

*ks. Zbigniew Godlewski, Przybyszew*

## **EZECHIELOWA IDEA POWROTU DO ŻYCIA Z WIZJI O WYSUSZONYCH KOŚCIACH (EZ 37,1-14) ORAZ JEJ INTERPRETACJA W TEKŚCIE MT 27,51B-53**

### **1. Reminiscencje literackie i teologiczne perykopy o wysuszonych kościach w pismach Nowego Testamentu**

W Nowym Testamencie częste są odnośniki i aluzje do Księgi Ezechiela. Wśród nich szczególne znaczenie mają aluzje do “dobrego pasterza”, który chroni swoją trzodę (Ez 34)<sup>1</sup> Wpływ rozdziału 34 Księgi Ezechiela widać w Ewangelii Jana 10,7-16. Można w tym kontekście jeszcze wspomnieć o Mt 25,31-46; Łk 19,10; Hbr 13,20; 1P 2,25. Wśród aluzji na szczególne znaczenie zasługuje ta, którą znajdujemy u Mt 13,32; Mk 4,32 i Łk 13,19, a odnosi się do Ez 17,22-23. Tekst synoptyczny, mówiący o ziarnie gorczycy, w ujęciu Ezechiela nabiera znaczenia szczególnego. Prorok w rzeczywistości mówi o “cedrze wysokim i wspaniałym”, który “wypuści gałązki, wyda owoce, a wszelkie ptactwo pod nim zamieszka” Jezus z polemicznym odcieniem przemienia cedr w skromne drzewo. Tym gestem anuluje roszczenia wspólnoty chrześcijańskiej, a jednocześnie ją pociesza. Wśród innych aluzji należy wymienić: 1P 4,17 stwierdza, że sąd zaczyna się od domu Bożego (Ez 9,6); Dz 10,14: Piotr, odrzucając pokarmy nieczyste, odnosi się do Ez 4,14; Mt 27,3-5: Judasz pod wpływem chciwości kończy marnie, porzuca pieniądze i wiesza się. Wydaje się, że podobną sytuację opisuje Ez 7,19.

Jeśli chodzi o Apokalipsę, to nie cytuje ona w wyraźny sposób Księgi Ezechiela. Autor Apokalipsy modyfikuje liczne teksty, otrzymując w ten sposób produkt oryginalny, całkiem różny od tego, z którego korzystał. Mimo wszystko wpływ Księgi Ezechiela widać na każdej stronie Apokalipsy, np.: wizja chwały (Ez 1 i 10) została zapożyczona przez Apokalipsę w celu ukazania Jezusa i Jego tronu (Ap 4,6); dwie wyrocznie przeciwko Tyrowi (Ez 27,28), do których odnosi się szeroko Ap 18, opisując bogactwa i ruiny nowej Babilonii (czyli Rzymu); wreszcie opis nowej Jerozolimy i nowego świata (Ap 21,22) inspirowany jest, jak tego można było oczekiwać na Ez 40,48.

Wizja doliny, w której doszło do ożywienia wysuszonych kości, zrelacjonowana przez proroka Ezechiela w tekście 37,1-14, to jeden z najbardziej dramatycznych i

---

<sup>1</sup> Na ten temat por. R. Rumianek, *Dio Pastore d'Israele secondo Ezechiele 34 e l'applicazione messianica nel Evangelo di Matteo*, Roma 1979; tenże, *Obraz Pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, STV 19 (1981) fasc. 2, s. 5-20; tenże, *Bóg Pasterzem Izraela według Ezechiela 34*, WST 1 (1983), s. 77-96; G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 200-204.

znanych fragmentów Starego Testamentu<sup>2</sup> Na pierwszy rzut oka widać, że wizja, skierowana do wszystkich wygnańców, miała być – jak pisze R. Rumianek<sup>3</sup> – „mocnym wstrząsem duchowym, który miał skłonić do mobilizacji” Wizja zapowiada ponowne odrodzenie Izraela w kontekście historycznym. I tak na ogół interpretują ją współcześni egzegeci<sup>4</sup> Z pobieżnej lektury tekstu Ezechiela można odnieść wrażenie, że jako tekst mówiący o odrodzeniu Izraela po wygnaniu nie mógł on wywrzeć większego wpływu na pisma Nowego Testamentu.

Jednakże już komentarze rabinistyczne<sup>5</sup> interpretują ten tekst jako zapowiedź ostatecznego zmartwychwstania w erze mesjańskiej. I właśnie w tym sensie tekst ten odczytywano podczas święta Paschy<sup>6</sup> Wizja ożywienia wysuszonych kości znajduje się w najstarszych zbiorach Testimoniów<sup>7</sup> Interpretuje się ją tam, jako obraz cielesnego zmartwychwstania, jako świadectwo wiary w zmartwychwstanie umarłych. Tak rozumieli ten tekst: Klemens Rzymski<sup>8</sup>, Justyn<sup>9</sup>, Ireneusz<sup>10</sup>, Tertulian<sup>11</sup>, Cyprian<sup>12</sup> Ireneusz przeprowadza paralełę między stworzeniem Adama z tekstu Rdz 1,26n, a ożywieniem wysuszonych kości. Pewna dwufazowość procesu ożywienia kości, stanowiąca niewątpliwą zabieg stylistyczny, ale i podyktowana wymogami treści pozostającej pod wpływem tradycji tekstu Rdz 2,7a i 2,7b, stała się przedmiotem subtelnej analizy w cytowanej już pracy R. Rumianka<sup>13</sup> Istniała tradycja, według której Adam został pochowany na Golgocie. W zmartwychwstaniu Adama na tej górze upatrywano spełnienie się Ezechielowej wizji wysuszonych kości. Metody z Olimpu, prawdopodobnie biskup macedońskiego miasta Filippi, sławnego ze zwycięstwa odniesionego w 42 r. przed Chr. przez Oktawiana i Antoniusza nad Brutusem i Kasjuszem, w dziele *O zmartwychwstaniu (Peri anastaseos)*, znanym z fragmentów w języku oryginalnym i w tłumaczeniu na starosłowiański, udowadnia przeciw Orygenesowi tożsamość ciała zmartwychwstałego z ciałem człowieka za życia. W relacji ze Święta Namiotów przebija zapowiedź eschatologicznego zgromadzenia Izraela w Jerozolimie i odnowienie całego ludu, a wszystko to w kontekście wizji Ezechiela 37,1-14. „Obchodzimy naprawdę wielkie święto – pisze Metody – wyrażone przez zmartwychwstanie, skoro nasze namioty, odbudowane w pięknie nieśmiertelności i w harmonii powrócą do życia nieskazitelnego, kiedy wysuszone kości słuchać będą słowa Bożego, według niezawodnego proroctwa połączą się ich stawy dzięki Bogu

<sup>2</sup> J. Grassi, *Ezekiel XXXVII 1-14 and the New Testament*, NTS 11 (1964-1965), s. 162.

<sup>3</sup> R. Rumianek, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, (Biblioteka Biblijna 3), Warszawa 1998, s. 131.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 138n.

<sup>5</sup> *Midrash Rabbah*: Gen R. 13,6; 14,5; Deut R. 7,7; Lev R. 14,9.

<sup>6</sup> *Meg* 31a.

<sup>7</sup> Por. J. Danielou, *La vision des ossements desséchés (Ezech 37,11-14) dans les Testimonia*, RSR 53 (1965), s. 220-233.

<sup>8</sup> Klemens Rzymski, *1 Cor*.

<sup>9</sup> Justyn, *1 Ap*. 52.

<sup>10</sup> Ireneusz, *Ad haer*. 5,15.

<sup>11</sup> Tertulian, *Res mort*. 29-30.

<sup>12</sup> Cyprian, *Ad Quirinum*.

<sup>13</sup> R. Rumianek, *Wizje pomyślności...*, dz. cyt., s. 117n.

kierującemu życiem i wspaniałemu artyście, który odnawia i daje zawartość ciała”<sup>14</sup> Na taką samą interpretację natrafimy też w *Komentarzu* św. Hieronima do tekstu Ezechiela<sup>15</sup> Święty Justyn w wizji Ezechiela dopatruje się zapowiedzi powszechnego zmartwychwstania sprawiedliwych i grzeszników na czas sądu ostatecznego. Justyn pisze m.in.: „...wzbudzi on ciała wszystkich ludzi, którzy istnieli. Przywróci nieśmiertelność sprawiedliwym i wtrąci w ogień wieczny złych. Wskażemy wam, kiedy to nastąpi. Prorok Ezechiel tak o tym mówi: «Staw połączy się ze stawem i kość z kością»”<sup>16</sup> W użytym przez Justyna zwrocie „staw połączy się ze stawem i kość z kością” nietrudno dostrzec parafrazę tekstu Ezechiela. J. Danielou<sup>17</sup> gotów jest widzieć w tym dowód na istnienie jakiegoś zaginionego apokryfu o Ezechielu. Z powyższego widać jasno, że wizja Ezechiela o ożywieniu wysuszonych kości uważana była w judeochrześcijańskiej myśli teologicznej za biblijne świadectwo wiary w zmartwychwstanie umarłych. Zgodnie z typologicznym tłumaczeniem Starego Testamentu (cały Stary Testament zapowiada Chrystusa) Ojcowie Kościoła w wizji ożywionych kości widzieli typologię zmartwychwstania Chrystusa, a następnie wszystkich ludzi<sup>18</sup> Zmartwychwstanie Chrystusa to – zdaniem Klemensa Rzymskiego<sup>19</sup> – pierwowociny (*aparche*) zmartwychwstania wszystkich ludzi. Takie stanowisko Ojców Kościoła, dopatrujących się w Ezechielowej wizji ożywionych kości zmartwychwstania ciał, przeciwstawiało się zarówno heretykom, którzy w tej wizji widzieli wyłącznie zapowiedź odrodzenia Izraela<sup>20</sup>, jak i saduceuszom, którzy negowali zmartwychwstanie ciał<sup>21</sup>

Obydwie interpretacje – ponowne powstanie Izraela w kontekście historycznym, oraz świadectwo wiary w zmartwychwstanie umarłych – utrwaliły się i przetrwały do naszych czasów. R. Rumianek<sup>22</sup>, omawiając stanowisko egzegezy współczesnej, tak je podsumowuje: „We współczesnej egzegezie przeważa stanowisko, że w perykopie Ez 37,1-14 nie zawiera się bezpośrednio prawda o przyszłym zmartwychwstaniu ciał. Po prostu wizja ożywionych kości służy prorokowi Ezechielowi jako symbol narodowego odnowienia Izraela po powrocie z niewoli babilońskiej”<sup>23</sup> Warto jednak odnotować w tym miejscu zdanie innych egzegetów, którzy uważają, że chociaż wizja ożywionych kości może nie gwarantuje zmartwychwstania, to jednak wskazuje, czym jest zmar-

<sup>14</sup> Metody z Olimpu, *De resurrectione* 2,21,2.

<sup>15</sup> Hieronim, *In Hiez. 37,1-14*, CCh 75, s. 514.

<sup>16</sup> Justyn, *I Ap.* 52; CPS 3, s. 99.

<sup>17</sup> J. Danielou, *La vision...*, art. cyt., s. 230.

<sup>18</sup> Por. G. Otranto, *Ezechiele 37,1-14 nell'esegesi patristica del secondo secolo*, VeCh 9 (1972), s. 55.

<sup>19</sup> Klemens Rzymski, *I Kor.* 24,1; CCh 1, s. 142.

<sup>20</sup> Por. Tertulian, *De resurr.* 2,3; CCh 1, s. 122.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 859.

<sup>22</sup> *Wizje pomyślności*, dz. cyt., s. 142-144.

<sup>23</sup> Por. Cz. Jakubiec, *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1954, s. 203; E. Haag, *Ez. 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten*, ThZ 82 (1973), s. 83; G. Fohrer, *Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts. Die Propheten des Alten Testament*, t. III, Gütersloh 1975, s. 179n.; W. Zimmerli, *The message of the Prophet Ezekiel*, Interpr 23 (1969), s. 153; W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991, s. 93 i 132.

twychwstanie<sup>24</sup> Tekst ten mówi przecież nie tylko o odnowieniu i przemianie, ale także i o tym, że po radykalnym końcu następuje coś radykalnie nowego. W obrazie ożywienia martwych kości – pisze R. Rumianek nieco dalej, powołując się na K. Borowicza<sup>25</sup> – występuje zatem ściśle powiązanie idei wskrzeszenia i ożywienia fizycznego z wskrzeszeniem i ożywieniem duchowym. Konieczny był powrót „reszty mesjańskiej” (płaszczyna historyczna) do kraju Izraela, gdzie miało dokonać się odkupienie (płaszczyna mesjańska), obejmujące duchowe odrodzenie się ludu, a następnie chwalebne zmartwychwstanie ciał przy końcu świata (płaszczyna eschatologiczna)<sup>26</sup> „Oczywiście – pisze R. Rumianek<sup>27</sup> – że prawda o zmartwychwstaniu pojawiła się dopiero w ostatnich Księgach Starego Testamentu (por. Dn 12,2; 2Mch 7,14). Można jednak powiedzieć, że wizja ożywionych kości w sposób pośredni zawiera pierwszą zapowiedź tej prawdy. W pełni stała się ona zrozumiała w oparciu o zmartwychwstanie Chrystusa i wskrzeszenie ludu Bożego (por. 1Kor 15,20-22). W każdym razie w ten sposób wykuwał się język, który później mógł wyrazić zmartwychwstanie w ścisłym tego słowa znaczeniu”<sup>28</sup> Tekst 1Kor 15,20-22, do którego odsyła R. Rumianek, brzmi następująco: „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka (przyszła) śmierć, przez człowieka też (dokona się) zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (*nyni de Christos egergetai ek nekron, aparache ton kekoimemenon, epeide gar di' anthropou thanatos, kai di' anthropou anastasis nekron, hosper gar en to Adam pantes apothneskousin, houtos kai en to Christo pantes dzoopoiethesontai*). Nie można zrozumieć, jak J. Grassi<sup>29</sup> mógł pominąć odwołanie się do tego tekstu w artykule, w którym bada wpływ Ezechielowej wizji ożywionych kości na pisma Nowego Testamentu. Wspomina o nim dopiero pod koniec (dosłownie na końcu) swego artykułu. J. Grassi poprzestaje na wysunięciu sugestii, że wizja odnowy Izraela z tekstu Ez 37 jest obecna w tle Ewangelii Mateusza i Jana, kiedy usiłują oni przedstawić zmartwychwstanie Jezusa jako zapoczątkowanie mesjańskiej ery eschatologicznej, której wielkim znakiem miało być zmartwychwstanie zmarłych.

Wyraźnych odniesień do Ezechiela 37,1-14 – pisze J. Grassi<sup>30</sup> – mamy w Nowym Testamencie niewiele. Na przykład w Apokalipsie 11,11 autor opisuje zmartwychwstanie dwóch wielkich świadków (proroków), posługując się terminologią Ezechiela: „A po trzech i pół dniach duch życia z Boga w nich wstąpił i stanęli na nogi” (*kai meta tas treis hemeras kai hemisy pneuma dzoes ek tou Theou eiselthon en autois, kai estesan epi tous podas auton*). Słowa te wzięto z Ez 37,5 (*pnezunas dzoes*) oraz 37,10 (*eiselthon eis*

<sup>24</sup> Por. H.G. Fritzsche, *Leittexte der Bibel. Systematische Theologie auf der Grundlage biblischen Texte*, Berlin 1981, s. 188.

<sup>25</sup> K. Borowicz, *Resurrectio prima – resurrectio secundo (Ezechiel 37,1-14: Izajasz 26.13-21)*, RBL 15 (1963), s. 237.

<sup>26</sup> Por. B. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 134.

<sup>27</sup> *Wizje pomyślności...*, dz. cyt, s. 144.

<sup>28</sup> Por. A.M. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie*, Conc 6-10 (1970), s. 217.

<sup>29</sup> J. Grassi, *Ezekiel XXXVII 1-14...*, art. cyt.

<sup>30</sup> Tamże, s. 162.

*autous to pneuma... kai estesan epi ton podon auton*)<sup>31</sup> W 1 Liście do Tesaloniczan 4,8 święty Paweł zwraca się do tych, którzy odrzucają jego pouczenie, i tłumaczy, że „kto (to) odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam Swego Ducha Świętego” (*toigaroun ho atheton ouk anthropon athetei alla ton Theon ton (kai) didonta to pneuma autou to hagion eis hymas*). Najprawdopodobniej tekst ten opiera się na tekście Ez 37,14: „Dam wam ducha mojego” (*doso pneuma mou eis hymas*)<sup>32</sup>

Jednakże pośrednie odwołania się do tekstu Ez 37,14 są bodaj bardziej znaczące niż odwołania bezpośrednie, zwłaszcza dlatego, że tekst ten w I wieku po Chrystusie był odczytywany w okresie paschalnym. W tekście Mt 27,51b-53 mamy do czynienia z opisem wskrzeszenia umarłych, następującego po śmierci Jezusa. W opisie posłużono się słowami żywo przypominającymi tekst Ez 37. Mamy u Mateusza trzęsienie ziemi, pęknięcie skał, otwieranie się grobów, z których wychodzą umarli, by podążyć do Jeruzolimy i pokazać się tam wielu. Scena z fresku w synagodze z Dura Europos, przedstawiająca wskrzeszenie umarłych zgodnie z opisem Ezechiela<sup>33</sup>, bardzo przypomina scenę opisaną przez Mateusza. Pękające góry i walące się domy przywodzą na myśl trzęsienie ziemi; grupa dziesięciu mężów odzianych w białe szaty to na pewno wskrzeszeni święci Starego Testamentu. Postać w różowej szacie, stojąca na zboczu góry, to prawdopodobnie Mesjasz, o którym mówi Dawid<sup>34</sup>. Cztery duchy nad jego głową zdają się przystępować do wskrzeszania zmarłego. Analizując szczegółowo te podobieństwa, J. Grassi<sup>35</sup> stwierdza, co następuje: u Mateusza 27,51 mamy trzęsienie ziemi (*he ge esisthe*), po którym następuje otwarcie grobów (*ta mnemeia aneochthesan*, w. 52). Podobnie u Ezechiela 37,7 mamy szum i trzask (*seismos*) wywołany prorokowaniem. Bóg mówi: „Ja otworzę wasze groby” (*ego anoigo ta mnemata hymon*, Ez 37,12). Triumf Boga przejawia się w tym, że zmarli zmartwychwstają i udają się do Miasta Świętego. To Święte Miasto może oznaczać niebieskie Jeruzalem<sup>36</sup> (por. też Ap 11,2; 21,2.11; 22,19 i in.). Tekst paralelny u Ezechiela to tekst 37,12b: „wydobywam was z grobów, ludu mój, i wiodę was do kraju Izraela” W scenie przedstawionej na malowidle ściennym w synagodze w Dura-Europos pęknięte góry mogą być odpowiednikiem Góry Oliwnej, z której wskrzeszeni Święci udają się do Jeruzolimy.

Jeśli Mateusz rzeczywiście myśli pojęciami z tekstu Ezechiela 37, to może to rzucić dodatkowe światło na tajemnicze odwołanie się do przyjścia Eliasza w tekście Mt 27,49:

<sup>31</sup> Por. A. Vanhoye, *L'utilisation du Livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse*, Bb 43 (1962), s. 436-476; por. także W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen 1903, s. 263-279.

<sup>32</sup> Por. J. Stepien, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, (PNT 9); R.F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, (BETL 66), Leuven 1984, s. 89.292.321; B.C. Johanson, *To All the Brethren. A text linguistic and rhetorical approach to 1 Thessalonians*, Stockholm 1987, s. 181.

<sup>33</sup> Por. H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*, Uppsala 1948.

<sup>34</sup> Por. R. Wischnitzer-Bernstein, *The Conception of the Resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue*, JBL 60 (1941), s. 43-45. Na s. 50 tego artykułu autor pisze: „Kolor różowy może nawiązywać do proroctwa, według którego szaty Mesjasza będą przypominać odzież tego, który wytłacza winę”

<sup>35</sup> J. Grassi, *Ezekiel XXXVII 1-14...*, art. cyt., s. 163.

<sup>36</sup> Tamże.

“A oni wołali: «Poczekaj! Zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, aby Go wybawić»“ (*hoi de loipoi elegon. Aphes idomen ei erchetai Elias soston auton*)<sup>37</sup> Tradycja żydowska wskazywała na Eliasza jako na zwiastuna zmartwychwstania. Można to tłumaczyć jako rozwinięcie myśli zawartej w tekście Ml 3,23: „Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Jahwe, dnia wielkiego i strasznego” Warto tu przytoczyć komentarz do tego miejsca w Biblii Tysiąclecia: „Jest to symboliczne imię dane przyszłemu prekursorowi Mesjasza, św. Janowi Chrzcicielowi, który miał przyjść «w duchu i mocy Eliaaszowej» (Łk 1,17). Kościół nie nakazuje nam wierzyć w powtórne przyjście Eliasza na ziemię” Słowa żołnierzy z tekstu Mt 27,49: „Poczekaj, zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, żeby Go wybawić” mogą mieć znaczenie prorocze, mogą wskazywać, że zmartwychwstanie Jezusa miało zapoczątkować eschatologiczną odnowę Izraela, której zwiastunem miał być właśnie Eliasz. Ślady tego wierzenia mamy w tekście Mk 9,11, w którym po przemienieniu Jezusa i zapowiedzi Jego zmartwychwstania, oraz po zastanowieniu się uczniów, co to znaczy «powstać z martwych», uczniowie pytają o to Jezusa, dodając, że „uczeni w Piśmie twierdzą, że w pierw musi przyjść Eliasz” (*hoti legousin hoi grammateis hoti Elian dei elthein proton*). Również w Ewangelii Jana występują fragmenty, w których daje się zauważyć wpływ tekstu Ezechiela 37. U J 20,22 czytamy: „Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: Weźmijcie Ducha Świętego!” (*kai touto eipon enephyseisen kai legei autois, labete pneuma hagion*). Tekst ten można porównać z tekstem Ez 37,9: „Tchnij na tych zmarłych” (*emphyseison eis tous nekrous toutous*). Podczas gdy Jan mógł mieć na myśli przede wszystkim Boga tchnącego na Adama w tekście Rdz 2,7, Midrasz odnosi ten werset (Księgi Rodzaju) do Ezechiela 37 i odczytuje to następująco: „...na tym świecie (otrzymał on, tj. Adam, życie) dzięki tchnieniu, ale w życiu przyszłym otrzyma je jako dar, jak to zostało napisane: «Udzielę wam mego ducha»“ (Ez 37,14)<sup>38</sup> Tekstem paralelnym do tekstów Ez 37,12 („Ja otworzę wasze groby”) i Mt 27,51 („groby pootwierają się”) jest tekst Ewangelii Jana 5,28: “Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego” (*erchetai hora en he pantes hoi en tois mnemeiois akousousin tes phones autou*).

Odczytywanie fragmentu tekstu Ezechiela 37,1-14 nazwano „czytaniem o wysuszonych kościach” Jeśli było to czytanie przypadające na okres paschalny, to można przypuszczać, że pod wyrażeniem «wysuszone kości» kryje się jakieś drugie znaczenie, które wszyscy ewangelisci wiążą z Golgotą. W Starym Testamencie nazwa ta (tj. Golgota) pojawia się dwukrotnie i oznacza czaszkę ludzką. W Księdze Sędziów 9,53 czytamy: „...pewna kobieta zrzuciła na głowę Abimeleka kamień od żaren i rozbiła mu czaszkę” (gr. *kranion*). W 2 Księdze Królewskiej czytamy o tym, jak to Jehu nakazał zgładzić Izebel, a następnie, jako córkę królewską, pochować w ziemi. „Wyszli, aby ją pogrzebać, lecz znaleźli po niej tylko czaszkę (gr. *kranion*), nogi i dłonie” (2Krl 9,35). U Mateusza 27,33 czytamy: „Gdy przyszli na miejsce zwane Golgotą, to znaczy Miejscem Czaszki...” (*kai elthontes eis topon legomenon Golgotha, ho estin Kraniou Topos legomenos...*). U Marka 15,22 czytamy: „Przyprowadzili Go na miejsce Golgota, to znaczy Miejsce Czaszki” (*kai pherousin auton epi ton Golgothan topon, ho estin me-*

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

*thermeneuomenon Kraniou Topos*). Łukasz 23,33 nie wymienia nazwy hebrajskiej i poprzestaje na użyciu jej greckiego odpowiednika. „Gdy przyszli na miejsce zwane «Czaszką», ukrzyżowali tam Jego...” (*kai hote elthon epi ton topon ton kaloumenon Kranion, ekei estautosan auton...*). Jan 19,17 – za dwoma pierwszymi synoptykami – wymienia nazwę oryginalną i jej grecki odpowiednik: „A On sam dźwigając krzyż, wyszedł na miejsce zwane Miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota” (*parelabon oun ton Iesoun kai bastadzon auto ton stauron ekselthen eis ton legomenon Kraniou Topon, ho legetai Hebraisti Golgotha*).

Pod koniec swego artykułu<sup>39</sup> J. Grassi wyraża przypuszczenie, że są powody, by utrzymywać, iż wczesnochrześcijańska tradycja opisywała śmierć i zmartwychwstanie Jezusa słowami zaczerpniętymi z Ezechielowej wizji ożywienia wysuszonych kości, opisanej w tekście Ez 37,1-14. Kierowano się przy tym względami doktrynalnymi. Chciano pokazać, że zmartwychwstanie Jezusa otworzyło długo wyczekiwaną erę mesjańską, której wielkim znakiem miało być odrodzenie nowego Izraela. Pierwocinami tego było zmartwychwstanie Jezusa. I tu dopiero J. Grassi odsyła do tekstu 1Kor 15,20.

Z tego wszystkiego, co dotychczas powiedziano na temat reminiscencji literackich i teologicznych perykopy o wysuszonych kościach w pismach Nowego Testamentu, wynika jasno, że nie ograniczają się one wyłącznie do tekstu Mt 27,51b-53, stanowiącego przedmiot naszych badań. Widoczne są również w innych tekstach Ewangelii Mateusza, w Ewangelii Jana oraz w Apokalipsie. Tekst Mt 27,51b-53 pozostaje jednak najważniejszym świadectwem nowotestamentowym napisanym pod wpływem Ez 37,1-14. Od czasów H. Riesenfelda<sup>40</sup> przyjęło się uważać za pewne, że między Mt 27,51b-53 a przedstawieniem zmartwychwstania na malowidłach ściennych z Dura-Europos, inspirowanych tekstem Ez 37,1-14, istnieje paralelizm pod wieloma względami. Tekst Mateusza sytuuje się pomiędzy prymarnym znaczeniem tekstu Ezechiela (obraz ludu izraelskiego na wygnaniu oraz zapowiedź wyjścia z grobów, tj. z wygnania, do ziemi przodków) a jego obrazowym ujęciem w malowidłach ściennych z Dura-Europos. W miarę upływu czasu – pisze Ingrid Maisch<sup>41</sup> – w wykładni tekstu Ezechiela doszło do zasadniczej zmiany: prymarne znaczenie historyczne zostało usunięte w cień, a zaczęto skupiać zainteresowanie na wskrzeszeniu zmarłych w czasach ostatecznych. Dobitym przykładem tej zmiany wykładni jest fresk na północnej ścianie synagogi w Dura-Europos. Nie chodzi tam o przedstawienie uwolnienia wygnańców z niewoli, lecz o rzeczywiste wskrzeszenie umarłych. Malowidło przedstawia wskrzeszenie na tle pękniętej góry, a obraz zniszczonego domu zakłada trzęsienie ziemi, analogiczne do trzęsienia z tekstu Ez 38,19n. („Zaiste, w owym dniu przyjdzie wielkie trzęsienie ziemi na kraj Izraela”), pojmowanego jako nadzieje końca świata i znajdującego swą obietnicę przyszłego zmartwychwstania w tekście Ez 37,1-14<sup>42</sup>. H. Riesenfeld utrzymuje, że na Mateusza większy wpływ miała tradycja

<sup>39</sup> Tamże, s. 164.

<sup>40</sup> H. Riesenfeld, *The Resurrection...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>41</sup> I. Maisch, *Die österliche Dimensionen des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51-54*, w: *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens*, red. L. Oberlinner, Freiburg – Basel – Wien 1986, s. 104.

<sup>42</sup> Por. W. Zimmerli, *Ezechiel*, (BKAT 13), t. II, Neukirchen 1979, s. 900; na s. 899 Zimmerli zwraca uwagę, że związki między tekstem Ez 37, Mt 27,51b-53 i malowidłami z Dura-Europos miały znaczenie także dla późniejszych wyobrażeń zmartwychwstania u chrześcijan.

uwieczniona w malowidłach z Dura-Europos, aniżeli pierwotny tekst Ezechiela. Zdaniem W. Schenka<sup>43</sup>, za Mt 27,51b-53 kryje się tekst judaistyczno-apokaliptyczny jako utwór pośredni między prymarnym znaczeniem Ez 37 a obrazowym przedstawieniem z Dura-Europos. D. Senior<sup>44</sup> zakłada, że Mateusz znał poszczególne motywy z tekstu Ezechiela, oraz ich specyficzne zastosowania w tradycji judaistycznej i tylko je w swoisty sposób przerobił. Według M. Riebla<sup>45</sup> trzeba uznać bezpośrednią lub pośrednią zależność między Ez 37 a stojącą za Mt 27 tradycją. Oczywiście nie można całkowicie wykluczyć i innych starotestamentowych paralel. Za tekstem Mt 27,51b-53 stoi żywotne doświadczenie starotestamentowo-judaistycznego świata pojęć<sup>46</sup>

## 2. Sposób wykorzystania materiału Ez 37,1-14 przez Mt 27,51b-53

W świetle tego, co dotychczas powiedziano na temat związków tekstu Mt 27,51b-53 z perykopą Ez 37,1-14, a zwłaszcza z jej późniejszą interpretacją w judaizmie, nie może dziwić niemal powszechna zgoda współczesnych egzegetów co do takiego właśnie, a nie innego rozumienia tego tekstu. Związki te były odczuwane szczególnie żywo w czasach, kiedy pisał swą Ewangelię Mateusz. Był on świadom swych związków z Ez 37 do tego stopnia, że przekształcił bezpośredni kontekst swojego tekstu (chodzi o ww. 50 i 54), by wtopić weń wcześniej istniejącą tradycję. Mateusz z pełną świadomością chciał zachować odniesienie do tekstu starotestamentowego, a dokonał tego w mistrzowski sposób, o czym świadczy kunsztowna kompozycja i struktura literacka perykopy Mt 27,51b-53. Jednakże w środowisku, które wkrótce miało oderwać się od swych korzeni palestyńskich i judaistycznych, zapominano coraz bardziej o starotestamentowym podłożu tekstu Mateusza, a tekst ten stawał się czymś niezrozumiałym, niemal dziwnym i był przedmiotem rozmaitych spekulacji teologicznych, dalekich od dosłownego znaczenia tekstu<sup>47</sup>

Opisując śmierć Jezusa, Mateusz użył zwrotu, który już dawno wyszedł z użycia. Chodzi tu o zwrot „oddał ducha” (*apheken to pneuma*), podczas gdy u Marka 15,37 i u Łukasza 23,46 mamy „skonął” (*eksepneusen*). Zwrot „oddać ducha” (*psychen aphienai*) spotykamy w Septuagincie w 1Ezd 4,21. To samo wyrażenie „oddać ducha” (*psychen aphienai*) występuje też w Rdz 35,18: „Ona (tj. Rachela) jednak, gdy życie z niej uchodziło, bo koniała, nazwała swego syna Benoni (syn mojej boleści), lecz ojciec dał mu imię Benjamin (syn prawicy)” Ten ostatni tekst łączy niejako zwrot o oddaniu ducha z narodzinami nowego życia. Zwrot „oddać ducha” (*psychen aphienai*) występuje wielokrotnie u Józefa Flawiusza<sup>48</sup> Nieco zmieniony zwrot „wyzionąć ducha”,

<sup>43</sup> W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974, s. 77n.

<sup>44</sup> D. Senior, *The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27,51b-53)*, CBQ 38 (1976), s. 321.

<sup>45</sup> M. Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53*, (Stuttgarter Biblische Beiträge), Stuttgart 1978, s. 48.

<sup>46</sup> Por. I. Maisch, *Die österliche...*, art. cyt., s. 105.

<sup>47</sup> Por. R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo 27,51b-53. Para una teologia de la muerte de Jesus en el Evangelio de Mateo*, Vitoria 1990, s. 182n.

<sup>48</sup> FlavAnt 2,335; 11,61; 2.338; 10,207; 12,387; 3,251; 7,274. Por. K.H. Rengsto Cf, *A complete Concordance to Flavius Josephus*, t. I. Leiden 1973, s. 277.

żywo przypominający ten użyty przez Mateusza, *aphienai pneumna* (nie *psychen*), ale bez rodzajnika nijakiego *to* (*to pneuma*), występuje dwa razy u Eurypidesa<sup>49</sup> Używając tak rzadko spotykanego zwrotu (*apheken to pneuma* «oddał ducha») Mateusz niewątpliwie chce wyrazić coś więcej, niż tylko skonstatować fakt zgonu Jezusa. Prawdopodobnie czyni on aluzję do dobrowolnego oddania życia przez Jezusa, a być może także do przekazania Ducha ze strony Jezusa<sup>50</sup> Nie jest to interpretacja naciągana, jeśli się uwzględni następujące racje:

– Posłużenie się zwrotem, który całkowicie wyszedł z użycia, na określenie czyjejś śmierci, skłania do doszukiwania się w tym jakiegoś głębszego, ukrytego znaczenia.

– W chrześcijaństwie pierwotnym używa się często rzeczownika *to pneuma* w formie absolutnej i bez żadnych dopełnień na określenie Ducha Bożego. Tak jest m.in. w następujących tekstach: Mt 4,1: „Wtedy duch wyprowadził Jezusa na pustynię...” (*tote ho Iesous anechthe eis ten eremon hypo tou pneumatos*); Dz 2,4: „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym (tutaj z dopełnieniem *hagion*) i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch (tutaj bez dopełnienia) pozwalał mówić” (*kai eplesthesan pantes pneumatos hagiou, kai erksanto lalein heterais glossais kathos to pneuma edidou apophtheggesthai autois*); Dz 6,10: „Nie mogli jednak sprostać mądrości i Duchowi, z którego natchnienia (Szczepan) przemawiał” (*kai ouk ischyon antistenai te sophia kai to pneumati ho elelei*); Dz 8,29: „Podejź i przyłącz się do tego wozu! – powiedział Duch do Filipa” (*eipen de to pneuma Philippo, selthe kai kolletheti to harmati touto*); Dz 10,19: „Kiedy Piotr rozmyślał jeszcze nad widzeniem (w Jafie) (*peri tou horamatos*), powiedział do niego Duch: Poszukują cię dwaj (w innych rękopisach: trzej) ludzie” (*eipen auto to pneuma. Idou andres dyo (treis) dzetousin se*); Rz 8,16: „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (*auto to pneuma symmartyrei to pneumati hemon hoti esmen tekna Theou*); Rz 8,23: „Lecz nie tylko ono (całe stworzenie), ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha (*alla kai autoi ten aparchen tou pneumatos echontes*), i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała”; Rz 8,26: „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości” (*hosautos de kai to pneuma synatilambanetai te astheneia hemon*).

– Użyty w Ewangelii Jana 19,39 paralelny zwrot „oddał ducha” (*paredoken to pneuma*), niektórzy interpretują jak zapowiedź dania (zesłania) Ducha Świętego, co nastąpiło po zmartwychwstaniu (J 20,22: „Po tych słowach [pokój wam!] tchnął na nich i powiedział im: Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (*kai touto eipon enephyseisen kai legei autois, labete pneuma hagion, an tinon apete tas hamartias apheontai autois, an tinon kratete kekratentai*). „Ostatnie słowa 30 wersetu 19 rozdziału Ewangelii Jana: «I skłoniwszy głowę oddał ducha» – pisze R.E. Brown<sup>51</sup> – zostały wyrażone w taki sposób, aby podsunąć inny temat Janowej teologii... Wydaje się, że Jan lansuje myśl o tym, iż Jezus oddaje Ducha (Świętego) tym, którzy stoją u stóp krzyża, a zwłaszcza swojej Matce, która symbolizuje Kościół, czyli nowy lud Boży, a także umiłowanemu uczniu-

<sup>49</sup> Eurypides, *Hekuba* 571; *Orestes* 277.

<sup>50</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 183n.

<sup>51</sup> R.E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, (The Ancor Bible), New York 1970, s. 931.

wi symbolizującemu chrześcijanina... symboliczne odniesienie do dania (udzielenia) Ducha. Jeśli tego rodzaju interpretacja słów «odał ducha» jest choć trochę możliwa do przyjęcia, powinniśmy podkreślić, że to symboliczne odniesienie ma charakter odwołujący się (*evocative*) do przeszłości, a zarazem rzutujący w przyszłość (*proleptic*), przypominając czytelnikowi o ostatecznym celu, dla którego Jezus zawisnął na krzyżu. W koncepcji Janowej danie Ducha nie dokonuje się teraz (tj. w chwili zgonu Jezusa), ale (według tekstu J 20,22) po zmartwychwstaniu”

– W tekście Ez 37 to Duch Boży daje życie i sprawia, że umarli zmartwychwstają: „Udzielę wam mego ducha po to, byście ożyli” (*dzesesthe*, Ez 37,14). W w. 5 tego rozdziału czytamy: „Oto Ja wam daję ducha”; w w. 6: „Chcę... dać wam ducha, po to, abyście ożyli”; w w. 9: „Przybądź duchu... i powiej po tych pobitych, aby ożyli”; w w. 10: „I duch wstał w nich, a ożyli” U Mateusza natrafiamy na ten sam związek: „A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionął ducha. A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje... i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało (*egerthesan*; Mt 27,50-52). Odniesienie do Ez 37 w tekście Mt 27,51b-53 stanowi dla nas zachętę do tego, by w w. 50 dopatrywać się dania Ducha Bożego. Duch działa u progu nadejścia ery eschatologicznej, co jest równoznaczne z końcem starej ekonomii zbawienia (w. 51a: rozdarcie zasłony świątyni), oraz zakłada pokonanie samej śmierci (ww. 51b-53). I Duch ten działa też w zgromadzeniu nowego ludu Bożego, w wierze w Chrystusa (ww. 54-56). E.R. Martinez<sup>52</sup> tak to wyraził: „Być może Mateusz w swym opisie śmierci Jezusa czyni aluzję do dania Ducha, który ożywia”

Opisany u Ez 37,13n najważniejszy znak ma charakter objawieniowy: „I poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasze groby otworzę i z grobów was wydobędę, ludu mój<sup>53</sup> Udzielę wam mego ducha po to, byście ożyli, i powiodę was do kraju waszego, i poznacie, że Ja, Pan, to powiedziałem i wykonam – wyroczenia Pana Boga” U Mateusza w. 54, związany z ww. 51b-53, w opowieści o męce Pańskiej został przez autora przepracowany redakcyjnie (u Mk 15,39 wyznanie setnika jest reakcją na zgon Jezusa; u Mt 27,54 jest reakcją na trzęsienie ziemi i to, co się działo) w taki sposób, że podobnie jak u Ez 37,13n. – został podkreślony objawieniowy charakter znaków opisanych w perykopie.

O wyrażeniu z Mt 27,53: „po Jego zmartwychwstaniu” (*meta ten egersin autou*) była mowa już wielokrotnie i – za wieloma innymi egzegetami – uznaliśmy, że wprowadza ono do tekstu ewidentną niespójność. Jak doszło do tego, że Mateusz w opisie momentu śmierci Jezusa mówi o wydarzeniach popaschalnych, zmieniając chronologiczny porządek narracji? Zdaniem R. Aguirre Monasterio<sup>54</sup> nasuwa się dość proste wytłumaczenie tego faktu: tekst Mt 27,51b-53 stanowił perykopę istniejącą uprzednio, włączoną do tekstu Ewangelii z dopasowaniem, które z punktu widzenia logiki narracyjnej nie wydaje się wystarczające. Niemniej redaktor Ewangelii działał inteligentnie, i

<sup>52</sup> E.R. Martinez, *The Gospel Accounts of the Death of Jesus. Study of the Death Accounts made in the Light of the New Testament Traditions. The Redaction and the Theology of the Four Evangelists*, Roma 1969, s. 429.

<sup>53</sup> Słowa *ammi* «ludu mój» nie ma w wersji syryjskiej, co odnotowuje R. Rumianek, *Wizje pomyślności...*, dz. cyt., s. 122, przypis 350.

<sup>54</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 185.

również w tym wypadku można wykryć spójność i zwartość jego kompozycji, pod warunkiem, że uchwyci się właściwie intencję teologiczną przyświecającą jego dziełu, intencję, której podporządkowana jest «fikcja narracyjna»<sup>55</sup> Antycypacja wydarzeń, jaką kryje w sobie wyrażenie „po Jego zmartwychwstaniu” (Mt 27,53), jest możliwa dzięki ustanowionej przez Mateusza szczególnej więzi między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. R. Aguirre Monasterio analizuje najpierw związki literackie między opisem śmierci Jezusa i opisem Jego zmartwychwstania<sup>56</sup>, a następnie modyfikacje wprowadzone przez Mateusza do opisu męki<sup>57</sup>. Na istnienie ścisłych związków między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, związków opartych na licznych wskazówkach literackich, o różnym stopniu oczywistości i o różnym charakterze, zwrócił uwagę J.M. Widart<sup>58</sup>. Na podstawie jego ustaleń cały problem można przedstawić w następujących punktach:

1) Zarówno w tekście Mt 27,51, jak i w tekście 28,2 występuje Mateuszowe *kai idou*, podkreślające wagę tego, o czym jest bezpośrednio po tym mowa. W tym wypadku chodzi o znaki towarzyszące śmierci Jezusa, i o wydarzenia poranka wielkanocnego.

2) Oba teksty kładą szczególny nacisk na znak trzęsienia ziemi. W Mt 27,51 „ziemia zadrżała” (*kai he ge eseisthe*), w 28,2 „i stało się wielkie trzęsienie (ziemi)” (*kai idou seismos egeneto megas*). W obu wypadkach trzęsienie ziemi jest jednym z elementów towarzyszących śmierci Jezusa. A zatem trzęsienie ziemi ma walor objawieniowy, teofaniczny i jest potwierdzeniem boskości Jezusa. Trzęsieniu ziemi z 28,2 towarzyszy pojawienie się anioła, a użyty tam zwrot *seismos egeneto megas* występuje bardzo często w tekstach apokaliptycznych w celu opisanego decydujących interwencji Bożych. J. Rademakers<sup>59</sup> podkreśla związki między trzęsieniem ziemi z 27,51.54 i 28,2, jak również znaczenie teofaniczne trzęsienia ziemi. R. Kratz<sup>60</sup> twierdzi, że *seismos* z tekstu 28,2 stanowi jeden z elementów gatunku literackiego „opowieści o oswobodzeniu”, i że z takim gatunkiem literackim mamy tu do czynienia. Niezależnie od R. Kratza<sup>61</sup> i R. Aguirre Monasterio<sup>62</sup> zwróciliśmy uwagę na tekst Mt 8,24 (uciszenie burzy na morzu przez Jezusa; teksty paralelne Mk 4,35-41; Łk 8,22-25), w którym także występuje zwrot *kai idou seismos megas egeneto*, tłumaczony jako: „i oto zerwała się wielka burza”, ale mający także podtekst doktrynalny i sugerujący epifanię Jezusa. Gdybyśmy abstrahowali od subtelnego dystynkcji gatunków literackich, oraz ewentualnych podtekstów doktrynalnych, i brali opis męki i śmierci Jezusa dosłownie, z całym naiwnym realizmem ewangelisty, wtedy moglibyśmy powiedzieć, że tragedii na Golgocie towarzyszyła gwałtowna burza z ciemnościami i biciem piorunów (zwrot *seismos megas egene-*

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 186-190.

<sup>57</sup> Tamże, s. 190-201.

<sup>58</sup> J.M. Widart, *L'unité de la Mort et de la Resurrection de Jésus chez St. Matthieu*, RCA 19 (1964), s. 37-47.

<sup>59</sup> J. Rademakers, *Au fil de l'Évangile selon Matthieu*, t. I, Texte, t. II, *Lecture continue*, Herverlee-Louvain 1972, s. 345.

<sup>60</sup> R. Kratz, *Auferweckung als Befreiung*, (Stuttgarter Bibelstudien 65), Stuttgart 1973, s. 64n.

<sup>61</sup> Tamże, s. 50.

<sup>62</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 187, przypis 25.

to z opisu burzy z Mt 8,24 w wyniku amplifikacji w toku prac redakcyjnych został poszerzony o pęknięcie skał – wszak grzmoty brzmią tak, jakby ziemia pękała – o oswo-bodzenie śpiących Świętych z grobów; por. wyżej nasze uwagi na temat paralelnego tekstu Mt 8,28-34: opętani z Gadary), a także rozdarcie zasłony w świątyni.

3) W obu perykopach – Mt 27,51b-53 oraz 28,1-9 – mamy do czynienia z serią odwołań do „strachu”, co przesądza o związkach mających głęboką wartość drama-tyczną i doktrynalną. W tekście Mt 27,54: „Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi, i to, co się działo, zlékli się bardzo” (*ephobethesan sphodra*). W tekście Mt 28,4: „strażnicy (według R. Aguirre Monasterio<sup>63</sup> byli to strażnicy żydowscy), przerażeniem zdjęci, zadrżeli” (*apo de tou phobou autou eseisthesan... kai egenethesan hos nekroi*). W tekście Mt 28,5 anioł mówi do niewiast: „Wy się nie bójcie!” (*me phobeisthe hymeis*), a w 28,8 niewiasty „pośpiesznie więc oddaliły się od grobu, z bojaźnią i wielką radością (*meta phobou kai charas megales*), i pobiegły, oznajmić to Jego uczniom” (*edramon apaggeilai tois mathetais autou*). Sam Jezus wyszedł na spotkanie niewiastom i powiedział im: „Nie bójcie się!” (*me phobeisthe*, Mt 28,10).

Postawa strachu, lęku (*phobos*), drżenia ze strachu (*tremendum*) to obok zachwyty (*fascinans*), rozradowania (*chara* z tekstu Mt 28,8) jedna z pierwszych reakcji wobec objawienia *sacrum*. W omawianych teraz tekstach, strachu przed definitywnym wtargnięciem świętości (*sacrum*) lub boskości (*divinum*) doznają strażnicy rzymscy (27,54), strażnicy żydowscy (28,4) i niewiasty (28,5.8.10). To uczucie strachu, podobnie jak odczucie *sacrum*, jest ambiwalentne: może doprowadzić do postawy pozytywnej lub negatywnej, do otwarcia się lub zamknięcia wobec *sacrum*, wobec *divinum*, wobec Boga<sup>64</sup>. U Mateusza (a także i u Marka) czasownik *phobeomai* i rzeczownik *phobos* mogą mieć różne odcienie<sup>65</sup>. Mamy tu do czynienia z reakcją strachu przed cudownymi wydarzeniami. Reakcja ta może mieć negatywną konotację w sensie wątpliwości lub braku zaufania, np. w tekście Mt 14,26: gdy uczniowie zobaczyli Jezusa idącego ku nim po morzu, przerażili się (*etarachthesan*)... i z przerażenia poczęli krzyknąć (*kai apo tou phobou ekraksan*). Również Piotr, któremu Jezus nakazał przyjść do siebie po wodzie, przeląkł się (*ephobethe*). Jednakże właściwsze Mateuszowi jest traktowanie strachu jako reakcji pozytywnej na epifanię *sacrum*, *divinum*, Boga. Po uzdrowieniu paralityka rzesze, które były świadkami tego, ogarnął strach, ale natychmiast zaczęły uwielbiać Boga za to, że dał ludziom tak wielką władzę (Mt 9,8: *idontes de hoi ochloi ephobethesan kai edoksasan ton Theon ton donta eksousian toiauten tois antrhopois*). Również zdecydowanie pozytywne znaczenie ma strach uczniów z tekstu Mt 17,6: W scenie przemienienia Jezusa uczniowie, słysząc głos z obłoku (*phone ek tes nepheles*), upadli na twarz, bardzo przerażeni (*epasan epi prosopon auton kai ephobethesan sphodra*). Między perykopami 27,51-56 i 28,1-9 Mateusz ustanawia literackie (i nie tylko literackie) związki na podstawie różnych reakcji „strachu”. Najpierw mamy związek skontrastowania pozytywnej reakcji strachu odczuwanego przez strażników rzymskich,

<sup>63</sup> Tamże, s. 188.

<sup>64</sup> Por. J.M. Widart, *L'unité...*, art. cyt., s. 42.

<sup>65</sup> Por. D.P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew. A redactional Study*. Leuven 1975, s. 326 oraz przypisy 2.

zakończonego wyznaniem wiary setnika w w. 54, i negatywnej reakcji strachu odczuwanego przez strażników żydowskich, którzy „stali się jak umarli” Tego, że byli to strażnicy żydowscy, a nie rzymscy, R. Aguirre Monasterio<sup>66</sup> dowodzi w następujący sposób: „Według tekstu Mt 27,62-66 najwyżsi kapłani i faryzeusze udali się do Piłata z prośbą o zabezpieczenie grobu Jezusa aż do trzeciego dnia w obawie przed wykradzeniem ciała (Jezus bowiem zapowiadał zmartwychwstanie po trzech dniach). „Rzekł im Piłat: Macie straż: idźcie, zabezpieczcie grób jak umiecie” (*echete koustodian, hypagete esphalisasthe hos oidate*). Ma to wskazywać – zdaniem hiszpańskiego egzegety – że Żydzi mieli własną straż, albo że przejęli odpowiedzialność za strażników, których dał im Piłat. „Pozostając wiernym swej taktyce nieinterweniowania – pisze A. Descamps<sup>67</sup> – prokurator zrzuca na Żydów obowiązek wystawienia ich własnych straży... Według Mt 27,54 u stóp krzyża byli już strażnicy «rzymscy»; tutaj chodzi o inne straże, tym razem o straże żydowskie” Tak czy inaczej, strażników z tekstu 27,65 oraz z 28,4.11-15 należy uważać za strażników żydowskich, którzy w przeciwieństwie do strażników rzymskich z tekstu Mt 27,54 zajęli postawę negatywną wobec *sacrum*, *divinum*. Postawa strażników żydowskich z tekstu Mt 28,4 przeciwstawia się też postawie niewiast z Mt 28,5.8.10. Jak wiadomo, strażnicy żydowscy odczuwają strach, który ich paraliżuje do tego stopnia, że stają się jak martwi wobec znaku, którego nie chcą zrozumieć. Tymczasem niewiasty przyjmują inną postawę, kontrastującą z postawą strażników żydowskich. „Nie bójcie się wy!” – zwraca się do nich anioł, a to użycie zaimka osobowego «wy» (*hymeis*) ma – zdaniem R. Aguirre Monasterio<sup>68</sup> – wskazywać jednoznacznie na uspokajanie wyłącznie niewiast, podczas gdy strażnicy żydowscy, którzy przyjęli postawę negatywną wobec *sacrum*, mają się nadal bać. Postawa niewiast, obejmująca oba elementy *sacrum* – *tremendum* i *fascinans* (tj. lęk pełen szacunku, oraz radość, fascynację) – sprawia, że nie czują się one sparaliżowane jak strażnicy żydowscy, lecz biegną zanieść radosną nowinę (*apaggeilai*) uczniom Jezusa. Zdaniem J.M. Widarta<sup>69</sup> stosunek skonstrastowania negatywnego strachu strażników żydowskich i pozytywnego lęku niewiast został przygotowany już wcześniej w tekście Ewangelii Mateusza. Już przy śmierci Jezusa niewiasty, które chodziły za Nim, by Mu służyć, były na miejscu kaźni, aby przyglądać się z oddali, z daleka (*apo makrothen*, Mt 27,55). Później, kiedy po pogrzebaniu Jezusa Józef z Arymatei odszedł, one tam pozostały, siedząc naprzeciw grobowca (27,61), A kiedy nazajutrz o świcie przybyły do grobu, przyszły tam po to, by popatrzeć na grobowiec (28,1). To do ich serc, tak usposobionych, anioł będzie mógł zwrócić się ze słowami: «Wiem, że szukacie Jezusa» (w. 5); to dlatego strach nie mógł ich sparaliżować. W przeciwieństwie do tej postawy pełnej wiary i szacunku, strażnicy, oddelegowani z myślą o tym, by szerzyć kłamstwo (o rzekomym wykradzeniu ciała; 27,62-63), które znajdzie swój wyraz w fałszywym świadectwie (28,11-15), «stali się naszymi trupami». Setnik i strażnicy rzymscy, tj. grupa pogan z Mt 27,54, oraz pobożne niewiasty z Mt 27,55n. są jakoś ze sobą związani i złączeni u stóp krzyża.

<sup>66</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>67</sup> A. Descamps, *Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion*, w: M. Didier, *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie*, (BETL 29), Gembloux 1972.

<sup>68</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>69</sup> J.M. Widart, *L'unité...*, art. cyt., s. 46.

Wspólnie reprezentują nowy lud Boży gromadzący się wokół krzyża Jezusa. Pełen szacunku lęk obu tych grup (Mt 27,54 oraz 28,5.8.10) przeciwstawia się paraliżującemu strachowi strażników żydowskich (28,4).

Kolejna relacja kontrastu wiąże ze sobą teksty Mt 27,52 i Mt 28,4. Podczas gdy według pierwszego z tych tekstów „wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało”, według tekstu drugiego strażnicy żydowscy, pilnujący grobu Jezusa, „stali się jakby umarli” Mamy tu do czynienia ze skontrastowaniem o głębokim znaczeniu teologicznym, ale i nie pozbawionym pewnej ironii. Ci, którzy mieli pilnować zmarłego (Mt 27,62-66), sami padają jak trupy (Mt 28,4), podczas gdy Ten, który umarł, zmartwychwstaje (Mt 28,6; „Nie ma Go tu, bo zmartwychwstał... (*ouk estin hode, egerthe...*). W opisie zwycięstwa odniesionego przez Jezusa, tj. w opisie faktu zmartwychwstania, posłużono się tymi samymi elementami, za pomocą których opisano definitywność Jego śmierci: kamień włożony przed wejście do grobu (27,60), opieczętowany przez strażników żydowskich (27,65), zostaje odwalony przez anioła (28,2), a oczom niewiast ukazuje się pusty grób (28,6). Istotą przesłania anioła jest zmartwychwstanie Jezusa (*egerthe*, 28,6). Wśród znaków towarzyszących śmierci Jezusa, na szczególną uwagę zasługuje znak zmartwychwstania wielu (*egerthesan*, 27,52). Ale dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa (*meta ten egersin autou*) ci zmartwychwstali udają się do Miasta Świętego (Mt 27,53). Oznacza to, że objawienie tego, co się przytrafiło Świętym zmarłym, można poznać dopiero w świetle objawienia tego, co dokonało się w Jezusie<sup>70</sup> Święci, którzy zmartwychwstali, udali się do Miasta Świętego i ukazali się wielu (Mt 27,53). Czasownik *emphanidzo* – o czym już była mowa wyżej – ma także znaczenie prawnicze w sensie wykorzystania świadectwa w procesie sądowym. Dlatego zmartwychwstanie świętych zmarłych staje się świadectwem znaczenia i mocy śmierci Jezusa, a zarazem aktem oskarżenia przeciwko mieszkańcom Jerozolimy, reprezentującym cały lud żydowski, który odrzucił Jezusa jako wysłannika Bożego (por. przede wszystkim Mt 27,25: „A cały lud zawołał: Krew Jego na nas i na dzieci nasze!” (*to haima autou eph' hemas kai epi ta tekna hemon*). W opowieści o wydarzeniach paschalnych to Maria Magdalena i inna Maria są tymi, które otrzymują od anioła rozkaz oznajmienia uczniom o zmartwychwstaniu Jezusa (28,7), i które natychmiast „pobiegły, oznajmić to Jego uczniom” (28,8).

Liczne związki literackie między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa wskazują na to, że dla Mateusza te dwa wydarzenia stanowią pewną całość. Nieco precyzyjniej formułuje tę myśl D.P. Senior<sup>71</sup>: „...na płaszczyźnie literackiej i symbolicznej uwielbienie Jezusa jest połączone z Jego śmiercią. Apokaliptyczna obrazowość opisu, odniesienia do zmartwychwstania Jezusa, jak również wyznanie wiary przez żołnierzy są częścią wysiłków Mateusza, by wysławiać Jezusa oraz znaczenie i moc Jego śmierci... W Mateuszowej relacji ten związek śmierci i uwielbienia znajdzie swoje potwierdzenie w triumfującym zakończeniu sceny śmierci” Związkami literackimi między śmiercią i zmartwychwstaniem w pierwszej Ewangelii zajmowali się także M. Riebl<sup>72</sup> oraz I. Maisch<sup>73</sup>. Zdaniem M. Riebla<sup>74</sup> związki pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem Jezu-

<sup>70</sup> Tamże, s. 45.

<sup>71</sup> Por. D.P. Senior, *The Passion...*, dz. cyt., s. 182-183.

<sup>72</sup> M. Riebl, *Auferstehung Jesu...*, dz. cyt.

<sup>73</sup> I. Maisch, *Die österliche...*, dz. cyt., s. 96-123.

<sup>74</sup> M. Riebl, *Auferstehung Jesu...*, dz. cyt., s. 63.

sa w pierwszej Ewangelii pozostają poza wszelką dyskusją. Świadczyć ma o tym m.in. występujący w obu perykopach (Mt 27,51b-53 oraz Mt 28,2-8) czasownik «trząść się» i rzeczownik «wstrząs». Pozostaje jednak pytanie, czy związki te zostały zamierzone uprzednio, czy też są wynikiem obróbki redakcyjnej. M. Riebl zestawia ze sobą dwie grupy wersetów (Mt 27,51a-55 oraz Mt 28,2-59, wprowadzane spójnikiem «i oto» (*kai idou*):

Mt	Mt 28
51a i oto	2 i oto
51b ziemia zadrżała	powstało wielkie trzęsienie ziemi
52 groby się otworzyły	(anioł) odsunął kamień
54 setnik i pilnujący ( <i>terountes</i> ) Jezusa	4 pilnujący ( <i>terountes</i> )
złękli się bardzo	ze strachu stali się jakby umarli
55 niewiasty	(anioł do) niewiast: „Wy się nie bójcie!”

Wzmianka o trzęsieniu ziemi ma co prawda różną formę (czasownikową w tekście Mt 27,51b i rzeczownikową w tekście Mt 28,2), ale oba terminy wywodzą się z tego samego pnia «trząść się, drzeć». Użycie terminu «zatrząsa się» w tekście Mt 27,51b jest bliskie oryginałowi, natomiast wzmianka o trzęsieniu (*seismos egeneto megas*) w tekście Mt 28,2 jest wynikiem redakcji Mateusza. W obu perykopach mamy «pilnujących» (*terountes*). Jest to wyraz tendencji apologetycznej dominującej w Mateuszowej relacji o męce i wydarzeniach poranku wielkanocnego, przejawiającej się m.in. wprowadzeniem perykopy o strażnikach pilnujących grobu (Mt 27,62-66; 28,11-15). Podczas gdy u podstaw tej perykopy musiał znajdować się jakiś oryginał, to jednak zastosowane tu sformułowania w oczywisty sposób wskazują na pracę redakcyjną. Na końcu obydwu tekstów napotykamy informację o niewiastach. W obu przypadkach wzmianka o trzęsieniu ziemi wiąże się albo z otwieraniem grobów Świętych zmarłych, albo z grobem Jezusa. Można też pogodzić ze sobą sprawców tego otwarcia grobów. W tekście Mt 27,52 zapewne mamy do czynienia z tzw. *passivum theologicum*, a w relacji o wydarzeniach poranku wielkanocnego Mateusz zastępuje Markowego «młodzieńca» (Mk 16,5) «aniołem Pańskim» (Mt 28,2). Według starotestamentowo-judaistycznej wykładni chodzi tu nie tyle o jednego z wielu posłańców Boga, co o Jego przedstawiciela, ba, po prostu o reprezentanta samego Boga, często uważanego za samego Jahwe. W pasywnej formie czasownika z w. 52, nie wyszczególniającego sprawcy czynności, oraz w relacji usunięcia kamienia przez anioła Pańskiego może zawierać się to samo stwierdzenie: to sam Bóg otworzył groby Świętych zmarłych, podobnie jak i grób Jezusa.

W obu perykopach reakcją strażników był strach. Należy to do tzw. miejsc wspólnych opowieści o epifaniach. „Młodzieniec w białej szacie” z tekstu Mk 16,5 to także element relacji o epifaniach. Mateusz przejął elementy stylistyki epifanicznej, ale je zmienił.

Podczas gdy u Marka niewiasty przeraziły się i anioł musiał je uspokajać, u Mateusza ze strachu drżą strażnicy, a anioł, podobnie jak w relacji Marka, pociesza niewiasty. W stosunku do reakcji strażników na pojawienie się anioła lęk niewiast ukazuje się w wyraźniejszy sposób. Przez wprowadzenie motywu lęku w w. 54 Mateusz chciał przedstawić jako epifanię nie tylko relację o wydarzeniach wielkanocnych, lecz także wydarzenia następujące po śmierci Jezusa.

Obok przedstawionych wyżej podobieństw między obydwoma grupami tekstów (Mt 27,51b-53 i Mt 28,2-4) M. Riebl<sup>75</sup> dostrzega też znaczne różnice. Są to różnice natury zarówno czysto formalnej (językowej), jak i treściowej. W przypisie, a więc niejako poza tokiem zasadniczych wywodów w tekście swej pracy, M. Riebl przeprowadza drobiazgową analizę różnic stylistycznych, połączeń zdaniowych i form gramatycznych, stosowanych w obydwu grupach tekstów<sup>76</sup>. Wynika z niej, że relacja wydarzeń poranku wielkanocnego, podana w tekście Mt 28,2-4, wykazuje większą tendencję do konkretyzacji, aniżeli opis wydarzeń z tekstu Mt 27,51b-53. Widać, że ten ostatni tekst jest dodany do Mateuszowej opowieści o męce i najprawdopodobniej nie tu było jego pierwotne miejsce. Różnice natury formalnej i treściowej między obydwoma grupami tekstów również świadczą o ich wzajemnych powiązaniach. Mateusz tworzył swą opowieść wielkanocną przez analogię do wydarzeń związanych ze śmiercią Jezusa. U podstaw obydwu opowieści – o męce i śmierci, oraz zmartwychwstaniu – leży najprawdopodobniej jedna, wspólna, przedmateuszowa tradycja. Przypomnijmy, że takie stanowisko zajmują D.D. Hutton<sup>77</sup>, B.A. Johnson<sup>78</sup>, a także X. Léon-Dufour<sup>79</sup>. Zarówno w opowieści wielkanocnej, jak i w opisie wydarzeń towarzyszących śmierci Jezusa Mateusz wykorzystał tę samą tradycję. W tradycji tej treść Mt 27,51b-53 była przedstawiona w bezpośrednim nawiązaniu do relacji o wydarzeniach wielkanocnych. I. Maisch<sup>80</sup>, powołując się na W. Schenka<sup>81</sup>, obok literackich podobieństw obu grup tekstów (o śmierci i zmartwychwstaniu) podkreśla też różnicę. Otwarcie grobów u Mt 27 dokonuje się dzięki trzęsieniu ziemi, a u Mt 28 grób otwiera anioł; u Mt 27 ziemia drży, a u Mt 28 drży straż pilnująca grobu; u Mt 27 wskrzeszeni wychodzą z grobów, a samo zmartwychwstanie Jezusa u Mt 28 nie zostało opisane. Zdaniem W. Schenka związki między Mateuszową relacją o męce, a relacją o zmartwychwstaniu dadzą się wyjaśnić przy założeniu, że Mateusz wykorzystał pośrednio lub bezpośrednio hymn apokaliptyczny, aby zarówno śmierć Jezusa, jak i Jego zmartwychwstanie opisać i zinterpretować w kategoriach apokaliptycznych. Mateusz usytuował hymn judaistyczny w kontekście chrześcijańskim, zacierając przy tym jego pierwotną, rytmiczną strukturę. Przejął hymn, którego kształt językowy był mu obcy, zmodyfikował go, włączył do kontekstu swego dzieła i przekazał dalej. Mateusz znał tekst pierwotny hymnu nie tylko w przekazie ustnym, ale też ze źródła pisanego, funkcjonującego w środowisku

<sup>75</sup> Tamże, s. 64.

<sup>76</sup> Tamże, s. 64n, przypis 67.

<sup>77</sup> D.D. Hutton, *The Resurrection of the Holy Ones (Mt 27,51b-53). A Study of the Theology of the Matthean Passion Narrative*, Cambridge 1970.

<sup>78</sup> B.A. Johnson, *Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter*, HTR 59 (1966).

<sup>79</sup> X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascale*, Paris 1971.

<sup>80</sup> I. Maisch, *Die österliche...*, art. cyt., s. 105.

<sup>81</sup> W. Schenk, *Der Passionsbericht...*, dz. cyt., s. 77n.

palestyńsko-żydowskim, gdzie koncepcje apokaliptyczne były szczególnie żywe. Tekst hymnu należał do literackiego gatunku tekstów teofanicznych, którym bliska była tradycja dnia Jahwe. Podczas gdy teksty staro- i nowotestamentowe podkreślają katastroficzny i osądzający aspekt przedstawianych zjawisk natury, to w tekście przedmatuszowym zjawiska te podporządkowane są wskrzeszeniu i ożywieniu Świętych zmarłych. Nawet strach z Mt 27,54 i 28,5 W. Schenk interpretuje jako strach przed sądem, podczas gdy dla M. Riebla ma on charakter tzw. strachu epifanicznego.

Reasumując, należy podkreślić, że antycypacja wydarzeń, jaką kryje w sobie wyrażenie „po Jego zmartwychwstaniu” (Mt 27,53) jest możliwa dzięki ustanowionej przez Mateusza szczególnej więzi między śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Istnienie tej szczególnej więzi potwierdziła przeprowadzona wyżej analiza literacka obu grup tekstów (Mt 27,51-54 oraz Mt 28,1-9). Istnienie tej więzi potwierdzają też modyfikacje redakcyjne wprowadzone przez Mateusza do jego relacji o męce Pańskiej. Znaki towarzyszące śmierci Jezusa, a zwłaszcza wskrzeszenie Świętych zmarłych i ich pojawienie się w Jerozolimie, na pozór antycypujące z punktu widzenia logiki narracyjnej opowieść wielkanocną, są w rzeczywistości bardzo spójne i nie mogą wywołać zdziwienia, jeśli się pamięta o całej serii charakterystycznych cech opisu męki u Mateusza, który w chwilach poniżenia i haniebnej śmierci na krzyżu przedstawia Jezusa jako Pana pełnego chwały i mocy, jako niewinnego, znającego swoje przeznaczenie i dobrowolnie spełniającego wolę Ojca. Zdaniem R. Aguirre Monasterio<sup>82</sup> w scenie opisującej skutki śmierci Jezusa (27,51-54) zbiegają się najważniejsze trendy występujące w opisie męki i zawarte w całej pierwszej Ewangelii.

Mateusz kładzie duży nacisk na odwoływanie się do pism Starego Testamentu. Przycyfuje odwołania do Pisma, występujące u Marka, oraz dodaje nowe. W jego Ewangelii, w osobie Jezusa wypełnia się Pismo, a tragiczne następstwa męki zgodne są z planem Bożym. W tekście Mt 26,14n. („...Wtedy jeden z Dwunastu, imieniem Judasz Iskariota, udał się do arcykapłanów i rzekł: Co chcecie mi dać, a ja wam Go wydam. A oni wyznaczyli mu trzydzieści srebrników”) mamy wyraźne odwołanie się do tekstu Za 11,12: „Potem zwróciłem się do nich: Jeżeli to uznacie za słuszne, dajcie mi zapłatę, a jeżeli nie – zostawcie ją sobie! I odważyli mi trzydzieści srebrników” To samo odwołanie do Za 11,12 wraz z odwołaniem do Jr 32,6-10 (zaćmienie słońca i księżyca, ciemności na ziemi) mamy powtórzone w tekście Mt 27,9n. Według Mt 27,3n. Judasz, widząc, że Jezus został skazany na śmierć, poczuł żal, odniósł trzydzieści srebrników najwyższym kapłanom i starszym ludu (*metameletheis estrepesen ta triakonta argyriatous archiereusin kai presbyterois*)... i tak wypełniła się przepowiednia proroka Jeremiasza (*tote eplerothe to rheten dia Ieremiou tou prophetou*): „Wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę za Tego (*ten timen tou tetimemenou*), którego oszacowali synowie Izraela. I dali je za Pole Garncarza, jak mi Pan rozkazał” Prawdopodobnie perykopa 27,3-10, zwana „końcem Judasza”, i obwiniająca pod koniec nie tyle Judasza, co władze żydowskie, stała się powodem wzmianki o trzydziestu srebrnikach w tekście Mt 26,15. U Marka 14,18 pojmanie zapowiada sam Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy: „Zaprawdę, powiadam wam: jeden z was Mnie zdradzi, ten, który je ze Mną”. Jest to wyraźne nawiązanie do Ps 41,10: „Nawet mój przyjaciel, któremu ufałem (w znaczeniu prymarnym jest to

<sup>82</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 191.

zdrajca Achitofel z 2Sm 15,12) i który chleb mój jadł, podniósł na mnie pięte” U Mateusza po pocałunku Judasza Jezus zapytał: „Przyjacielu, po coś przyszedł?”, a w. 54 podkreśla zależność sceny pojmania od Starego Testamentu, nie odwołując się do żadnego konkretnego tekstu Pisma: „Jakże więc wypełnią się Pisma, według których tak musi się stać?” Gest podania Ukrzyżowanemu wina z mirrą (*esmyrnismenon oionon*) u Mk 15,23 w tekście Mt 27,34 przekształca się w odniesienie do Ps 69,22: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem” W scenie wyszydzania Ukrzyżowanego przez przechodniów, przez najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie (Mk 15,29-32; Mt 27,39-44) Mateusz dodaje własny tekst (27,43: „Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeżeli Go miłuje”), który jest cytatem z Ps 22,9 i Mdr 2,13.18.20. W Jezusie urzeczywistnia się dramat sprawiedliwego, który cierpi niesłusznie, tak jak to jest ze sprawiedliwym ze Starego Testamentu.

Z odniesień do tekstów starotestamentowych, a zwłaszcza do Ez 37, skonstruowany jest cały tekst Mt 27,51b-53. Śmierć Jezusa, której towarzyszył znak wskrzeszenia Świętych zmarłych ze Starego Testamentu, jest pojmowana jako wypełnienie wielkiej obietnicy eschatologicznej Starego Testamentu.

### 3. Idea przewodnia Mt 27,51b-53

Ideę przewodnią tej perykopy można by najkrócej wyrazić w następujący sposób: Wersety 51-53 (włączamy tu także w. 51a: znak świątyni) opisują znaki spowodowane przez Boga (strona bierna czasowników, tzw. *passivum divinum*) po śmierci Jezusa w celu potwierdzenia tego, co sam Jezus mówił o sobie<sup>83</sup>

Oskarżenie Jezusa przed Sanhedrynem oraz obelgi, jakimi Go obrzucano w chwili przybijania do krzyża, odnosiły się do Jego roszczeń wobec świątyni (Mt 26,61; 27,40) i wobec Jego synostwa Bożego (Mt 26,63n.; 27,40.43). Znaki występujące po śmierci Jezusa mają dać odpowiedź na te dwie kwestie. W chwili śmierci Jezusa kończy się dawna ekonomia zbawienia, a Jezus zostaje zatwierdzony jako Syn Boży (Mt 27,51b-53). Werset 54 (wyznanie setnika) stanowi właściwą interpretację tego, co się dopiero zdarzyło (czyli znaków kosmicznych): Jezus jest prawdziwym Synem Bożym. J.D. Kingsbury<sup>84</sup> wyraża to następująco: „Mateuszowa redakcja wersetu 54 (por. Mk 15,39) pokazuje jasno, że te nadzwyczajne znaki należy rozumieć jako poświadczenie przez samego Boga synostwa Bożego Jezusa; wyznanie żołnierzy, którzy w Jezusie dostrzegli Syna Bożego, jest bezpośrednią odpowiedzią na «trzęsienie ziemi» i «to, co się wydarzyło»“ R. Kratz<sup>85</sup> przedstawia to krócej: „Znaki towarzyszące śmierci Jezusa wykazały wyraźnie: Ten jest naprawdę Synem Bożym”

Na pierwszym planie opowieści o męce Mateusz uwielbia i stawia w centrum osobę Jezusa. Imię Jezusa w jego Ewangelii pojawia się znacznie częściej niż w innych synoptyków. W pierwszej Ewangelii Jezus jest protagonistą i centralną postacią wszystkich perykop. W Ewangelii Marka 14,1n arcykapłani i uczeni w Piśmie snują plany, jak tu podstępnie pojmać i zabić Jezusa. Według Mt 26,1 to sam Jezus zapowiada, że za dwa

<sup>83</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>84</sup> J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, s. 75.

<sup>85</sup> R. Kratz, *Auferstehung als Befreiung*, (Stuttgarter Bibelstudien 65), Stuttgart 1973, s. 47.

dni będzie Pascha i Syn Człowieczy zostanie wydany na ukrzyżowanie. Na początku każdej perykopy Mateusz wprowadza wyraźną wzmiankę o Jezusie, np. 26,6n: „Gdy Jezus przebywał w Betanii...” albo 26,36: „Wtedy przyszedł Jezus z nimi do ogrodu, zwanego Getsemani...” Scena pojmania Jezusa w ogrodzie Getsemani zaczyna się od opisu przybycia Judasza i jego towarzyszy, ale i tu Mateusz wprowadza trzykrotnie imię Jezusa (26,49.50.52). W perykopie o wydaniu Jezusa Piłatowi, Jezus jest wymieniony w 27,1 i ponownie w 27,11 po wtręcie Mateusza (27,3-10: koniec Judasza). W tej scenie przed prokuratorem rzymskim Jezus wymieniony jest jeszcze dwa razy (ww. 17.20). Mateuszowi chodziło o przeciwstawienie Jezusa i Barabasza.

W opisie męki w Ewangelii Mateusza Jezus jest postrzegany w świetle wiary paschalnej (*es visto a la luz de la fe pascual* – jak pisze R. Aguirre Monasterio<sup>86</sup>), a na stosunek uczniów do Jezusa nakłada się wyraźnie więź pierwotnego Kościoła ze Zmartwychwstałym Chrystusem (*la vinculación de la primera iglesia a Cristo resucitado*). I tu nasuwa się pytanie, czy hiszpański egzegeta katolicki przejął rozróżnienie krytyki racjonalistycznej sprzed 80 laty: Jezus historii i Chrystus wiary? W tekście Mt 27,42 mamy do czynienia z całkowicie chrystocentrycznym opisem wiary: „Innych wybawił, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego”. Mateusz czyni z Jezusa sedno skandalu małoduszności ze strony uczniów (26,31: „Wy wszyscy zwątpicie we Mnie tej nocy”). Widać tu przenikanie koncepcji wiary i odrzucenie jej przez gminę pierwotną po święcie Paschy. Widoczne jest to zwłaszcza w tekście Mt 27,57, w którym Józef z Arymatei jest tym, „który też był uczniem Jezusa” (*ho kai autos ematheteuthe to Iesou*), podczas gdy w paralelnym tekście Mk 15,43 Józef z Arymatei był tym, który oczekiwał na królestwo Boże (*hos kai autos en prosdechomenos ten basileian tou Theou*). Chrystocentryczny charakter redakcji Mateusza w tym miejscu dobrze ujmuje następujący tekst A. Descamps<sup>87</sup>: „Z historycznego punktu widzenia lepszy wydaje się Marek, podczas gdy Mateusz jest bardziej anachroniczny. Nie chodzi tu o zanegowanie, że Jezus historyczny zebrał wokół siebie uczniów, ale chodzi tu raczej o kompromis z Mistrzem, co do nadejścia królestwa Bożego. Mateusz sugeruje, że już za życia Jezusa uczniowie gromadzili się wokół Jego osoby (*ematheteuthe to Iesou*), jak gdyby Zbawiciel stanowił ucieleśnienie Królestwa. Chodzi o koncepcję, która ma wprawdzie podstawy w nauczaniu Jezusa, ale której sformułowanie odzwierciedla w sposób konkretny chrześcijański sposób wyrażania się, to znaczy, że chodzi tu o chrystologiczne określenie członków gminy pierwotnej w czasach Mateusza; ponadto jest to też słownictwo Dziejów Apostolskich”

W całym opisie męki Mateusz podkreśla szczególnie związek między Jezusem i uczniami. W pięciu różnych wariantach powtarza się zwrot: „ze Mną”, „z wami” (por. Mt 26,29.36.38.40.51.71), by zaakcentować znaczenie tego związku. Zwrot ten ma silne zabarwienie parenetyczne (zwłaszcza 26,36.38.40), ale jednocześnie wskazuje na obecność zmartwychwstałego Jezusa w centrum Jego gminy, co odczuwane jest jako żywa rzeczywistość wkładania do głowy dzięki „fikcji narracyjnej” tego, co się wydarzyło wcześniej<sup>88</sup>. Relację Jezus – uczniowie Mateusz podkreśla również w opisie męki,

<sup>86</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>87</sup> A. Descamps, *Rédaction et christologie...*, art. cyt, s. 399.

<sup>88</sup> Por. H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, (Neutestamentliche Abhandlungen 10), Münster 1973.

podczas gdy u Marka relacja ta uwypuklona jest w całej jego Ewangelii, ale w chwili dojścia do opisu męki Marek usuwa uczniów w cień, pozostawiając Mistrza nieomal samego<sup>89</sup>. Podkreślanie przez Mateusza relacji Jezus – uczniowie w opisie męki wynika z tego, że według tego ewangelisty światło paschy powoduje, że Jezus w całej swej męce jest Panem zmartwychwstałym i obecnym w swej gminie.

W całej Ewangelii Mateusza uderza sposób tytułowania Jezusa, co świadczy o tym, że na Jego osobę patrzy się w świetle wydarzeń poranka wielkanocnego. W czasie Ostatniej Wieczerzy, kiedy Jezus zapowiada, że jeden z uczniów Go zdradzi, każdy z nich z osobna pyta: „Czy to ja, Panie?” (*meti ego eimi, Kyrie*). Terminu *Kyrios* nie używa się u Mateusza w opowieściach o Jezusie, termin ten nie ma też charakteru czysto konwencjonalnego, lecz zawsze ma znaczenie głębsze, jakiego nabral w Kościele pierwotnym, i dlatego przy każdej okazji wkłada się go w usta uczniów. Jezus przypisuje sobie cechy przysługujące samemu Jahwe (najwyższy prawodawca i sędzia, norma moralności, pan szabatu). W kuszeniu na górze Jezus przeciwstawia siebie Prawu zastanemu („a Ja wam powiadam”, Mt 5,22.28.32.34.39.44). W mowie eschatologicznej (Mt 24,30; Łk 21,27; Mk 13,26) występuje jako Syn Człowieczy w charakterze najwyższego sędziego. Jako Syn Człowieczy ma też władzę odpuszczania grzechów (Mt 9,2; Mk 2,5; Łk 5,20). Ogłasza się Panem szabatu (Mt 12,8; Mk 2,28; Łk 6,5), Jezus stawia siebie ponad świątynią (Mt 12,6). Wreszcie porównuje się do samego Jahwe, do Boga, do Pana (gr. *Kyrios*, ang. *Lord*, fr. *Seigneur*; Mt 11,25-28; Łk 1,21-23; o tzw. „tekście Janowym” w Ewangelii Mateusza była mowa wyżej). Może wydawać się to paradoksalne, ale prawdziwą godność Jezusa głoszą w Ewangelii Mateusza poganie i ci, którzy się z Niego naigrawają. W ich usta wkłada Mateusz tytuły chrystologiczne o wielkim znaczeniu teologicznym: Członkowie Sanhedrynu policzkowali i bili Jezusa krzyżując: „Prorokuj nam, Chryste, kto Cię uderzył?” (*propheteuson hemin, Christe, tis estin ho paisas se*; Mt 26,68). W scenie przed Piłatem prokurator rzymski dwukrotnie nazywa Jezusa Chrystusem, tj. Mesjaszem (Mt 27,17.22; por. Mk 15,9.12). W scenie naigrawania się żołnierzy z Jezusa (Mt 27,27-31) pojawiają się szczegóły podkreślające rzeczywistą godność Jezusa: płaszcz szkarłatny (*he chlamys kokkinos*, w. 28), trzcina w prawej ręce (*kalamos en te deksia autou*, w. 29), równoznaczna z berłem królewskim, klękanie przed Nim (*gonypetesantes emprosthen autou*, w. 29). Po ukrzyżowaniu przechodnie szydzą z Jezusa: „Jeśli jesteś Synem Bożym (*ei hyios et tou Theou*, w. 40), zejźdź z krzyża!”, „Przecież powiedział: Jestem Synem Bożym” (*eipen gar hoti Theou eimi hyios*, w. 43). „W świetle tego bezprzykładnego napadu wrogości – pisze R. Aguirre Monasterio<sup>90</sup> – tekst Mt 27,51b-53 okazuje się Boską rewindykacją roszczeń Jezusa oraz zawstydzeniem Jego wrogów wyrażonym tymi samymi słowami. Jest oczywiste, że w tym kontekście wyznanie synostwa Bożego w tekście Mt 27,54 nabiera szczególnej głębi”

Niewinność Jezusa, tak dobitnie podkreślona w Ewangelii Mateusza, pasuje do paschalnego i uwielbiającego spojrzenia na Jego osobę. Mateusz, podkreślając niewinność Jezusa, świadomie chce wykazać winę Żydów. W wyznaniu Judasza z 27.4: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną” (*hemarton paradous haima athoon*) też mamy za-

<sup>89</sup> Por. J. Delorme, *Lecture de l'Evangile selon saint Marc*, (Cahiers Évangile 1-2), Paris 1973.

<sup>90</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt, s. 195.

akcentowanie niewinności Jezusa. W scenie przed Piłatem, przeredagowanej przez Mateusza, postać Jezusa, w zestawieniu z Barabaszem, zostaje uszlachetniona i uwznioślona. Żona namiestnika prosi męża, by nie miał nic z tym Sprawiedliwym (*meden soi kai to dikaio ekeino*, Mt 27,19). W tekście 27,24 Piłat umywa ręce, nie odpowiada za krew Tego Sprawiedliwego (*athoos eimi apo tou haimatos toutou*), a więc pośrednio uznaje Jego niewinność. Niewątpliwie chlubny charakter nadaje też Jezusowi akcentowana silnie przez Mateusza uprzedzająca (*aprioryczna*) wiedza Jezusa dotycząca wydarzeń, które mają dopiero nadejść. Odnosi się to szczególnie do skutków związanych z Jego męką i śmiercią. „Dla ewangelisty – pisze B. Gerhardsson<sup>91</sup> – jest oczywiste, że Jezus zawsze panuje nad sytuacją. Nic Go nie może zaskoczyć, nic nie jest w stanie pokrzyżować Jego planów, nawet proces i groźba śmierci. Raz po raz Mateusz pokazuje Jezusa, który przepowiada swą mękę ze wszystkimi jej szczegółami (12,40; 16,21; 17,12.22-23; 20,18-19.28)... Według Mateusza nie ma w sercu Jezusa miejsca na jakąkolwiek niejasność czy wahanie co do spełnienia woli Bożej” W tekście Mt 26,2 ewangelista wkłada w usta Jezusa tekst, który u Mk 14,1 jest tekstem narracyjnym, a czyni to po to, by w tych podniosłych słowach, umieszczonych na początku opowieści o męce, uwydatnić postać Jezusa znającego to, co ma nastąpić w najbliższej przyszłości. Tekst Marka 14,1: „Za dwa dni była Pascha i Święto Przaśników. Arcykapłani i uczeni w Piśmie szukali sposobu, jak by Jezusa podstępnie ująć i zabić” Ten tekst, przeredagowany przez Mateusza i włożony w usta samego Jezusa, brzmi następująco: „Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów, rzekł do swoich uczniów: Wiecie, że po dwóch dniach jest Pascha i Syn Człowieczy zostanie wydany na ukrzyżowanie” O namaszczeniu Jezusa w Betanii w domu Szymona Trędowatego przez pewną niewiastę mówią wszyscy trzej synoptycy oraz Jan (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Łk 7,36-50; J 12,1-8), ale tylko Mateusz zaznacza, że Jezus przejrzał myśli uczniów, którzy w geście pobożnej niewiasty dopatryli się marnotrawstwa: „Czemu sprawiacie przykrość tej kobiecie? Dobry uczynek (*ergon kalon*) spełniła względem Mnie. Albowiem zawsze ubogich macie u siebie, lecz Mnie nie zawsze macie” (Mt 26,10-11). W słowach: „Idźcie do miasta, do znanego nam człowieka, i powiedzcie mu: Nauczyciel mówi: Czas mój jest bliski; u ciebie chcę urządzić Paschę z moimi uczniami” (Mt 26,18) Jezus przewiduje, że zbliża się decydujący moment Jego życia. Jedynie u Mateusza Jezus nie tylko zapowiada ogólnikowo, że któryś z uczniów Go zdradzi, lecz wie, iż będzie to właśnie Judasz (Mt 26,25). Mateusz stara się, by przedstawiać wydarzenia męki w świetle Pisma. Niezbyt jasny tekst z Mt 26,50: „Przyjacielu, po coś przyszedł?” może być odczytany – zgodnie z J 13,27: „Co chcesz czynić, czyż prędeż!” – jako tryb rozkazujący: „(Czyń to), po coś przyszedł” (*hetaire, eph' ho parei, od pareimi* «zjawiać się, być obecnym»), i podkreślać wiedzę Jezusa o tym, co ma nastąpić.

Wzmiankowane wyżej tytuły Jezusa oraz Jego uprzednia (*aprioryczna*) wiedza o tym, co dopiero ma nastąpić, są przejawami Jego mocy i władzy. W opisie męki Mateusz idealizuje postać Jezusa, aktualizuje opowieść pasyjną dla potrzeb współczesnego sobie Kościoła. Jezus przeszłości (*El Jesus del pasado*) – jak pisze R. Aguirre Monasterio – jest faktycznie Panem (tj. *Kyriosem*) pełnym chwały, obecnym w swojej gminie

<sup>91</sup> B. Gerhardsson, *Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon Saint Matthieu*, RB 76 (1969), s. 211.

(*es en realidad el Señor glorioso y presente en su comunidad*). W Ewangelii Mateusza, w tym także w opisie męki – dodajmy to od siebie – Jezus ukazuje się jako obdarzony władzą, ponieważ aktualnie (tj. w chwili pisania pierwszej Ewangelii, dodajmy to znów od siebie) jest Panem swego Kościoła. Zasygnalizowana wyżej interpretacja Mt 26,50: „(Czyń to), po coś przyszedł” pozwala dostrzec w tych słowach przejaw nie tylko Jego uprzedniej (apriorycznej) wiedzy, ale i Jego władzy. A. Vanhoye<sup>92</sup> ujmując to tak: „W każdej interpretacji przytoczona tu wypowiedź Jezusa (*verbum Jesu*) powinna podkreślać jego uprzednią (aprioryczną) wiedzę (*praescientia*); pocałunek Judasza nie oszuka Go. Natomiast w interpretacji bardziej prawdopodobnej ujawnia się tu nie tylko znajomość wydarzeń przyszłych (*praescientia*), lecz także władza Jezusa; to On sam aranżuje dane wydarzenie; jest Panem (*Dominus*; dodajmy gr. *Kyrios*). Wtedy zaczynają działać Jego przeciwnicy. O podobnym przewidywaniu (*prospectus*) mówi jeszcze wyraźniej Ewangelia Jana. W ten sposób takie poznanie (*apprehensio*) nie jest czymś bulwersującym (*eventum scandalosum*); zgodne jest z wiarą Kościoła we wszechwiedzę i wszechmoc Chrystusa” R. Aguirre Monasterio<sup>93</sup> podkreślenie godności Jezusa w pierwszej Ewangelii widzi też w tekście 27,54, który w porównaniu z tekstem Mk 15,39: „Ten człowiek (*houtos ho anthrhopos*) był naprawdę Synem Bożym” ma tylko „Ten naprawdę był Synem Bożym” (*alethos Theou hyios en houtos*).

Mówiliśmy wyżej o możliwości takiej interpretacji tekstu Mt 27,50 „odał ducha” (*apheken to pneuma*), która w tym tekście widzi „danie” czy też „udzielenie Ducha” Przy takiej interpretacji ujawnia się z wielką siłą nowy aspekt mocy Jezusa. W każdym razie znaki z Mt 27,51-53 stanowią Boskie potwierdzenie autentycznej władzy Jezusa. Ale – jak zauważył cytowany wyżej B. Gerhardsson<sup>94</sup> – Jezus, który ma władzę, bo panuje nad wszystkim i wszystko jest w stanie przewidzieć, według Mateusza jest zawsze gotów spełniać wolę Bożą, jest posłusznym Synem swego Ojca<sup>95</sup> Jezus ma pełną świadomość tego, że Bóg jest Jego Ojcem i dlatego czekającą Go drogę krzyżową przyjmuje jako synowskie podporządkowanie się woli Bożej. W opisie męki u Mateusza czterokrotnie występuje zwrot «Ojciec mój» lub «Ojciec mój» (Mt 26,29.39.42.53). Za każdym razem tekst jest tak zredagowany, aby pokazać podporządkowanie się Jezusa woli Ojca. Dwukrotnie wrogowie Jezusa nazywają Go Synem Bożym (Mt 27,40.43), a jest to główny u Mateusza (27,32-56) temat teologiczny całej opowieści o męce i śmierci Jezusa.

Podczas gdy u Marka męka i śmierć Jezusa przedstawiona jest jako dramat pełen paradoksów i budzący zgorszenie, u Mateusza umęczony i konający Jezus jest Panem pełnym chwały, panuje nad sytuacją, przewiduje to, co ma nastąpić i świadomie spełnia wolę Bożą. „To chwalebna męka Syna Bożego” – twierdzi X. Léon-Dufour<sup>96</sup>, a M. Dibelius<sup>97</sup> tę samą myśl wyraża następująco: „Przed wszystkim jednak opis męki u Mateusza – i nie tylko u niego – wyróżnia się elementami o jak najbardziej chrystolo-

<sup>92</sup> A. Vanhoye, *De narrationibus passionis Christi in evangeliiis synopticis*, Romae 1970, s. 52n.

<sup>93</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>94</sup> B. Gerhardsson, *Jésus livré...*, art. cyt., s. 211.

<sup>95</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>96</sup> X. Léon-Dufour, *Passion*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. VI, s. 1419-1492.

<sup>97</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919, s. 198.

gicznym znaczeniu, które pokazują, że Jezus, jako obdarzony wszechmocą Syn Boży, jest także w swej męce Panem swego losu” Dlatego trzeba przyznać rację N.A. Dahlowi<sup>98</sup>, który tak pisze na interesujący nas temat: „Zmartwychwstanie przylega (do opisu męki) jako coś samo przez się zrozumiałego... Natomiast słuchacze opowieści Mateuszowej przez cały czas wiedzą, że Ukrzyżowany to Zmartwychwstały. Mesjańskość Ukrzyżowanego jest zatem czymś zrozumiałym (w świetle) wiary chrześcijańskiej”

Ponieważ w całym opisie męki u Mateusza Jezus ma już cechy Zmartwychwstałego i Uwielbionego, nie powinno dziwić, że w chwili Jego śmierci antycypuje się wzmiankę o wydarzeniach wielkanocnych. W triumfalnej scenie śmierci Jezusa podkreśla się z wyjątkową siłą, i wbrew logice narracyjnej, ścisły związek między śmiercią i zmartwychwstaniem, stanowiący podstawowy element męki Pańskiej u Mateusza. Obecność wyrażenia „po Jego zmartwychwstaniu” (*meta ten egersin autou*) w Mt 27,53 potwierdza redakcyjną spójność i zwartość perykopy w świetle teologii Mateusza, czego w żaden sposób nie da się powiedzieć o Marku. Tak więc okazuje się jasne, że wyznanie wiary z Mt 27,54, aczkolwiek wyrażone w chwili śmierci Jezusa, ma niewątpliwie charakter paschalny. I rzeczywiście wyznanie wiary setnika i tych, którzy razem z nim pilnowali Jezusa, nie ma związku z Jego śmiercią, lecz ze wskrzeszającym działaniem Boga, uzewnętrznionym w znakach z wersetów 51b-53. R. Walker<sup>99</sup> tak to ujmuje: „Przecież już w tekście Mt 27,51n została wprowadzona na scenę «Wielkanoc» (wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa po trzech dniach, 27,63). Dokonano tu – by tak powiedzieć – rodzaju antycypacji; aby stała się zrozumiała wiara pogan jako wiara wynikająca z wydarzeń wielkanocnych (w oryginale niemieckim tylko: *Osterglauben*)

Ewangelista swym legendarnym materiałem (*mit seinem legendären Stoff*) chce prymarnie (*primär*) przedstawić wiarę pogan jako proleptyczną (tzn. przewidującą, przewidzianą, antycypowaną) wiarę wielkanocną...”

Dla Mateusza męka jest nie tylko drogą do uwielbienia, ale „męka i zmartwychwstanie stanowią dwie strony tego samego”<sup>100</sup> W pierwszej Ewangelii krzyż w pewnym sensie jest tronem samego Jezusa, a moment Jego śmierci jest momentem Jego triumfu i manifestacją Jego chwały. Wiadomo, że jest to kluczowy temat Ewangelii Jana, do tego stopnia, że ten sam czasownik *hypsoo* «wynieść, podnieść, wywyższyć» odnosi się zarówno do wywyższenia Jezusa na krzyżu, jak i do wywyższenia w chwale (J 3,13n.: „I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego. A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego” (*houtos hypsothenai dei ton hyion tou anthropou*); J 8,28: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (*hotan hypsosete ton hyion tou anthropou, tote gnosethe hoti ego eimi*); J 12,32: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (*kago ean hypshotho ek tes ges, pantas helyso pros emauton*). Eschatologii już realizowanej jest u Mateusza więcej, aniżeli u Pawła i Marka. Dlatego J.P. Meier<sup>101</sup> mógł słusznie stwierdzić, że „Mateusz

<sup>98</sup> N.A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, NTS 2 (1955-1956), s. 25.

<sup>99</sup> R. Walker, *Die Heilsgeschichte in ersten Evangelium*, (FRLANT 91), Göttingen 1967, s. 73.

<sup>100</sup> G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, w: G. Bornkamm, G. Barth, J.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, (WMANT 8,1), Neukirchen 1968, s. 137.

<sup>101</sup> J.P. Meier, *Salvation History in Matthew: In Search of a Starting Point*, CBQ 37 (1975), s. 213.

mógłby rzeczywiście przejść na pozycję Jana, ale na pewno tam nie dotarł” „Teologia chwały” (*theologia gloriae*), charakterystyczna dla czwartej Ewangelii, sięga swymi początkami Ewangelii pierwszej<sup>102</sup>, co odpowiada często zauważanym związkom literackim między opisem męki u Mateusza i Jana<sup>103</sup>

„Męka i zmartwychwstanie stanowią dwie strony tego samego” – pisał G. Barth<sup>104</sup> „Zmartwychwstanie Jezusa w chwili śmierci?” – taki tytuł nadał swej pracy cytowany już wyżej M. Riebl<sup>105</sup>, wpisując się tym samym na listę tych autorów, którzy w krzyżu upatrują tron Jezusa, a moment Jego śmierci utożsamiają z momentem Jego triumfu, czyli ze zmartwychwstaniem. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa – to według M. Riebla<sup>106</sup> rozstrzygający o wszystkim początek czegoś nowego, nowego eonu w historii zbawienia. Zdaniem tego egzegety zbawcze znaczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa według tekstu Mt 27,51b-53 należy oceniać w jeszcze jednym aspekcie, a mianowicie w aspekcie odniesienia tego fragmentu do tekstu Ez 37,1-14. W. Zimmerli<sup>107</sup> kładzie nacisk na teologiczną wymowę tekstu Ez 37,1-14, a zwłaszcza na ww. 12-14. Pisze, że nadanie ziemi... związane będzie z daniem Ducha Jahwe, który ożywi lud. Podwójna formuła poznania... wyraźnie dowodzi, że w cudzie ożywienia ludu nie chodzi o sprawy czysto ziemskie, ale o to, by Pan dziejów dał się poznać jako Ten, który dotrzymuje słowa. Ożywienie ludu izraelskiego ma być wielką autoafirmacją Boga wobec świata. W sytuacji kryzysowej (zwłaszcza Ez 37,11: „...wyschły kości nasze, minęła nadzieja nasza, już po nas” (prorok głosi, że ratunek może zapewnić tylko Jahwe, który może wskrzesić wspólnotę ludu izraelskiego, oraz zapewnić wskrzeszenie zmarłych w czasach ostatecznych. Opowieść o męce w Ewangelii Mateusza ukazuje przełom (die Wend) między starym i nowym Izraelem, odzwierciedla położenie gminy, przeciwstawionej przedstawicielom judaizmu. Wprawdzie Mateusz posługuje się apokaliptycznymi środkami wyrazu, ale kładzie nacisk nie tyle na eschatologiczny, co teologiczno-chrystopologiczny wymiar wydarzeń. Dzięki powiązaniu perykopy Mt 27,51b-53 z tekstem Ez 37 biblijno-teologiczne implikacje autora tekstu zostają potwierdzone i sprecyzowane. Mateusz uważa śmierć i zmartwychwstanie Jezusa za objawienie się Boga, tzn. mówiąc konkretnie – za objawienie się Zmartwychwstałego jako Pana swojego nowego ludu Bożego. Odniesienia do Ez 37 pozwalają na ustalenie poglądu Mateusza na sprawę nowego ludu Bożego. Podobnie jak istnienie Izraela zależało od wyzwoleniejszej bliskości Jahwe, tak nowy lud Boży zawdzięcza swe istnienie męce i zmartwychwsta-

<sup>102</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>103</sup> Na temat chwalebego charakteru męki por.: X. Léon-Dufour, *Passion*, art. cyt., s. 1478; I. de La Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jo. 19,13 Ekathisen epi hematos*, Bb 41 (1960), s. 217-247; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960, s. 31; J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus. Joh. 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie*, BZ 3 (1959), s. 60-81; J.I. Gonzales Faus, *La nueva humanidad*, t. I, Madrid 1974, s. 126n.; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus*, (FRLANT 82), Göttingen 1966, s. 181 n.

<sup>104</sup> G. Barth, *Das Gesetzesverständnis...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>105</sup> M. Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von MtMt 27.51b-53*, (SBB), Stuttgart 1978.

<sup>106</sup> Tamże, s. 80.

<sup>107</sup> W. Zimmerli, *Ezechiel*, dz. cyt., t. II, s. 896-898.

niu Jezusa. Ponieważ do wskrzeszenia świętych zmarłych dochodzi w chwili śmierci Jezusa, jasne jest, że Bóg w absolutnie najważniejszym momencie historii ludzkości i historii zbawienia tworzy nowy początek, który przewyższa wszystkie dotychczasowe zbawcze działania Boga. Nowy akt stwórczy Boga wprowadza do terażniejszości ostatnią, ostateczną epokę historii zbawienia. Tu okazuje się Bóg jako Bóg; znaki, skutki i owoce tej teofanii (albo chrystofanii) to życie nowego Izraela. Ezechielowa wizja powrotu Izraela do jego ziemi, oraz inne motywy widoczne w perykopie Mt 27,51b-53 tłumaczą, że to powołane przez Boga istnienie oznacza po prostu życie, życie we wszystkich wymiarach. To ocalenie zjawia się w momencie śmierci Jezusa. Dlatego lud Boży Nowego Przymierza stoi zawsze pod znakiem krzyża i zmartwychwstania. Cud, że „pełnia życia” (por. J 10,10) istnieje w „kościelie” pełnym niemocy, zakłada dialektyczną jedność śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

W tekście Ez 37,13.14 występuje dwukrotnie słowo potwierdzenia (*Erweiswort*): „I poznacie, że Ja jestem Jahwe” (w. 13), oraz „Poznacie wtedy, że Ja, Jahwe, to powiedziałem i wykonam – wyrocznia Jahwe” (w. 14; tł. R. Rumianek). Czyżby w oczach Mateusza nowy Izrael miał być znakiem rozpoznawczym dla życiodajnego działania Bożego w osobie Zmartwychwstałego? Czyż nie po tym, co Bóg uczynił i czyni nadal dla tego nowego ludu Bożego (a jak wiadomo, dla Mateusza jest to gmina chrześcijańska), mamy poznać, kto jest Panem? Można by zaryzykować przedstawienie tekstu Ez 37,12-14 w perspektywie wielkanocnej, tak bliskiej perykopie Mt 27,51b-53, i nadać mu następującą treść: „Kiedy otworzę wasze groby i wywiodę was z grobów waszych i dam wam nowe życie, wtedy poznacie, że Ja, Ukrzyżowany i wywyższony przez Ojca, jestem Panem”<sup>108</sup> Perspektywa wielkanocna, w jakiej M. Riebl chciałby widzieć Ezechielowy tekst 37,1-14, pozwala zrozumieć właściwy sens perykopy Mt 27,51b-53. Stanowi ona własny tekst Mateusza i wykorzystuje – powtórzmy to raz jeszcze – istniejący wcześniej hymn liturgiczny. Mateusz włączył wersety z tego hymnu do swojego utworu, nadając perykopie kunsztowną spójność i zwartość. Perykopa przedstawia teologiczną interpretację śmierci Jezusa, posługując się obrazami apokaliptycznymi. Mateusz świadom jest odniesienia do tekstu Ez 37,1-14, modyfikuje kontekst, by nadać mu funkcję profetyczną, i w ten sposób z większą spójnością wprowadzić ww. 51b-53. Wersety te – jak wiemy – opisują znaki wywołane przez Boga (*passivum divinum*) po śmierci Jezusa. Są one Boskim potwierdzeniem wypowiedzi Jezusa o sobie samym. Oskarżenie przeciwko Jezusowi przed Sanhedrynem, oraz obelgi, jakimi obrzucano Ukrzyżowanego, odnosiły się do Jego roszczeń wobec świątyni (Mt 26,51; 27,49), i wobec Jego synostwa Bożego (Mt 26,63-64; 27,40.43), natomiast znaki pojawiające się po Jego śmierci są odpowiedzią Boga na te dwa zarzuty. W momencie śmierci Jezusa zostaje zniesiona świątynia i obalona stara ekonomia zbawienia. W wersecie 54 (wyznanie setnika) mamy właściwą interpretację znaków wcześniej opisanych: Jezus jest prawdziwym Synem Bożym. Decydująca interwencja Boga w chwili śmierci Jezusa jest wyrokiem na Izraela, jest jego odrzuceniem<sup>109</sup> Było to już widać w w. 51a (zastłona świątyni), ale myśl ta zawarta jest także w ww. 51b-53. Jest to wyrok Boski na tych, którzy odrzucili Syna Bożego, tak jak już wcześniej odrzucali

<sup>108</sup> Por. M. Riebl, *Auferstehung Jesu...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>109</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 222.

innych wysłanników Bożych (Mt 21,28-22,14; 23,37-24,2; 27,24n. itd.). Jak już o tym była mowa wyżej, użyty w w. 53 czasownik *emphanidzo* «pojawić się» ma też znaczenie prawnicze «świadczyć o jakimś zdarzeniu». Wskrzeszeni Święci zmarli mają świadczyć o mocy śmierci Jezusa wobec wielu, co w tym wypadku ma charakter polemiczny wobec Miasta i jego mieszkańców, którzy odrzucili Jezusa. Werset 54 jest uzupełnieniem poprzednich (i w tym właśnie przejawia się kunsztowność pracy redakcyjnej Mateusza, który umiejętnie wkomponował do kontekstu wersety uprzednio istniejące) wersetów, jako że opisuje akceptowanie Jezusa przez grupę pogan (przez setnika i tych, którzy razem z nim pilnowali Jezusa). Znaki z Mt 27,51b-53, oraz 27,45 i 27,51a sugerują gniew Boży, noszą znamiona kary i przypominają temat wielkiego gniewu Bożego w dniu Jahwe (por. Jl 3,15n). Następstwem śmierci Jezusa jest z jednej strony sąd nad Izraelem, a z drugiej strony zbawienie, czego wyrazem jest wskrzeszenie Świętych zmarłych<sup>110</sup>. Oba te zadania spełni Jezus, i to w zakresie uniwersalnym, w chwili sądu ostatecznego (Mt 25,31n). Ten, który teraz umiera na krzyżu, to przyszły Sędzia świata. Mateusz antycypuje tu wydarzenia związane z paruzją. W. Schenk<sup>111</sup> tak o tym pisze: „Dlatego Mateusz formułuje zapewne zapowiedź wydarzeń związanych z paruzją... Nie mamy tu do czynienia z eschatologicznym spełnieniem, lecz z prolepsją w znaczeniu ścisłym, z antycypacją, która przyszłe spełnienie chce uczynić tym pewniejszym”

Tekst Ezechiela – jak wiemy – był w czasach Jezusa interpretowany jako wyraz wydarzeń epoki eschatologicznej i mesjańskiej. Dlatego Mateusz w 27,51b-53 interpretuje śmierć Jezusa jako moment eschatologicznej interwencji Boga w świecie. W tekście Mt 27,51b-53, tak jak w tekście Ez 37,3.5.6.10.14, tkwi też idea wyidealizowanego exodusu ku życiu, exodusu zaczynającego się śmiercią Jezusa. W.D. Davies<sup>112</sup> tak pisze na ten temat: „Ale wprowadzenie przez Mateusza odwołania do wskrzeszenia świętych unaocznia, że nie chodzi o motyw jakiegoś exodusu, lecz o eschatologię czasów, które oczekują zmartwychwstania ze śmierci w epoce mesjańskiej, czyli w epoce, która ma nadejść” „Eschatologiczny exodus ma w Jezusie swego przywódcę i przewodnika. Jest to związane z koncepcją zawartą w tych znakach (tj. w znakach Mt 27,51b-53); Jezus jest pierwotnym spośród umarłych. Wyrażenie *meta ten egersin autou* (w. 53) oznacza pewną niespójność narracji, jest antycypacją faktu zmartwychwstania Jezusa i uwzględnia je już w chwili Jego śmierci. Ta nieregularność znajduje wytłumaczenie w ścisłym związku śmierci i zmartwychwstania, występującym w utworze Mateusza i odpowiadającym obrazowi Jezusa w opisie męki u tego ewangelisty. Oczywiście wyrażenie „po Jego zmartwychwstaniu” (w. 53) zostało wprowadzone z zamiarem przedstawienia Jezusa jako pierwotnego spośród umarłych zgodnie z koncepcją chrześcijaństwa pierwotnego. Nikt inny nie może przed Nim zmartwychwstać w chwale. A zmartwychwstanie umarłych ma swe podstawy i swój początek w śmierci-zmartwychwstaniu Jezusa. (1Kor 1,20; Kol 1,18; J 5,25-28; 11,23-27; Ap 1,5.18)»<sup>113</sup>

Perykopa Mt 27,51b-53 potwierdza rzeczywiste wtargnięcie eschatologii do historii. A zatem w Ewangelii Mateusza występuje eschatologia, która jest ściśle związana z obec-

<sup>110</sup> Por. W. Schenk, *Der Passionsbericht...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>111</sup> Tamże.

<sup>112</sup> W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, s. 85.

<sup>113</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 225.

nością uwielbionego Pana w Jego gminie. Eschatologia istniejąca już tu i teraz, tak charakterystyczna dla czwartej Ewangelii, jest już zapowiadana u Mateusza. Ale ten terażniejszy charakter eschatologii u Mateusza nie oznacza bynajmniej zanegowania świadomości przyszłej paruzji („aż do skończenia świata”, Mt 28,20b). W chwili śmierci Jezusa urzeczywistnia się eschatologiczna i ostateczna interwencja Boga, która ma charakter proleptycznej antycypacji końca, ale tego końca nie podkreśla i nie znosi. Przed nami stoi otworem przyszłość, ale istota końca została ostatecznie objawiona w osobie Jezusa z Nazaretu<sup>114</sup>. Niektórzy autorzy, tacy jak H.W. Bartsch<sup>115</sup>, utrzymują, że wydarzenia opisane w tekście Mt 27,51b-53 należą do ostatecznej interwencji Bożej w paruzji. Według H.W. Bartscha tradycja pierwotna widziała w męce-zmartwychwstaniu początek paruzji. Sądzi on, że to właśnie teksty własne Mateusza (26,52-54; 27,3-10; 19,24-25.52-54; 28,2-4.9) zachowały najlepiej tę tradycję. H.W. Bartsch uważa, że można zrekonstruować pierwotną tradycję paschalną, porównując ze sobą tekst własny Mateusza 28,2-4.9 oraz pojawienie się Syna Człowieczego w Ap 1,13 n. Porównanie to pozwala H.W. Bartschowi zrekonstruować pierwotną tradycję, głoszącą, że przy grobie miała miejsce epifania Syna Człowieczego o charakterze apokaliptycznym. Epifania miałaby być przeznaczona dla Piotra (por. 1Kor 15,3-8; Łk 24,12), i miałaby nosić charakter wydarzenia ostatecznego, albo paruzji Syna Człowieczego Pana (Kyriosa). Zrekonstruowana przez H.W. Bartscha tradycja pierwotna miałaby taką postać: „Oto nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi, albowiem Syn Człowieczy zstąpił z nieba, a oblicze Jego jaśniało niczym błyskawica, a szaty jako śnieg. Z lęku przed Nim ja, Piotr, cały zdrząłem i padłem u Jego stóp niczym martwy. Pan zaś zbliżył się do mnie i rzekł: Nie lękaj się!” H.W. Bartsch odsyła do tekstu Mk 14,62 („Jezus odpowiedział: Ja jestem. Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego w obłokami niebieskimi”), który odwołuje się do natchmiasowego przyjścia Syna Człowieczego jeszcze za życia członków Sanhedrynu. Pierwotne, apokaliptyczne pojawienie się Syna Człowieczego, pojmowane jako Jego paruzja, miałoby być właśnie spełnieniem tego proroctwa Jezusa. R. Aguirre Monasterio<sup>116</sup> uważa, że nie jest rzeczą właściwą odtwarzanie teologii Mateusza na podstawie jego własnych tekstów bez uwzględnienia funkcji, jaką spełniają w kontekście, w którym zostały umieszczone przez ostatniego redaktora. Przy obecnej postaci tekstu nie można – zdaniem tego autora – twierdzić, że Mt 27,51b-53 stanowi część paruzji już realizowanej, czy zapoczątkowanej. W. Schmauch<sup>117</sup>, który wprawdzie nie stosuje tak jednostronnej metody jak H. W. Bartsch, ale mieści się w tym samym co i on kierunku interpretacyjnym, tak pisze na interesujący nas temat: „Tylko u Mateusza śmierci Jezusa towarzyszą znaki, które w mowie apokaliptycznej przyporządkowane są paruzji Syna Człowiecze-

<sup>114</sup> Na temat proleptycznej antycypacji końca w osobie Jezusa z Nazaretu por. W.A. Beardslee. *New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation*, Interpr 25 (1971), s. 419-435.

<sup>115</sup> H.W. Bartsch, *Das Auferstehungszeugnis, sein historisches und sein theologisches Problem*, Hamburg-Bergstedt 1965; *Die Passions und Ostergeschichte bei Matthäus*, w: *Entmythologisierung der Auslegung*, (Theologische Forschung(en) 26), Hamburg-Bergstedt 1962; *Der Ursprung des Osterglaubens*, ThZ 31 (1975), s. 16-31.

<sup>116</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>117</sup> W. Schmauch, *Die Komposition des Matthäusevangelium*, w: *Zu Achten aufs Wort. Ausgewählte Arbeiten*, Berlin 1967, s. 79.

go” Wersety 27,52 i 53, mówiące o wskrzeszeniu Świętych zmarłych i udaniu się ich do Miasta, W. Schmauch uważa za doskonałe i całościowe spełnienie obietnicy z tekstu 24, 31, odnoszącego się do końca świata, a to pozwala mu nieco dalej napisać: „Oznacza to jednak – by się tak zdecydowanie wyrazić – że być może paruzja uważana jest za coś, co się już dokonuje”

Dobrze się stało, że zarówno H.W. Bartsch jak i W. Schmauch zauważają wtargnięcie eschatologii w teraźniejszość w tekście Mt 27,51b-53. Źle się jednak dzieje, kiedy zapominają o przyszłej paruzji dotąd nie zrealizowanej. Opisane w tekście Mt 27,51b-53 wydarzenia nie są jedyną i decydującą interwencją eschatologiczną Boga w historii. Czy Mateusz w ogóle daje teologiczną interpretację dziejów?<sup>118</sup> Sprawą teologii historii u Mateusza zajmował się też D. Hill<sup>119</sup> Referując poglądy O.H. Stecka<sup>120</sup>, pisze on tak: „Oceniając teologię Mateusza musimy przyznać, że centralne miejsce zajmuje w niej śmierć-zmartwychwstanie Jezusa. Ta sama śmierć, która jest zwieńczeniem skutków odrzucenia (Jezusa) przez naród wybrany, a jednocześnie jest decydującą interwencją Boga, podczas gdy trzęsienie ziemi jest zapoczątkowaniem nowej epoki”

Według Mateusza głównym tematem nauczania Jezusa jest królestwo Boże w swym aspekcie odgórno-oddolnym i aspekcie teraźniejszo-przyszłym. Królestwo Boże ma się zrealizować „jako w niebie, tak i na ziemi” (Mt 6,10). W tym szczególnie ewangelista zgodny jest z teologią judaistyczną. Ale jednocześnie, zgodnie z tradycją synoptyczną, Mateusz patrzy w przyszłe – całkowicie nowe i nie dające się przewidzieć – nastanie królestwa Bożego. To królestwo (czy też odczuwane, doświadczane panowanie Boga) – zawsze w jakiś sposób obecne w historii zbawienia i łączące ze sobą Pierwszy i Nowy Testament – może mieć intensywniejsze stopnie realizacji. Dzięki obróbce redakcyjnej, tj. dzięki dodaniu tekstu apokaliptycznego w ww. 51b-53, Mateusz zajmuje takie stanowisko teologiczne, które utrzymuje, że kulminacyjnym momentem w nastaniu królestwa jest śmierć-zmartwychwstanie Jezusa. Po wyznaniu setnika (Mt 27,54) społeczność pogańska nawróciła się, a nakaz misyjny wydany pod koniec Ewangelii przez zmartwychwstałego Pana (28,16-20) proleptycznie zrealizowany jest już na krzyżu. W ten sposób podkreślony został związek między śmiercią-zmartwychwstaniem jako jednym wydarzeniem apokaliptycznym, które ostatecznie i z całą mocą sprowadza królestwo Boże. “Ostateczna epifania Jezusa nie jest wydarzeniem jednorazowym, lecz jest procesem z różnymi odrębnymi momentami. Mateuszowe *ap’ arti* «odtąd, aż do» (Mt 23,39; 26,29; 26,64) odwołuje się nie do jednego wydarzenia w przyszłości, lecz do przyszłej epoki obejmującej serię wydarzeń o charakterze kosmicznym (śmierć-zmartwychwstanie Jezusa, zburzenie świątyni i Jerozolimy, paruzja), będących chwalebny, zbawczym i osądzającym objawieniem Jezusa. I tak samo jak śmierć Jezusa jest kulminacyjnym momentem odrzucenia Boga przez naród żydowski, tak też interwencja Boska, która ma miejsce w momencie śmierci-zmartwychwstania Jezusa, jest interwencją szczególnej transcendencji zbawczej, chrystologicznej i eklezjologicznej (Mt 27,51-56)”<sup>121</sup>

<sup>118</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 227.246-251.

<sup>119</sup> D. Hill, *Matthew 27,51b-53 in the Theology of the Evangelist*, “Irish Biblical Studies” 7 (1985), s. 76-87.

<sup>120</sup> O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967.

<sup>121</sup> R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo...*, dz. cyt., s. 251.