżeli to zaproponowane przez Jezusa, które nazywa najszczęśliwszym. Dodaje, że szczęścia nie przynoszą żadne inne ziemskie dobra, majątek, siła cielesna, sława ani władza, ale wyłącznie wyposażenie w cnotę. Świadkami słuszności przyjętego rozumowania mianuje również swoich słuchaczy, którym znane są podstępne działania na dworach królewskich oraz niepokoje i zamieszki w domach bogaczy, niespotykane u apostołów, mimo że doznawali również oni krzywd: „Przecież najbar-

---

[252] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 303; PG 57, 323 w. 36-39: μεταφορικῶς τὰς ἀνθρωπίνας λέγων συμφορὰς καὶ δυσπραγίας, οἷον συκοφαντίας, ἐπιβουλὰς, πένθη, θανάτους, οἰκείων ἀποβολὰς, ἀλλοτρίων ἐπηρείας, πάντα ὅσα ἂν εἴποι τις τὰ ἐν τῷ βίῳ κακά).

[253] Por. MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 303; PG 57, 323 w. 51-52: Πέτραν δὲ τὴν ἀσφάλειαν τῆς ἑαυτοῦ διδασκαλίας καλεῖ).

[254] MtHom 24, 2 (ŹMT 18, 303; PG 57, 323, w. 52 – 324 w. 4: Καὶ γὰρ πέτρας ἰσχυρότερα τὰ προστάγματα, ὑψηλότερον πάντων ποιοῦντα τῶν ἀνθρωπίνων κυμάτων. Ὁ γὰρ ταῦτα μετὰ ἀκριβείας φυλάττων, οὐκ ἀνθρώπων περιέσται μόνον ἐπηρεαζόντων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν δαιμόνων ἐπιβουλευόντων αὐτῷ).

[255] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 303).

dziej ze wszystkiego zadziwia właśnie to, że ucierpieli wiele prześladowań, przeszło nad nimi wiele burz, lecz nie zgubiło to ich dusz ani nie pogrążyło ich w zwątpieniu; walcząc bezbronnie, zwyciężyli i pokonali”[256]. Szczęście, do którego przekonuje kaznodzieja, dotyczy wolności wnętrza człowieka od zagrażających mu niebezpieczeństw, a zdobycie jej nie wymaga uzbrojenia ciała, ale siły charakteru, słuchania i wypełniania słów Jezusa.

Ze słowami zachęty Chryzostom zwraca się do indywidualnego słuchacza. Osiągnięcie pełnej radości życia warunkuje umocnieniem nauką ewangeliczną (τῇ τῶν παραινέσεων τούτων φιλοσοφίᾳ)[257] i sumiennością w jej wypełnianiu. Przy zachowaniu tego kryterium nie widzi miejsca na smutek spowodowany szkodliwymi działaniami przeciwników. Przypomina wskazania Jezusa, które uwalniają od nieprzyjemności związanych z utratą pieniędzy, wolności, dobrego imienia, czyli od gniewu i smutku (ὀργῆς καὶ λύπης)[258]. Zatrzymuje się przy przewidywanych, szczególnie na okoliczność śmierci, wątpliwościach: „Lecz tamten cię prześladuje i czyni wiele zła? To gotuje ci tym świetniejszą koronę. Pozbawia cię życia i morduje? Właśnie dlatego wyświadcza ci największe dobrodziejstwo, bo gotuje ci nagrodę męczenników, szybciej sprowadza cię do spokojnego portu, daje sposobność większej nagrody, co sprawia, że uwalniasz się od wspólnego zdawania rachunku”[259]. Miarą wielkości przysługi ze strony zabójcy jest, zdaniem autora homilii, wysokość wynagrodzenia przypadającego w udziale ofiarom śmierci męczeńskiej w porównaniu ze zmarłymi z innej przyczyny. Wyższy wymiar nagrody polega na zaznaniu spokoju w wieczności z pominięciem oczekiwania na rozstrzygnięcie sądu ostatecznego. Trudno powiedzieć, czy tego rodzaju sąd z określeniem formy jego przebiegu kaznodzieja podaje tutaj jako jedyny, czy też zakłada istnienie sądu indywidualnego poza wspólnym rozliczeniem podczas sądu eschatologicznego. Wzbudzenie podziwu dla faktu, że sprawcy śmierci męczeńskiej nie tylko nie szkodzą prześladowanym, ale nawet przyczyniają się do zyskanej przez nich sławy, zdaje się być dodatkową inspiracją do radykalnego wybrania życia opartego na zasadach Ewangelii,

---

[256] MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 303; PG 57, 324 w. 22-27: Τὸ γὰρ θαυμαστὸν τοῦτο μάλιστα πάντων ἐστὶν, ὅτι πολλὰς μὲν ὑπέμειναν ἐπιβουλὰς, καὶ πολλοὶ κατερῥάγησαν ἐπ᾽ αὐτῶν οἱ χειμῶνες, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτῶν οὐ περιέτρεψαν, οὐδὲ εἰς ἀθυμίαν ἐνέβαλον· ἀλλὰ γυμνοῖς σώμασι παλαίοντες ἐκράτησαν καὶ περιεγένοντο).

[257] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 304; PG 57, 324 w. 29).

[258] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 304; PG 57, 324 w. 40).

[259] MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 304; PG 57, 324 w. 41-51: ᾽Αλλ᾽ ἐλαύνει καὶ μυρίοις σε περιβάλλει κακοῖς; ᾽Αλλὰ λαμπρότερόν σοι ποιεῖ τὸν στέφανον. ᾽Αλλ᾽ ἀναιρεῖ καὶ κατασφάττει; Καὶ διὰ τοῦτο τὰ μέγιστά σε ὠφελεῖ πάλιν, τὰ τῶν μαρτύρων σοι ἔπαθλα κατασκευάζων, καὶ ταχύτερον εἰς τὸν ἀκύμαντον λιμένα παραπέμπων, καὶ μείζονος ἀμοιβῆς ὑπόθεσίν σοι παρέχων, καὶ τὴν κοινὴν δίκην πραγματεύεσθαί σε παρασκευάζων. Ὃ δὴ καὶ μάλιστα πάντων ἐστὶ θαυμαστότερον· ὅτι οὐ μόνον οὐδὲν παραβλάπτουσιν οἱ ἐπιβουλεύοντες, ἀλλὰ καὶ εὐδοκιμωτέρους ποιοῦσι τοὺς ἐπηρεαζομένους).

zwłaszcza że innej opcji wyboru nie ma, zawsze jednak pod warunkiem pełnienia słów Jezusa (por. Mt 7, 24), a nie własnych odczuć i pragnień.

Nakłonieniu słuchaczy do podjęcia decyzji kroczenia drogą ewangelicznych wskazań służy określenie jej przez Jezusa wąską i ciasną (por. Mt 7, 14), czyli uprzedzenie o spotkaniu z trudami. Pociechę w tym względzie stanowi przedstawienie - ze strony pozytywnej wielkości panującego na niej bezpieczeństwa i radości z nagrody za cnotę, a - ze strony negatywnej tego samego wymiaru niebezpieczeństwa i szkody w postaci kary za zło na drodze przeciwnej. Z nawiązaniem do charakteru drogi Jezusa, autor homilii powtarza po raz kolejny wyrażoną opinię na temat stosowanej przez Niego pedagogii: „o zbawienie słuchaczy stara się zawsze na dwa sposoby: przez gorliwość cnoty i nienawiść zła”[260].

W kontynuowaniu komentarza Chryzostom bierze pod uwagę ostrzeżenie Jezusa wobec ludzi poprzestających wyłącznie na słuchaniu Jego orędzia:

> „Skoro mieli być tacy, którzy podziwiają Jego naukę, lecz nie okazują tego czynami, od razu ich straszy, mówiąc, że choć słowa są piękne, jednak ich słuchanie nie wystarczy do zbawienia, ale potrzeba jeszcze posłuszeństwa przejawiającego się w uczynkach, a wszystko zależy zwłaszcza od tego. I tu kończy swą mowę, budząc w nich silną bojaźń”[261].

W ten sposób Chryzostom przygotował swoich słuchaczy na słowa Jezusa z Mt 7, 24, które przytoczyliśmy nieco wyżej[262]. Wynika z nich, że Jezus przewidywał u niektórych słuchaczy połowiczne posłuszeństwo wobec Jego nauki, ale podejmował próbę mobilizowania ich za pomocą bojaźni do autentycznej i pełnej realizacji stanowionych przykazań.

W dowodzeniu stosowania przez Jezusa dwojakiego rodzaju motywów, autor homilii rozpoczynając od zachęcających, charakteryzuje przyszłe życie słowami: królestwo, niebiosa, niewysłowiona nagroda, pociecha i niezliczone dobra, a ziemskie bytowanie człowieka żyjącego Ewangelią: niewzruszoność i wytrzymałość skały (por. Mt 7, 25). Wskazuje na analogię w przypadku odstraszania od nieposłuszeństwa wobec Jego zaleceń i w związku z przyszłością wymienia: ścięcie drzewa (por. Mt 3, 10; 7, 19),

---

[260] MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 304; PG 57, 325 w. 8-9: τὴν σωτηρίαν, διά τε τοῦ ζήλου τῆς ἀρετῆς, διά τε τοῦ τῆς κακίας μίσους).

[261] MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 304; PG 57, 325 w. 9-16: Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλόν τινες εἶναι, τὰ μὲν λεγόμενα θαυμάζοντες, τὴν δὲ διὰ τῶν ἔργων οὐ παρέχοντες ἐπίδειξιν, προκαταλαμβάνων αὐτοὺς φοβεῖ λέγων, ὅτι εἰ καὶ καλὰ τὰ εἰρημένα, οὐκ ἀρκεῖ εἰς ἀσφάλειαν ἡ ἀκρόασις, ἀλλὰ δεῖ καὶ τῆς διὰ τῶν ἔργων ὑπακοῆς, καὶ τὸ πᾶν ἐν τούτῳ μάλιστά ἐστι. Καὶ ἐνταῦθα καταλύει τὸν λόγον, τὸν φόβον αὐτοῖς ἐνακμάζοντα ἀφείς).

[262] Zob. powyżej MtHom 24, 2 (tłum. własne; PG 57, 323 w. 10-24).

ogień nieugaszony (por. Mt 3, 12), niedopuszczenie do królestwa (por. Mt 7, 21-23) i słowa: „Nigdy was nie znałem" (Mt 7, 23)[263]. W ramach doczesności wzmiankuje uprzedzająco zawalenie się domu (por. Mt 7, 27). Zaznacza przy tym wzmocnienie wyrazistości wywodu Jezusa przez posłużenie się przypowieścią (ἐπὶ παραβολῆς αὐτὸ γυμνάζων)[264]. Poprzestanie na stwierdzeniu, „że zły łatwo ulegnie a cnotliwego nie da się zwyciężyć"[265] uznaje za niewystarczające i powołuje się na słowa z Mt 7, 24-25 o skale, domu i niszczących żywiołach.

Wypowiedź Jezusa z Mt 7, 26 Chryzostom obdarza zaprezentowaniem opinii o człowieku nierozsądnym, wskazanym przez Niego jako podobieństwo tych, którzy słuchają, ale nie wypełniają Jego nauki: „Dobrze go nazwał. Cóż może być głupszego niż taki, który buduje dom na piasku; ponosi wprawdzie trudy, lecz pozbawia się owoców i spokoju, a zamiast tego ponosi karę"[266]. Racją określenia takiego człowieka głupim, według kaznodziei, są efekty jego postępowania. Dodaje przy tym ocenę stopnia osiągniętej głupoty. Uważa za powszechnie znany fakt, że doprowadzenie nieprawości do skutku wymaga pewnego wysiłku, który jednak nie przynosi zysku, natomiast obciąża karą. Dla egzemplifikacji wymienia rozbójnika, cudzołożnika i oszczercę. Na potwierdzenie zgubnych konsekwencji ich zachowań cytuje Pawła wskazującego zagładę, jako plon ciała zebrany przez ludzi, którzy w nim sieją (por. Ga 6, 8). Do takich zalicza określonych w porównaniu Jezusa ludzi budujących na piasku, czyli w aspekcie moralnym na cudzołóstwie, zbytkach, pijaństwie, gniewie i wszystkich innych tego typu rzeczach[267], czyli krótko mówiąc na grzechu.

Autor homilii stara się przybliżyć zrozumienie różnicy pomiędzy wskazanymi przez Niego rodzajami postaw ludzi w odniesieniu do Ewangelii, przeciwstawiając nieprawości cnotę. W tym celu konfrontuje Achaba z Eliaszem, a następnie Żydów z apostołami. Przytacza cytaty dowodzące budowania przez nich, odpowiednio na piasku i na skale, a co za tym idzie słabości pierwszych i siły drugich. Z jednej strony pokazuje, związaną z nieprawym postępowaniem, słabość Żydów w stosunku do apostołów. Z

---

[263] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 304).

[264] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 305; PG 57, 325 w. 26).

[265] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 305; PG 57, 325 w. 27-30: Οὐδὲ γὰρ ἦν εἰπεῖν ἴσον, ὅτι ἀχείρωτος ἔσται ὁ ἐνάρετος, καὶ εὐάλωτος ὁ πονηρὸς, καὶ πέτραν θεῖναι, καὶ οἰκίαν, καὶ ποταμοὺς, καὶ βροχὴν, καὶ ἄνεμον, καὶ ὅσα τοιαῦτα).

[266] MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 305; PG 57, 325 w. 33-37: Καλῶς δὲ μωρὸν ἐκάλεσε τοῦτον. Τί γὰρ ἂν γένοιτο ἀνοητότερον τοῦ οἰκίαν οἰκοδομοῦντος ἐπὶ τῆς ψάμμου, καὶ τὸν μὲν πόνον ὑπομένοντος, τοῦ δὲ καρποῦ καὶ τῆς ἀναπαύσεως ἀποστερουμένου, καὶ ἀντὶ τούτου κόλασιν ὑπομένοντος).

[267] Por. MtHom 24, 3 (ŹMT 18, 305).

drugiej strony uwidacznia odwagę apostołów wobec Żydów[268]. Po wyrażeniu podziwu dla ich śmiałości formułuje uogólnienie: „Albowiem kto uderza w diament, razi samego siebie; kto wierzga przeciw ościeniowi, rani siebie samego i ciężko się kaleczy, a kto czyni zasadzki przeciw ludziom cnotliwym, sam wpędza się w niebezpieczeństwo”[269]. Metafora, w której diament oznacza cnotę, ukazuje bezsens sprzeciwiania się ludziom dobrym i cnotliwym, bo wszelka walka przeciw nim, obróci się oczywiście przeciwko prześladowcom. Inaczej mówiąc, każdy opór wobec dobra osłabia w istocie rzeczy zło, a wzmacnia dobro. Chryzostom wyraża to *expressis verbis*:

> „Nieprawość staje się słabsza o tyle, o ile zwraca się przeciw cnocie. Ten, który obejmuje ogień suknią, nie gasi ognia, lecz pali suknię; tak samo ten, kto prześladuje, chwyta i więzi cnotliwych, gubi siebie, a ich czyni sławniejszymi. Bo im więcej zła znosisz żyjąc cnotliwie, tym silniejszy się stajesz. Im bardziej szanujemy cnotę, tym bardziej niczego nie potrzebujemy, a im bardziej niczego nie potrzebujemy, stajemy się tym mocniejsi i wyżsi ponad wszystko”[270].

Podczas konfrontowania nieprawości z cnotą pierwsza ulega degradacji, a tylko druga przybiera na sile. Dlatego w kształtowaniu mocy charakteru i wznoszeniu się ponad inne wartości Chryzostom przyznaje cnocie miejsce nadrzędne w doczesnym ludzkim życiu.

Biblijne odzwierciedlenie mechanizmu wzmacniania cnoty przy zderzeniu z nieprawością dostrzega w konflikcie pomiędzy Janem Chrzcicielem i Herodem, których krańcowo różny stan posiadania dóbr zewnętrznych i wewnętrznych oraz sposób postępowania krótko przypomina. Posługuje się fragmentami z przekazu Łukasza i wyprowadza wniosek: „Moc cnoty jest tak wielka, że nawet po śmierci jest silniejsza od żyjących”[271]. Nadmienia o autorytecie, jakim Jan Chrzciciel cieszył się również za życia u posiadaczy majątku i żołnierzy. Szczerość i odwagę jego wypowiedzi tak do narodu, jak do króla porównuje z analogicznymi u wspomnianego już Eliasza, dowodząc podobieństwa odnośnymi cytatami z Pierwszej Księgi Królewskiej (por. 1 Krl 16, 29-22, 40). Przedstawione przykłady skutków cnotliwego i nieprawego postępowania przedkłada Chryzostom pod rozwagę indywidualnego słuchacza: „Czy widziałeś tę skałę? A widziałeś piasek, jak łatwo się rozsypuje, jak ulega nieszczęściu, jak się wali, choćby na-

[268] Według przytoczonych w komentarzu cytatów: Dz 4, 16. 20; 5, 28, obserwacja Chryzostoma dotyczy sytuacji, w której przywódcy narodu żydowskiego wprowadzali restrykcje wobec apostołów ze względu na głoszoną przez nich naukę.

[269] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 305-306).

[270] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 306).

[271] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 306; PG 57, 326 w. 40-42: Τοσαύτη τῆς ἀρετῆς ἡ ἰσχὺς, ὅτι καὶ μετὰ τελευτὴν τῶν ζώντων ἐστὶ δυνατωτέρα).

leżał do króla, do narodu, do potęgi? Bo tych, którzy się na nim opierają, czyni głupszymi od wszystkich”[272]. Zapewne słowa te są wezwaniem do budowania życia na nauce Jezusa. Odstraszeniu od wybrania fundamentu innego niż Jezus służy obraz zniszczeń, które taka decyzja niesie ze sobą. Wśród nich można dostrzec aluzję do runięcia domu postawionego na piasku, który zgodnie z przestrogą kaznodziei „nie tylko się rozsypuje, ale jeszcze powoduje nieszczęście”[273].

Rodzaj nieszczęścia, które Jezus ma na myśli, mówiąc o wielkim upadku domu budowanego na piasku (por. Mt 7, 27), według Chryzostoma, nie ogranicza się do wymiaru materialnego i doczesnego:

> „Niebezpieczeństwo zagraża tu nie rzeczom zwyczajnym, lecz idzie o duszę, o stratę nieba, o owe wieczne dobra. Lecz jeszcze wcześniej ten, który tak postępuje, wiedzie życie najnieszczęśliwsze ze wszystkich, żyjąc w ciągłej trwodze, bojaźni, troskach, walkach, co wyraził też jakiś mędrzec słowami: ‘Ucieka występny, choć go nikt nie goni’ (Prz 28, 1). Tacy boją się nawet cienia; podejrzewają przyjaciół, nieprzyjaciół, służbę, znajomych i nieznajomych i już tu, jeszcze przed nadejściem sądu, cierpią najcięższą karę. A wszystko to wyraził Chrystus, mówiąc: *A upadek jego był wielki*”[274].

W przekonaniu autora homilii wymienione konsekwencje lekceważenia wskazań Jezusa składają się na wielkość upadku z Jego zacytowanej wypowiedzi. Jej pozytywną stronę zaznacza w zakończeniu wyjaśniania Kazania na Górze słowami: „W odpowiedni sposób zakończywszy te piękne przykazania, nawet tych, którzy byli bardzo niewierni, pobudził przy pomocy spraw doczesnych do unikania nieprawości. Mowa o rzeczach przyszłych jest wprawdzie bardziej wzniosła, lecz tamta jest bardziej odpowiednia, by powstrzymać i odciągnąć od złego ludzi przyziemnych. Dlatego, aby mieli stąd pożytek, tak zakończył swą mowę”[275].

Słowa Chryzostoma o zainspirowaniu Kazaniem na górze także ludzi małodusznych do poprawy swojego życia nawiązują prawdopodobnie do wierszy Mt 7, 28-29, w których Mateusz stwierdza, że tłumy zdumiewały się nauką Jezusa, a On uczył je jako mający władzę, a nie jak uczeni w Piśmie. Wiersze te, będące końcową narracją Mateu-

---

[272] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 306; PG 57, 326 w. 53-58: Εἶδες τὴν πέτραν; εἶδες τὴν ψάμμον; πῶς εὐκόλως καταπίπτει; πῶς εἴκει ταῖς συμφοραῖς; πῶς περιτρέπεται, κἂν μετὰ βασιλέως, κἂν μετὰ πλήθους ᾖ, κἂν μετὰ δυναστείας; Ἁπάντων γὰρ τοὺς μετιόντας αὐτὴν ἀναισθητοτέρους ποιεῖ).

[273] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 306; PG 57, 326 w. 58-60: Καὶ οὐδὲ ἁπλῶς καταπίπτει, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς συμφορᾶς).

[274] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 306).

[275] MtHom 24, 4 (ŹMT 18, 306-307).

sza do Kazania na Górze Chryzostom omawia w następnej, czyli w 25. homilii, gdzie zgodnie ze swoim zwyczajem w nawiązaniu do poprzedniej zaznacza:

> „Było czymś naturalnym, że czuli się przygnieceni po tak ważnej mowie i zdumiewali się tak wzniosłymi przykazaniami (por. Mt 5-7). Moc nauczyciela była tak wielka, że wielu z nich porwała, wzbudziła w nich najwyższy podziw, a słodycz słów sprawiła, że nie odstąpili od Niego nawet wtedy, gdy skończył mówić. Gdyż nawet wtedy, gdy zszedł z góry (Mt 8, 1), słuchacze nie odeszli od Niego, lecz cały tłum towarzyszył Mu; tak wielką miłość rozbudził w nich do swej nauki. Najbardziej zdumiewali się Jego mocą. To, czego nauczał, odnosił nie do kogoś innego, jak Mojżesz czy Eliasz, ale zawsze wskazywał na siebie jako Tego, który ma moc. Gdy dawał przykazania, dodawał zawsze: ‘A ja wam powiadam’ (Mt 5, 22. 27. 34. 39. 44). Mówiąc o dniu ostatecznym pokazał, że On jest sędzią, tak pod względem kar, jak i nagród (por. Mt 7, 21-23)”[276].

W tych słowach Chryzostom pokazuje, że Jezus nie tylko nauczał, ale że Jego nauczanie znajdowało żywy odzew u wielu ludzi. Do dziś potwierdza to historia Kościoła, a czy dany człowiek przynależy do Jezusa pozornie, czy autentycznie, potwierdzi On sam.

[276] MtHom 25, 1 (ŹMT 18, 308).

ZAKOŃCZENIE

Jan Chryzostom w homiliach na Ewangelię według św. Mateusza podkreśla, że Kazanie na Górze (Mt 5, 1 - 7, 27) stanowi fundament chrześcijańskiego życia i objaśnieniu zawartej w nim nauki poświęca dziesięć homilii (MtHom 15-24). Komentując pozostałe mowy Jezusa z tej ewangelii Chryzostom odwołuje się do Kazania na Górze, zwłaszcza do błogosławieństw (Mt 5, 3-11), do słów Jezusa o gniewie (Mt 5, 21-22), do wypowiedzi o nowej sprawiedliwości (Mt 5, 10-30), o miłości i doskonałości na wzór Ojca (Mt 5, 43-48).

Wskazane homilie, podobnie jak wszystkie pozostałe w zbiorze MtHom, zbudowane są dwudzielnie i obejmują fragment wyjaśniający perykopę biblijną z Mt, z którą wcześniejsze zapoznanie się polecał swoim słuchaczom, oraz fragment parenetyczny zachęcający do dobrego życia. W zasadzie jest to budowa charakterystyczna dla wszystkich homilii biblijnych Chryzostoma. Zdarza się, że w części parenetycznej homilii na Kazanie na Górze nawiązuje on do tematyki omawianej przy interpretowaniu słów Jezusa. Nie wyróżnianie żadnego motywu w Kazaniu na Górze, nie oznacza, że Chryzostom nie podkreśla żadnych jego aspektów duszpasterskich. Sprzeciwia się wszelkim formom religijności na pokaz, którą Jezus ostro krytykuje w Mt 6. Stosunkowo często przestrzega przed niewłaściwym podejściem do dóbr materialnych oraz przed gniewem i podejmowaniem sporów. Zachęca też do cnotliwego życia i udzielania pomocy potrzebującym.

Całe objaśnienie słów Kazania na Górze Chryzostom prezentuje w ramach egzegezy proponowanej w tzw. szkole antiocheńskiej. Idzie mu o zrozumienie zawartego w tym Kazaniu orędzia Jezusa. W typowy dla siebie sposób podkreśla w nim szczególnie aspekt moralny, starając się ukazać ideał życia doczesnego ucznia Jezusa w okolicznościach życia jego słuchaczy antiocheńskich. Odwołuje się do alegorii tylko w tych miejscach, w których sam Jezus ją stosuje (np. Wy jesteście solą ziemi… - Mt 5, 13; Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu… - Mt 5, 29).

W homilii wstępnej (**rozdz. I**) Chryzostom sygnalizuje, że zawierająca orędzie zbawienia Ewangelia, jest szczęśliwą nowiną o królestwie Bożym proklamowaną przez Zbawiciela wszystkim ludziom. Jego zdaniem Syn Boży podjął uczestnictwo w tajemnicy Wcielenia między innymi dlatego, aby przynieść światu najlepszą z wszystkich wieść, czyli Dobrą Nowinę. Kolejne czternaście homilii obejmuje okres przed Wcieleniem, który stanowił czas przygotowania na przyjście Jezusa i Jego orędzie.

Chryzostom podkreśla, że prawdę o Wcieleniu uwiarygodnia wybór przodków i rodziny Jezusa oraz okoliczności Jego narodzenia i życia. Obecność w rodowodzie i wśród czcicieli narodzin cudzoziemców zaświadcza o bóstwie Jezusa, a imiona Jemu nadane (Jezus i Emanuel) zawierają w sobie kwintesencję dzieła zbawienia. W ten sposób Syn Boży stając się człowiekiem bierze udział w dramacie ludzkiego losu poczynając od praojców. Niechlubne fakty z ich życia dowodzą dotknięcia grzechem każdego z mieszkańców ziemi, a posiadanie Prawa, ani panujący ustrój nie dawały możliwości poprawy. W tej sytuacji konieczne było przyjście Chrystusa z pomocą grzesznemu światu. Dlatego Syn Boży przyjmuje ludzką naturę i staje się potomkiem ludzi potrzebujących wybawienia od grzechów. Nie kieruje się ludzkimi opiniami, ani nie przychodzi, by sądzić, lecz dokonuje zbawczego dzieła, do uczestnictwa w którym zaprasza wszystkich. Według Chryzostoma wymienieni przez Mateusza przodkowie Jezusa służą pouczeniu, że ani winy protoplastów, ani ich zasługi, ani pochodzenie z narodu wybranego, ani z obcego, ani żadne inne względy nie warunkują dopuszczenia do udziału w Jego wspólnocie.

Wskazanie pochodzenia Jezusa z pokolenia Dawida poprzez wprowadzenie do Jego genealogii rodowodu Józefa a nie Maryi, zdaniem Chryzostoma, znajduje swoje uzasadnienie w zwyczajach prawa żydowskiego: pojmowania żony ze swojego rodu i zakazu przedstawiania rodowodów kobiet oraz w stopniowym przekazywaniu narodowi wybranemu prawdy objawionej przez Jezusa. Uwzględnienie różnic osobowościowych jej odbiorców tłumaczy także zwiastowanie Maryi i Józefowi nowiny o Jego wcieleniu w odmiennych okolicznościach czasu i sposobu. Podkreślone przez Chryzostoma u obojga małżonków zawierzenie Bogu i zdanie się na Jego wolę a u Józefa sprawiedliwość w przestrzeganiu Bożego prawa znajdą swoje miejsce wśród cnót kształtowanych przez Jezusa podczas Kazania na Górze.

Chryzostom zwraca uwagę, że warunki narodzenia i pierwsze dni życia Jezusa wskazują na Jego misję, jakkolwiek jej nie zawierają, to jednak wieść o tym wydarzeniu dotarła zarówno do narodu wybranego, jak i do narodów pogańskich w sposób dostosowany do ich zróżnicowanej mentalności i kultury. Bez oznak królewskości, za to w widocznym ubóstwie, Jezus pragnie gościć u siebie naród wybrany i cudzoziemców. Jego dobra wola nie u wszystkich spotyka się ze zrozumieniem. Zapowiedziany przez proroków Zbawca i Dobroczyńca zostaje zaniedbany przez swoich, prześladowany przez króla, a doznaje czci od przybyszów. Właściwym porządkiem byłoby uczczenie Jego obecności przez rodaków, skoro jednak sami zrezygnowali z przywileju pierwszeństwa, Jezus odwraca kolejność i swoje orędzie kieruje również do pogan. Nie ozna-

cza to, że rodacy Jezusa zostali w ten sposób pozbawieni owoców Jego przyjścia, ale wprost przeciwnie, zostali do nich jeszcze mocniej zmotywowani.

Kolejne etapy ziemskiego bytowania Jezusa, według Chryzostoma, odzwierciedlają los człowieka sprawiedliwego, w którym przeplatają się radości i smutki, spokój i niebezpieczeństwa. Zagrażające Jego życiu okoliczności powodują opuszczenie kraju ojczystego i schronienie się w Egipcie. Wydarzenia z dzieciństwa Jezusa stanowią wypełnienie zapowiedzi prorockich i dzieła zbawienia. Ubogie warunki zamieszkania w Nazarecie są przejawem Jego negatywnego podejścia do dóbr materialnych na rzecz uznania wartości duchowych człowieka.

Przystąpienie Jezusa do chrztu razem z ludźmi obciążonymi grzechami, zdaniem Chryzostoma, wpisuje się w uniżenie objawiające Jego wielkość. Związane jest także z wypełnieniem całości przepisów Prawa, których dotąd nie przekroczył, aby w ten sposób uwolnić ludzi od jego skazującego wyroku. Ponadto, staje się okazją do ogłoszenia publicznie przez Ojca początku zbawczej misji Jego Syna. Zstąpienie na Niego Ducha Świętego wyprzedza udzielanie daru synostwa Bożego przyjmującym chrzest we wspólnocie Kościoła. Tak więc z chrztem Jezusa kończy się okres chrztu żydowskiego, który służył uświadomieniu popełnionych grzechów i szukaniu odpuszczającego je Zbawiciela, a zaczyna czas chrztu chrześcijańskiego, w którym dzięki Niemu zostają one zgładzone.

Kuszenie Jezusa (Mt 4, 1-11), według Chryzostoma, pełni swoją funkcję w Bożym planie zbawienia i antycypuje Bożą pedagogię wobec każdego z ochrzczonych. Zgoda Jezusa na realizację tego planu nie oznacza przyzwolenia człowiekowi na uleganie pokusie, przed którą przestrzega. Jej doświadczenie służy wzmocnieniu siły człowieka do przeciwstawiania się złu z poskromieniem zarazem jego pychy za otrzymane wsparcie. Szlachetność postępowania Jezusa w konfrontacji z szatanem uwydatnia niegodziwe postępowanie kusiciela, który nie zaprzestał swej zwodniczej działalności. Dlatego Jezus własnym przykładem poucza, jak stawiać mu opór. Wskazane okoliczności miejsca i czasu wzmożonych ataków diabła pozwalają unikać okazji sprzyjających jego zasadzkom, a zdemaskowane metody, którymi się posługuje pomagają w przeciwstawieniu się jego nikczemnym działaniom. Prezentowana przez Jezusa postawa wobec pokus złego ducha jest jednocześnie wezwaniem do jej naśladowania.

Nowe zasady życia ludzi wskazane przez Jezusa w kazaniu na Górze (**rozdz. II**) komentuje Chryzostom z punktu widzenia realizacji planu zbawienia, na który składało się wypełnienie proroctwa o Jego przyjściu i wyzwoleniu ludzkości z pogrążenia w grzechu, powołanie uczniów do kontynuowania rozpoczętej przez Niego misji oraz pro-

klamowanie nadejścia królestwa niebieskiego z wezwaniem do nawrócenia. W wyjaśnieniu okoliczności miejsca, czasu i sposobu działań podjętych ze strony Jezusa uwydatnia związek z losem Jana Chrzciciela jako Jego proroka, poręczyciela i poprzednika w głoszonym orędziu. Jezus opuszcza niebezpieczny teren, aby dać uczniom przykład omijania pokusy zbędnego ryzyka. Rozpoczyna swoją działalność po zakończeniu Janowej, aby nie dawać okazji do kwestionowania Jego autorytetu. W odróżnieniu od swojego poprzednika, który zapowiedź królestwa łączył z nadejściem sądu, Jezus łączy je z bliskością nieba, aby wzbudzić radość z głoszonej przez Niego dobrej nowiny.

Według Chryzostoma, wybór miejsca wygłoszenia pierwszej publicznej mowy przez Jezusa, nazwanej Kazaniem na Górze, stanowi wskazanie odbiorcom przekazywanych treści potrzeby oddalenia się od codziennych zajęć i skoncentrowania uwagi na leczących ludzkie dusze Jego słowach, dopełniających czyny uzdrawiające ich ciało. Kazanie na Górze zawiera program życia, o którym Jezus mówi do wszystkich swoich uczniów. Opiera go na pozytywnym przesłaniu błogosławieństw i rozwija poprzez nowelizację Prawa i proroków oraz zasad moralnych i systemu wartości Starego Testamentu.

Za istotne w błogosławieństwach Jezusa (Mt 5, 3-12), Chryzostom uznaje określenie fundamentalnych i uniwersalnych zasad obowiązujących uczestników założonej przez Niego wspólnoty chrześcijańskiej. W komentarzu zachowuje kolejność błogosławieństw, natomiast wprowadza specyfikację obdarowanej przez nie cnoty i wymiaru obiecanej nagrody. Spośród wielorakich postaw mieszczących się pod pojęciem wymienianych cnót (np. Błogosławieni, którzy się smucą… - Mt 5, 4) Jezus, według Chryzostoma, nie darzy błogosławieństwem każdego zasmucenia pochodzącego z utrapień doczesnej egzystencji, ale tylko smutek spowodowany osobistą lub cudzą grzesznością cechujący dusze ludzi zmierzających do świętości. Tym samym zapobiega i przestrzega przed niewłaściwymi jego rodzajami. Podobne wyróżnienia znajdują miejsce przy wyjaśnianiu znaczenia innych błogosławieństw. Interpretacja obiecanych przez Jezusa nagród uwidacznia zarówno ich przyszły, jak też doczesny wymiar w życiu ludzi realizujących Jego wskazania. W ustaleniu integralnych zasad prowadzących do udziału w królestwie niebieskim, jako wiecznej zapłaty za stosowanie ich podczas przebywania na ziemi, Jezus nie kieruje się ludzką, ale Bożą logiką. Zdaniem Chryzostoma nie oznacza to, że w procesie doskonalenia charakteru człowieka nie uwzględnia słabości ludzkiej natury.

Odniesienie się Jezusa do Prawa i Proroków (Mt 7, 17nn) Chryzostom traktuje jako wprowadzenie do stanowionych dalej przykazań o pogłębionym wymiarze wyma-

gań, służących wzrastaniu ludziom w cnocie i osiągnięciu szczęścia wiecznego. Zaznacza, że prostota Jego wypowiedzi nie oznacza ograniczenia boskiej mocy, możliwej do poznania poprzez dokonywane czyny, ale służy objawianiu stopniowo Bożej godności prawodawcy, powstrzymaniu przed kwestionowaniem głoszonej nauki i kontynuowania jej przekazu przez obdarowanych mocą Ducha Świętego uczniów. Związanym z proklamacją znowelizowanego prawa obawom słuchaczy o zniesienie dotychczasowych praw Jezus zapobiega oświadczeniem ich wypełnienia. Według Chryzostoma, zrealizowanie przepowiedni prorockich o Jego osobie i działaniu uwidacznia opis rzeczywistości wydarzeń w przekazie Mateusza. Z kolei wypełnienie przez Niego Prawa dążącego za pomocą przepisów do uczynienia człowieka sprawiedliwym przebiega trzema drogami: żadnego z nich Jezus sam nie przekracza; obdarza ludzi możliwością nie sprzeciwiania się prawu, dzięki ukierunkowaniu go na wiarę stanowiącą podstawę ich usprawiedliwienia; dopełnia istniejące przykazania pogłębieniem ich sensu w aktualnie nadawanych. Jak utrzymuje Chryzostom, postępowanie zgodne z każdym, nawet najmniejszym Jego przykazaniem, oznacza przewyższanie sprawiedliwością uczonych w Piśmie i faryzeuszy, czyli osiągnięcie jej miary warunkującej znalezienie się w królestwie niebieskim. Natomiast lekceważenie któregokolwiek przykazania z nakłanianiem do tego innych nie pozwala osiągnąć wyższego stopnia sprawiedliwości, wskutek czego grozi karą i piekłem. Zwiększenie wymagań prawodawstwa Jezusa w Nowym Przymierzu wynika z nadejścia nowej rzeczywistości życia, wobec której nie pozbawione pozytywnej wartości Stare Przymierze zakończyło odgrywanie swej roli.

Korektę poszczególnych zakazów Starego Testamentu komentuje Chryzostom z punktu widzenia troski i dobroci Jezusa przejawiającej się w kontynuowaniu doskonalenia, ukształtowanych na błogosławieństwach, odbiorców Jego nauki. Doprowadzeniu ich stopniowo do poznania prawd wiary ewangelicznego Objawienia służy przyjęcie za punkt wyjścia w Prawie przez Niego stanowionym reinterpretacji obowiązujących przykazań moralnych poprzez wyższe wymagania.

Przez uzupełnienie zakazu zabójstwa ograniczeniem gniewu (Mt 5, 21-26) Jezus daje wyraz staraniu o wzrost godności ludzkich postaw i okazywanie szacunku we wzajemnym odniesieniu. Sankcją kary w trójstopniowym wymiarze przestrzega przed niszczeniem relacji przyjaźni i pokojowego współżycia wskutek narastania negatywnych zachowań (od unoszenia się gniewem i lekceważenia do znieważania), aby zapobiec czynom nienawiści. Jezus motywowany miłością do ludzi usuwa, według Chryzostoma, przeszkody stające na drodze miłości między nimi. Z tej racji stwarza okazję do niezwłocznego pojednania przez przyznanie mu pierwszeństwa wobec ofiary liturgicznej.

Zabezpiecza przed wahaniem i rezygnacją z pogodzenia wskazaniem jurysdykcyjnych konsekwencji takiej decyzji z jednej strony, z drugiej zaś strony- korzyści odniesionych dzięki pojednaniu. Postępowanie w myśl słów Jezusa zapisanych w Mt 5, 21-26 stanowi istotę respektowania Jego przykazań, chroni przed wątpliwościami w sprostaniu ich wymaganiom i przed wymówkami nie stosowania się do nich z powodu ich trudności. Poza tym, do podjęcia wysiłku pojednania motywuje przeciwstawienie się pokusom diabła, doświadczenie radości już w życiu doczesnym i nadzieja na dobra wieczne.

Objęcie przez Jezusa winą cudzołóstwa niepowściągliwości wzroku (Mt 5, 27-32) Chryzostom sytuuje w ramach Jego uporządkowania przypadłości ludzkiej natury wyposażonej obok gniewu w pożądliwość. W trosce o wolność człowieka od zniewolenia tą skłonnością i wykorzystanie jej zgodnie z przeznaczeniem, Jezus powstrzymuje ryzyko wzmagania jej osobiście, przez permanentne rozbudzanie niepowściągliwym spojrzeniem w niedozwolonym kierunku, aż do utraty nad nią kontroli umysłu i dokonywania cudzołożnych czynów. Doskonaleniu czystości serca służy ponadto, zinterpretowane przez Chryzostoma, wezwanie Jezusa do odseparowania się od ludzi pełniących rolę prawego oka czy ręki, w przypadku prowokowania przez nich pożądliwych i grzesznych zachowań. Wymaganie przez Niego zerwania szkodliwych związków nie dotyczy węzła małżeńskiego chronionego prawem przed ustępstwami, które sformułował Mojżesz oraz budowanego na wzajemnej miłości i odpowiedzialności obojga współmałżonków.

W Jezusowej reformie prawa przysięgi (Mt 5, 33-37) Chryzostom podkreśla nadanie mu wznioślejszego charakteru, przy zachowaniu służebnej roli daru mowy, na drodze rozwoju Jego uczniów zobligowanych do przestrzegania prostoty i szczerości. Poprzez wyszczególnienie w całkowitym zakazie przysięgania elementów stworzonego przez Boga świata i człowieka, jako rękojmi wypowiadanych słów, Jezus wskazuje na zagrożenie oddawania stworzeniu chwały należnej Stwórcy i umniejszania wzrostu ludzkiej godności. Zapobiega niebezpieczeństwu bałwochwalstwa i pozostawania na niskim poziomie szlachetnego postępowania wymaganiem pozbawionej zbędnych dopowiedzeń uczciwości wypowiedzi. Wytrwałe przestrzeganie Jego nakazu, według Chryzostoma, pomaga człowiekowi w uwolnieniu się od zewnętrznej presji przysięgania i wewnętrznej słabości trzymania się utartych zwyczajów tracących w miarę dorastania do wyższej doskonałości posiadane zalety.

Zdelegalizowanie przez Jezusa nadanej w Starym Przymierzu zasady odpłacania złem za zło (Mt 5, 38-42) Chryzostom interpretuje z perspektywy Bożej pedagogii wobec obejmowanych nowym prawem ludzi podległych dotąd stosowaniu odwetu. Z oka-

zaniem mądrości prawodawcy Jezus wprowadza zasadę nie stawiania oporu złemu. Czyni to w okolicznościach pozwalających na jej zaakceptowanie wśród nakłonionych do poprawy wzajemnych relacji odbiorców Jego przesłania. Tym sposobem, zdaniem Chryzostoma, Jezus powstrzymuje wzmaganie się zaistniałych między nimi konfliktów na rzecz rozwijania umiejętności panowania nad sobą w sytuacjach kryzysowych, zilustrowanych przykładami rękoczynu, zubożenia i zniewolenia. Okazanie cierpliwości w znoszeniu doświadczeń fizycznej albo materialnej przemocy czy przymusu stanowi o wzmocnieniu osobistej siły charakteru, a wyjście z dobrocią poza granice stawianych przez stronę przeciwną żądań przyczynia się do jej rezygnacji z negatywnego postępowania. Natomiast wsparcie bezzwrotną darowizną proszącego o jałmużnę lub o pożyczkę służy nabyciu umiejętności rozporządzania posiadanym mieniem zgodnie z określonymi przez Niego wymaganiami.

Znowelizowane przez Jezusa przykazanie miłości (Mt 5, 43-48) Chryzostom rozważa w aspekcie doprowadzenia stopniowo odbiorców Jego orędzia na szczyt cnoty moralnej i religijnej oraz doskonałości indywidualnej i społecznej, przy zastosowaniu różnego rodzaju motywacji do podjęcia wzmożonego wysiłku w realizowaniu przełomowych wymagań. Wśród postawionych najwyżej Jezus sytuuje miłowanie, modlitwę, błogosławieństwo i dobroczynność okazywane swoim nieprzyjaciołom i krzywdzicielom. Do wznoszenia się na poziom powszechnego obdarzania miłością, bez ograniczania jej ludziom prezentującym negatywne postępowanie, zachęca zyskaniem dzięki temu już w doczesności zaszczytu podobieństwa do Ojca niebieskiego, stanowiącego wyraz zbliżenia się do Boga, danego za wzór nie odmawiania nikomu z ludzi świadczonych dobrodziejstw dla życia na ziemi. Od pozostawania na poziomie wyłącznie odwzajemniania doświadczanej ze strony innych miłości odwodzi zawstydzającym wzorem wziętym z życia celników i pogan, którzy okazują sympatię ludziom im życzliwym. Zaprzestaniu koncentrowania się na osobiście doznawanych cierpieniach i zniewagach służy, według Chryzostoma, uświadomienie sobie wymiaru ich znoszenia przez Jezusa w podjętym z miłości do każdego człowieka dziele zbawienia. Pójście za Jego przykładem obejmowania wszystkich miłością nie oznacza identycznego okazywania jej wszystkim ludziom bez względu na stopień zażyłości relacji z nimi, ale wymaga rezygnacji z nienawiści wobec każdego. Pomocną w porzuceniu niechęci okazuje się np. praktyka pierwszeństwa w pozdrawianiu.

Zalecenia Jezusa związane z wprowadzaniem wśród słuchaczy nowego systemu wartości Chryzostom postrzega jako kontynuację Jego nauki o pogardzie ziemskich bogactw, przybierającej formę ewangelicznych rad na etapie porzucania zniszczalnych i

niszczących dóbr materialnych w podążaniu za wiecznie trwałymi dobrami duchowymi. Rady te zyskują podkreślenie przez Chryzostoma celu ich udzielania. Jego zdaniem Jezus odradza zabieganie o skarby w doczesności ze wskazaniem czynników rujnujących gromadzone mienie (Mt 6, 19nn), aby ochronić ludzi przed poniesieniem strat majątkowych oraz zniewalających skutków pożądania bogactwa w znaczeniu szkód moralnych i religijnych. Mówiąc o skłonności człowieka przywiązywania się sercem do cenionego skarbu i pozbawiania tym samym umysłu, wyznaczonej Bożym obdarowaniem funkcji poznawczej i wartościującej, zilustrowanej paralelą roli pełnionej w organizmie przez zmysł wzroku (Mt 6, 22), Jezus przestrzega przed destrukcją ludzkiej osobowości. Ponadto proponuje skierowanie emocjonalnego i intelektualnego wysiłku na zadbanie o dobra duchowe służące kształtowaniu godności i wolności osobistej, pomocne w doskonaleniu społecznej zgody i dobroczynnego działania, dające nadzieję na pozyskanie wartości nadprzyrodzonych. Przez wykluczenie podwójnej służby (Mt 6, 24) skłania do refleksji nad postawioną alternatywą i dokonaniem wyboru dobrowolnego poddania się panowaniu Boga albo tyranii Mamony, z pozostawioną możliwością zmiany decyzji.

Wezwanie Jezusa do porzucenia troski o materialne środki ziemskiej egzystencji (Mt 6, 25nn) Chryzostom uznaje za wytyczony decyzją służenia wyłącznie Bogu, kolejny stopień etapu uwalniania słuchaczy od ryzykownych dla osiągnięcia zbawienia dóbr doczesnych i zachęty do starań o dobra wieczne. W komentarzu rozwija znaczenie stosowanej przez Jezusa motywacji do kierowania się Jego wskazaniami. Wymaganie zrezygnowania z osobistych zabiegów o utrzymanie się przy życiu, a raczej z towarzyszących temu zmartwień i zdania się całkowicie na Opatrzność Bożą, Jezus argumentuje wiernością Boga swoim stwórczym postanowieniom wobec powołanych do istnienia bytów, z człowiekiem na czele oraz żywioną przez Niego ojcowską miłością do ludzi, związaną z odpowiedzialnym zaspokajaniem znanych Mu potrzeb ich obecnego życia dla zabezpieczenia przyszłego dostatku. Kształtowaniu postawy bezgranicznego zaufania Bogu służy uświadomienie Jezusa słuchaczom posiadanych ograniczeń mentalnych i fizycznych w samodzielnej dbałości o potrzeby życiowe, upodabniania się charakterem do pogan przez koncentrowanie uwagi na rzeczach ziemskich, a poza tym ich drugorzędnego znaczenia na drodze do królestwa niebieskiego.

Wymaganie Jezusa od swoich uczniów autentyzmu (**rozdz. III**), zawierające przestrogi przed wszelkimi formami hipokryzji, Chryzostom zaznacza w podjętej przez Niego nauce owocnego praktykowania pobożności, nierozerwalnie związanej z relacją do Boga, a nie do ludzi. W zamian za udzielanie pomocy Bóg oczekuje na pełne zaufa-

nie ze strony człowieka, wyrażone w postawie nieustannej prośby modlitewnej, porównanej przez Chryzostoma do oddychania. Brak oddechu świadczy u ludzi o śmierci cielesnej, brak relacji z Bogiem świadczy o ich śmierci duchowej. Wzorem całkowitego zawierzenia Bogu i połączenia z Nim wzajemną miłością jest dla odbiorców ewangelii osoba Jego Syna.

Naukę Jezusa dotyczącą praktyk religijnych Chryzostom odnosi do słuchaczy zdecydowanych na realizowanie Jego zaleceń, chociaż niepozbawionych narażenia się na błędy. Unikaniu ostentacji w krytykowanym przez Niego sposobie udzielania jałmużny z sugerowaną dyskrecją (Mt 6, 2-4), według Chryzostoma, służy zapowiedź uwzględnienia w nagrodzie i karze zarówno czynu, jak i intencji. Odwodzenie od wykorzystywania dobroczynności dla zyskania własnej chwały, a nie dla wyrażenia szacunku Ojcu i miłosierdzia bliźniemu, inspirowane jest Bożą gotowością do wynagrodzenia i upublicznienia w przyszłym życiu znanych Bogu czynów człowieka z jednej strony, z drugiej zaś strony - ubliżającym ludzkiej godności zachowaniem obłudników. Pozbawioną zakłamania jałmużnę ucznia Jezusa cechuje powiązanie wspomożenia biednego ze staraniem się ukrycia tego przed innymi ludźmi. Uwarunkowany okolicznościami znalezienia przygodnych świadków przypadek niepowodzenia powziętego zamiaru nie rzutuje na posłuszeństwo w spełnianiu tej praktyki, aby nie zniechęcać do spieszenia z pomocą potrzebującym.

W doskonaleniu modlitwy (Mt 6, 5nn) Chryzostom akcentuje potrzebę uwzględnienia godności adresata zanoszonej prośby, zawartych w niej treści oraz sposobu ich wyrażania przez modlącą się osobę. Zlekceważenie powinności skoncentrowania uwagi wyłącznie na Bogu i darach duchowych oraz limitu rozgadania o znanych Mu ziemskich potrzebach upodabnia proszącego do rozglądających się za ludzkim uznaniem obłudników, czy też kierujących się logiką elokwencji pogan. Tym samym pozbawia modlitwę skuteczności. Uwolnieniu się od krytykowanej pychy i zyskaniu nadprzyrodzonej pomocy w realizowaniu wypraszanych dobrodziejstw służy nawiązanie z Ojcem intymnej relacji modlitewnej, wymagające zaangażowania władz umysłu i woli do zabezpieczenia jej wewnętrznego wymiaru, jak również okazania synowskiej determinacji w oczekiwaniu na wsparcie z Jego strony.

Modlitwę *Ojcze nasz* Chryzostom komentuje z perspektywy konieczności honorowania ustalonego porządku wezwań modlitewnych. Podkreśla posiadanie przez nią uniwersalnego zasięgu, mimo przynależenia wspólnocie wierzących na mocy upoważnienia jej uczestników do nazywania Boga Ojcem, potwierdzonego prawami kościelnymi. Nadrzędne miejsce w modlitwie chrześcijan powinien zajmować Ojciec i troska o

Jego chwałę nadające soteriologiczny wymiar pozostałym prośbom. Eschatologiczne nadejście królestwa niebieskiego poprzedza uobecnianie go w doczesnej rzeczywistości dzięki realizowaniu przez nich Bożej woli. Pragnienie dóbr przyszłych dystansuje od zabiegania o wartości doczesne z ograniczeniem się do potrzeb niezbędnych dla życia na ziemi. Synowska zażyłość ze wspólnym Ojcem rzutuje na etykę braterskiego odniesienia do innych ludzi. Polecanie Ojcu ich potrzeb ma pierwszeństwo przed przedstawianiem własnych zmartwień. Pozbycie się uraz żywionych do swoich krzywdzicieli stanowi o następstwie zyskania Jego przebaczenia z popełnionych osobiście przewinień. Unikanie prowadzących do grzechu pokus to niezbędny element w zmaganiu się z nimi, a okresowe przyzwolenie diabłu przez Boga na prowadzenie swojej kusicielskiej działalności wśród ludzi ustępuje miejsca jej przezwyciężaniu dzięki wsparciu z Jego strony, aż do odniesienia całkowitego zwycięstwa. Przestrzeganie podanej przez Jezusa hierarchii wartości w zaleconym przez Niego wzorze modlitwy chrześcijańskiej wymaga, zdaniem Chryzostoma, zaangażowania człowieka i współdziałania z łaską Bożą na drodze do ideału religijno-moralnej postawy ucznia Jezusa wobec Ojca niebieskiego i społeczności ludzkiej.

Sprostanie zaleceniu Jezusa odróżniania się Jego uczniów od obłudników poprzez ukrywanie poszczenia (Mt 6, 16-18), według Chryzostoma, nie polega na odizolowaniu się koniecznie w tym czasie od ludzi, ale na rezygnacji z manifestowania przed nimi wyglądem zewnętrznym postnego przedsięwzięcia, czyli na powstrzymaniu zaspokojenia własnej próżności spodziewanym podziwem z ich strony. Bardziej istotne niż forma postnej praktyki jest wyrzeczenie się próżnej sławy z racji podjęcia tego rodzaju ascezy. Post ma świadczyć o odejściu od hipokryzji na rzecz autentyzmu w zabieganiu o cnotę, a tym samym na okazaniu posłuszeństwa boskiemu prawodawcy.

Jezus motywuje swoich uczniów do realizacji ewangelicznych zasad życia nazywając ich solą ziemi i światłem świata (Mt 5, 13nn). Chryzostom uwydatnia powierzenie im funkcji służenia osobistym świadectwem w rozpowszechnianiu zbawiennego orędzia ośmiu błogosławieństw grzesznej ludzkości. Udzielony uczniom zaszczyt sprawowania pieczy nad ludźmi wyzwolonymi z grzechu przez Jezusa i kontynuowania Jego misji nauczycielskiej łączy z podwyższonymi wobec nich wymaganiami. Powołanie na stanowisko nauczycieli ludzkiej społeczności obliguje do przewyższania jej uczestników osobistą doskonałością oraz prezentowania wobec ich słabości nieugiętej i pozbawionej hipokryzji postawy. Oświecanie drogi prowadzonym do zbawienia ludziom światłem nauki Jezusa, w rozumieniu Chryzostoma, stanowi o potrzebie dawania przykładu wiernej realizacji zawartych w niej prawd, stawania w ich obronie wobec

życia ludzi światowych, odpowiedzialności za nawracanych z błędów i pociąganych do pełnienia dobrych czynów dla oddawania wspólnie chwały Ojcu niebieskiemu z wdzięczności za otrzymywane od Niego dary.

Powściągliwość w sądzeniu innych ludzi (Mt 7, 1nn) Chryzostom przedstawia pod kątem stosowania wśród chrześcijan dozwolonej przez Jezusa prywatnej krytyki cudzych grzechów, z ustaleniem jej wymiaru, porządku i sposobu dokonania. W ramach osądu popełnienia złego czynu przez innego człowieka nie ma miejsca na jego znieważanie, ale na przebaczenie i pomoc w poprawie. Ponadto, ignorowanie wielości i wielkości osobistych wykroczeń, zilustrowanych przez Jezusa belką w oku, a zajęcie się drobiazgowym rozliczeniem cudzych przewinień, zobrazowanych drzazgą, stanowi o niegodnej Jego uczniów obłudzie. Prezentowanie tego rodzaju postawy skutkuje wydaniem samemu na siebie ostatecznego wyroku potępiającego. Natomiast spełnienie potrzeby rozpoznania najpierw własnej grzeszności pomaga w nabraniu szacunku do swojej osoby, co pozwala następnie służyć innym z miłością w korygowaniu popełnionych błędów na wspólnej drodze do zbawienia.

W metaforycznej przestrodze Jezusa przed nierozważnym podejściem do ewangelicznych wartości (Mt 7, 6) Chryzostom dostrzega wskazanie chrześcijanom potrzeby zróżnicowania przekazu Jego nauki, zilustrowanej pojęciem rzeczy świętych i pereł, w zależności od usposobienia ludzi do poznania i uszanowania jej wzniosłego charakteru. Konieczność separacji dotyczy osób prezentujących nieustannie naganną postawę religijno-moralną, rozpoznanych przez Chryzostoma pod postaciami i zachowaniem zwierząt z metafory Jezusa. Spełnienie tego wymagania nie tylko chroni cenione we wspólnocie chrześcijańskiej wartości przed lekceważeniem i profanacją, ale ponadto strzeże ich zwolenników przed zachwianiem przekonania o posiadaniu przez nie wyjątkowego znaczenia i osłabieniem zaangażowania w obronę pod wpływem ataków, oszustw i szyderstw ludzi niedorastających do ich udostępnienia, wykorzystujących w docieraniu do zastrzeżonych im tajemnic brak ostrożności i naiwność głosicieli ewangelicznej prawdy.

Przestrogę Jezusa przed brakiem autentyzmu podczas podążania za Nim do królestwa niebieskiego Chryzostom wiąże z koniecznością wyeliminowania pozorów i obłudy spotykanych wśród uczestników wspólnoty wierzących. Służy temu zalecenie wybierania drogi wiodącej do życia, a nie do zguby (Mt 7, 13-14), czyli wyznaczenie celu, do którego należy dążyć, pomimo uciążliwości na wskazanej drodze. Niechęć ich znoszenia ułatwia zdemaskowanie hipokrytów udających jej znalezienie, a zapał i odwaga w zmaganiach z trudnościami wskazuje postępujących nią rzeczywiście. Dodatkową zachętę stanowi nadzieja osiągnięcia dóbr wiecznych jako nagrody za przezwyciężanie

doczesnych utrudnień. Takim jest uprzedzona przez Jezusa możliwość natrafienia na fałszywych proroków (Mt 7, 15nn), którymi według Chryzostoma są ludzie pozorujący chodzenie Jego drogą. Wystrzeganiu się zwodzicieli pomaga ustalone przez Jezusa kryterium przynależności do Niego, to znaczy wydawanie dobrych owoców, którego obłudnicy nie są w stanie spełnić. W zapowiadanej im za to karze Chryzostom uznaje za cięższe od piekła pozbawienie chwały przebywania w Jego królestwie. Objęcie podczas sądu utratą królestwa ludzi nazywających Go Panem, prorokujących i czyniących znaki mocą Jego imienia (Mt 7, 21nn) stanowi o niezbędności poświadczenia wyznawanej wiary osobiście pełnionymi dobrymi czynami, a nie legitymowania się w przynależeniu do Niego tylko słownym zapewnieniem, czy też otrzymanymi charyzmatami proroctwa, cudu lub egzorcyzmu. Brak powiązania praktyki moralnego życia z wyznawaną wiarą wyklucza realizację woli Ojca warunkującą dostęp do królestwa Bożego i radowania się nagrodą zjednoczenia z Jezusem. Natomiast upodobnienie się do rozsądnego budowniczego domu z Jego przypowieści (Mt 7, 24nn), w sensie oparcia doczesnej egzystencji na wypełnianiu podanych przez Niego przykazań, kształtuje siłę charakteru chrześcijanina w doskonaleniu osobistej cnoty i autentycznym czynieniu dobra innym, a także chroni przed pozoranctwem i hipokryzją w odwzajemnianiu Jego miłości.

Nasze studium obejmowało prawie wyłącznie, poza drobnymi uwagami, objaśnienie Chryzostoma Kazania na Górze w MtHom. Takie było zresztą założenie planu badawczego, aby zobaczyć to wszystko, co Chryzostom w orędziu Jezusa dostrzegł i wypowiedział w trakcie głoszenia tychże homilii. Poszerzeniem tego studium byłoby przebadanie innych wypowiedzi Chryzostoma dotyczących poszczególnych zdań z Mt 5-7. Nie wydaje się jednak, aby prowadziło to do zupełnie innych interpretacji słów Jezusa z Kazania na Górze, a jedynie do ewentualnego pogłębienia dotychczasowych naszych wniosków, ponieważ orędzie stanowi pewną całość, a nie jest zbiorem pojedynczych przypadkowych wypowiedzi. Warto zwrócić uwagę na wielokrotnie podkreślany przez Chryzostoma w komentarzu do Mt 5-7 związek przekazu treści orędzia z pedagogią Jezusa. Wykorzystanie przez Niego tej metody w przesłaniu historii zbawienia oraz zastosowanie jej dzisiaj do nauczania Kościoła może stanowić przedmiot badań dodatkowego studium opartego na MtHom antiocheńskiego kaznodziei.