



Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy

St. Augustine's Interpretation of the Sanctions for Anger (Matthew 5:22bc) Seen in the Light of the Early Christian Exegesis

Leon Nieścior OMI¹

Abstract: In Matthew 5:22, extremely harsh words against anger are addressed, in which certain sanctions are imposed for anger, depending on its three different manifestations. The author of article tries to systematise the collected references of the Greek and Latin Fathers to Mt 5:22bc, in which anger is subjected to a moral qualification. The article provides an overview of patristic thought on the subject. The author extracts St. Augustine's thought on the subject and shows it against the background of the exegesis of other writers.

Keywords: Anger; Matthew 5:22; St. Augustine of Hippo; patristic exegesis

W kazaniu na górze zostają skierowane niezwykle surowe słowa przeciwko gniewowi: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł swemu bratu: Raka, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: Bezbożniku, podlega karze piekła ognistego” (Mt 5,22). Te słowa, obok Ef 4,26, a także czyny, a zwłaszcza cierpliwość Chrystusa na krzyżu i jego świadków-męczenników, były istotną lekcją dla chrześcijan w pracy nad uczuciem gniewu².

Radykalizm tych słów, w nowy sposób interpretujących przykazanie „nie zabijaj”, prowokował starożytnych autorów do szerokiej dyskusji. Jej zasadniczą część przedstawiłem w niedawno opublikowanym artykule³. Ta wczesnochrześcijańska dyskusja stanowi swoistą propedeutykę dla szczegółowej egzegezy Mt 5,22, którą z kolei zajmę się w niniejszej ana-

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, Katedra Teologii Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; email: l.niescior@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4988-9667.

² Por. A. Fogleman, *Anger, Prayer, and the Transformation of Desire: Augustine's Catechumenate as an Emotion-Shaping Institution*, ChH 91/2 (2022) s. 233.

³ Por. L. Nieścior, *Patrystyczna interpretacja zakazu gniewu w Mt 5,22a*, VoxP 87 (2023) s. 313-338.

lizie. W Jezusowej antytezie zostają nałożone pewne sankcje za gniew, w zależności od jego trzech różnych przejawów. Postaram się usystematyzować zebrane odniesienia Ojców greckich i łacińskich do Mt 5,22bc, w których gniew zostaje poddany pewnej moralnej kwalifikacji. Dotarłem do nich głównie za pośrednictwem baz elektronicznych, umożliwiających dostęp do większości tekstów patrystycznych, a zwłaszcza do tych, które pochodzą od najbardziej reprezentatywnych pisarzy.

Odwoływanie się do autorów często odległych od siebie pod względem wieków i środowisk, do źródeł o różnym charakterze, do stwierdzeń o różnym stopniu wnikliwości niesie pewne ryzyko niespójności i przypadkowości w traktowaniu tematu. Tym jednak, co scala wszystkie przytoczone wypowiedzi, jest ich bezpośrednie i formalne odniesienie do rozpatrywanych słów Ewangelii. Mając świadomość powyższych trudności, wolno rozumieć dziedzictwo egzegetyczne starożytnych pisarzy, w jakimś najszerszym znaczeniu pojęcia egzegezy, jako jedną całość. Tak zresztą Kościół czyni od wieków, przyjmując to dziedzictwo za część swojej tradycji.

Na tle starożytnej egzegezy Mt 5,22 przedstawię myśl Augustyna i zapytam o jego wkład w tej dziedzinie. Badacze patrystycznej egzegezy, jak dotąd, nie zajęli się starożytną wykładnią Mt 5,22. William C. Mattison poświęcił uwagę ciekawemu Augustyńskiemu rozróżnieniu pomiędzy grzechem i grzesznikiem, w którym biskup Hippony uważa za uzasadniony jedynie gniew zwrócony przeciwko grzechowi⁴. Refleksję Augustyna opartą na tym rozróżnieniu, która mieści się w wyżej wskazanej propedeutyce do podejmowanego przez nas zagadnienia, Mattison uznaje za istotny wkład w egzegezę Mt 5,22⁵. Ten artykuł z zakresu teologii moralnej skłania do patrystycznych dociekań na temat wkładu Augustyna także w inne szczegółowe kwestie związane z wykładnią tego wersetu.

1. Sąd nad ludzkim gniewem

„Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5,22a). Wskazana w tych słowach odpowiedzialność moralna za gniew wywołu-

⁴ Por. W. Mattison, *Jesus' Prohibition of Anger (Mt 5:22): The Person / Sin Distinction from Augustine to Aquinas*, „Theological Studies” 68 (2007) s. 839-864.

⁵ Por. Mattison, *Jesus' Prohibition of Anger*, s. 864.

je echo w nauce Ojców, którzy w ich kontekście wypowiadają bardziej ogólne lub szczegółowe uwagi na jego temat.

W jakimś elementarnym sensie owym sądem, którym grozi się ulegającemu gniewowi, jest sąd eschatologiczny⁶. Zdaniem Chromacjusza czeka na gniewającego się sąd przyszły. Jeśli będzie on uznany za winnego na tym sądzie, to tym większa kara spotka tego, kto dopuścił się zbrodni⁷. W owym dniu Bóg będzie sądzić przez swego Syna ukryte ludzkie serca i czyny. Wtedy Pan przyjdzie „i rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamysły serc” (1Kor 4,5). Wobec boskiego sędziego ludzkie sumienia staną się świadkami, „mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2,15)⁸. Tymczasem człowiek wolny od gniewu nie tylko nie podlega sądowi, ale sam staje się sprawiedliwym sędzią i twórcą pokoju⁹.

Starożytni kaznodzieje wyciągają praktyczne wnioski. Stała pamięć na godzinę swojej śmierci i bojaźń przed sądem każą wystrzegać się gniewu. Jeśli ktoś zostanie zabrany w stanie gniewu i nienawiści, nie pomogą mu posty, czuwania, asceza, wstrzemięźliwość i wyrzeczenie się dóbr materialnych, lecz będzie podlegać sądowi¹⁰. Groźbę sądu wiszącą nad ludzkim gniewem Hieronim wiąże z podobną groźbą skierowaną przeciwko mówiącym bezużyteczne słowa (Mt 12,36)¹¹. Przez lekkomyślną mowę, powodowaną gniewem czy inną przyczyną, można narazić swoją wiarę na niebezpieczeństwo i zostać pociągniętym do odpowiedzialności w dniu sądu¹².

W zachowaniu postawy czujności użyteczne staje się badanie siebie i własnych poruszeń. Zanim ktoś będzie oceniać, napominać i wychowywać innych, potrzebuje najpierw takiego działania względem siebie¹³.

Dlatego święci mężowie tym skrupulatniej powściągają swe myśli, im surowiej sądzi ich – jak widzą – Najwyższy Sędzia. Przetrzęsają duszę, szukają,

⁶ Współcześni bibliści wskazują na częste występowanie w źródłach żydowskich słowa *ενοχος* oznaczającego nieraz sąd niebiański. Por. J. Duncan – M. Derrett, *Ενοχος (Mt 5,21-22) and the Jurisprudence of Heaven*, „Filologia Neotestamentaria” 19 (2006) s. 89-97.

⁷ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 21, 1, 4.

⁸ Por. Ephraem Graecus, *Reprehensio sui ipsius et Confessio*, ed. K.G. Phrantzoles, *Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σόρου ἔργα* 1, Thessalonica 1988, s. 327.

⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum* 2, 53, 1.

¹⁰ Por. Athanasius Alexandrinus (?), *Epistulae ad Castorem*, 4, PG 28, 896.

¹¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 5.

¹² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 12, 3.

¹³ Por. Pseudo-Justinus Martyr, *Epistula ad Zenam et Serenum* 11, PG 6, 1196-1967.

czy nie znajdują czegoś, czego zaniedbali, aby stać się tak nienagannymi wobec Sędziego, jak nieustannie i codziennie samych siebie oskarżają. A jednak z tego wszystkiego nie czerpią już bezpiecznej radości, bowiem zdają sobie sprawę, że widzi ich Ten, który widzi w nich również to, czego nie są zdolni w sobie zobaczyć¹⁴.

Pan zaś tak widzi drogi każdego człowieka, tak liczy wszystkie jego kroki, że nawet najmniejsze myśli, nawet najbardziej błahe słowa, które uważamy za nieznaczące, nie pozostaną nieosądzone Jego wyrokiem¹⁵.

Zdaniem Grzegorza Wielkiego nawet spokój sumienia płynący z braku wyrzutów nie daje pełnej ufności, bo może ktoś nie dostrzeże w pełni swoich win. Jak sądzi Piotr Chryzolog, Zbawca wyda wyrok za nieznanne przewinienia, aby sprawiedliwości stało się zadość po zbadaniu sprawy na sądzie¹⁶.

W ciekawy, duszpasterski sposób Jan Chryzostom odnosi do wieczornego rachunku sumienia słowa z Ps 4,5: „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie, co mówicie w sercach, oplakujcie na swych łożach!”. Poleca ten wieczorny sąd nad swoim gniewem w czasie, kiedy zachodzi chwila spokoju, ciszy i nie doznaje się zewnętrznych przeszkód. Wolno wtedy postawić pytania, czy nie żywiło się złych myśli w ciągu dnia, nie knuło się małych odstępów i intryg przeciwko bliźniemu. Sędzią staje się sumienie, które osądzi, ukarze i zniszczy wszelką złą myśl. Jeśli w taki sposób sędzia podchodzi do złej myśli, to tym bardziej do złych słów i czynów. Taki sąd okaże się dobroczynny, bo kiedy oskarży się ze złej myśli przed samym sobą, zapobiegnie się sądowi w obecności wszystkich i konieczności powtarzania przed nimi swojej winy. Codzienny wieczorny sąd nad sobą może zapobiec surowemu sądowi na końcu świata. Wzięcie tutaj odpowiedzialności na siebie za małe zło uwolni od konieczności bycia pociągniętym do odpowiedzialności za większe zło tam. Gdyby nawet przez jeden miesiąc chrześcijanie badali tak dokładnie siebie codziennie, szybko osiągnęliby cnotę. Stała troska o szlachetność myśli i eliminację zła zaprowadzi na kolejny etap, mianowicie czynienia dobra¹⁷.

Zarówno sąd zewnętrzny, przeprowadzony przez Boga, jak i sąd wewnętrzny, przeprowadzony przez siebie samego, wymaga jakiegoś kryterium oceny. Co rozstrzyga o moralnej kwalifikacji gniewu? Z rozpatry-

¹⁴ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 10, *ŻMon* 63, s. 339.

¹⁵ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 9, *ŻMon* 63, s. 337.

¹⁶ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 3.

¹⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* 4, 8, PG 55, 51-52.

wanych komentarzy wyłania się kilka takich czynników, które wskazują na kładzione przez autorów akcenty. Utworzenie pewnego kryterium w ocenie gniewu jest tym bardziej potrzebne, skoro gniew jako taki nie jest ani dobry, ani zły. Jak podkreśla Piotr Chryzolog, gniew podlega sądowi, ponieważ sam w sobie jest neutralny i wymaga oceny w danej sytuacji. Gniew nie jest czymś złym z natury, ale staje się taki przez zły użytek¹⁸.

Ważnym czynnikiem, który stanowi o moralnej kwalifikacji gniewu, jest wewnętrzne nastawienie gniewającego się człowieka, a więc usposobienie podmiotu. Jak stwierdza Piotr Chryzolog, gniew jest czymś najgorszym, jeśli rodzi się z nienawiści, a czymś najlepszym, jeśli powstaje z miłości, poddany pewnej karność¹⁹. Podobnie inny autor podkreśla w kontekście gniewu, że Bóg osądza nie tyle same myśli, co ludzkie na nie przyzwolenie. Tak samo i człowiek, badając siebie, nie tyle ocenia nasuwające się myśli, ale własne rozeznanie, wybór i upodobanie. Rolnik sieje ziarna, ale nie wszystkie wschodzą. Tak i umysł podsuwa różne myśli, ale wola nie wszystkie z nich aprobeuje²⁰.

Nie tylko podmiot, ale i przedmiot gniewu ma znaczenie dla jego moralnej kwalifikacji. Apolinary z Laodycei podkreśla, że w Mt 5,22 chodzi o gniew na „brata”, którego wolno rozumieć alegorycznie. Jezus nazywa bratem tego, kto jest człowiekiem duchowym. Kto gniewa się na niewinnego bliźniego, mającego w sobie ducha Bożego, podlega osądowi w wieczności. Tymczasem kto grzeszy, nie jest duchowy, nie jest więc prawdziwym bratem²¹. Tym większą winę zaciąga ten, kto gniewa się na kogoś niewinnego i spokrewnionego z nim przez wspólną wiarę. Jak zauważa Jan Chryzostom, brat, który zrodził się w macierzyńskich bólach tak samo jak my, a teraz przystępuje do tego samego co my stołu, choćby czynił najwięcej zła, wymaga raczej naszej ochrony, a nie hańby. Jeśli jej dostąpi, ona staje się i naszym udziałem²². Według Hieronima bratem pozostaje ten, kto wraz z nami ma tego samego Ojca. Skoro więc podobnie wierzy w Boga i uznaje Chrystusa za mądrość Bożą, nie zasłu-

¹⁸ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2.

¹⁹ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2.

²⁰ Por. Ephraem Graecus, *Reprehensio sui ipsius et Confessio*, K.G. Phrantzoles, s. 328.

²¹ Por. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaeum* 19.

²² Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* 59, 6. Szerzej o gniewie w homiliach Chryzostoma, por. P. Szczur, *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom. The Analysis of Homilies on Matthew*, VoxP 82 (2022) s. 185-220.

guje na miano głupca²³. Nie może być nazwany „raka” ktoś, kto posiada wiarę i Ducha Świętego²⁴. Zdaniem Cypriana, jeśli tak wielką karę można ponieść za obrażenie swego brata, to tym większą za znieważenie swego kapłana, którego Bóg obdarzył szczególną godnością²⁵.

W kontekście Mt 5,22 niektórzy autorzy zwracają uwagę na skutki gniewu, które stanowią o jego winie. Mowa tu o gniewie zbyt łatwym, bez powodu trwającym dłużej niż jeden dzień (Ef 4,26). Kto gniewa się w taki sposób, podlega sądowi, ponieważ bliźniemu dostarcza powodu do gniewu, wzbudza u niego przerażenie i sam będzie obawiał się sądu Bożego. Złe emocje rodzą złe emocje²⁶. Kto gniewa się nierozumnie, ten najpierw nienawidzi samego siebie, a następnie bliźniego: siebie wprowadza w zamęt, a bliźniemu zadaje ból²⁷. Gniew zaciemnia umysł, tak iż zamyka na światło rozeznania, dobrą radę czy zmysł sprawiedliwości. Gdy panuje duch gniewu, dusza nie może być świątynią Ducha Świętego²⁸.

Augustyn nie rozwija wątku gniewu jako przedmiotu sądu, niemniej w kilku stwierdzeniach zdaje się ujmować istotę tego, o czym rozprawiają inni pisarze. Są grzechy, które można byłoby uważać za bardzo lekkie, gdyby w Piśmie Świętym, jak na przykład w Mt 5,22, nie zostały uznane za cięższe²⁹. Kazanie na górze każe czynić rachunek sumienia z rzeczy mniejszych, jak na przykład z przewinienia języka, które nie są wolne od Bożego sądu i kary. One z kolei skłaniają do badania myśli i pragnień, a więc i troski o doskonałość pod każdym względem³⁰. Kto ulega skru-

²³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, in 5, 22.

²⁴ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 21, 2.

²⁵ Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae* 59, 4, 1. Starożytna i współczesna egzegeza Mt 5,22 zdaje się być zgodna, rozumiejąc przez „brata” przede wszystkim współwyznawcę w jednej wierze. Por. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and 6:20-49)*, Minneapolis 1995, s. 219-220.

²⁶ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2. Skutki gniewu były często przedmiotem uwagi filozofów antycznych. Np. Filodem z Gadary podkreślał, że gniew może budzić lęk u drugiego człowieka. Zob. Philodemus Gadarensis, *De ira*, fragm. 3; W.V. Harris, *Restraining rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge 2009, s. 373. Szerzej o gniewie w epoce antycznej, zob. D. Konstan, *The emotions of the ancient Greeks*, Studies in Aristotle and classical literature 5, Toronto 2006; *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. S. Braund – G.W. Most, Cambridge 2004.

²⁷ Por. Pseudo-Justinus Martyr, *Epistula ad Zenam et Serenum* 11, PG 6, 1196/7.

²⁸ Por. Athanasius Alexandrinus (?), *Epistulae ad Castorem* 4, PG 28, 896.

²⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 21.

³⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 140, 18.

sze, gniewa się na siebie i staje się sędzią samego siebie, ten w Bogu ma swego obrońcę, a więc nie podlega sądowi Bożemu³¹. W istocie Chrystus przychodzi na świat jako lekarz, pragnąc uleczyć człowieka także z gniewu, który jako wada stanowi chorobę duszy³².

2. Odpowiedzialność za „Raka” przed „Radą”

„A kto by rzekł swemu bratu: Raka, podlega Wysokiej Radzie” (Mt 5,22b). Jak dzisiaj wskazują uczeni, mamy do czynienia z aramejskim słowem „reka” (רַקָּא), przyjmującym syryjską postać „raka”, które w czasach Ewangelii było powszechnie zrozumiałe³³. Otwiera ono komentatorom szersze pole do interpretacji. Starożytni interpretatorzy podążają na ogół za kilkoma ze sobą pokrewnymi jego znaczeniami.

Jedni poprzestają na stwierdzeniu, że wyraża ono pewną pogardę i obelgę. Zdaniem Bazylego „jest to rodzime słowo wyrażające lżejszą obelgę, używane wobec bliższych osób”³⁴. Jan Chryzostom twierdzi:

Słowo „raka” nie jest bardzo obelżywe, ale raczej wyraża pogardę i lekceważenie ze strony tego, kto je wymawia. 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”³⁵.

Przez „raka” Jezus „nie ma na myśli tylko tego jednego słowa, lecz w ogóle każde złorzeczenie”³⁶. Według Piotra Chryzologa „raka” nie jest zrozumiałą oceną bliźniego, ale pewną szyderczą mimiką, pokazywaną za pomocą oczu, zatkanego nosa czy ruchu szyi. Wyraża wolę obrażenia

³¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 74, 2.

³² Por. G.M. Baran, *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła*, VoxP 55 (2010) s. 43-62.

³³ Por. M. Bar Asher Sigal, *Matthew 5:22: The Insult 'Fool' and the Interpretation of the Law in Christian and Rabbinic Sources*, RHR 1 (2017) s. 7-8; R.A. Guelich, *Mt 5:22: Its Meaning and Integrity*, ZNW 64 (1973) s. 39; P. Wernberg-Møller, *A Semitic Idiom in Matt V 22*, NTS 3 (1956/1957) s. 71-73.

³⁴ Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum* 51, ŻM 6, s. 250. Por. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaëum*, 20; Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum* 19, ed. A. Erikson, Lund 1933, s. 24.

³⁵ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum homiliae* 16, 7, ŻMT 18, s. 204-205.

³⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum homiliae* 18, 2, ŻMT 18, s. 228.

i znieważenia kogoś, jeśli nawet sposób czy powód tej obrazy wydaje się być niewidoczny³⁷. W sposób lekko obelżywy wyraża negatywne emocje względem bliźniego, a zwłaszcza niechęć i pogardę, nie podając jednak ich racjonalnego powodu.

Z kolei zdaniem innych interpretatorów „raka” ma charakter obelgi, ale wypowiedzanej z określonego powodu, mianowicie z powodu przypisywanej bliźniemu pustki. Tak interpretuje „raka” Hieronim: „Jest to słowo hebrajskie. Ma ono grecki odpowiednik κενός, to znaczy «próżny» (*inanis*) lub «pusty» (*vacuus*); my kogoś takiego możemy nazwać obraźliwie «bezmózgowcem»”³⁸. Na ten sam sens przed Hieronimem wskazuje Hilary z Poitiers³⁹, w czasach współczesnych Hieronimowi – Chromacjusz z Akwilei⁴⁰, a po Hieronimie – Eucheriusz z Lyonu⁴¹. Tak samo na Wschodzie w V/VI wieku Hezychiusz Leksykograf podaje jego grecki odpowiednik⁴².

Rzadziej tłumaczy się „raka” na jeszcze inną, większą obelgę. Zdaniem Maksyma Wyznawcy „raka” tłumaczy się na greckie κατάπτυστος, czyli ‘plugawy, wstrętny’. Przez użycie tego słowa uznaje się swego brata za splugawionego i nieczystego, odrzucając jego sposób postępowania⁴³. Podobnie sądzi Werekund z Iunca, iż „raka” oznacza ‘łachmaniarza’ (*pannosus*)⁴⁴.

W zredagowanym w VIII wieku *Liber questionum* zbiera się wszystkie powyższe trzy znaczenia „raka”. Słowo uznaje się za niejasne, ponieważ nie pochodzi ani z greki, ani z łaciny. Zauważa się, że wielu dopatruje się w „raka” greckiego słowa ράκος (l. mn. ράκη albo ράκεα) oznaczającego ‘łachmany’, któremu z kolei odpowiada łaciński rzeczownik *pannus* i pokrewny przymiotnik *pannosus*. „Raka” interpretuje się też jako ‘daremny’ czy ‘pusty’, czego nie da się powiedzieć bez pewnej złości. Lepiej jest jednak rozumieć je jako obelgę (*interiectio*) powiedzianą

³⁷ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 3.

³⁸ Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, in 5, 22, *ŻMT* 46, s. 27; Hieronymus Stridonensis, *Commentarioli in Psalmos*, in Ps. 7; Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL 72, s. 63; Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 11.

³⁹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* 4, 17.

⁴⁰ Por. Eucherius Lugdunensis, *Instructionum ad Salonium libri*, 2, CCL 66, s. 193.

⁴¹ Por. Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum* 21, 2.

⁴² Por. Hesychius Lexicographus, *Lexicon* (Π–Ω), rho, 43.

⁴³ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia* 40.

⁴⁴ Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica*, in cant. Azariae, 27.

przez ulegającego oburzeniu (pogardzie), tak jak na przykład ktoś powie „ech” pod wpływem bólu albo „hmm” pod wpływem gniewu⁴⁵.

Zainteresowanie starożytnych komentatorów wzbudza „Wysoka Rada”, przed którą będzie odpowiadać ulegający gniewowi. Jan Chryzostom odnosi słowa o „Radzie” do trybunału żydowskiego. „Wspomina (Jezus) o nim, aby się nie zdawało, że zawsze mówi o rzeczach obcych i nowych”⁴⁶. Złotousty zdaje się wskazywać na istniejącą już tradycję żydowskiego sądu, który rozpatrywał także winę różnych zniewag, aby tym bardziej chrześcijanie strzegli się przed nimi⁴⁷. Inny łaciński autor dostrzega w tych słowach konieczność odpokutowania takich przewinień „przez stanięcie przed zgromadzeniem ludzi”⁴⁸. Najtrafniej oddaje Hieronim tradycję patrystyczną w rozumieniu „Rady”, która oznacza dla niego zgromadzenie świętych i aniołów⁴⁹.

Rozumiejąc przez „Radę” świętych i aniołów, starożytni komentatorzy pokazują społeczny wymiar grzechu i konieczność jego naprawy we wspólnocie Kościoła.

Grzeszy przeciwko całej wspólnotce ten, kto rzuca złorzeczenie na jej część⁵⁰.

Kto więc obelgą pustoty ubliża temu, którego napełnia Duch Święty, staje się winny sądu świętych i zniewagę wyrządzoną Duchowi Świętemu będzie musiał zmazać przyjęciem upomnienia⁵¹.

Bóg, który zna zamysły ludzkich serc, poddaje zło wyrządzone przez taką drwinę pod osąd świętych. Szyderstwo z jednego jest bowiem krzywdą wy-

⁴⁵ Por. *Liber questionum in Evangeliiis* 5, CCL 108F, s. 108. Współczesny uczony dokonał w świetle źródeł żydowskich analizy słowa „raka”, które według niego oznacza „nierozumny” i „pusty”. Przymioty te odnosi do błędnej i nieużytecznej interpretacji Prawa. Por. Bar Asher Sigal, *Matthew 5:22*, s. 21-23.

⁴⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 16, 7.

⁴⁷ Jeden z uczonych uważa, że słowne przewinienia nie były przedmiotem takiego sądu, a Mt 5,22 nawiązuje do znanej wśród Żydów idei Sanhedrynu niebieskiego. Zob. C.S. Keener, *Matthew 5:22 and the heavenly court*, „The Expository Times” 99/2 (1987) s. 46. Inni wskazują jednak na występujące przypadki osądzania przez Sanhedryn przewinień słownych. Por. A. Kubiś, *Morderczy gniew. Intertekstualna lektura Mt 5,21-22*, *VV* 34 (2018) s. 269.

⁴⁸ Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* 3, 2, 13.

⁴⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos* 2, 11; Epiphanius Lati- nus, *Interpretatio Evangeliorum* 19, ed. A. Erikson, s. 24.

⁵⁰ Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaem* 20 (tł. własne).

⁵¹ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaem* 4, 17, PSP 63, s. 60.

rządzoną wszystkim: sprawa jednego członka dotyka całe ciało i jego ból przenosi się na głowę. Tak oto szyderstwo dochodzi do Boga i szyderca będzie musiał przed radą w niebie zdać sprawę ze swego postępku i go opłakać⁵².

Odpowiedzialność „przed Radą” wynika z tajemnicy Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa.

W porównaniu z innymi autorami Augustyn poświęca więcej miejsca odpowiedzialności za obelżywe słowo „raka” przed „Wysoką Radą”. W dłuższym wywodzie zatrzymuje się nad jego znaczeniem:

Natomiast jest tu użyte jedno niezrozumiałe słowo „raka”. Nie jest to bowiem słowo ani greckie ani łacińskie. Inne języki posługują się słowem zlatynizowanym. Niektórzy zaś chcieli wydobyć znaczenie tego słowa z języka greckiego, sądząc, że „raka” znaczy ‘szmata’, ponieważ „rakkos” w języku greckim oznacza ‘szmatę’. Gdy jednak zapytamy Greków, jak po grecku „szmata”, nie mówią „raka”. Zresztą, mógł łaciński tłumacz tam, gdzie przytoczył słowo „raka”, umieścić ‘szmata’ i nie używać słowa, które nie występuje w języku łacińskim, a w greckim też jest nie używane. Prawdopodobniejsze jest więc to, co usłyszałem od jakiegoś Żyda, gdy go o to zapytałem. Powiedział mi mianowicie, że jest to słowo nie wyrażające czegoś określonego, ale określające odruch wzburzonego umysłu. Te wykrzykniki nazywają gramatycy częściami mowy na oznaczenie wzburzonego umysłu, na przykład cierpiący wzdycha: „Boli!” albo rozgniewany: „Ja ci pokażę!”. Te głosy są właściwe dla różnych języków i na inny język nie da się ich łatwo przełożyć. Ten powód oczywiście zmusił zarówno greckiego, jak i łacińskiego tłumacza do przytoczenia tego wyrazu, gdyż nie znalazł właściwego odpowiednika⁵³.

Gdzie indziej Augustyn podobnie stwierdza, że „raka” należy do takich hebrajskich słów w Biblii, których się nie tłumaczy na inne języki. Niektóre z nich, jak na przykład „amen” czy „alleluja”, da się przetłumaczyć, ale pozostawia się bez tłumaczenia „ze względu na większą powagę”. Innych słów natomiast, jak „raka” czy „hosanna”, nie tłumaczy się, gdyż nie da się je przetłumaczyć w sposób dosłowny na inny język. Nie przedstawiają myśli, ale uczucie. Słowo „hosanna” wyraża radość, a „raka” – oburzenie⁵⁴. „Raka” to „wykrzyknik wyrażający uczucie za-

⁵² Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 6 (tł. własne).

⁵³ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (23), PSP 48, s. 35-36.

⁵⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* 2, 11, 16.

gniewanego”⁵⁵. Pogląd Augustyna powtarza Grzegorz Wielki: „«Raka» w języku hebrajskim jest wykrzyknikiem, który wskazuje na stan zagniewania, ale nie jest w pełni słownym wyrazem gniewu”⁵⁶.

Na uwagę zasługuje wyjątkowy wysiłek lingwistyczny Augustyna, który dysponując mniejszą znajomością języków biblijnych niż Hieronim, w tym wypadku pilniej starał się ustalić *Sitz im Leben* rozpatrywanego słowa. W rozumieniu „raka” różni się od Hieronima, aczkolwiek obaj dostrzegają pejoratywny sens tego słowa. Przez swoją interpretację wywarł wpływ na następne wieki, bo jak mogliśmy zauważyć, autorzy VI i VII wieku, Werekund i Maksym Wyznawca, odwołują się do konotacji, którą podaje w V wieku Augustyn, powołując się na bliżej nieznane źródła.

Zaskakująco Augustyn interpretuje przywołaną w Mt 5,22 „Radę”, ponieważ nie odczytuje jej w kluczu sprawiedliwości, a więc i kary, ale miłosierdzia. Ową radą jest ta, której udziela Pan: „Przebaczajcie, a będzie wam przebaczone” (Łk 6,37). Jezus rzucił „biada” na zgorzenia, które nieodwołalnie nadejdą (Mt 18,7). Są nimi także grzechy języka. One stopniowo i niepostrzeżenie opanowują człowieka z powodu słabości właściwej jego naturze. Nawet męstwo okazywane w tym życiu w ciągłej walce z przebiegłym przeciwnikiem nie uchroni przed upadkami od czasu do czasu pod względem języka. Tak oto potrzebuje człowiek pewnego pouczenia, jak ma używać swojej mowy. Właśnie ta konieczna nauka, wychowująca język do umiarkowania, staje się „Wysoką Radą”, przed którą trzeba stanąć z powodu nadużyć w słowie⁵⁷. Taka interpretacja przez Augustyna „rady” w Mt 5,22b jest osobliwa i niespotykana u innych. Zdaje się łagodzić surowość sankcji za gniew.

3. Ogień piekielny za jedno słowo?

„A kto by mu rzekł: Bezbożniku, podlega karze piekła ognistego” (Mt 5,22c). O ile w Mt 5,22b przyciągało uwagę starożytnych autorów znaczenie słowa „Raka” i „Rada”, to w dalszym ciągu tego wersetu – surowość kary za nazwanie bliźniego „głupcem”. W Misznie rabbi Jochanan uznaje wpadnięcie kogoś do płonącego pieca za pożyteczniejsze niż

⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 51, 2, PSP 15, s. 57.

⁵⁶ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 9, ŻM 63, s. 337.

⁵⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 347, 3.

publiczne upokorzenie kogoś przez zniewagę⁵⁸. Już judaizm zestawiał ze sobą obelgę rzuconą na bliźniego z udręką ognia.

Autorzy starożytni podtrzymują z całą mocą Chrystusową groźbę w Mt 5,22c. Zbawiciel faktycznie zagroził piekłem tym, którzy obrażają bliźniego⁵⁹. Chociaż w kazaniu na górze posługiwał się na ogół zachętą i obietnicą, to jednak sporadycznie, jak na przykład w Mt 5,22, użył groźby, i to największej⁶⁰. Ten, kto jest ziemski, jak „ziemski Adam”, znajdzie się na sądzie po lewej stronie i jako ziemski zginie. Takim jest ten, kto mówi do bliźniego „głupcze” czy „raka”⁶¹. Nowe Prawo każe potępić także lekkomyślne i obelżywe słowa, podczas gdy stare Prawo potępiało jedynie czyny⁶². Stanowczość, z jaką Jezus piętnuje gniew i jego następstwa, grożąc ogniem wiecznym, pokazuje jednoznaczną moralność chrześcijańską, która sprzeciwia się rozmywaniu granic pomiędzy dobrem i złem oraz uzależnianiu oceny moralnej od ludzkiej opinii⁶³.

Starożytni egzegeci są świadomi oporów Ewangelii w przyjęciu takiej kwalifikacji moralnej gniewnego słowa ze strony odbiorców, którzy byliby skłonni szukać przesady w antytezie Jezusa dotyczącej gniewu. W odczuciu ludzkim kara wydaje się zbyt wielka za tak małe i powszechne przewinienie. Pomimo że mamy zdać sprawę z każdego niepotrzebnego słowa w dniu sądu (Mt 12,36), prawie wszyscy jesteśmy winni mówienia „głupcze” czy temu podobnych słów. Użycie takiego epitetu wydaje się być najdrobniejszym spośród innych przewinień⁶⁴. Jeśli za nie przewiduje się karę ognia piekielnego, to trudno sobie wyobrazić karę za cięższe przewinienia. Wobec tego musiałyby być coś gorszego od piekła. Odpowiedzią chrześcijanina na takie groźby jest bojaźń i obawa, aby nie doznać „tego, co groźby przewyższa”⁶⁵. Wielu ludziom zakaz gniewu wydaje się ciężki i trudny, skoro za proste słowo można zostać tak ciężko ukaranym. Ci jednak, którzy nie chcą praktykować ewangelijnych słów, uznając je za przesadne, zwodzą się

⁵⁸ Por. *The Talmud*: 1.1. Bava Metzia, 58b; 59a; P. Lapide, *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?* Mainz 1983, s. 54.

⁵⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 10.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 18, 6.

⁶¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Adversus Iovinianum* 2, 20.

⁶² Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaicum* 4, 17.

⁶³ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 2, 32, 1.

⁶⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos homiliae* 1, 3-4.

⁶⁵ Origenes, *In Ieremiam homiliae* 19, 15, PSP 30, s. 172-173.

bie samych i narażają się na to, że przez swoje czyny faktycznie zasłużą na zapowiadaną najcięższą karę⁶⁶.

Skoro słowa w Mt 5,22 nie są przesadą, więc tym bardziej nie są przenośnią. Starożytni komentatorzy nie wycofują się z ich dosłownej interpretacji. Jan Chryzostom idzie krok dalej i rozciąga antytezę Jezusa na inne złe słowa i wszelkie zło dotykające ludzkiego wnętrza. Polemizuje z taką postawą, w której ktoś, owszem, wystrzega się werbalnie wskazanej przez Chrystusa obelgi „głupcze”, ale codziennie wielokrotnie obraża swego brata, łudząc się, że tylko użycie tamtego słowa obłożone jest karą. Jeśli przez to jedno słowo zasługuje na karę ognia wiecznego, to tym bardziej zasługuje na nią, kiedy staje się podstępny, zazdrosny, lekkomyślny czy próżny⁶⁷.

Ewangelijny zakaz gniewu, który obejmuje wszelkie złe słowa i uczucia, dotyczy też wszystkich bliźnich, niezależnie od ich stanu. Grzegorz Wielki zwraca uwagę na niebezpieczeństwo grożące zwłaszcza przełożonym, którzy rzucając obelgi na poddanych, mogą przez zuchwałość języka tracić dobro uczynione dzięki skądinąd gorliwym rządcom. Dzieje się tak, gdy za mało rozważają groźbę Jezusa w Mt 5,22 i budzą w sobie bojaźń Bożą⁶⁸. Jak zauważa Izydor z Peluzjum, jesteśmy skłonni inaczej traktować przykrości wyrządzone przez ludzi mających nad nami władzę, a inaczej nam podlegających. Jesteśmy bardziej gotowi przyjąć cierpliwie doznane przykrości od pierwszych, pod wpływem lęku przed nimi, podczas gdy łatwo popadamy w gniew względem drugich, nawet z błahego powodu, wbrew słowom Jezusa w Mt 5,22. Bojaźń Boża pozwoli postąpić właściwie w obydwóch przypadkach⁶⁹.

W starożytnym monastycyzmie usiłuje się rozciągnąć na rzeczywistość klasztorną ewangelijne sankcje za gniew. Spotykamy na przykład przepis stanowiący, że jeśli ktoś rozgniewał się niesłusznie i zaraz nie przeprosił brata, którego zasmucił, i nie przyznał się do winy, powinien

⁶⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 7.

⁶⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad Demetrium de compunctione* 1, 2, PG 47, 395.

⁶⁸ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 5, 11, 17, ŻM 39, s. 387.

⁶⁹ Por. Isidorus Pelusiota, *Epistulae* 1546. Postulowanie cierpliwości wobec podwładnych może być echem nauki stoików, którzy cierpliwość względem niewolników uznawali za oznakę opanowania gniewu. Por. S. Wessel, *A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought*, „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity” 2 (2020) s. 46.

być odłączony od wspólnoty na jeden tydzień⁷⁰. Poddanie się obecnie karom w duchu ewangelijnych sankcji może zapobiec konieczności poddania się im w przyszłym życiu.

Starożytni autorzy próbują uzasadnić surową ocenę przez Jezusa takiej obelgi jak „głupcze”. Najpełniejszej oceny dokonał Jan Chryzostom. Jego zdaniem taka zniewaga szczególnie rani duszę. Małe słowo może spowodować wielką ranę. Im ostrzejsze słowo, tym więcej pali niczym ogień. Nie da się uznać nazwania kogoś głupcem za coś zwyczajnego. Przez takie słowo odmawia się bliźniemu ludzkiej godności, o której, inaczej niż u zwierząt, stanowi właśnie rozum. Dlatego św. Paweł umieścił m.in. oszczerców na liście wykluczonych z królestwa Boga (1Kor 6,10)⁷¹.

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 silniejszym⁷².

Kilku pisarzy uznaje taką obelgę za przejaw bezbożności i stawia w tym samym szeregu co bluźnierstwo. Hieronim wyraźnie stwierdza, że tak znieważający jest bezbożnikiem⁷³. Maksym Wyznawca podkreśla, że przymiotnik $\mu\omicron\pi\omicron\varsigma$ w Mt 5,22 oznacza „nierozumnego, nierozsądnego”. Właśnie takim jest człowiek bezbożny i niewierzący, który mówi w swoim wnętrzu: „Nie ma Boga” (Ps 53,2). Kto brata w jednej wierze nazywa głupcem albo niesłusznie uznaje za bałwochwalcę, heretyka czy niewiernego, zrównuje się z bezbożnikiem⁷⁴. Odmawia bowiem obecności w nim Boga. Jeśli za nazwanie bliźniego głupcem grozi ogień piekielny, to tym bardziej za bezpośrednie bluźnierstwo względem Boga, przez które odmawia się Jemu bóstwa, a przyznaje status stworzenia⁷⁵. W świetle dzisiejszej wiedzy biblijnej łączenie przez starożytnych w Mt 5,22 nierozsądku z bezbożnością ma podstawy w rzeczywistej równoznaczności słowa $\mu\omicron\pi\omicron\varsigma$ z odpowiadającymi mu hebrajskimi słowami נָבִל oraz

⁷⁰ Por. Basilius Caesariensis (?), *Poenae in monachos delinquentes* 10, PG 31, 1308.

⁷¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaum homiliae* 16, 8; Szczur, *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom*, s. 196-198.

⁷² Joannes Chrysostomus, *In Matthaum homiliae* 16, 8, *ŻMT* 18, s. 206.

⁷³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaiei* in 5, 22.

⁷⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia* 40.

⁷⁵ Por. Athanasius Alexandrinus (?), *Quaestiones ad Antiochum duces* 72.

מִוֶּזֶק, z których pierwsze oznacza ‘bezbożnego, ateusza’, a drugie – ‘pu-stego’ czy ‘niemądrego’⁷⁶.

Jan Chryzostom, który stanowczo broni dosłownego sensu groźby w Mt 5,22c, ukazuje ją w perspektywie Bożego miłosierdzia. Groźby i kary obecne w kazaniu na górze nie są wyrazem okrucieństwa Boga, ale Jego dobroci i troski o człowieka. Nawet w starotestamentalnym prawie „oko za oko, ząb za ząb” (Wj 21,24) Złotousty dostrzega wyraz dobroci Pana, który postawił tamę wyrządzaniu krzywd sobie nawzajem. Zapowiedź kary czekającej dopuszczających się zła służy wzbudzeniu bojaźni. Jeśli inne, wyższe motywy nie powstrzymają przed złem, to dobra jest bojaźń dla powstrzymania przed nim. Dopiero surowym wydałby się Bóg, gdyby pozostawił swobodę w czynieniu zła i nie powstrzymywał przed nim groźbą kary. W zrozumieniu planów Bożych pomaga wyobrażenie sobie świata, w którym nie obowiązywałoby prawo Boże⁷⁷.

Na łagodność Boga wskazuje brak pośpiechu w wymierzeniu przez Niego zapowiedzianej kary. Chrystus nie nakłada kary za gniew, by ją niezwłocznie wymierzyć, jak ma to miejsce w Prawie, ale wiąże ją z przyszłym sądem, a więc pozwala wielkodusznie na dużą zwłokę w jej egzekucji, choć ta skądinąd napawa lękiem. Chociaż wymaga wiele i grozi nieposłusznym wielkimi karami, to równocześnie jest cierpliwy i zwleka z ich wymierzeniem. Przez cierpliwość i zwlekanie daje czas na poprawę, aby kto wczoraj rozgniewał się na brata, dzisiaj czynił pokutę⁷⁸.

Również Augustyna frapują radykalne słowa o karze ognia piekielnego, która grozi dopuszczającym się obelgi. Jego refleksja współbrzmi z myślą innych autorów. Z jednej strony dostrzegamy własną słabość, ponieważ nie potrafimy zapanować nad swoim słowem (Jk 3,8), a z drugiej strony słyszymy groźbę surowej kary za nadużycia pod tym względem. Ratunkiem pozostaje ucieczka do pomocy Boga⁷⁹. Augustyn jest świadomy diametralnej różnicy w winie moralnej pomiędzy zabój-

⁷⁶ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1986, s. 156; J. Łach, „Konstytucja” Królestwa Bożego, w: *Ksiądz Rektor Jan Łach – kapłan i biblista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, s. 189-190. Powiązanie nierozsądku z bezbożnością potwierdza inny uczony, który zestawiał Mt 5,22 z 7,22; 23,17; 25,1-13 i doszedł do wniosku, że najbardziej prawdopodobnym sensem מִוֶּזֶק w Mt 5,22 jest „„niewierzący”, „bezbożny” i „ślepy”. (Zob. D.B. Garlington, ‘You Fool!’: *Matthew 5:22*, „Bulletin for Biblical Research” 20/1 (2010) s. 82-83).

⁷⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 16, 6.

⁷⁸ Por. Joannes Chrysostomus (?), *Christi discipulum benignum esse debere*, PG 47, 1069-1070.

⁷⁹ Por. Augustinus Hipponensis (?), *Sermones de Scripturis* 55, 1-3.

stwem a kłótnią czy obelgą. Nie podważając surowego werdyktu Boga za zniewagę wyrządzoną bliźniemu przez złe słowo, domyśla się istnienia w piekle gradacji kary, przez sprawiedliwość Bożą dostosowanej do każdej winy⁸⁰. Zło zawarte w słowie „głupcze” i w związku z tym surowa kara wynika z racji i celu, a więc z nastawienia tego, kto je wypowiada. Ktoś dopuszcza się takiej zniewagi, po pierwsze, z wrogiego nastawienia wobec brata, a nie wobec samego grzechu, po drugie, nie dla jego poprawy, ale zniewagi⁸¹.

W polemice z pewnym adwersarzem, który kwestionował Prawo i proroków, Augustyn rozpatruje zarzut okrucieństwa, który mógłby ktoś postawić Bogu z powodu kary ognia piekielnego za nazwanie swego brata „głupcem”. Małe, zdawałoby się, przewinienie, zostaje obłożone największą karą. Jeśli nawet w Starym Testamencie groziło ukamienowanie temu, kto powie swemu bratu „głupcze” (Augustyn nie dokumentuje swego stwierdzenia żadnym świadectwem biblijnym), to jednak w Nowym Testamencie za to samo grozi większa kara, bo aż wiecznego potępienia. Augustyn odrzuca taki zarzut względem Boga, nie wchodząc głębiej w dyskusję, a poprzestając na stwierdzeniu, że Pan nie jest okrutny, lecz sprawiedliwy, zarówno w Starym, jak i Nowym Przymierzu⁸².

Biskup Hippony dostrzega swoistą pedagogię Jezusa, który grożąc wielką karą, przestrzega przed lekceważeniem drobnych przewinień. Tym bardziej lekceważy się je, na przykład grzechy języka, im bardziej wydają się być nieuniknione. Tymczasem należy ich unikać, pamiętając o możliwych wiecznych konsekwencjach zła. Taka czujność w obliczu wieczności wychowuje do codziennego czuwania nad swoim językiem. W zwykłych realiach życia namacalnie doświadczamy tego, że nawet najdrobniejsze zło, popełnione ze słabości, myślą czy słowem, gdy ulega kumulacji, staje się coraz bardziej niebezpieczne i szkodliwe⁸³.

4. Gradacja kary za podobne winy?

Starożytni komentatorzy są skłonni dostrzegać w Mt 5,22 pewną gradację zarówno winy, jak i kary grożącej za uleganie gniewowi. Jeśli powiedzenie „raka” podlega karze, to tym bardziej cięższe przewinienie,

⁸⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (24).

⁸¹ Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* 21, 27.

⁸² Por. Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium legis et prophetarum* 1, 16, 31.

⁸³ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* in Ps. 129, 5.

związane z nazwaniem kogoś głupcem⁸⁴. Kto rzuci nawet małą obelgę na bliźniego, będzie oskarżony przed radą świętych w dniu zmartwychwstania. Kto z kolei nazwie głupcem człowieka świętego, podlega karze ognia piekielnego⁸⁵.

Gdzie należy szukać ostatecznych podstaw tej gradacji? Ich uchwycenie pomogłoby lepiej zrozumieć kwalifikację moralną poszczególnych przejawów gniewu, cały sens rozpatrywanej antytezy, a w konsekwencji dokonać systematyzacji odnośnej problematyki. Starożytni autorzy próbują odnaleźć takie podstawy gradacji. We wszystkich tych próbach zakłada się występowanie w Mt 5,22 gradacji zarówno winy, jak i kary. Niektóre z nich za punkt wyjścia mają Boga jako sędziego osądzającego i karzącego winę, a niektóre – człowieka jako winowajcę.

Orygenes wychodzi od Boga sędziego. To On sam sądzi większe winy ludzkie i skazuje ewentualnie na karę ognia piekielnego, a mniejsze oddaje pod sąd „książąt”, których w Mt 5,22 wyraża pojęcie „rady”. Zresztą podobnie Ojciec podzielił się z Synem sądzeniem, przekazując Mu wszelki sąd (J 5,22)⁸⁶. Chociaż Aleksandryczyk nie rozwija tego wątku, to powstaje potrzeba uzupełnienia tej gradacji sądu o instancję własnego sumienia, któremu osądowi najpierw podlega gniew jako taki. Tak oto można by wyróżnić nawet cztery instancje: sumienie, Kościół, Chrystus, Bóg.

Podobną interpretację stosuje Jan Chryzostom. Lekkomysłny gniew bez użycia słowa, który podlega „sądowi”, oraz gniew połączony z wypowiedzeniem takiego słowa jak „raka”, który podlega „radzie”, nie są przewinieniami wielkimi, dlatego mogą zostać ukarane tutaj na ziemi. Tymczasem gniew związany z wyzwaniem kogoś od głupców wymaga kary ognia piekielnego, a więc w przyszłym świecie⁸⁷. Złotousty jednak pokazuje jeszcze jeden aspekt gradacji owego sądu, która zachodzi zarówno w sądzie Boga nad gniewem, jak i w samym gniewie. Owo stopniowanie winy tłumaczy mianowicie ekonomią Boga.

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 przy-

⁸⁴ Por. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaem* 20.

⁸⁵ Por. Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum* 19, ed. A. Erikson, s. 324.

⁸⁶ Por. Origenes, *In Exodum homiliae* 11, 6.

⁸⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 16, 8.

kazanie. 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 umiarkowanymi karami, lecz wieczną karą w piekle, byś się w końcu nie dopuścił zabójstwa”⁸⁸.

Tak oto Chryzostom wyjaśnia gradację kary, a właściwie gradację jej groźby, pedagogią Boga. Mając do czynienia z uporem człowieka, który nie chce wyzbyć się gniewu i wchodzi na kolejne jego etapy, Bóg grozi coraz surowszymi karami, aż po największą z możliwych karę.

Ambrosjaster także obiera Boga sędzię za punkt wyjścia. Wiąże Mt 5,22 z Rz 2,8-9: „Tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie. Ucisk i utrapienie spadną na każdego człowieka, który dopuszcza się zła”⁸⁹. Reakcję Boga na ludzką nieprawość ujmuje w następujących po sobie etapach: „gniew, oburzenie i ucisk (*ira et indignatio et angustiae*)”⁹⁰. Przyczyna gniewu Bożego nie leży w Bogu, gdyż jest On wolny od wszelkich namiętności, ale w winie człowieka. Oburzenie wyraża postawę Pana, który zamierza ukarać popełnioną przez człowieka niegodziwość, a ucisk stanowi rodzaj kary nałożonej w następstwie wyroku Bożego⁹¹. Autor nie wchodzi w gradację winy grzeszącego gniewem.

Augustyn dość obszernie zajmuje się rozpatrywaną gradacją. Różni się od powyższych autorów zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia, czyli wnioskami. Wychodzi bardziej od winy dopuszczającego się gniewu i dokładniej przygląda się jej stopniom. Domyśla się istnienia w Mt 5,22 pewnego podtekstu słownego (*subauditio verborum*). Jego zdaniem, zgodnie z Mt 5,22a, każdy gniew podlega sądowi. Tymczasem gniew znajdujący ujście w takich słowach, jak „raka” i „głupcze”, podlega surowszym sankcjom, bo chodzi tutaj o gniew bez przyczyny⁹². W swoim wywodzie Augustyn sięga jednak do jeszcze jednego podtek-

⁸⁸ Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae* 16, 8, *ŻMT* 18, s. 205-206.

⁸⁹ Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos (recensio gamma)* 2, 8 (tł. własne).

⁹⁰ Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos* 2, 8, CSEL 81/1, s. 69 (tł. własne).

⁹¹ Por. Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos* 2, 8.

⁹² Por. Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (22), PSP 48, s. 35; 1, 9 (25) s. 37.

stu, który dopiero pozwala zrozumieć, dlaczego za zewnętrznie podobne do siebie przewinienia słowne grozi się diametralnie różną karą:

Istnieją przeto w tych grzechach, stopnie, jak ten, że każdy najpierw się gniewa, a potem utrzymuje ten odruch w sercu poczęty. Już wtedy, gdy samo wzruszenie wywoła głos oburzenia nie wyrażający niczego, lecz okazujący samym wybuchem ów odruch ducha, którym został zraniony ten, kto się gniewa, to już jest coś więcej oczywiście, niż powstający gniew przygłuszony milczeniem. Jeżeli natomiast słyszy się nie tylko głos obrażonego, ale również zrozumiałe słowo, oznaczające już pewną naganę czy pogardę tego, przeciw któremu jest wygłaszane, któż będzie wątpił, że to jest czymś większym, niż wydanie dźwięku wyrażającego tylko oburzenie? Przeto w pierwszym stopniu jest jedynie złość, mianowicie sam gniew, w drugim gniew i głos wyrażający ten gniew, w trzecim gniew, głos wyrażający gniew, a w głosie wyrażenie pewnej pogardy. Popatrz teraz również na trzy rodzaje winy: sądu, rady i piekła ognistego! Albowiem w sądzie przysługuje jeszcze prawo obrony. Na radzie zaś, chociaż zwykle jest i sąd, to jednak, ponieważ zachodzi różnica sama w sposobie zeznawania, według którego w tym miejscu należy wydać wyrok, a który wydaje rada. Tu już nie chodzi o obwinionego, czy należy go potępić, lecz sędziowie zastanawiają się między sobą jedynie nad tym, jaki wyrok należy wydać na tego, o którym wiadomo, że należy go skazać na karę. Piekło natomiast ogniste nie zawiera w sobie ani wątpliwości o skazującym wyroku, jak na sądzie, ani o karze dla skazanego, jak na radzie, w piekle bowiem zawiera się i potępienie i rodzaj kary potępionego⁹³.

Tak więc zdaniem biskupa Hippony mamy do czynienia z trzema etapami gniewu. Pierwszy polega na odruchu milczącej złości, który może trwać chwilowo albo dłużej, zwłaszcza karmiony przez kolejne uczucia i myśli. Sam gniew wymaga już osądu, chociaż wina nie zostaje jeszcze przesądzona. Na drugim etapie gniew prowadzi do pewnego wybuchu i znajduje zewnętrzny wyraz, który jednak nie komunikuje jednoznacznie złego nastawienia do bliźniego. Taki wybuch wymaga już kary, aczkolwiek jej stopień pozostaje sprawą otwartą. Na trzecim etapie gniew kończy się wypowiedzeniem obelgi wyrażającej dezaprobatę i pogardę. W tym wypadku wina i kara nie ulegają wątpliwości.

Augustyn przez swoją interpretację wpłynął na późniejszych łacińskich komentatorów. Piotr Chryzolog mówi o trzech karach przewidzia-

⁹³ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* 1, 9 (24), PSP 48, s. 36.

nych przez Jezusa za trzy różne rodzaje winy związanej z gniewem. Rozgniewany ukrywa owe zło w swoim wnętrzu, szyderca pokazuje mimiką, a złorzeczący wyraża wprost słowem⁹⁴. Salwian z Marsylii skupia się na różnicy pomiędzy winą związaną ze słowem „raka” i „głupcze”. Pierwszy wyraz jest obelgą, której sensu się nie rozumie, a więc zniewagą nie w pełni świadomą, podczas gdy drugie jest słowem obraźliwym i niegodziwym, użytym w pełni świadomie, ponieważ zna się jego znaczenie⁹⁵. Dla Grzegorza Wielkiego Mt 5,22 jest dowodem na to, że Bóg liczy wszystkie kroki człowieka, także te na ścieżce gniewu. Najpierw Pan karci „gniew bez słów”, czyli „gniew bezgłośny”, następnie gniew „jeszcze niewyrażony pełnym słowem”, czyli „głos gniewu”, a w końcu gniew, „który wraz z podniesieniem głosu wyraża się również pełnym słowem”, czyli „gniew wyrażony głosem i mową”. Surowość wyroku zależy od winy. W pierwszym przypadku bada się sprawę, w drugim – zapada wyrok w tej sprawie, w trzecim – wykonuje się wyrok⁹⁶.

Na ogół współcześni interpretatorzy uznają wszystkie trzy sankcje związane z różnymi przejawami gniewu za charakterystyczne dla środowiska semickiego paralelizmy, które każą widzieć trzy różne określenia tej samej rzeczywistości, mianowicie podleganie sądowi Bożemu⁹⁷. Jeśli uznamy tę hipotezę za słuszną, to cała konstrukcja myślowa Ojców Kościoła, oparta na przypisywaniu tym sankcjom faktycznie różnej rangi, nie ma podstaw egzegetycznych. O ile następuje pewna gradacja w surowości kary, to trudno ją stwierdzić w gradacji przewinienia⁹⁸. Niektórzy autorzy sądzą, że Mt 5,22bc jest uzupełnieniem słów Jezusa przez pierwotną gminę⁹⁹. W zamysł Boży wpisana jest jednak pewna wolność w duchowej interpretacji zawitych i niejednoznacznych stwierdzeń biblijnych. W tym sensie Augustyn powiada, że „ukrywa się w Piśmie Świętym wiele znaczeń”¹⁰⁰. Tymczasem dzisiaj badacze mają obowiązek szukać rozwiązań zgodnych ze współczesną metodą naukową.

⁹⁴ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 177, 2-3.

⁹⁵ Por. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* 3, 2, 13.

⁹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 21, 5, 9.

⁹⁷ Por. W. Beilner, *Jesus ohne Retuschen*, Graz – Wien – Köln 1974, s. 182; Kubiś, *Morderczy gniew*, s. 266-272.

⁹⁸ Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Cambridge 2007, s. 201.

⁹⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdz. 1-13*, Kraków 2006, s. 222.

¹⁰⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* in Ps. 67, 39.

Starożytni autorzy poświęcają baczną uwagę trzem sankcjom wymierzonym przeciwko gniewowi w Mt 5,22. Grożący za gniew sąd rozumieją najczęściej w znaczeniu eschatologicznego sądu Boga. Praktyczna wykładnia Ewangelii skłania niektórych do postrzegania sumienia jako tej elementarnej instancji sądu, któremu najpierw poddany jest gniew ludzki. W niektórych komentarzach wskazuje się na pewne elementy stanowiące kryterium tego sądu. Gniew podlega sądowi ze względu na swoją przyczynę, mianowicie złe nastawienie do bliźniego, ze względu na szkodliwe skutki oraz ze względu na przedmiot. Komentatorzy dość zgodnie dostrzegają w „bracie”, przeciwko któremu zwrócony jest gniew, kogoś niezasługującego na takie uczucie. Takim jest przede wszystkim wyznawca tej samej wiary i człowiek dobrej woli. Użycie w semickim oryginale słowa „raka” powoduje u starożytnych egzegetów różną interpretację. Według jednych zawiera ono pewną pogardę bez bliżej określonej treści, według drugich – pustkę i bezmyślność, według jeszcze innych – wstrętność i nędzę. Przez „wysoką Radę” rozumieją na ogół niebiański sąd nad złością ludzi przeprowadzany przez aniołów i świętych. Trzecia sankcja za gniew, w której przewiduje się karę ognia piekielnego za użycie słowa „głupcze”, skłania starożytnych egzegetów do wyjaśnień tak wielkiej surowości za dość powszechne przewinienie. Nie rezygnując z dosłownego jej rozumienia, autorzy szukają racji tej surowości bądź to w bardzo szkodliwych skutkach takiej obelgi, zestawianej przez niektórych z bluźnierstwem, bądź to w pedagogii Jezusa. Chrystusowa ekonomia w swej najgłębszej podstawie opiera się na miłosierdziu Boga, który z jednej strony dąży do powstrzymania przed złem przez wzbudzenie bojaźni przed karą, a z drugiej strony zwleka z wymierzeniem kary i odsuwa ją na czas ostateczny.

Swoją interpretację ewangelicznych sankcji za gniew Augustyn wyklada najpełniej w traktacie *O kazaniu Pana na górze*. Szczególne wysiłki podejmuje dla zrozumienia sensu słowa „raka”, sięgając nawet po konsultacje w środowisku żydowskim. Według niego to obraźliwe słowo oznacza tyle co ‘szmata’. Po nim powtarza taką konotację kilku innych pisarzy łacińskich. Osobliwie rozumie przez „radę” napomnienie Boże, które przestrzega przed złością, a zaleca łagodność. Oryginalnie też wyjaśnia gradację kary, która rozciąga się od bliżej nieokreślonego sądu aż po ogień piekielny, za przewinienia, jak mogłoby się wydawać, niewiele różniące się od siebie. Tłumacząc owo stopniowanie w karze, część sta-

rożytnych egzegetów wychodziła od Boga jako sędziego, który zanim osądzi cięższe przewinienia, lżejsze przekazuje do osądzenia swej „radzie”, czyli wyznaczonym pełnomocnikom. Część przewinień karze już tu na ziemi, a największe pozostawia do ukarania w przyszłym świecie. Tymczasem Augustyn wychodzi od winy człowieka podlegającej sędziemu i w trzech stopniach gniewu (milczący – niewyraźnie uzewnętrzniony – wyrażony jednoznacznie obelgą) widzi powód dla trzech stopni kary. Augustyńską eksplikację powtarzają inni autorzy. Biskup Hippony wniósł swój twórczy i oryginalny wkład w starożytną wykładnię Mt 5,22 na temat moralnej kwalifikacji gniewu.

Bibliography

Sources

- Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos (recensio gamma)*, ed. H.J. Vogels, CSEL 81/1, Wien 1966.
- Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Matthaeum*, ed. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1957, s. 2-54.
- Athanasius Alexandrinus (?), *Epistulae ad Castorem*, PG 28, 849-905.
- Athanasius Alexandrinus (?), *Quaestiones ad Antiochum ducem*, PG 28, 597-700.
- Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium legis et prophetarum*, ed. K.D. Daur, CCL 49, s. 35-131, Turnhout 1985.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum* ed. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1891, s. 251-797.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955.
- Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962.
- Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 35, Turnhout 1967, tł. C. Ryznar – J. Sulowski, Św. Augustyn z Hippony, *O kazaniu Pana na Górze*, PSP 48, Warszawa 1989, s. 21-130.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
- Augustinus Hipponensis, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, ed. E. Evans, CCL 46, Turnhout 1969, s. 49-114.
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnhout 1984.

- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, ed. G. Morin, *Miscellanea Agostina* 1-2, Roma 1930-1931.
- Augustinus Hipponensis (?), *Sermones spurii*, PL 38, 23-994 (passim).
- Augustinus Hipponensis (?), *Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum*, ed. B. Schwank, CCL 90, Turnhout 1961, s. 149-223.
- Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*, PG 31, 1052-1305, tł. J. Naumowicz, Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, ŻrMon 6, Kraków 1995.
- Basilius Caesariensis, *Homilia adversus eos qui irascuntur*, PG 31, 353-372.
- Basilius Caesariensis (?), *Poenae in monachos delinquentes*, PG 31, 1305-1308.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103-104, Turnhout 1953.
- Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Mathaeum*, ed. R. Étaix – J. Lemarié, CCL 9A, Turnhout 1974, s. 185-489, 624-636.
- Constitutiones Apostolorum*, w: *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, ed. F.X. Funk, Paderbornae 1905, s. 1-595.
- Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. G.F. Diercks, CCL 3B-C, Turnhout 1994-1996, tł. W. Szoldrski, Cyprian z Kartaginy, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Ephraem Graecus, *Reprehensio sui ipsius et Confessio*, t. 1, ed. K.G. Phrantzoles, Ὁσίον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, Thessalonica 1988, s. 298-353.
- Epiphanius Latinus, *Interpretatio Evangeliorum*, ed. A. Erikson, Lund 1939.
- Eucherius Lugdunensis, *Instructionum ad Salonium libri*, ed. C. Mandolfo, CCL 66, Turnhout 2004, s. 77-216.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CCL 143, 143A, 143B, Turnhout 1979-1985, tł. zbiorowe, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, ŻrMon 41, 44, 63, 75, 77, 78, Kraków 2006-2016.
- Hesychius Lexicographus, *Lexicon* (Π-Ω), ed. M. Schmidt, *Hesychii Alexandrini lexicon*, t. 3-4, Halle 1861-1862.
- Hieronymus Stridonensis, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 221-352.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarioli in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 72, Turnhout 1959, s. 177-245.
- Hieronymus Stridonensis, *Dialogi contra Pelagianos*, ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990.
- Hieronim Stridonensis, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, s. 59-161.
- Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaem*, ed. J. Doignon, SCh 254/258, Paris 1978/1979, tł. E. Stanula, Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, PG 7, 437-1224.

- Isidorus Pelusiota, *Epistulae*, ed. P. Évieux, Isidore de Péluse, *Lettres 1414-1700*, SCh 454, Paris 2000.
- Ioannes Chrysostomus, *Ad Demetrium de compunctione*, PG 47, 393-410.
- Ioannes Chrysostomus, *De laudibus sancti Pauli apostoli*, ed. A. Piedagnel, SCh 300, Paris 1982.
- Ioannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-498.
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos homiliae*, PG 63, 9-236.
- Ioannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae*, PG 57-58, tł. J. Krystaniacki, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: 1-40, ŻMT 18, Kraków 2000; tł. A. Baron – J. Krystaniacki, cz. 2: 41-90, ŻMT 23, Kraków 2001.
- Ioannes Chrysostomus (?), *Christi discipulum benignum esse debere*, PG 47, 1069-1072.
- Liber questionum in Evangeliiis*, ed. J. Rittmueller, CCL 108F, Turnhout 2003.
- Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, ed. J.H. Declerck, CCG 10, Turnhout 1982, s. 3-170.
- The Talmud*: 1.1. *Bava Metzia*, kom. A. Steinsaltz, tł. i ed. I.V. Berman, New York 1989.
- Methodius Olympius, *De lepra ad Sistelium*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 451-474.
- Origenes, *In Exodum homiliae*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 145-279.
- Origenes, *In Genesim homiliae*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 1-144.
- Origenes, *In Ieremiam homiliae*, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, Paris 1976-1977, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1983, s. 23-345.
- Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum*, ed. A. Oliviar, CCL 24, 24A, 24B, Turnhout 1975.
- Philodemus Gadarensis, *De ira*, ed. G. Indelli, *Filodemo. L'ira*, Naples 1988, s. 106-108.
- Pseudo-Iustinus Martyr, *Epistula ad Zenam et Serenum*, PG 6, 1184-1204.
- Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei*, ed. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975.
- Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica*, ed. R. Demeulenaere, Turnhout 1976, CCL 93, s. 3-203.

Studies

- Bar Asher Sigal M., *Matthew 5:22: The Insult 'Fool' and the Interpretation of the Law in Christian and Rabbinic Sources*, „Revue de l'Histoire des Religions” 1 (2017) s. 5-23.
- Baran G.M., *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 43-62.
- Beilner W., *Jesus ohne Retuschen*, Graz – Wien – Köln 1974.
- Betz H.D., *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and 6:20-49)*, Minneapolis 1995.
- Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. S. Braund – G.W. Most, Cambridge 2004.

- Duncan J. – Derrett M., "Ἐνοχος (*Mt 5, 21-22*) and the Jurisprudence of Heaven, „*Filologia Neotestamentaria*” 19 (2006) s. 89-97.
- Fogleman A., *Anger, Prayer, and the Transformation of Desire: Augustine’s Catechuminate as an Emotion-Shaping Institution*, „*Church History*” 91/2 (2022) s. 227-244.
- France R.T., *The Gospel of Matthew*, Cambridge 2007.
- Garlington Don B., ‘*You Fool!*’: *Matthew 5:22*, „*Bulletin for Biblical Research*” 20/1 (2010) s. 61-83.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1986.
- Guelich R.A., *Mt 5:22: Its Meaning and Integrity*, „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*” 64 (1973) s. 39-52.
- Harris W.V., *Restraining rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge 2009.
- Keener C.S., *Matthew 5:22 and the heavenly court*, „*The Expository Times*” 99/2 (1987) s. 46.
- Konstan D., *The emotions of the ancient Greeks*, *Studies in Aristotle and classical literature* 5, Toronto 2006.
- Kubiś A., *Morderczy gniew. Intertekstualna lektura Mt 5,21-22*, „*Verbum Vitae*” 34 (2018) s. 249-287.
- Łach J., „*Konstytucja*” *Królestwa Bożego*, w: *Ksiądz Rektor Jan Łach – kapłan i bibliista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, s. 65-435.
- Lapide P., *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?*, Mainz 1983.
- Mattison W.C., *Jesus’ Prohibition of Anger (Mt 5:22): The Person / Sin Distinction from Augustine to Aquinas*, „*Theological Studies*” 68 (2007) s. 839-864.
- Paciorek A. *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdz. 1-13*, Kraków 2006.
- Szczur P., *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom. The Analysis of Homilies on Matthew*, „*Vox Patrum*” 82 (2022) s. 185-220.
- Wernberg-Møller P., *A Semitic Idiom in Matt V 22*, „*New Testament Studies*” 3 (1956/1957) s. 71-73.
- Wessel S., *A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought*, „*Journal of Ethics in Antiquity and Christianity*” 2 (2020) s. 40-49.