

MARIOLA BERNACH
Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

Jezus jako Sługa Jahwe w interpretacji Ewangelii św. Mateusza¹

Jesus as the Servant of Yahweh as interpreted in the Gospel of Matthew

Abstract

The context of the study was an attempt to compare the Old Testament term “Servant of Yahweh” with the image of Jesus in the Gospel of Matthew. Critical-literary and comparative methods were used. As a result of the research, it was found that the image of Jesus in the Gospel of Matthew correlates with the image of the Servant of Yahweh in the Book of Isaiah. The conclusions that were drawn are that Matthew was inspired by the Old Testament to describe Jesus in his Gospel.

Keywords: Isaiah, Gospel of Matthew, Servant of Yahweh, Old Testament, New Testament, critical-literary method, comparative method.

Abstrakt

Kontekstem badań była próba porównania starotestamentalnego terminu „Sługa Jahwe” z obrazem Jezusa w Ewangelii św. Mateusza. Zastosowano metody: krytyczno-literacką oraz porównawczą. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdzono, że obraz Jezusa zamieszczony w Ewangelii św. Mateusza koreluje z obrazem Sługi Jahwe w Księdze Izajasza. Wnioski, jakie zostały wyciągnięte, sprowadzają się do tego, że Mateusz inspirował się Starym Testamentem, aby opisać Jezusa w swojej Ewangelii.

Słowa kluczowe: Księga Izajasza, Ewangelia św. Mateusza, Sługa Jahwe, Stary Testament, Nowy Testament, metoda krytyczno-literacka, metoda porównawcza.

¹ Zmodyfikowany tekst pracy magisterskiej napisanej w Katedrze Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu pod kierunkiem o. prof. dra hab. Andrzeja Sebastiana Jasińskiego OFM, obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego w 2013 r.

1. Pieśni o Słudze Pańskim w Księdze Izajasza

W tym punkcie zostanie ukazana postać proroka Deutero-Izajasza (Iz 40–55), jego pochodzenie, środowisko. Pomoże to w lepszym zrozumieniu jego księgi i kontekstu jej powstania. Następnie przyjrzymy się strukturze i charakterze księgi. Dopiero po przeanalizowaniu tych dwóch zagadnień, przejdziemy do charakterystyki czterech pieśni o Słudze Jahwe.

Taka kolejność jest niezbędna, ponieważ bez niej nie byłibyśmy w stanie poprawnie zinterpretować poszczególnych tekstów.

1.1. Charakterystyka Księgi Deutero-Izajasza

1.1.1. Autorstwo Iz 40–55

Już w czasach formowania się Starego Testamentu fragment Iz 40–55 nie zawsze łączono z resztą Księgi Izajasza. Pewne fragmenty tych rozdziałów (wyrocznie z Iz 41,2; 44,26; 45,1.13) przypisuje się Jeremiaszowi, co znaczy, że już wtedy nie bardzo wiadano, kto jest ich autorem². Dość powszechnie dzisiaj przyjmuje się pogląd, iż autorem tej części jest anonimowy prorok, którego można zaliczyć do grona najwybitniejszych poetów hebrajskich³, piszących podczas niewoli babilońskiej ok. 550 r., znających doskonale naukę, język, styl⁴ i prorocтва swojego wielkiego poprzednika⁵, Izajasza⁶. Umownie nazywamy go Wtórym, Drugim Izajaszem albo Deutero-Izajaszem⁸ ze względu na kolejność jego dzieła w księdze⁹.

Imię autora Iz 40–55 nieznane jest prawdopodobnie z tego powodu, że w obawie przed Babilończykami, którym z oczywistych względów nie mogły się podobać treści jego wypowiedzi, nie chciał on zastąpić pism, które mogłyby być podstawą prześladowań ze

² S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu* (Gniezno 1993) 168.

³ A. SALAS, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego* (Biblia i Życie 4; Częstochowa 1999) 125.

⁴ A. JANKOWSKI, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań 2005) 960.

⁵ P. TRZOPEK, „Prorocтва Izajasza”, *Biblia krok po kroku* 29/28 (2012) 2.

⁶ Prorok Izajasz pochodził z Jeruzolimy, w której też prawdopodobnie się urodził ok. 760 r. przed Chrystusem i działał za czasów królów: Ozjasza, Jotama, Achaza i Ezechiasza (Iz 1,1). Imię Izajasz, hebr. *Jeśajjáhú* (יְהֵשָׁיָהוּ), tłumaczy się jako „Jahwe jest zbawieniem”; zob. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12* (Nowy Komentarz Biblijny; Częstochowa 2010) XXII, cz. 1, 45 Talmud podaje, że ojciec Izajasza był bratem króla Amazjasza. Jest faktem, że prorok miał łatwy dostęp do dworu królewskiego i był tam znany oraz cieszył się dużym autorytetem (Iz 22,15n), co mogą zaświadczyć kapłani Uriasz i Zachariasz (Iz 8,2). Tradycja talmudyczna podaje, że prorok pochodził z rodu królewskiego – zob. M. MANGANO, *Wstęp do Starego Testamentu* (Warszawa 2009) II, 112, lub z zamożnej rodziny – H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 29; Legnica 2007) 141.

⁷ TRZOPEK, „Prorocтва Izajasza”, 2.

⁸ T. HERGESEL, *Rozumieć Biblię* (Stary Testament – Jahwizm; Kraków 1992) I, 425.

⁹ W. TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej* (Warszawa 1985) 171.

strony ciemieżców¹⁰. Prorok ten był zapowiedziany, ale nie został nigdy nazwany. Nosi jedynie miano, jaki nadaje mu Pan, kiedy mówi o nim: „Mój sługa”. Nie zostaje podana żadna szczególna okoliczność, która mogłaby umożliwić nam jego rozpoznanie¹¹. Bardzo problematyczne jest też przypuszczenie, że wywodzi się on z grona „uczniów” Izajasza¹². Zakładałoby to bowiem istnienie ich grona przez ok. 150 lat, co nie jest wprawdzie wykluczone, choć mało prawdopodobne. Tak odtworzony „życiorys” tego herolda Bożego kończącej się niewoli musi pozostać z konieczności hipotetyczny¹³.

Prorok był żywą materią i duszą swego narodu. Nie mógł być samotny, nosząc w sobie tysiące¹⁴. Wystawia on także uroki wolności i szuka dróg, które prowadzą do wolności, dogłębnie bada realia i nie zamyka oczu na bolesne aspekty otaczającej go rzeczywistości¹⁵. Uzasadnienie odrębnego autorstwa rozdziałów Iz 40–55 jest przede wszystkim natury historycznej. Adresatami tej części księgi nie są już mieszkańcy Jerozolimy, lecz wygnańcy przebywający w Babilonie (Iz 43,14; 48,20)¹⁶. Deutero-Izajasz zaprzecza istnieniu jakichkolwiek obcych bóstw (Iz 44,6), uznając Jahwe jedynym Panem wszechświata i dziejów (Iz 44,24–28). Rozwija pojęcie tzw. Reszty, tj. części Izraela, która stanie się pośrednikiem zbawienia, obejmując nim również i pogan (Iz 42,5–10)¹⁷. Prorok przemawia do wygnańców jak do współczesnych sobie ludzi¹⁸.

Drugi Izajasz jako przywódca narodu nie tylko uchronił od zapomnienia dzieła dawnych proroków, ale w zmienionych warunkach zewnętrznych i wewnętrznych Izraela ożywił je i nadał mu nowy rozmach. Widać to szczególnie w jego koncepcji Boga. Zjednoczył w niej dawne tradycje kultowe z poglądami swoich poprzedników i stworzył jednolity system¹⁹.

Autor działał pod koniec niewoli²⁰, w latach, które poprzedzają wyjście Cyrusa do Babilonii²¹, i zapowiadał powrót do ojczyzny²²; jego proroctwa dawały wygnanym Judejczykom nie tylko nadzieję polityczną, doczesną. Prorok pocieszał ich, opowiadał

¹⁰ J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka* (Kraków ³1999) 363.

P. BEAUCHAMP, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych* (Kraków 2001) 213.

¹² Por. Iz 8,16.

¹³ L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PŚST 2; Poznań 1996) 25.

¹⁴ T. ŻYCHIEWICZ, *Stare przymierze. Prorocy: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel* (Kraków 1982) 14.

¹⁵ SALAS, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, 127.

C. STUHLMULLER, „Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2001) 644–645.

¹⁷ LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 155.

¹⁸ JANKOWSKI, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, 960.

¹⁹ TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 174.

²⁰ H. LANGKAMMER, „Który mówił przez proroków”. *Teologia Starego Testamentu w zarysie* (Medytacje; Wrocław 2011) 104.

²¹ G. WITASZEK, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu* (Jak Rozumieć Pismo Święte 7; Lublin 1995) 206.

²² TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 173.

o Bogu wiernym, troskliwym, bliskim swego ludu, który przez swojego Sługę wybawi go od grzechów²³.

Nadto wiadomo, że wykonywał on swoją posługę słowa wśród narodu dość zróżnicowanego pod względem świadomości narodowej, sytuacji społecznej i oczywiście przeświadczenia religijnego. Z poprzednikami łączy go walka z małodusznością i obojętnością religijną aż do bałwochwalstwa włącznie²⁴.

Deutero-Izajasz uważa się za proroka nadziei i choć wiemy o nim tak mało, przez jego koncepcję bóstwa i sposób nauczania dostrzec możemy, że starał się rozwikłać wątpliwości nurtujące jego rodaków oraz że zmagał się ze samym sobą, by rozwiać ogarniające go zwątpienie, gdy zawodziły nadzieje, a podejmowane działania pozostawały bezskuteczne²⁵.

1.1.2. Struktura Księgi

Rozważając o strukturze księgi, należy podkreślić, iż druga część obecnej kanonicznej Księgi Izajasza (rozdziały 36–66) nosi od końca XVIII w. tytuł „Deutero-Izajasz”²⁶. Pierwsze usystematyzowane wątpliwości w sprawie Iz 40–55 wyraził w XII w. Ibn Ezra²⁷, talmudysta żydowski. Potem, po długiej przerwie, na podstawie bardziej szczegółowego badania to samo uczynił J.G. Eichhorn²⁸ (XVIII w.), a J.C. Döderlein²⁹ zaczął mówić o dwóch różnych chronologicznie i genetycznie częściach księgi³⁰. Wreszcie stanowczo w 1892 r.³¹ B. Duhm ograniczył tę część do rozdziałów 40–55 (określaną dziś jako „księgę wyzwolenia i odnowy”) i dlatego przyjmuje się, że ta druga część Księgi Izajasza stanowi jedną całość i jest dziełem jednego autora³², a dalsze rozdziały (56–66) przypisywał nieznanemu autorowi: Trito-Izajaszowi³³.

Deutero-Izajasza charakteryzują bogate formy literackie: wizje, prorocтва, mowy pocieszające, satyry, hymny. Specyficzny³⁴ styl obfituje w pleonazmy, symboliczne prze-

²³ TRZOPEK, „Prorocтва Izajasza”, 3.

²⁴ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 24.

²⁵ TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 174.

²⁶ LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 154.

²⁷ Ibn Ezra żył ok. 1167 r. po Chr.; poeta, gramatyk, filozof, komentator; por. R. LEVY (ed.), *Deutero-Isaiah. A commentary, together with a preliminary essay on Deutero-Isaiah's influence on Jewish thought* (London 1925).

²⁸ Johann Gottfried Eichhorn (ur. 16 października 1752 r., zm. 27 czerwca 1827 r.) wykładał języki orientalne oraz egzegezę Starego i Nowego Testamentu.

²⁹ J. C. DÖDERLEIN, *Das Buch Jesaja* (Altdorf 1789).

³⁰ WITASZEK, *Moc słowa prorockiego*, 119.

³¹ GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 169.

³² TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 173.

³³ Nazwę „Tritoizajasz” traktuje się jako księgę napisaną po okresie niewoli babilońskiej i nazywana jest „księgą triumfu”. Zob. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 154. Trito-Izajasz traktowany był jako prorok wiecznego szczęścia; por. SALAS, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, 147.

³⁴ TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 171.

nośnie, obce dzisiejszemu czytelnikowi, tytuły Jahwe, których nie cytuje Proto-Izajasz³⁵, robi wrażenie wylewnego, pełnego powtórzeń, uroczystego i lirycznego³⁶. Dlatego też słusznie uchodzi za wybitnego poetę³⁷. Inne jest też tło historyczne³⁸ i ideowe, które wskazuje, że dzieło to pochodzi z innego okresu niż wypowiedzi Izajasza³⁹.

„Księgę Deuteroizajasza”, a więc Iz 40–55, nazwano „Księgą pocieszenia Izraela”, ponieważ na jej początku znajdujemy słowa: „Pocieszajcie, pocieszajcie mój lud, mówi wasz Bóg”⁴⁰, hebr. **נְחַמוּ נְחַמוּ עַמִּי יְאֹמַר אֱלֹהֵיכֶם** (Iz 40,1), ale nie posiada ona ogólnego wprowadzenia, analogicznego do innych pism prorockich⁴¹. Dzieli się ona na wstęp, dwie części i zakończenie⁴².

We wstępie (Iz 40,1-11) prorok zapowiada uroczyście koniec niewoli babilońskiej i powrót narodu do ojczyznej ziemi. Stwierdza, że Izraelici odpokutowali już za swoje występki i pod wodzą Jahwe, podobnie jak ich przodkowie z niewoli egipskiej, pójdą do miast judzkich⁴³.

Część pierwsza (Iz 40,12–48,22) trzyma się myśli wyrażonej we wstępie. Prorok ponownie stwierdza, że Izraelici odpokutowali już za swoje grzechy i zapowiada upadek Babilonii. Te nadzieje wiąże z osobą króla perskiego Cyrusa⁴⁴, który po odniesieniu szeregu zwycięstw zagraża istnieniu potęgi babilońskiej.

Część druga (Iz 49,1–55,9), nie odchodząc od tematu powrotu Izraelitów do Palestyny, dużo uwagi poświęca sprawie odbudowy Syjonu.

W zakończeniu (Iz 55,10-13) prorok wskazuje na niezawodność słowa Jahwe i znowu z naciskiem obiecuje rychły powrót narodu do ojczyzny⁴⁵. Obok Prologu (Iz 40,1-11) i Epilogu (Iz 55,6-13) egzegeci zgodnie wydzielają dwie części w Księdze Deutero-Izajasza:

³⁵ Nazwę „Protoizajasz” stosuje się na określenie pierwszych trzydziestu dziewięciu rozdziałów Księgi Izajasza, por. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12*.

³⁶ STUHLMULLER, „Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)”, 645.

³⁷ Por. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 364.

³⁸ LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 154.

³⁹ TYLOCH, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 171.

⁴⁰ SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 363.

STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 58.

⁴² SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 363.

⁴³ Z. MAŁECKI, „Struktura literacka prologu księgi Deuteroizajasza (Iz 40,1-11)”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 49/1 (1996) 14–18, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_21906_rbl_794.

⁴⁴ Chodzi o Cyrusa Wielkiego (558–529), króla Aszanu, twórcę imperium perskiego, zdobywcę Babilonu. Z natchnienia Wszchemocnego wydał on edykt o odbudowaniu Jerozolimy i świątyni, zob. SALAS, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, 126. Cyrus, jako wielki zwycięzca i wyzwoliciel, ogłosił, że w Babilonii znów obowiązuje kult Marduka i tradycyjnych bogów. Przyjęto go więc jako swego rodzaju wysłańca Bożego. Po śmierci został pochowany w stolicy swojego królestwa, Pasargadzie (dziś Maszhad-e Murghab w Iranie). Po zdobyciu i zrujnowaniu Persepolis w 330 r. przed Chr., do grobu Cyrusa przybył Aleksander Wielki. Grecki historyk Strabon przekazuje brzmienie napisu, jaki miał się znajdować na ścianie grobowca Cyrusa: „Przechodniu, jam jest Cyrus, który dał Persom imperium i był królem Azji. Nie zazdrość mi więc tego pomnika”; por. E. KONDERAK (ed.), *Księga Izajasza. Cztery pieśni Sługi Pańskiego* (Kraków 2012) 13–14.

⁴⁵ SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 364.

1) Część I (Iz 40,12–48,22) – Izrael. Lud Boży jest Sługą Jahwe. W tej części charakterystyczne są wzmianki o zwycięstwach króla perskiego Cyrusa, określanego przez proroka „Pomazańcem Pańskim” (Iz 41,2.25; 45,1-6; 46,11; 48,12-16), oraz pierwsza „Pieśń o Słudze Jahwe” (Iz 42,1-7).

2) Część II (Iz 49,1–55,5) – zapowiedź odnowienia Jerozolimy. Znajdujemy tu kolejne trzy „Pieśni o Słudze Jahwe” (Iz 49,1-9; 50,4-9; 52,13–53,12)⁴⁶.

W obu częściach można oczywiście wyodrębnić pewne urywki stanowiące całość literacką, historyczną i teologiczną⁴⁷.

Struktura literacka Iz 40–55⁴⁸. Podział księgi:

Część pierwsza:

- | | |
|-------------------------|---------------|
| 1. Izrael grzeszył | (40,1-11) |
| 2. Nie bój się, Izraelu | (40,12–41,29) |
| 3. Izrael świadkiem | (42,1-9) |
| 4. Zbawienie Syjonu | (42,10-17) |

Część druga:

- | | |
|-------------------------|------------|
| 1. Izrael grzeszył | (42,18-25) |
| 2. Nie bój się, Izraelu | (43,1-7) |
| 3. Izrael świadkiem | (43,8-13) |
| 4. Zbawienie Syjonu | (43,14-21) |

Część trzecia:

- | | |
|-------------------------|--------------|
| 1. Izrael grzeszył | (43,22-28) |
| 2. Nie bój się, Izraelu | (44,1–45,13) |
| 3. Izrael świadkiem | (45,14–46,2) |
| 4. Zbawienie Syjonu | (46,3-13) |

Część czwarta:

- | | |
|-------------------------|--------------|
| 1. Izrael grzeszył | (47,1–48,11) |
| 2. Nie bój się, Izraelu | (48,12-19) |
| 3. Izrael świadkiem | (48,20–49,6) |
| 4. Zbawienie Syjonu | (49,7-26) |

Część piąta:

- | | |
|-------------------------|--------------|
| 1. Izrael grzeszył | (50,1-3) |
| 2. Nie bój się, Izraelu | (50,4–52,12) |

⁴⁶ B. POŁOK, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu* (Podręczniki i Skrypty 3; Opole 1999) 165.

⁴⁷ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 277.

⁴⁸ GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 171.

3. Izrael świadkiem (52,13–53,12)
 4. Zbawienie Syjonu (54,1–55,13)

W tych rozdziałach można dostrzec dramatyczną zmianę nastroju, jak i zakresu poruszanych tematów⁴⁹. W powyższy tekst zostały wplecione „Pieśni o Słudze Jahwe” (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,12-53)⁵⁰. H.Ch. Schmitt⁵¹ słusznie zwraca uwagę na to, że żaden z krytyków godnych wzmianki nie odmawia pochodzenia większości części księgi Deutero-Izajaszowi, a nadto jest rzeczą niemal beznadziejną wykazać jej gruntowną redakcję w okresie po niewoli babilońskiej. Oczywiście, mogły na nią oddziaływać i oddziaływały inne refleksje teologiczne, zwłaszcza teologia deuteronomistyczna, a zapewne i dalsze środowiska. Jednak wymienione rozdziały stanowią najszerzej rozumianą całość stylistyczną, literacką i teologiczną, za którą stoi postać wybitnego proroka okresu niewoli⁵². Dość zasadnicze trudności pojawiają się przy ocenie budowy wewnętrznej księgi Deutero-Izajasza. Wprawdzie nie da się wyróżnić w Iz 40–55 żadnych oddzielnych zbiorów czy innych części, jak w wielu innych księgach prorockich, ale nie wydaje się też, by materiał zestawiono bezładnie⁵³. Często próbuje się wyjaśnić układ księgi na postawie rzekomej chronologii powstania poszczególnych wypowiedzi. Omówiony wyżej podział księgi na dwie większe części, mówiące o zdobyciu Babilonu przez Cyrusa (Iz 40–48) i przedstawiające program odnowy życia w Palestynie po upadku babilońskiej metropolii (Iz 49–55), nie wytrzymuje krytyki⁵⁴.

Poetyka utworu Deutero-Izajasza ukazuje człowieka pełnego zadumy i gorliwości, nastawionego optymistycznie i pełnego współczucia. Jego wiara w działanie Boga historii była tak silna, że każdy epizod przedstawiony w jego księdze przyczynia się do odkupienia Izraela (Iz 44,24–45,7)⁵⁵.

Mimo nader skomplikowanej budowy Iz 40–55 można stwierdzić wielokierunkową refleksję teologiczną Deutero-Izajasza. Stanowi on punkt zwrotny w spojrzeniu prorockim na sens historii. Odnowienie ma u niego sens eschatologiczny, podczas gdy u poprzedników można było stwierdzić co najwyżej tego rodzaju akcenty⁵⁶.

⁴⁹ STUHLMULLER, „Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)”, 646.

⁵⁰ LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 155.

⁵¹ Schmitt akcentuje bardziej wpływ deuteronomistyczny na Iz 40,6-8; 48 i 55. W swoim artykule podejmuje tezę K. Elligera o redaktorskim pochodzeniu księgi Deutero-Izajasza, por. H.-C. SCHMITT, „Prophetie und Schultheologie im Deuterodesajabuch. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40–55”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979) 43–61.

⁵² STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 33–34.

⁵³ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 34.

⁵⁴ Por. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 34.

⁵⁵ STUHLMULLER, „Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)”, 645.

⁵⁶ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 103.

1.2. Charakterystyka Sługi Jahwe w czterech Pieśniach Deutero-Izajasza

Pod koniec XIX w. egzegeta B. Duhm wyodrębnił w Księdze Deutero-Izajasza cztery Pieśni na temat Sługi Jahwe jako oddzielne jednostki literackie⁵⁷. Wielu biblistów uważa, że prawdopodobnie pierwotnie funkcjonowały one poza Księgą Izajasza⁵⁸, jednak wielu badaczy z ostatnich lat (np. Muilenburg, Bonnard, Scullion, McKenzie, Clifford, Melugin) podkreśla łączność tych Pieśni z pozostałym materiałem Deutero-Izajasza⁵⁹.

Od kiedy Pieśni te zostały wyodrębnione, do dzisiaj są one przedmiotem licznych dyskusji na temat ich gatunku literackiego, autorstwa, datacji, czy w końcu ich rzeczywistych granic. Jednak w obecnej pracy ze względu na jej ograniczony charakter i podjętą tematykę nie będziemy zajmować się treścią tych nieustannych dyskusji uczonych, ale skupimy się wyłącznie na samej charakterystyce Sługi Jahwe, jakie te cztery Pieśni przedstawiają. Na wstępie należy zaznaczyć, że prawie wszystkie próby identyfikacji tej postaci można sprowadzić do trzech zasadniczych stanowisk. Zgodnie z pierwszym z nich Sługa Jahwe byłby rozumiany kolektywnie jako Izrael. Zwolennicy drugiego stanowiska opowiadają się za indywidualnym wyjaśnieniem tej postaci. Trzecia grupa badaczy najchętniej widziałaby tę postać na tych dwóch płaszczyznach, usiłując wytworzyć między nimi związek⁶⁰.

Pewnie długo jeszcze ten problem nie będzie rozstrzygnięty. Warto jednak pochylić się nad samym tytułem „sługa” w Starym Testamencie. Otóż oddane jest ono słowem עֶבֶד, które w całym Starym Testamencie pojawia się 807 razy, przeważnie wskazując na jakąś przynależność, toteż w ten sposób zostali określone: jeńcy wojenni (np. 1 Sm 17,8), niewolnicy (np. 2 Sm 2,12), oficerowie (1 Sm 19,1), a czasem w celu poniżenia kogoś (2 Krl 8,13) i podkreślenia jego podległości (Joz 9,11). Jednak pojęcie to odniesione do człowieka w relacji do Jahwe oznaczało religijną cześć i pełne poddanie się jego woli rozkazom Boga, które płynęło z miłości do Niego i pełnego przekonania o Jego właściwych drogach⁶¹. Z kolei samo określenie „Sługa Jahwe” stanowi „zarówno pełne pokory samookreślenie, jak i zaszczytny epitet, którym Bóg obdarza wybitne postacie historii zbawienia; przysługuje on nawet takim postaciom, jak Nabuchodonozor i Cyrus z uwagi na funkcję spełnianą w planach Bożych”⁶². Na ogół tytuł „Sługa Jahwe” w Starym Testamencie odnosi się do proroków (1 Krl 18,36; Am 3,7; Jr 7,25), Mojżesza (Wj 14,31; Pwt 34,5), a ponadto do niektórych władców politycznych, jak np. Dawida (2 Sm 7,8; 1 Krl 8,24-25; Jr 33,26). W interesującej nas księdze Deutero-Izajasza tytuł

⁵⁷ B. DUHM, *Das Buch Jesaia* (Göttingen 1892).

⁵⁸ M. BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu* (Tarnów 2001) 30–31.

⁵⁹ „Księga Izajasza”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2013) 647.

⁶⁰ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 348.

⁶¹ J. PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa* (Attende Lectioni 12; Katowice 1987) 84.

⁶² L. STACHOWIAK, „Prorocy więksi”, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (Poznań 1990) 279.

„Sługa” pojawia się 21 razy, zawsze w pozytywnym znaczeniu (poza Iz 49,7) i w liczbie pojedynczej (oprócz Iz 54,17); w 14 miejscach dotyczy albo Izraela, albo Jakuba jako symbol 12 pokoleń⁶³. Jak zostało wcześniej zaznaczone, wciąż nie ma jednoznacznej odpowiedzi na identyfikację tej postaci w czterech Pieśniach o Słudze Jahwe, jednak z całą pewnością możemy pokusić się o scharakteryzowanie tej tajemniczej postaci, co pozwoli nam później lepiej zrozumieć, w jaki sposób Mateusz interpretował ziemskie posłannictwo Jezusa w perspektywie Izajaszowego Sługi.

1.2.1. Pierwsza Pieśń o Słudze Jahwe – Iz 42,1-9

Pierwsza Pieśń składa się z dwóch części: 42,1-4 i 42,5-9. W pierwszej części Sługa zostaje przedstawiony przez Jahwe za pomocą tzw. wypowiedzi prezentacyjnej, wyznaczając go do wypełnienia zleconej mu misji. Druga zaś część, w której Sługa zostaje scharakteryzowany, reprezentuje inny gatunek literacki od pierwszej, gdyż prawdopodobnie była to pieśń o Cyrusie, później jednak rozumiana w kontekście Sługi Jahwe⁶⁴. Perykopa ta z całą pewnością ma charakter mesjański i to w sensie wyrazowym⁶⁵. Zgodnie z jej treścią Sługa Jahwe nie będzie wypełniał swego posłannictwa w sposób krzykliwy, dając wszystkim odczuć, że to on jest tu najważniejszy. Główną cechą jego działania będzie więc cichość i spokój⁶⁶. Jednocześnie będzie on działał w sposób zdecydowany i niezłomny, aż doprowadzi do tego, że Jego prawo (טִבְעוֹתָא) będzie znane wśród wszystkich narodów⁶⁷. Tym prawem będzie objawienie, które „ułatwi wszystkim poznanie Boga, Jego świętej woli i pouczy o religijności polegającej na oddawaniu Bogu prawdziwej czci”⁶⁸. To zadanie i obowiązek Sługi wynika oczywiście z Bożego wybrania, a udana realizacja jest zagwarantowana poprzez dar Ducha, który będzie mu w czasie tej misji towarzyszył i który czyni go pośrednikiem pomiędzy ludźmi a Bogiem⁶⁹. Natomiast nazwanie go „światłością dla narodów” „zapowiada, że nie tylko lud Boży, ale wszyscy ludzie otrzymają w osobie Sługi przewodnika – drogowskaz na drodze do Boga”⁷⁰. Tak więc zgodnie z pierwszą Pieśnią Sługa w swym spokojnym i cichym działaniu doprowadzi do przyniesienia nowego prawa i nawrócenia Izraela, a także stanie się światłością dla narodów. W dążeniu do tego celu,

⁶³ J. LEMAŃSKI, „Cierpienia «sługi Boga» typem zbawczej Pasji Chrystusa”, *Verbum Vitae* 1 (2002) 75–101, 76.

⁶⁴ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 346.

⁶⁵ PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, 108.

⁶⁶ J. HOMERSKI, „Zbawiciel zapowiedziany – Sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, *W kręgu Dobrej Nowiny* (ed. J. SZLAGA) (Lublin 1964) 129–138, 132.

⁶⁷ R. KRAWCZYK, „Obraz Mesjasza w Pieśniach o Słudze Jahwe”, *Teologiczne Studia Siedleckie* 4 (2007) 89–115, 91.

⁶⁸ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 36.

⁶⁹ G. WITASZEK, „Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13–53,12)”, *Do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (ed. J. MISIUREK – A. J. NOWAK – W. SŁOMKA) (Homo Meditans 19; Lublin 1998) 117–126, 119.

⁷⁰ T. HERGESEL – B. KRYSZCZUK, „Posłannictwo Sługi”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 13/2 (2005) 33–47, 37.

pomimo pokory, będzie on stanowczy i nieustępliwy, gotowy do walki z trudnościami, w których pomoże mu dany przez Jahwe Duch.

1.2.2. Druga Pieśń o Słudze Jahwe – Iz 49,1-6

Druga Pieśń, podobnie jak pierwsza, ma charakter proroczy i mesjański⁷¹. Stanowi ona pieśń dziękczynną, skonstruowaną w 1. os., gdzie do głosu dochodzi już sam Sługa⁷². Można ją podzielić na dwie części. Pierwsza (Iz 49,1-4) opowiada najpierw o powołaniu, inwestyturze, posłannictwie i bezskuteczności zabiegów Sługi, którą przeciwstawia swoją ufność w Jahwe. Druga część (Iz 49,5-6) z kolei opisuje nowe posłannictwo, podjęte w imię Jahwe w celu zgromadzenia Izraela i stanowiąc przewodnik dla narodów⁷³.

Już początek Pieśni przypomina powołanie Jeremiasza, ponieważ Sługa wspomina o tym, że został powołany przez Boga już w łonie matki. Następnie daje do zrozumienia, że misja Sługi będzie uniwersalna. Jednak „z sekwencji wypowiedzi odnotowanych w drugiej Pieśni można odnieść wrażenie, że Sługa pierwotnie nie odczytał właściwie otrzymanego zadania, zawężając je tylko do narodu wybranego, o czym świadczyłaby rekapitulacja misji poczyniona przez niego w w. 5”⁷⁴.

Niemniej jednak w swej przemowie podkreśla on, że od początku został powołany przez Boga do wyznaczonej mu misji. W tym celu został obdarzony wyjątkową zdolnością przekonywania; jego słowa będą bowiem tak skuteczne, jak skuteczny jest ostry miecz lub strzała. Oznacza to, że wejdzie on w konflikt z Bożymi przeciwnikami, jednak nie na płaszczyźnie zbrojnej, ale werbalnej, ponieważ będzie piętnował i zwalczał wszelkie zło, natomiast formą tego zwalczania będzie wydawanie wyroków⁷⁵. W konsekwencji Sługa ma doprowadzić do nawrócenia i podźwignięcia Izraela nie tyle jednak na płaszczyźnie politycznej, ale raczej czysto duchowej⁷⁶. Jednakże ma on również przynieść światło pozostałym narodom, czyli mają poznać objawioną prawdę o zbawczym planie Boga wobec nich⁷⁷. W realizacji tych dwóch głównych zadań, tj. nawrócenia Izraela i przyniesienia światła dla narodów, tak naprawdę chodzi o jeden cel: uwielbienie Boga przez wszystkie narody, ponieważ do wszystkich wychodzi On ze swoim zbawieniem⁷⁸. Optymizm całej Pieśni opiera się na owocnej współpracy Sługi z Jahwe. Fakt, że za jego posłannictwem stoi sam Bóg, zaś sam Sługa w swym charakterze będzie odznaczał się wytrwałością

⁷¹ PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, 117.

⁷² STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 346.

⁷³ L. STACHOWIAK, „Druga pieśń o Słudze Jahwe (Iz 49,1-15)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1984) 31–42, 33.

⁷⁴ W. PIKOR, „Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42,1-9”, *Zeszyty Naukowe KUL* 49/2 (2006) 19–42, 33.

⁷⁵ KRAWCZYK, „Obraz Mesjasza w Pieśniach o Słudze Jahwe”, 95.

⁷⁶ HOMERSKI, „Zbawiciel zapowiedziany – Sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, 134.

⁷⁷ WITASZEK, „Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13–53,12)”, 121.

⁷⁸ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 43–44.

i nieugiętością, sprawia, że misja jego jest Bożym gwarantem, rzeczą oczywistą, na którą tylko przyjdzie czekać zarówno Izraelowi, jak i reszcie świata⁷⁹.

1.2.3. Trzecia Pieśń o Słudze Jahwe – Iz 50,4-9

Ta prorocka i mesjańska Pieśń została napisana żalobnym, rytmicznym wierszem *qina* i można ją podzielić na dwie części: pierwsza (ww. 4-6) ukazuje uległość Sługi Jahwe wobec Boga i cierpliwe znoszenie cierpień; z kolei druga część (ww. 7-9) uwydatnia takie cechy Sługi, jak: męstwo, stałość ducha w cierpieniu, a także pełna ufność Bogu⁸⁰. W tej pieśni także przemawia sam Sługa, tym razem posługuje się jednak gatunkiem literackim, który można określić jako wyznanie prorockie w postaci lamentacji⁸¹. Zgodnie z początkiem tej Pieśni Sługa jawi się nam jako prorok i wierny uczeń Jahwe, z którym na co dzień jest w kontakcie, dzięki czemu czerpie moc do pełnienia swej misji i jest w stanie posługiwać się „językiem uczniowskim”, który w tym kontekście oznacza „język biegły”⁸². Bóg swemu dobremu uczniowi także „otworzył ucho”, przez co jest stale gotowy do słuchania Jego poleceń⁸³. Pieśń ta przypomina jednak, że Sługę czekają pewne trudności, które sprowadzą się także do użycia przemocy przez jego przeciwników. Sługa zatem będzie poniżany i doświadczy cierpień fizycznych oraz psychicznych. Prawdopodobnie przyczyną takiego potraktowania będzie misja zadana mu przez Boga, która dla wielu ludzi będzie na tyle niewygodna, że dopuszczą się bezpośredniego ataku na niego. Wobec tego wszystkiego okaże się on niezachwianym i niezłomnym Sługą, który do końca zawierza swojemu Bogu. To dlatego – chociaż świadom jest, że cierpi ze względu na pełnioną misję – jednak nie rezygnuje, lecz dobrowolnie poddaje się cierpieniu, jednocześnie nie atakując swoich wrogów. „Wydaje się wręcz, że zniewagi i bicie uważa za uzasadnione, gdyż w ten sposób zbliża się moment realizacji Bożych zamiarów”⁸⁴. Końcowa część trzeciej Pieśni porusza motyw sądu, któremu poddany zostanie Sługa za swoje postępowanie i w którym będą mu przeciwnicy chcieli wykazać winę. On jednak wie, że nikt mu nie jest w stanie udowodnić jego przewinienia, dlatego spogląda na przyszły proces w całkowitej pewności przyszłego triumfu, ponieważ sprawiedliwość Boża jest po jego stronie. Tak więc zgodnie z treścią trzeciej Pieśni Sługa zostaje scharakteryzowany jako ktoś uległy i posłuszny wobec woli Bożej, umiejący znieść wszelkie trudy i cierpienia dla realizacji powierzonej mu misji, gdyż w pełni ufa Bogu i wie, że zwycięstwo będzie po jego stronie⁸⁵.

⁷⁹ HOMERSKI, „Zbawiciel zapowiedziany – Sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, 137.

⁸⁰ PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, 119–120.

⁸¹ KRAWCZYK, „Obraz Mesjasza w Pieśniach o Słudze Jahwe”, 100.

⁸² KRAWCZYK, „Obraz Mesjasza w Pieśniach o Słudze Jahwe”, 101.

⁸³ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 194.

⁸⁴ PIKOR, „Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze”, 34.

⁸⁵ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 48.

1.2.4. Czwarta Pieśń o Słudze Jahwe – Iz 52,13–53,12

Czwarta Pieśń przynosi egzegetom najwięcej trudności pod względem literacko-krytycznym. Jest ona na tyle niejednolita, że trudno tu doszukać się jednego gatunku literackiego. Ponadto mieszają się tu lamentacje nad niezrozumieniem dzieła Sługi Jahwe z dziękczynieniem Bogu za udzielone przez Niego zrozumienie⁸⁶. Pieśń składa się z trzech części: na początku (Iz 52,13-15) i na końcu (Iz 53,11c-12) mamy do czynienia z dwoma wyroczniami Jahwe, natomiast w części środkowej (Iz 53,1-11b) – z lamentacją nad losem Sługi⁸⁷. W początkowej części zostaje ukazany triumf Sługi, który podkreślają trzy czasowniki: „wywyższenie”, „wyniesienie” i „postawienie bardzo wysoko”⁸⁸.

Ten triumf będzie jednak okupiony wysoką ceną, ponieważ zostanie on tak bardzo pobity, że nie będzie podobny do człowieka. To wszystko jednak nie pójdzie na marne, ponieważ owoc tego cierpienia będzie tak wielki, że narody będą zdumione, a królom zamkną się usta. Po zapowiedzi zwycięstwa następuje lamentacja. Nieokreślona grupa ludzi relacjonuje z przejściem losy Sługi. Jego cierpienie pozostaje dla ludu jednak niezrozumiałe, a wręcz przeciwnie, jest on pogardzany. Paradoksalnie, choć zwrócił on wcześniej swoją uwagę „na wielu”, tym razem jego brzydki wygląd powoduje u nich wstręt, stąd dokonane przez niego dzieło zostaje zlekceważone. O ile więc Jahwe widzi w nim wielką wartość, o tyle dla ludu jest on bezużyteczny i nieludzki. Obserwatorzy stopniowo dostrzegają swój błąd i zaczynają widzieć w nim postać o pozytywnych rysach, jest on bowiem tym, który cierpiał za ich grzechy, nie zaś za swoje. Tak więc Sługa nie cierpi ze swoim ludem, ale za swój lud⁸⁹.

Co więcej, cierpienie to jest w pełni dobrowolne, dlatego jest on tak opanowany i milczy jak baranek. Wrogowie jednak nie poprzestają na samym maltretowaniu, ale postanawiają go zabić. Umarł zaś za wszystkich, także za złoczyńców, dlatego też z nimi zostanie pochowany, co było zbezczeszczeniem i znakiem pogardy dla niego⁹⁰. Na końcu Pieśni (Iz 53,10-12) zostaje potwierdzone, że Sługa, oddając swoje życie dla reparacji naruszonego niegdyś przymierza z Bogiem⁹¹, pozwolił, aby to właśnie przez niego spełniła się Jego wola. Dzięki temu potomstwo Sługi powraca do odnowionej relacji z Bogiem, on zaś sam doświadczy wywyższenia i chwały. Pojawiające się kilkakrotnie słowo „wielu” oznacza, że Sługa udzieli usprawiedliwienia nie tylko swojemu narodowi izraelskiemu, ale także wszystkim pozostałym. Wszyscy oni zostaną Słudze ofiarowani jako owoc zwycięstwa i skutek jego wywyższenia.

⁸⁶ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 347.

⁸⁷ KRAWCZYK, „Obraz Mesjasza w Pieśniach o Słudze Jahwe”, 104.

⁸⁸ LEMAŃSKI, „Cierpienia «sługi Boga» typem zbawczej Pasji Chrystusa”, 80–81.

⁸⁹ LEMAŃSKI, „Cierpienia «sługi Boga» typem zbawczej Pasji Chrystusa”, 89.

⁹⁰ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 53–54.

⁹¹ PIKOR, „Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze”, 39.

Nie ulega wątpliwości, że czwarta Pieśń ma ogromne znaczenie w kontekście mesjańskim, ale przede wszystkim dla teologii Starego Testamentu. Po raz pierwszy tak mocno wybrzmiewa motyw niewinnego cierpienia i śmierci ekspiacyjnej, gdzie wyraźnym celem całego posłannictwa Sługi, naznaczonego ogromnym cierpieniem i przelaną krwią, jest odkupienie grzechów wszystkich ludzi i odnowa przymierza z Bogiem. Jest to o tyle znamienne i wyjątkowe, że realizacja tego planu ma charakter uniwersalny, ponieważ nie tylko dotyczy Izraela, ale i reszty świata.

Porównując Sługę z czwartej Pieśni, można zauważyć pewne różnice w stosunku do poprzednich trzech⁹². Wcześniej był on bowiem mężnym i dzielnym człowiekiem, który będzie piętnował zło słowem na podobieństwa miecza i ogłosi wszystkim narodom prawo, gdyż na to się narodził. Z kolei w czwartej Pieśni jawi się on jako słaby i udręczony, właściwie wrak człowieka, którym wszyscy pomiatają, i nawet nie stara się bronić słowem, lecz idzie jak baranek na rzeź. Z pewnością jednak wszystkie pieśni łączą liczne wspólne idee: oto Sługa zostaje powołany przez Boga już od samego początku. Chociaż jest człowiekiem sprawiedliwym i niewinnym, to jednak zostaje poniżany i cierpi. On wie jednak, że jego śmierć ma charakter ekspiacyjny, aby móc odkupić „wielu” z ich grzechów. Dlatego poddaje się swojemu losowi dobrowolnie, ponieważ pragnie, aby przez niego spełniła się wola Boża. Bóg w nagrodę go wywyższy i doświadczy on Jego chwały.

2. Jezus jako Sługa Jahwe w okresie Jego działalności publicznej

W tym punkcie dokonana zostanie analiza egzegetyczna tekstów, w których św. Mateusz wyraźnie odnosi się do postaci Sługi Jahwe z Księgi Deutero-Izajasza. Takich tekstów jest dziesięć; jednocześnie zostały one podzielone na dwie części. Do części pierwszej należą teksty skupiające się na samej działalności publicznej Jezusa. Jest ich pięć: 1) Mt 3,13-17; 2) Mt 8,16-17; 3) Mt 11,2-5; 4) Mt 12,15-21; 5) Mt 17,1-5. Z kolei w drugiej części znajdują się teksty, które dotyczą już kontekstu paschalnego; jest ich również pięć: 1) Mt 16,21; 2) Mt 17,22-23; 3) Mt 20,17-19; 4) Mt 20,24-28; 5) Mt 26,27-28. Pewna część tekstów zawiera wersety, które nie zawierają bezpośrednich aluzji do postaci Sługi Jahwe, jednak zostały one również uwzględnione, ponieważ ich obecność była konieczna do pełnego zrozumienia ściśle badanych wersetów. Do analizy tych tekstów został wykorzystany oryginalny tekst grecki zaczerpnięty z *Bible Works Greek LXX/BNT*, natomiast jako polski przekład posłużyła Biblia Tysiąclecia (wyd. IV). Ponadto przy porównywaniu zaczerpniętych przez św. Mateusza cytatów starotestamentowych nierzadko sięgnięto po oryginalny tekst masorecki, jak również po przekład LXX. Natomiast do samej analizy badanych tekstów została wykorzystana zarówno literatura polska, jak i anglosaska.

⁹² PAŚCIAK, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, 141.

2.1. Mt 3,13-17

Rozdział trzeci następuje bezpośrednio po tzw. Ewangelii dzieciństwa, co oznacza, że dopiero wprowadza nas do publicznej działalności już dorosłego Jezusa. Na początku tego rozdziału na pierwszym planie pojawia się Jan Chrzciciel, który nawołuje Izrael do nawrócenia, gdyż zbliża się Królestwo Niebieskie. Zapowiada także Tego, który jest mocniejszy od niego, a który ma przyjść, aby chrzcić Duchem Świętym i ogniem. W ten sposób Mateusz przygotował grunt pod scenę chrztu Jezusa, która inauguruje, a zarazem potwierdza Jego zbawczą misję. Struktura całej perykopy przedstawia się następująco⁹³:

1. Pojawienie się Jezusa nad Jordanem w celu przyjęcia chrztu (w. 13).
2. Dialog z Janem Chrzcicielem – znaczenie i cel chrztu (ww. 14-15).
3. Scena objawienia przy chrzcie:
 - a) Wizja: niebo otwarte i zstąpienie Ducha Świętego (w. 16).
 - b) Głos z nieba (w. 17).

2.1.1. Mt 3,13

Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego. Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ.

W perykopę o chrzcie Jezusa wprowadza nas często używane przez Mateusza greckie słowo Τότε, które pojawia się u niego około 90 razy i głównie spełnia funkcję łączącą poszczególne fragmenty tekstu, dzięki czemu narracja staje się płynna, sama zaś treść jawi się jako naturalna kontynuacja poprzednich wydarzeń. Z całą pewnością słowo to nie zawiera w sobie jakiegś konkretnej wskazówki chronologicznej. Z kolei czasownik παραγίνεται wydaje się aluzją do Mt 3,1, tym samym sygnalizując obecność nowego wydarzenia⁹⁴. Tak więc w nieokreślonym czasie Jezus przychodzi do Jana prosto z Galilei, a konkretnie z Nazaretu, tym samym pokonując około 70 km do miejsca, gdzie prawdopodobnie Jan mógł nauczać nad brzegami Jordanu. W ten sposób Mateusz może podkreślać, że wybranie się w tak długą drogę na „obce” terytoria wynika ze szczególnej motywacji Jezusa, który przychodzi z pełną świadomością, że Bóg ma wobec niego konkretny plan⁹⁵. Podkreśla to bezokolicznik celowy τοῦ βαπτισθῆναι, który wskazuje właśnie, że przyjście Jezusa nie jest czymś przypadkowym⁹⁶.

⁹³ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Rozdziały 14–28* (Częstochowa 2008) 149.

⁹⁴ J. HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań – Warszawa 2005) 109.

⁹⁵ R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI, 2007) 117.

⁹⁶ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 109.

2.1.2. Mt 3,14

Lecz Jan powstrzymywał Go, mówiąc: «To ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?»

ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με;

Większość egzegetów traktuje powyższy werset wraz z w. 15 jako późniejszy dodatek Mateusza na potrzeby jego wspólnoty, która prawdopodobnie miała problem z faktem chrztu Jezusa, jaki zapewne znali z opisu Ewangelii św. Marka. Przede wszystkim zwraca się uwagę, że w całej relacji zawartej w 3. rozdziale Mateusz pomija Mk 1,4, gdzie mowa jest o tym, że Jan „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” To właśnie ten fragment mógł być powodem zakłopotania wspólnoty Mateusza, która nie potrafiła zrozumieć, dlaczego Jezus zdecydował się przyjąć chrzest Janowy, skoro sam w sobie nie miał żadnego grzechu⁹⁷. W związku tym Mateusz zdecydował się włączyć w dostępny mu tekst Marka ww. 14-15, aby dzięki temu rozwiązać tą problematyczną kwestię. Sam dialog jest o tyle mało możliwy, że trudno przypuścić, na jakiej podstawie Jan mógł wśród tylu Izraelitów zidentyfikować Jezusa jako Tego, którego sam zapowiadał. Dlatego należy w tym swoistym dodatku Mateusza widzieć nie tyle historycznie zaistniały dialog, co raczej reinterpretację tego wydarzenia w celu sformułowania odpowiedzi na potrzeby zakłopotanej wspólnoty. Tym sposobem słowa włożone w usta Jana stanowią tu słowa samej wspólnoty, natomiast Jan w tym konkretnym przypadku jest jej reprezentantem. Nie można również wykluczyć, że werset ten jest tekstem polemizującym z tymi, którzy uważali Jezusa za jednego z uczniów Jana, tym samym traktując Jego misję i chrzest jako kontynuację dzieła Janowego⁹⁸. W ten sposób obecny werset poświadczalby, że osoba Jana Chrzciciela była podporządkowana osobie Jezusa, natomiast chrzest wspólnoty chrześcijańskiej zdecydowanie przewyższa w swej istocie chrzest Jana i jego uczniów.

2.1.3. Mt 3,15

Jezus mu odpowiedział: «Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe». Wtedy Mu ustąpił.

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησιν αὐτόν.

W w. 15 po raz pierwszy u Mateusza Jezus Chrystus dochodzi do głosu. W odpowiedzi na zadane pytanie Jezus odpowiada, aby Jan pozwolił Mu się ochrzcić, ponieważ jest

⁹⁷ BROWN – FITZMYER – MURPHY (ed.), *Katolicki komentarz biblijny*, 922.

⁹⁸ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 119.

rzeczą godną wypełnić wszelką sprawiedliwość. Nie sposób nie zauważyć w kontekście całej Ewangelii Mateuszowej, że te pierwsze słowa Jezusa wypowiedziane do Jana wskazują na program całej jego Ewangelii, tym samym potwierdzałoby to wcześniejszą tezę, że słowa te są jego osobistym dodatkiem do relacji o chrzcie Jezusa. W zasadzie odpowiedź na pytanie Jana nie jest bezpośrednia i składania się bardziej do wykazania, że Jezus był w pełni świadomy swojej misji i dokładnie była Mu znana wola Boża. Wypowiedź Jezusa wprawdzie nie odmawia słuszności słowom Jana, jednak jej głównym zadaniem jest ukazanie przyjęcia chrztu przez Jezusa jako konieczny etap w zbawczym planie Boga.

W pierwszych słowach Jezusa mamy do czynienia z idiomem ἄφες ἄρτι, który oznacza zezwolenie na jakąś czynność lub stan⁹⁹. W tym przypadku słowa te mogą również wyznaczać czas i implikować zmianę, która nastąpi po wydarzeniu paschalnym bądź po śmierci Jana Chrzciciela¹⁰⁰. W następnych słowach Jezus przedstawia główny powód, dla którego Jan powinien ustąpić Jezusowi. Najpierw jednak Jezus zaznacza, że wypada im to uczynić. Z jednej strony słowa πρέπον ἐστίν wyraźnie wskazują na powinność, z drugiej jednak strony pozostawiają one przestrzeń do podjęcia decyzji w pełnej wolności. Tym zaś, co wypada im zrobić, jest wypełnić wszelką sprawiedliwość. Użyty tu wyraz δικαιοσύνην pojawia się u Mateusza 7 razy i przeważnie odnosi się do postępowania zgodnie z Bożym zamysłem.

W takim rozumieniu sprawiedliwość ze strony Jezusa mogłaby polegać na akcie uniżenia się, stosownie do zapowiedzi Sługi Jahwe, który miał realizować zamysł Boży poprzez cierpienie i bycie upokorzonym; z kolei ze strony Jana sprawiedliwość ma zostać urzeczywistniona poprzez spełnienie prośby Jezusa¹⁰¹, który kompletnie nie pasował do kryterium osób, do których Jan kierował swój chrzest. Zdecydowanie więcej można jednak powiedzieć o znaczeniu terminu δικαιοσύνην w powiązaniu ze słowami „wypełnić” i „nam”. To ostatnie wskazuje, że Jezus ma na myśli konkretne przesłanie całego wydarzenia zarówno dla Niego, jak i samego Jana – obaj mają po prostu w tym momencie wykonać konkretny plan Boga. Jeszcze więcej podpowiada nam czasownik πληρῶσαι – „wypełnić”. Jak wiadomo, wypełnienie to jeden z wielkich tematów Ewangelii Mateusza. Czasownik ten występuje w niej 16 razy, przy czym aż 13 razy w tzw. formule wypełnienia proroctwa bądź w wypowiedziach, gdzie podmiotem jest proroctwo lub prorok (Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9).

Oprócz tego czasownik ten pojawia się w Mt 13,48 – w kontekście wypełnienia się sieci rybami, zaś w Mt 23,32 mamy do czynienia z ironicznym tonem nawiązującym do wypełnienia się proroctwa. Trzecim przypadkiem jest obecny fragment i wydaje się, że należy widzieć go właśnie w perspektywie starotestamentowych proroctw¹⁰². Potwierdzałyby to ww. 16-17, w których zawarte są już konkretne cytaty ze Starego

⁹⁹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 151.

¹⁰⁰ BROWN – FITZMYER – MURPHY (ed.), *Katolicki komentarz biblijny*, 922.

¹⁰¹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 109.

¹⁰² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 152.

Testamentu. Naturalnie nasuwa się w tym miejscu pytanie: Które z prorocत्व wypełnia Jan i Jezus w tym momencie? Przede wszystkim trzeba tu zwrócić uwagę, że poprzez przyjęcie chrztu Jezus solidaryzuje się z tymi, którzy odpowiedzieli na wezwanie Jana do nawrócenia ze względu na zbliżające się Królestwo Niebieskie.

W ten sposób następuje identyfikacja Jezusa z Izraelitami, którzy przyjmując chrzest Jana, wyrazili pragnienie nowego życia w wierności Bogu. Nie tylko jednak następuje tu identyfikacja, ale, co więcej, Jezus staje się również reprezentantem Izraela. Wydaje się, że to właśnie funkcja reprezentatywna Jezusa implikuje konieczność Jego identyfikacji w wydarzeniu chrztu. Ta niezwykła tożsamość Jezusa z Izraelem może przywołać na myśl echo prorocत्व o Słudze Jahwe z Iz 53, który dźwiga na sobie grzechy całego ludu¹⁰³. W tej samej Pieśni mowa jest o Słudze sprawiedliwym, który usprawiedliwi wielu poprzez udźwignięcie ich nieprawości (Iz 53,11). Można zatem przypuszczać, że Mateusz, który świetnie orientował się w treści Starego Testamentu i lubił czynić do niego aluzje, mógł poprzez włączenie ww. 14-15 wskazać swojej wspólnoty odpowiedź na pytanie, dlaczego bezgrzeszny Jezus uznał za stosowne przyjąć chrzest na nawrócenie z rąk Jana Chrzciciela. Ta odpowiedź znajduje się właśnie w osobie zapowiadanego Sługi Jahwe, którym jest Jezus Chrystus, wypełniający sprawiedliwość poprzez wypełnienie proroków. Podobnie wczesna teologia chrześcijańska widziała w chrzcie Jezusa pretyp chrztu chrześcijańskiego, który nie był zwykłym rytuałem, lecz stanowił zapowiedź dobrowolnego Jezusowego upokorzenia i akceptacji przez Niego roli „cierpiącego Sługi” Jahwe¹⁰⁴. Jednocześnie dialog pomiędzy Janem a Jezusem przedstawia tego drugiego jako świadomego swego posłannictwa, który zarazem wypełnia posłannictwo pierwszego.

Nie można wykluczyć, że fragment ten ma również charakter polemiczny, w którym porządkuje relację Jana do Jezusa na sposób subordynarny. Jak dotąd brak jednak jakichkolwiek faktów na istnienie rywalizacji pomiędzy uczniami Jana a pierwszą wspólnotą chrześcijańską¹⁰⁵. Obecny werset kończy wyrażenie: τότε ἀφίησιν αὐτόν – „Wtedy Mu ustąpił” Ta sama fraza pojawi się również w Mt 4,11, kiedy słowu Jezusa ulegnie sam szatan. W ten sposób zostaje ukazana moc słowa Jezusa na wzór słowa Jahwe (דְּבַר־יְהוָה), które nie tylko zostaje wypowiedziane, ale także czyni i samo staje się tym, o czym wcześniej orzekło¹⁰⁶.

¹⁰³ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 120–121.

¹⁰⁴ „Ewangelia według św. Mateusza”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (ed. W. R. FARMER et al.) (Warszawa 2007) 29.

¹⁰⁵ A. STOCK, *The method and message of Matthew* (Collegeville, MN, 1994) 49.

¹⁰⁶ F. D. BRUNER, *Matthew: A Commentary. Volume 1: The Christbook, Matthew 1–12* (Grand Rapids, MI, 2007) 106.

2.1.4. Mt 3,16

A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosy i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego na Niego. βαπτισθεις δε ο Ιησους ευθυσ ανεβη απο του υδατος· και ιδου ηνεωχθησαν [αυτω] οι ουρανοι, και ειδεν [το] πνευμα [του] θεου καταβαινον ωσει περιστεραν [και] ερχομενον επ' αυτον·

Jak widać powyżej, po umieszczeniu dialogu Mateusz postanowił pominąć sam opis chrztu Jezusa, ponieważ o wiele ważniejsze w jego oczach jest to, co wydarzyło się zaraz (ευθυσ) po nim. Najpierw następuje wyjście Jezusa z wody, co z jednej strony przywołuje judaistyczną ideę stworzenia jako wyłonienia się z wodnego chaosu (Rdz 1,3; Iz 43,16-20), a z drugiej strony nasuwa skojarzenie z motywem Wyjścia Izraela, tym samym oznaczałoby to, że wraz z wyjściem z wody Jezusa narodził się nowy Izrael¹⁰⁷. Po wyjściu z wody otwarły się niebiosy, co w tekstach biblijnych przeważnie jest symbolem objawienia¹⁰⁸. Ponadto obraz ten pragnie ukazać, że między Jezusem a Bogiem istniał ścisły kontakt, zaś zaimek wskazujący αυτω („Mu”) sugeruje, że wizja ta była dostępna jedynie Jemu samemu¹⁰⁹.

Jednak obecność czasownika ειδεν „ujrzał” po informacji o otwartym niebie wskazywałaby, że zstąpienie Ducha Bożego niczym gołębicą było już dostępne dla innych obecnych¹¹⁰. Taką interpretację również potwierdzałoby użycie w całym opisie imiesłowu biernego, który daje wrażenie, że mamy do czynienia z wydarzeniem obiektywnym i ogólnodostępnym¹¹¹.

Trudno jednak przyjąć realność tej wizji dla wszystkich obecnych przy chrzcie Jezusa. Po pierwsze dlatego, że Ewangelie nie są faktografią, lecz teologiczną interpretacją popaschalną, która w obrazach symbolicznych, często zapożyczonych ze Starego Testamentu, stanowi dla pierwszych chrześcijan kerygmat. Po drugie, gdyby rzeczywiście wizja ta była ogólnodostępna, to trudno byłoby wówczas wytłumaczyć, dlaczego widzący to tłum nie uznał w Jezusie Syna Bożego, a ponadto, dlaczego w Mt 11,2-3 Jan wysłał swoich uczniów z zapytaniem, czy Jezus jest naprawdę tym, którego miał się spodziewać. Bez względu na to, otwarcie się niebios pozwoliło na zstąpienie Ducha, ponieważ zgodnie ze starożytną kosmologią Bliskiego Wschodu, ponad firmamentem umiejscowione są niebiosy, które stanowią miejsce zamieszkania wszelkich bóstw¹¹². Zstępujący Duch został nazwany πνευμα [του] θεου („Duchem Bożym”), co stanowi dodatek

¹⁰⁷ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 153.

¹⁰⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 153.

¹⁰⁹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 111.

¹¹⁰ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 153.

¹¹¹ BROWN – FITZMYER – MURPHY (ed.), *Katolicki komentarz biblijny*, 922.

¹¹² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 153.

względem Ewangelii Marka, który mówi o samym Duchu. Mateusz prawdopodobnie celowo rozszerzył to pojęcie, aby w ten sposób uczynić aluzje do starotestamentowych tekstów, w których Jahwe obdarza swoim Duchem sługi, w ten sposób namaszczając i przygotowując ich do wytyczonej im misji (Iz 11,2; 42,1; 61,1)¹¹³. W tym przypadku to zstąpienie wskazuje na to, że Jezus został namaszczony jako Mesjasz, dzięki czemu otrzymuje on, podobnie jak dawni prorocy, siłę, mądrość i świętość, które są niezbędne do wcielenia w życie Bożego zamysłu (Dz 10,38)¹¹⁴.

Tak więc wraz ze zstąpieniem Ducha Bożego następuje nie tylko początek działalności Jezusa, ale przede wszystkim początek oczekiwanej ery mesjańskiej. Nie oznacza to, że Jezus do tego momentu nie miał poświadczenia swej misji poprzez Ducha Jahwe, takie bowiem poświadczenie zauważamy w Mt 1,18 i 1,20, gdzie źródłem Jego narodzin jest Duch Święty¹¹⁵. Tam jednak miało ono charakter prywatny, skierowany do samej Maryi, tutaj z kolei jest ono ukazane w pełni oficjalnie i publicznie. Nie może nas zatem dziwić fakt, że wszyscy Ewangelisci widzieli to wydarzenie jako niezbędne dla zrozumienia osoby Jezusa Chrystusa i w związku z tym każdy z nich włączył je w swoje dzieło. Zstąpienie Ducha Bożego zostało porównane do gołębic. Obecność łagodniejszej formy przyimka ὡσεὶ odnosi to porównanie bardziej do sposobu zstępowania Ducha Bożego, aniżeli samej Jego postaci z gołębicą¹¹⁶.

Zdania tu jednak są podzielone. Egzegeci, którzy skłaniają się do drugiej opcji, wskazują na teksty Starego Testamentu, gdzie Duch Jahwe zostaje porównany do ptaka (Wj 19,4; Pwt 32,11), natomiast zwolennicy pierwszego wariantu widzą tu wyraźną paralelę do Rdz 1,2, gdzie „Duch Boży unosił się nad wodami”¹¹⁷. Jeżeli przyjmiemy aluzje do Rdz 1,2 (ewentualnie także do Rdz 8,8-12), wówczas obraz ten uwydatniłby w wydarzeniu chrztu Pańskiego idee nowego, eschatologicznego stworzenia¹¹⁸. Być może sam rodzaj ptaka i sposób jego lotu nie ma tu tak głębokiego znaczenia, gdyż symbol gołębia był stosowany w starożytności także przez pogan¹¹⁹. Wydaje się to jednak wątpliwe, biorąc pod uwagę fakt, że Mateusz lubił czynić bardzo przemyślane i dokładne aluzje do Starego Testamentu. Gołębicą nie jest oczywiście jedyną aluzją starotestamentową zawartą w obecnym wersecie. Motyw otwarcia się niebios i tło wydarzenia, którym jest woda, nasuwa skojarzenie z Ez 1,1-4, gdzie prorok Ezechiel, stojąc nad rzeką, ujrzał otwierające się niebo, zaś doświadczenie teofanii, podobnie jak w przypadku Jezusa, zapoczątkowało jego działalność; z kolei w Ez 2,2 Ezechiel przyjmuje Ducha i wsłuchuje się w głos Boga, z czym również spotykamy się w scenie chrztu Jezusa¹²⁰. Jeszcze inną

¹¹³ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 121.

¹¹⁴ BROWN – FITZMYER – MURPHY (ed.), *Katolicki komentarz biblijny*, 922.

¹¹⁵ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 121.

¹¹⁶ L. E. KECK, „The Spirit and the Dove”, *New Testament Studies* 17 (1970) 63–67.

¹¹⁷ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 111.

¹¹⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 154.

¹¹⁹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 122.

¹²⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 121.

aluzję możemy zauważyć, sięgając do umiłowanego przez Mateusza proroka Izajasza, u którego w Iz 63,19 Izrael wyraża pragnienie, aby Pan rozdarł niebiosy i zstąpił na nich. Poza tym, wyrażenie „Duch Boży zstępujący” przywołuje również obietnice Ducha Bożego z Iz 44,3; 59,21; 61,1¹²¹. Wszystko wskazuje na to, że w Chrystusie obietnica ta w końcu znalazła swoje wypełnienie, sam Jezus stoi zaś tu jako reprezentant Izraela, a zarazem jako źródło Nowego Izraela. Ponadto Jezus ponownie jawi się nam jako postać Sługi Jahwe, na którym spoczywa Duch Boży (Iz 42,1). To odniesienie do Sługi Jahwe zostanie podkreślone w sposób bardziej dobitny w kolejnym i ostatnim wersecie perykopy o chrzcie Pańskim.

2.1.5. Mt 3,17

A głos z nieba mówił: «Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie». και ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

Werset ten rozpoczyna się wyrażeniem και ἰδοὺ (dosł. „i oto”), które służy przeważnie do zaakcentowania czegoś, przy czym w tekstach biblijnych nierzadko wprowadza ono wypowiedź samego Boga (np. 1 Krl 19,13; Mt 17,5; Ap 4,1)¹²². Również tutaj fraza ta pełni tego typu funkcję, naprowadzając nas na rozlegający się głos z nieba, który w tradycji judaistycznej znany jest w idei *bat-kol*¹²³, co dosłownie znaczy „córka głosu” (tj. cichy głos lub szept)¹²⁴. Zgodnie z ówczesną mentalnością judaistyczną rozlegający się głos z nieba stanowił najwyższą możliwą formę prorocтва¹²⁵. W przywołanym wersecie trudno jednak mówić o obecności idei *bat-kol*, ponieważ odnosiła się ona jedynie do echa głosu Jahwe i z tego też powodu sama wypowiedź następująca po tej formule miała mniejsze znaczenie, aniżeli bezpośrednia wypowiedź Boga, z którą mamy akurat tutaj do czynienia¹²⁶. Tymczasem samo słowo οὐρανῶν można odczytywać dwojako: albo po prostu jako „niebo”, albo też jako synonim Boga¹²⁷ (Mt 3,2; 21,25; 22,2). Tak więc głos z nieba, czyli głos samego Boga, oznajmia następujące przesłanie: „To jest mój umiłowany Syn, w którym mam upodobanie”. Sformułowanie tego zwrotu w 3. os. daje nam do zrozumienia, że przesłanie to skierowane jest do wszystkich. Sama zaś jego treść, choć niewielka, odwołuje nas aż do czterech tekstów starotestamentowych. Pierwszy

¹²¹ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 29.

¹²² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 154.

¹²³ D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2016) 26.

¹²⁴ BROWN – FITZMYER – MURPHY (ed.), *Katolicki komentarz biblijny*, 922.

¹²⁵ C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (ed. K. BARDSKI – W. CHROSTOWSKI) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2000) 14.

¹²⁶ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 122.

¹²⁷ STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, 26.

z nich odnosi się do idei Izraela jako Syna Jahwe¹²⁸: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8,5). Jezus zatem jako Ten, który identyfikuje się z Izraelem i jest jego reprezentantem, jawi się tutaj jednocześnie jako Syn, na wzór synostwa Izraela. Tego typu typologia widoczna jest wcześniej w Mt 2,12-15, gdzie podobnie jak Izrael, Chrystus zostaje wezwany z Egiptu, a także później w Mt 4,1-11, gdzie z kolei Jezus doświadcza tych samych pokus, które niegdyś na pustyni doświadczał sam Izrael¹²⁹.

Drugi z tekstów Starego Testamentu, który odnosi się do wypowiedzi Boga w czasie chrztu Pańskiego, to Ps 2,7: „Ogłoszę postanowienie Pana: Powiedział do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem»” Takie odniesienie byłoby o tyle prawdopodobne, że psalm ten należy do tekstów o charakterze mesjańskim¹³⁰. W takim kontekście Jezus byłby tu przedstawiony przez Boga jako obiecany niegdyś potomek Dawida, który zapoczątkowuje czasy eschatologiczne. Trzecim tekstem jest Rdz 22,2, w którym mowa o umiłowanym synu Abrahama, którego ten ma złożyć w kraju Moria na ofiarę, zgodnie z poleceniem Boga. Tutaj aluzję widzi się w użytej terminologii, ponieważ LXX w Rdz 2,22 użyła tego samego terminu ἀγαπητόν („umiłowany”), którego użył również Mateusz. Ten przymiotnik grecki nie jest jednak czymś w rodzaju tytułu, lecz wyraża stosunek emocjonalny do kogoś lub idee wybraństwa; w samej zaś LXX jest ono także równoznaczne względem „jednorodzony”¹³¹. W tym sensie Jezus być może przedstawia się jako umiłowany Syn Jahwe, który podobnie jak Izaak, musi być oddany na ofiarę. Ostatnim odniesieniem, ale najbardziej kluczowym dla interesującej nas problematyki, jest nawiązanie do idei Sługi Jahwe z Iz 42,1: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo” O ścisłym związku tego tekstu z obecnym werselem świadczą następujące fakty:

Po pierwsze, wskazuje na to kontekst perykopy o chrzcie Pańskim. Poprzedzający dialog Jezusa z Janem pokazał, że Jezus jest świadom mesjańskiego postępowania zapowiedzianego w Księdze Deutero-Izajasza. Kiedy Jezus w w. 15 przekonywał Jana, aby wypełnili wszystko to, co sprawiedliwe, rozumiał pod tym pojęciem cały Boży zamysł, do którego realizacji został powołany Sługa Jahwe¹³².

Po drugie, w ówczesnym judaizmie zwykle opisywano erę mesjańską wypowiedziami z Księgi Izajasza, wyzwolenie zaś ukazywano jako „nowe Wyjście” (Iz 11,15-16; 43,16-21; 51,10; 63,7-64,11). Tymczasem Mateusz komponuje swoją Ewangelię, opisując Jezusa właśnie jako nowego Mojżesza, gdzie chrzest Jezusa staje się figurą wyzwoliciel-

¹²⁸ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 110.

¹²⁹ J. A. GIBBS, „Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13-17)”, *Catholic Biblical Quarterly* 64/3 (2002) 520-526.

¹³⁰ BEDNARZ, *Jezus Sługa Pańskim*, 62.

¹³¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 55.

¹³² BEDNARZ, *Jezus Sługa Pańskim*, 166.

skiego przejścia, które miało być dziełem Sługi Jahwe¹³³: „Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą, i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie” (Iz 43,2a).

Po trzecie, fakt zstąpienia Ducha Bożego na Jezusa przedstawia się jako aktualizacja obietnicy z Księgi Izajasza, w której zgodnie z Iz 11,2 Ducha Bożego otrzyma Mesjasz, a następnie zostaje to skonkretyzowane w informacji o udzieleniu Go Słudze Jahwe (Iz 42,1). Tak więc Jezus zostaje namaszczoney Duchem Świętym, dzięki czemu będzie w stanie udźwignąć ciężar swojej misji wypełnienia Prawa i Proroków, jednocześnie wpisując się w zapowiedzianą misję Sługi Jahwe¹³⁴.

Po czwarte również określenie „syn” zawarte w boskim głosie z nieba sugeruje nam, że chodzi tu o zapowiadanego Sługę. Co prawda w Iz 42,1 jest wyraźna mowa o Słudze (עֶבֶד), a nie o synu, jednak w tłumaczeniu LXX zostaje oddany ten termin jako παῖς (dosł. chłopiec, dziecko), które niekiedy było używane dla oddania hebrajskiego עֶבֶד. Mateusz w 3,17 nie użył akurat pojęcia παῖς, lecz υἱός. Ponieważ jednak wiemy, że dysponował dosłownym tłumaczeniem LXX (Mt 12,18), dlatego podejrzewa się, że pierwotnie w 3,17 występował termin παῖς; prawdopodobnie jednak późniejsza wspólnota w kolejnej redakcji zamieniła ostatecznie to słowo na υἱός, aby w ten sposób podkreślić dobitniej szczególne synostwo Jezusa¹³⁵. Z jednej strony Chrystus jest więc określony za sprawą greckiego παῖς jako Sługa Jahwe, z drugiej zaś strony podkreśla się Jego wyjątkowe synostwo.

Po piąte, wyrażenie ἐν ᾧ εὐδόκησα („w którym mam upodobanie”) jest prawie kalką sformułowania zawartego w Iz 42,1 i 44,2 (LXX). Odniesienie do tego drugiego tekstu wskazuje na to, że Jezus nie tylko zostaje utożsamiony ze Sługą Jahwe, ale również ze Sługą Izraela jako idealnego reprezentanta wiernego ludu Bożego¹³⁶.

Podsumowując: pierwsze wersety perykopy (3,13-15) ukazały Jezusa jako świadomie unizającego się Bożego posłańca, który zapoczątkowuje zadaną mu misję. Z kolei ww. 16-17 zwracają już uwagę na godność osoby Jezusa. Mateusz, sięgając do różnych tekstów Starego Testamentu, pragnął przedstawić swojej judeochrześcijańskiej wspólnotcie, że Jezus jest obiecany Namaszczoney, wywodzącym się z korzeni Dawida i Abrahama. Jednocześnie to obdarowanie Duchem Bożym przygotowuje Go na trudne wezwanie, jakim jest wypełnienie zbawczego zamysłu Bożego zapowiedzianego niegdyś przez Proroków. Chociaż misja ta będzie przepełniona cierpieniem, to jednak Chrystus jako Sługa Jahwe decyduje się wziąć na siebie cały ciężar zadania, ponieważ ma świadomość wyjątkowej opieki Ojca, który ma w Nim upodobanie.

¹³³ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 167.

¹³⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 167–168.

¹³⁵ BROWN – FITZMYER – MURPHY (ed.), *Katolicki komentarz biblijny*, 923.

¹³⁶ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 30.

2.2. Mt 8,16-17

Analizowany fragment Mt 8,16-17 należy do jednej z trzech niewielkich jednostek literackich, należących do perykopy Mt 8,14-17, która opisuje wydarzenia dziejące się w domu Piotra. Pierwsze dwa wersety tej perykopy przedstawiają uzdrowienie teściowej Piotra z gorączki za sprawą Jezusa. Tymczasem interesujące nas ww. 16-17 należą już do tzw. *summariium*, które w zwięzły sposób opisują pewien wycinek działalności Jezusa, w tym przypadku kończąc dzień rozpoczęty Kazaniem na górze. Tego typu zabieg literacki pozwalał na krótkie podsumowanie zamykające pewien blok tekstowy, aby już w kolejnym wersecie móc wprowadzić czytelnika w nowy temat. Pozostałe *summaria* znajdują się w Mt 4,23; 9,35; 10,1. Obecne *summariium* spełnia potrójną funkcję¹³⁷. Po pierwsze, daje do zrozumienia, że opisane przez Mateusza przypadki uzdrowień i egzorcyzmów są tylko jednymi z wielu innych, jakie zdarzyły się w czasie działalności Jezusa. Po drugie, podkreśla ono moc Jezusa i władzę nad złymi duchami. Po trzecie, przygotowuje i wprowadza nas do cytatu z Izajasza. Schemat tego *summariium* jest następujący¹³⁸:

- a) Okoliczności chronologiczne (w. 16a).
- b) Działalność terapeutyczna (w. 16bc).
- c) Podsumowanie i wyjaśnienie (w. 17).

2.2.1. Mt 8,16

Z nastaniem wieczora przyprowadzono Mu wielu opętanych. On słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił.

Ὁψίας δὲ γενομένης προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντα τοὺς κακῶς ἔχοντας ἔθεράπευσεν,

Na początku zostajemy wprowadzeni w wieczorną porę dnia, choć tak naprawdę nie wiemy, o który konkretnie dzień chodzi. Skoro chorych i opętanych przyniesiono dopiero wieczorem, to być może znajdujemy się w dniu szabatu¹³⁹. Opętani, którzy zostali przyprowadzeni do Jezusa, byli przeważnie ludźmi o stałych i bezwolnych nawrotach pewnych psychicznych lub fizycznych zachowań¹⁴⁰. Z pewnością czasem nie były to opętania, co raczej pewne choroby, które wtedy jeszcze nie były zidentyfikowane. Tego typu zachowania zwykle przypisywano działaniom złych duchów. Przeważnie duchy te wyganiano różnymi zaklęciami i praktykami o charakterze magicznym¹⁴¹, podczas gdy

¹³⁷ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 350.

¹³⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 348.

¹³⁹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 350.

¹⁴⁰ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 67.

¹⁴¹ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 26.

Jezus wyrzucił je samym swoim słowem, przez to wyraźnie odróżniając się od wszystkich pozostałych egzorzystów tamtych czasów. Fakt wypędzenia słowem przypomina wiarę setnika w moc Chrystusowego słowa (Mt 8,8), a jednocześnie Izajaszowe wzmianki o zbawczym słowie Boga¹⁴². Moc słowa Jezusa jest zatem tożsama z mocą „słowa Jahwe” (דְּבַר־יְהוָה). Następnie Mateusz informuje, że Jezus „uzdrowił wszystkich” (κακῶς ἔχοντες), czyli tych, którzy mieli się źle. Czasownik ἐθεράπευσεν oznacza, że mowa tu o chorobach fizycznych¹⁴³. Umieszczenie opętanych przed chorymi uwydatnia, że Chrystus ma pełną władzę i panowanie nad szatanem, który był traktowany jako źródło wszelkiego zła¹⁴⁴. Z kolei podkreślenie, że uzdrowieni zostali wszyscy, koresponduje w pełni z koncepcją Mateusza, według której zbawcze działanie Jezusa jest bezwzględnie nieograniczone¹⁴⁵.

2.2.2. Mt 8,17

Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza: On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby.

ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

Zgodnie z interpretacją Mateusza dzieła wspomniane w jego obecnym *summarium* zostały zapowiedziane przez proroka Izajasza, a konkretnie w cytowanym przez niego Iz 53,4. Zaskakującym jest fakt, że tym razem Mateusz nie skorzystał z tłumaczenia LXX, co jednak tłumaczy się tym, że albo dysponował on innym tłumaczeniem greckim, albo też interpretacja LXX nie pasowała mu do obecnego kontekstu, ponieważ mówi ona o grzechach, nie zaś, jak w tekście hebrajskim, o utrapieniach i cierpieniu¹⁴⁶. Ostatnia opcja jest o tyle trudna, że cytat ten nie jest dosłownym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego, aczkolwiek sam w sobie poprawnie oddaje oryginalny tekst. Zastosowanie tego cytatu jest jednak dosyć kłopotliwe, ponieważ tekst hebrajski mówi o Słudze Jahwe, przyjmującym na siebie cierpienia i choroby za wszystkich ludzi, którzy w rzeczywistości zasłużyli swoimi grzechami na te utrapienia. Tymczasem w kontekście Mateuszowym Jezus nie przyjmuje na siebie żadnych chorób, lecz po prostu uwalnia z nich ludzi. Wydaje się, że o wiele bardziej byłoby logiczne, gdyby Mateusz nawiązał w tym miejscu do idei cierpienia zastępczego Sługi Jahwe, o którym przecież mówi Pieśń Izajasza¹⁴⁷. Skoro jednak Mateusz zdecydował się umieścić to proroctwo w tym kontekście, to widocznie

¹⁴² „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 67.

¹⁴³ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 168.

¹⁴⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 171.

¹⁴⁵ STOCK, *The method and message of Matthew*, 137.

¹⁴⁶ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 172–173.

¹⁴⁷ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 168.

miał przed oczami określoną wizję jego roli. Być może poprzez ten cytat chciał podkreślić, że w działalności Jezusa realizuje się właśnie zbawcze działanie Boga¹⁴⁸. Zaskakującym jest fakt, że Mateusz interpretuje ten cytat nie w odniesieniu do męki i cierpienia Jezusa jako Sługi Jahwe, jak można by się było spodziewać, lecz do całej Jego misji. To być może pokazuje, że dla Mateusza całe posłannictwo Jezusa jest naznaczone krzyżem¹⁴⁹; ewentualnie pragnie on spojrzeć na postać Sługi Jahwe w szerszym kontekście aniżeli tylko w perspektywie Jego przyszłych cierpień i śmierci, uwzględniając zatem całe życie Jezusa, w ten sposób proponując bardziej holistyczne podejście do idei Sługi Jahwe, oparte także na innych tekstach mesjańskich Starego Testamentu¹⁵⁰. Niemniej jednak ukazanie w tym kontekście Jezusa jako Sługę Jahwe uwydatnia, że wraz z działalnością Jezusa nadszedł czas uwolnienia i oczyszczenia z tego wszystkiego, co nas rani i degraduje. Jezus zatem przynosi ludziom uzdrowienie, ale jest ono tylko wstępem do pełnego uzdrowienia i odnowy, jakim jest uwolnienie z grzechów. Cała zaś uzdrowicielska działalność opiera się na prorocत्वach, co zresztą jest stałym motywem całej Ewangelii Mateusza: Jezus wypełnia Prawo i Proroków.

2.3. Pytanie Jana Chrzciciela (Mt 11,2-5)

Perykopa ta stanowi pomost pomiędzy dotychczasową działalnością Jezusa a następującymi wraz z nią kontrowersjami wokół Jego osoby. Można przypuszczać, że pytanie Jana Chrzciciela odzwierciedla nie tylko wątpliwości ówczesnych świadków czynów i słów Jezusa, ale także pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, dlatego Ewangelista prawdopodobnie chciał wstawić tę scenę do swojego tekstu, aby w ten sposób podsumować i zinterpretować w odpowiednim kluczu dotychczasową działalność Jezusa. Patrząc z kolei w szerszej perspektywie, Mateusz zdaje się tworzyć katalog odpowiedzi (Mt 11,2–16,2) poprzez ponowne wprowadzenie osoby Jana (por. Mt 4,1)¹⁵¹. Nie można również wykluczyć, że fragment ten stanowi swego rodzaju polemikę z uczniami Jana, podobnie jak późniejsza treść aż do Mt 11,19. Niemniej jednak, pytanie Jana Chrzciciela wyraźnie kontrastuje z pewnością rozpoznania osoby Jezusa i Jego godności w wydarzeniu chrztu. Tak naprawdę jednak to nie pytanie Jana Chrzciciela jest tutaj kluczowe, ale odpowiedź Jezusa, dzięki której Mateusz konstruuje swoją teologię. Struktura zaś całego fragmentu jawi się następująco¹⁵²:

- 1) Okoliczności wysłania uczniów (w. 2).
- 2) Pytanie (w. 3).
- 3) Ogólna odpowiedź (w. 4).

¹⁴⁸ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 175.

¹⁴⁹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 389.

¹⁵⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 322.

¹⁵¹ STOCK, *The method and message of Matthew*, 181.

¹⁵² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 459.

- 4) Wskazanie znaków (w. 5).
- 5) Błogosławieństwo dla tych, którzy nie zwątpią (w. 6).

2.3.1. Mt 11,2

Tymczasem Jan, skoro usłyszał w więzieniu o czynach Chrystusa, posłał swoich uczniów

Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

Po raz kolejny Mateusz wspomina fakt, że Jan Chrzciciel przebywał w więzieniu (por. Mt 4,12). Tym razem jednak za sprawą wyrażenia δεσμωτηρίῳ dowiadujemy się, że był on przetrzymywany w kajdanach¹⁵³. Z podobnym wyrażeniem spotykamy się jeszcze tylko w Dz 5,21.23 i 16,26 – najpierw w odniesieniu do Piotra, a następnie do Pawła. Można przypuszczać, że skoro do Jana dochodziły relacje na temat działalności Jezusa, to nie był całkowicie odizolowany od świata zewnętrznego, dzięki czemu mógł dowiedzieć się o „czynach Chrystusa”. Istotnym jest fakt, że fraza ta została przekazana tylko przez Mateusza, co sugeruje, że odnosi się ona tylko do jego teologii¹⁵⁴. Przede wszystkim termin ἔργα obejmuje zarówno nauczanie Jezusa (Mt 5–7), jak i Jego działalność cudotwórczą (Mt 8–9); tym samym Mateusz w ten sposób podsumowuje poprzednie rozdziały (Mt 4,23–11,2).

Z kolei tytuł Χριστός, który zostaje tu użyty po raz pierwszy w odniesieniu do publicznej działalności Jezusa (poza tym pojawia się jeszcze tylko w Mt 1,1.16; 16,20), jednoznacznie wskazuje na Jezusa jako Sługę Izraela (Iz 61,1), tym sposobem kontynuując „proces stopniowego ukazywania Jezusa jako Mesjasza, Pomazańca, w kontekście Syna Człowieczego”, rozumianego w świetle Sługi Jahwe¹⁵⁵. Część egzegetów jest zdania, że ten rzadko używany w Ewangeliach tytuł jest wynikiem późniejszego wpływu terminologii chrześcijańskiej¹⁵⁶, natomiast pierwotny spór mógł dotyczyć zagadnienia, czy Jezus był posłańcem Bożym na wzór Eliasza¹⁵⁷. Niemniej jednak Jan, słysząc relacje o działalności Jezusa, postanowił posłać swoich uczniów z zapytaniem. Posłani przez Jana uczniowie „podróżowali przypuszczalnie główną drogą wiodącą na północ od twierdzy Heroda, Macherontu (gdzie uwięziono Jana), przez Pereę, rozciągającą się wzdłuż Jordanu, by dotrzeć do Galilei, gdzie nauczał Jezus”¹⁵⁸.

¹⁵³ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 460.

¹⁵⁴ „Ewangelia według św. Mateusza”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. BROWN – FITZMYER – MURPHY) 946.

¹⁵⁵ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 84.

¹⁵⁶ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 196.

¹⁵⁷ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 946.

¹⁵⁸ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 33.

2.3.2. Mt 11,3

z zapytaniem: «Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?»

εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;

W pytaniu skierowanym do Jezusa przez uczniów Jana kryje się kilka aluzji. Przede wszystkim termin ἐρχόμενος odnosi nas do obietnicy Chrzciciela, który mówił, że Ten, który idzie za nim, mocniejszy jest od niego (Mt 3,11)¹⁵⁹. Ponadto niektórzy widzą w tym pojęciu *quasi*-mesjanistyczny tytuł z Ps 118,26 lub też z Dn 7,13¹⁶⁰; z kolei inni wykluczają mesjańskie konotacje tego słowa¹⁶¹. Być może można tu dopatrywać się także związku z prorocstwem Izajasza¹⁶²: „Powiedzcie małoduszny: «Odwagi! Nie bójcie się! Oto wasz Bóg, oto – pomsta; przychodzi Boża odpłata; On sam przychodzi, by zbawić was»” (Iz 35,4). Takie odniesienie jest o tyle prawdopodobne, że w 11,5 Mateusz zacytuje kontynuację wspomnianego cytatu, mianowicie werset Iz 35,5. Bez wątplenia jednak pytanie to wiąże się z oczekiwaniem Jana na powrót Eliasza, a więc proroka mającego ogłosić sąd, o którym jest mowa w Ml 3,1-2¹⁶³. A zatem termin ἐρχόμενος byłby apokaliptycznym określeniem Mesjasza (por. Rdz 49,10; Ps 117,26; Ez 21,27; Dn 7,13; Ha 2,3; J 6,14; Ap 1,4), który zgodnie z oczekiwaniami powinien oczyścić ogniem lud Boży (por. Ml 3,1-3; Mt 3,10-12)¹⁶⁴. Być może to właśnie brak nadejścia sądu, o którym wspominał także Jan (3,12), spowodował, że narodziły się u niego wątpliwości, które zmusiły go do postawienia Jezusowi tak fundamentalnego pytania. Oczywiście istnieje jeszcze wiele innych hipotez wyjaśniających, dlaczego Jan postanowił zadać tego typu pytanie, mając jednocześnie w pamięci wydarzenia z chrztu Jezusa. W tym miejscu jednak powstrzymamy się od podania poszczególnych hipotez, ponieważ sama motywacja Jana nie jest konieczna dla zrozumienia tego tekstu. Istotnym jest tu zrozumienie funkcji samego pytania, które zawierając aluzje do wcześniejszych zapowiedzi, z jednej strony przygotowuje grunt na odpowiedź Jezusa, która zresztą jest kluczowa dla omawianej perykopy; z drugiej zaś strony pytanie to reprezentuje potencjalne wątpliwości judeochrześcijańskiej wspólnoty Mateusza, która podobnie jak Jan mogła mieć inne wyobrażenie Mesjasza. Na popaschalną redakcję tego pytania wskazuje, chociażby czasownik προσδοκῶμεν, którym pierwotne wspólnoty chrześcijańskie określały pełne nadziei oczekiwanie na nadejście nowej rzeczywistości czasów escha-

¹⁵⁹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 197.

¹⁶⁰ BRUNER, *Matthew 1–12*, 505.

¹⁶¹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 423.

¹⁶² BRUNER, *Matthew 1–12*, 504.

¹⁶³ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 84.

¹⁶⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 79–80.

tologicznych (np. 2 P 3,13)¹⁶⁵. Tak więc osobiste pytania Jana i jego uczniów stają się uniwersalnym pytaniem każdego Żyda i chrześcijanina.

2.3.3. Mt 11,4

Jezus im odpowiedział: «Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε·

Jezus w swoim stylu nie odpowiada wprost na pytanie, lecz w tym wypadku jeszcze raz każe uczniom Jana spojrzeć na Jego osobę poprzez dotychczasowe dokonania. Nie chodzi jednak Jezusowi, aby powtórzyli Janowi to, co słyszeli i widzieli, ale by spojrzeli na to wszystko przez pryzmat starotestamentowych zapowiedzi, które właśnie się wypełniają. Jezus pragnie zatem, aby uczniowie Jana poprzez słuchanie i patrzenie doświadczyli aktualizującego się zbawczego czasu¹⁶⁶, ponieważ dopiero za sprawą tego doświadczenia wiara w Jego posłannictwo będzie mogła zostać wzbudzona¹⁶⁷. Jednocześnie polecenie Jezusa stanowi subtelne ostrzeżenie, „aby nie martwili się duchową głupotą i ślepotą, które trapiły Izrael (np. Iz 42,18-20)”¹⁶⁸. Warto w tym miejscu zauważyć jeszcze, że słowo „słyszycie” tworzy wraz z w. 5 chiasm wokół czynów, umiejscowienie zaś w w. 4 słowa „słyszycie” przed „patrzycie” odpowiada następstwu głoszenia i czynów z poprzednich rozdziałów (głoszenie: Mt 5–7; czyny: Mt 8–9)¹⁶⁹.

2.3.4. Mt 11,5

niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię.

τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

Po tym, jak Jezus polecił uczniom Jana donieść ponownie o tym, co widzą i słyszą, podaje im teraz klucz hermeneutyczny do wszystkich Jego słów i czynów, dzięki któremu uzyskają odpowiedź na zadane przez nich pytanie. W ramach tego klucza Jezus podaje szereg tekstów prorockich, które zostają przez Niego wypełnione. Lista zaczyna się od wspomnienia niewidomych i chromych, co prawdopodobnie stanowi aluzję do Iz 35,5-6¹⁷⁰: „Wtedy

¹⁶⁵ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 197.

¹⁶⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 461.

¹⁶⁷ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 197.

¹⁶⁸ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 85.

¹⁶⁹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 461.

¹⁷⁰ BRUNER, *Matthew 1–12*, 508.

przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą. Wtedy chromy wyskoczy jak jeleń i język niemych wesóło krzyknie. Bo trysną źródła wód na pustyni i strumienie na stepie” Cytat ten jak najbardziej odpowiada także wzmiance Jezusa o głuchych, podobnie zresztą jak Iz 42,18¹⁷¹: „Głusi, słuchajcie! Niewidomi, natęźcie wzrok, by widzieć!”

Następnie Jezus wskazuje na uzdrowienia trędowatych, do których jednak żaden tekst starotestamentowy się nie odnosi. Świadczy to jednak o tym, że posłannictwo Jezusa przewyższa swoim zasięgiem wszelkie wyobrażenia proroków¹⁷², którzy pomimo swojego charyzmatu nie byli w stanie przeniknąć do końca zbawczych planów Boga. Dalej Jezusa przypomina o wskrzeszeniu umarłych, które zdaje się wypełniać następujące słowa Izajasza¹⁷³: „Ożyją Twój umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmartwych” (Iz 26,19). Jednakże punktem kulminacyjnym, a zarazem ukoronowaniem posłannictwa Jezusa jest głoszenie ubogim dobrej nowiny. Również ten wymiar działalności Jezusa został zapowiedziany przez Izajasza¹⁷⁴: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę” (Iz 61,1).

Za sprawą powyższych sześciu przykładów, będących częścią działalności Jezusa, Ewangelista Mateusz streścił i podsumował rozdziały 5–9, a jednocześnie w najbardziej doskonały sposób udzielił odpowiedzi swojej wspólnocie judeochrześcijańskiej na pytanie Jana Chrzciciela, które prawdopodobnie było także ich pytaniem. Doskonałość tej odpowiedzi polega na tym, że została ona oparta na podstawie tekstów proroka Izajasza, które w ówczesnym judaizmie odgrywały znaczącą rolę. Realizacja tych fragmentów Izajasza świadczy o tym, że działalność Jezusa jest znakiem przywrócenia królestwa Bożego¹⁷⁵. Wraz z działalnością Jezusa realizują się zapowiedziane czasy mesjańskie, w których miały zniknąć wszelkie choroby i cierpienia¹⁷⁶. Mateusz jednak nie ukazuje Jezusa jako Mesjasza triumfującego, który przynosi sąd i niszczy wrogów Izraela, lecz skupia się na przedstawieniu Go jako Sługę tego narodu, dla którego jest w stanie wziąć na siebie wszelkie cierpienia i bóle. Chociaż w Pieśni o Słudze Jahwe mamy do czynienia z cierpieniem zastępczym, to jednak wcześniejsza omawiana perykopa (Mt 8,16-17) dała do zrozumienia, że dla Mateusza liczne uzdrowienia dokonywane przez Jezusa stanowią realizację Pieśni Izajasza. Ponadto Mateusz poprzez użycie tytułu Χριστός (Mt 11,2) wyraźnie przedstawił Jezusa jako Sługę Izraela, którego nie można z kolei zrozumieć, nie uwzględniając postaci Sługi Jahwe¹⁷⁷.

¹⁷¹ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 946.

¹⁷² FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 424.

¹⁷³ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 461.

¹⁷⁴ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 197.

¹⁷⁵ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 85.

¹⁷⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 461.

¹⁷⁷ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 82.

2.4. Mt 12,15-21

Perykopa ta wchodzi w skład ośmiu perykop 12. rozdziału, których przedmiotem jest motyw odrzucenia Jezusa jako budowniczego Królestwa Bożego. Poprzedzający tę perykopę tekst jest radykalnym przedstawieniem tego odrzucenia, ponieważ faryzeusze po raz pierwszy postanawiają zabić Nauczyciela z Nazaretu. Punktem zapalnym tej decyzji był moment uzdrowienia człowieka z uschlą ręką przez Jezusa w dniu szabatomym. W sposób pośredni tę decyzję przygotowywały także wcześniejsze konflikty na linii Jezus – faryzeusze, jednak wspomniane uzdrowienie w szabat było bezpośrednim powodem tak radykalnego postawienia sprawy. Jezus, wiedząc o tym, postanowił trzymać się z dala tej frakcji, jednocześnie nie wystraszył się i nie zaprzestał swojej uzdrowicielskiej działalności. Ta odważna decyzja Jezusa miała oczywiście swoje uzasadnienie i o tym właśnie mówi interesująca nas perykopa, której struktura prezentuje się następująco¹⁷⁸:

- 1) Odejście Jezusa (w. 15a).
- 2) Uzdrowienie i zakaz rozgłaszania (ww. 15b-16).
- 3) Formuła wprowadzająca cytat z Izajasza (w. 17).
- 4) Cytat z Iz 42,1-4 (ww. 18-21).
 - a) Prezentacja Sługi Jahwe (w. 18).
 - b) Misja Sługi Jahwe (ww. 19-20ab).
 - c) Rezultat misji (ww. 20c-21).

2.4.1. Mt 12,15

Gdy się Jezus dowiedział o tym, oddalił się stamtąd. A wielu poszło za Nim i uzdrowił ich wszystkich.

Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί, καὶ ἔθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας

Werset rozpoczyna się informacją, że Jezus dowiedział się o zamiarach zgładzenia Go przez faryzeuszy. Użyty tu czasownik γνοὺς, który dość często występuje u Mateusza, „oznacza znajomość wydarzeń i cudzych myśli, trudno lub wcale niedostępnych dla zwykłego człowieka”¹⁷⁹. Tak więc według Mateusza Jezus przejrzał myśli faryzeuszów i świadom był ich zamiarów, czym różni się od pozostałych Ewangelistów, którzy w ogóle o tym nie wspominają¹⁸⁰. W rzeczywistości faryzeusze nie mieli wówczas władzy politycznej, pozwalającej im na zgładzenie Jezusa. Co prawda istniały nawet w czasach okupacji sądy żydowskie, jednak pomimo tego, że Prawo Mojżeszowe dopuszczało stosowanie kary śmierci za naruszenie szabatu (Wj 31,14; 35,2), to

¹⁷⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 497.

¹⁷⁹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 206.

¹⁸⁰ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 498.

w tamtym okresie nie zdecydowano się na takie rozwiązania¹⁸¹. Tak więc faryzeusze nie byli w stanie na drodze własnego prawa tego dokonać, to jednak nie powstrzymało ich przed intrygami i szukania innej drogi zgładzenia Jezusa. On zaś wiedząc o tym, postanowił ἀνεχώρησεν, co dosłownie znaczy „wycofać się”, a w tym kontekście „zniknąć z oczu” (por. Mt 2,14.22; 4,12; 12,15; 14,13; 15,21)¹⁸².

Nie jest to więc jakaś strachliwa ucieczka przed śmiertelnymi konsekwencjami, lecz po prostu świadoma kontrola swojej misji, której koniec jeszcze teraz nie ma nadejść. Dowodem na to, że Jezus nie przestraszył się tych intryg faryzejskich, jest Jego dalsza działalność na rzecz chorych, których konsekwentnie uzdrawiał. Uzdrawiał zaś wszystkich, co podkreśla uniwersalny charakter Jego działania. Ponadto wzmianka Mateusza o uzdrowieniach, jak i celowa zamiana Markowego „wielu” (Mk 1,34) na „wszystkich” stanowią wyraźne wprowadzenie do cytatu z Izajasza w następnych wersach¹⁸³.

2.4.2. Mt 12,16-17

Lecz im surowo zabronił, żeby Go nie ujawniali. Tak miało się spełnić słowo proroka Izajasza:

καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν, ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος·

Uzdrowione przez Jezusa osoby dostają stanowczy nakaz, aby ludziom zaskoczonym ich uzdrowieniem nie ujawniali, kto stoi za ich wyleczeniem. Nakaz ten nie jest jednak łagodny jak w Mt 8,4, lecz w ustach Jezusa pojawia się czasownik ἐπετίμησεν, co oznacza, że tym razem udzielił im ostrej reprymendy, wręcz zgnił ich¹⁸⁴. Ten sam czasownik pojawia się, kiedy Jezus nakazuje burzy, aby się uciszyła. To pokazuje, że Jezus przemawia do nich z pełnym autorytetem i powagą, w ten sposób dając im do zrozumienia, że za tym nakazem kryje się ważna racja. W w. 16 jeszcze nie poznajemy powodu nakazu milczenia, to odsłania dopiero kolejny werset. Rozpoczyna się on zwrotem ἵνα πληρωθῆ, który wskazuje, że nakaz Jezusa jest częścią Bożego planu, któremu należy pokornie się oddać¹⁸⁵. Ten konkretny Boży plan został zdaniem Mateusza zawarty w cytowanej przez niego Księdze Izajasza, a dokładnie w Iz 42,1-4. W tym miejscu warto zaznaczyć, że jest to najdłuższy cytat w Ewangelii Mateusza, wnikięcie zaś w jego treść z pewnością pozwoli na pełniejsze zrozumienie nakazu Jezusa, a także Jego osoby i działalności.

¹⁸¹ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 36.

¹⁸² HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 206.

¹⁸³ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 469.

¹⁸⁴ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 206.

¹⁸⁵ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 191.

2.4.3. Mt 12,18

Oto mój Sługa; którego wybrałem, Umiłowany mój, w którym moje serce ma upodobanie. Położę ducha mego na Nim, a On zapowie prawo narodom.
 ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου·
 θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.

Już zaraz na początku cytatu spotykamy się z zaskakującym określeniem Jezusa jako παῖς, co dosłownie znaczy „dziecko”, rzadziej „sługa”. Jest to o tyle dziwne, że przeważnie to greckie określenie zastępuje słowo υἱός, czyli „syn”, rzeczownik zaś παῖς w odniesieniu do Jezusa występuje jeszcze tylko 4 razy i to jedynie w *Dziejach Apostolskich*¹⁸⁶. Niemniej jednak w taki sposób oddane tłumaczenie przywoływało w odbiorcach Ewangelii nie tylko idee sługi, ale przede wszystkim odnosiło ich do idei Syna Bożego z wydarzenia chrztu, gdzie Jezus został nazwany „umiłowanym synem” (Mt 3,17)¹⁸⁷. Potwierdzają to kolejne pojęcia, które jeszcze ściślej nawiązują do chrztu Pańskiego. Najpierw jednak spotykamy się z czasownikiem ἠρέτισα, który w Nowym Testamencie pojawia się tylko w tym miejscu, a który wyraża szczególne wybranie, a czasami także adopcję. Zastosowanie czasownika ἠρέτισα w połączeniu z następującym zaraz po nim przymiotnikiem ἀγαπητός uwydatnia szczególną relację Jezusa z Bogiem Ojcem, co przypomina werset Mt 11,27¹⁸⁸.

Z kolei dodane do tego wyrażenie: „w którym moje serce ma upodobanie” już wprost odnosi nas do momentu chrztu Jezusa, kiedy to rozległ się głos z nieba. Tym razem jednak nie potrzeba już głosu, który wskaże, kim jest Jezus, ponieważ On świadczy o tym całą swoją publiczną działalnością, służąc Ojcu w ciszy i pokorze¹⁸⁹. Również zstąpienie Ducha Bożego miało już miejsce w czasie chrztu, dlatego cytat ten potwierdza posłannictwo Jezusa, jednocześnie przygotowuje odbiorców na ww. 28-32, gdzie mocą tego samego Ducha Jezus będzie wyrzucał złe duchy, co faryzeusze zinterpretują jako użycie mocy Belzebuba¹⁹⁰. Na koniec tego wersetu dowiadujemy się, że Sługa Jahwe ma ogłosić κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν. Tłumaczenie tego wyrażenia zaczniemy od końca. Słowo ἔθνεσιν może oznaczać tutaj inne narody niż Izrael, czyli pogan. Z kolei pojęcie κρίσιν można tłumaczyć jako „prawo” albo „wyrok sądowy”. Patrząc na liczne tłumaczenia greckiego κρίσιν w tym kontekście, okazuje się, że nie ma zgody wśród biblistów, która wersja tłumaczenia jest poprawna. Każdy z nich ma bowiem swoje racje. Zwolennicy tłumaczenia κρίσιν jako „wyrok sądowy” wskazują na to, że w oryginalnym tekście również mamy słowo ὑψῶν, które należy tam oddać jako „sąd”, „wyrok”,

¹⁸⁶ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 191.

¹⁸⁷ STOCK, *The method and message of Matthew*, 198.

¹⁸⁸ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 471–472.

¹⁸⁹ STOCK, *The method and message of Matthew*, 198.

¹⁹⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 472.

przy czym ww. 20c-21 każą widzieć ten wyrok w świetle pozytywnym, co oznacza, że tak jak וְשָׁמַרְתָּ z Iz 42,1 zapowiada ocalenie Izraela, tak i tu κρίσιν stanowi zbawczy wyrok dla pogan¹⁹¹.

Z kolei ci, którzy widzą tu raczej κρίσιν w znaczeniu „prawa”, zwracają uwagę, że Mateusz poza tym cytatem używa tego słowa jeszcze tylko raz, w 23,23, właśnie w kontekście prawa. Ponadto taka interpretacja całego w. 18 wybitnie wpisująłaby się w dotychczasową treść Ewangelii Mateusza. Najpierw jest bowiem mowa w cytacie o παῖς , czyli „Synu” bądź dziecku, co podsumowuje Ewangelie Dzieciństwa i historii Jezusa jako dziecka, nad którym opiekę sprawuje sam Bóg (Mt 1–2). Następnie cytat przypomina motyw zstąpienia Ducha Bożego, co z kolei łączy się z Mt 3–4, gdzie najpierw w czasie chrztu zstępuje Duch na Jezusa, a potem ten sam Duch wyprowadza Go na pustynię. Uznając więc obecny w cytacie κρίσιν w znaczeniu „prawa”, mielibyśmy do czynienia z syntezą Mt 5–7, gdzie Chrystus przynosi wszystkim „Nowe Prawo”

Tak więc w. 18 za pomocą cytatu podsumowuje i przypomina istotę pierwszych 7 rozdziałów Ewangelii Mateusza¹⁹². W tak rozumianym kontekście ogłoszenie poganom prawa i sprawiedliwości byłoby częściową realizacją zadania Sługi Jahwe, mianowicie bycia „światłem dla narodów” (Iz 42,6)¹⁹³. Bez względu jednak na to, które z proponowanych tłumaczeń uznamy za słuszne, wyrażenie $\text{κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ}$, tak jak zresztą całe przesłanie użytego przez Mateusza cytatu, ma w pełni pozytywny oddźwięk.

2.4.4. Mt 12,19

Nie będzie się spierał ani krzyczał, i nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu.
οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.

W stosunku do tekstu hebrajskiego i LXX Mateusz wyraźnie dostosowuje ten werset na potrzeby kontekstu jego Ewangelii, dlatego zastępuje hebrajskie רָעַע greckim: κεκραῖεται (oba w znaczeniu „krzyzczeć”) na łagodniejsze ἐρίσει („kłócić się”). W ten sposób łączy ten fragment cytatu z ww. 15-16, jak również z innymi tekstami, które wspominały o tym, że Jezus unikał rozgłosu¹⁹⁴. Jednocześnie obecny werset jawi się jako zapowiedź konfrontacji Jezusa z oskarżającą Go władzą, w której to Jezus zachowa postawę cichego i łagodnego Sługi Jahwe (Iz 53,11)¹⁹⁵. Ponadto Mateusz pragnie

¹⁹¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 499.

¹⁹² BRUNER, *Matthew 1–12*, 556.

¹⁹³ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 92–92.

¹⁹⁴ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 206.

¹⁹⁵ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 472.

podkreślić pokorne i pokojowe rysy Jezusa-Mesjasza, którego obraz rozmiął się z tym, czego ówczasnie oczekiwał Izrael w czasach rzymskiej okupacji¹⁹⁶.

2.4.5. Mt 12,20

Trzciny zgniecionej nie złamie ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd przeprowadzi.

κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν.

W środowisku palestyńskim trzcina należy do kruchych roślin, które przy silnym wietrze może zostać ułamana, tym bardziej zaś zgnieciona. Z kolei starożytna lampa z niewielką ilością oliwy dawała tak mało światła, że albo należało dolać oliwy, albo po prostu ugasić jej knot¹⁹⁷. Chociaż na zdrowy rozsądek nie warto trzymać zagniecionej trzciny ani tlejącego knota, lecz należy taki knot ugasić, a trzcinę złamać i wyrzucić, to jednak Sługa Jahwe będzie charakteryzował się dużym miłosierdziem i cierpliwością. Te dwa obrazy prawdopodobnie symbolizują ludzi słabych i na granicy wytrzymałości, do których wychodzi zapowiadany Sługa, aby uzdrowić ich i tchnąć w nich nadzieję, ponieważ zbliża się zwycięstwo sprawiedliwości¹⁹⁸.

To wezwanie z całą pewnością koresponduje z wezwaniem Jezusa do utrudzonych z Mt 11,28-30 i tak też widział to Mateusz, decydując się na podanie tych kolejnych wersetów z Iz 42¹⁹⁹, choć przecież ówczesnym zwyczajem było cytowanie jedynie małego fragmentu cytatu, ponieważ Żydzi doskonale orientowali się w treści tekstów biblijnych²⁰⁰. Widać jednak, że Mateusz koniecznie chciał dokładnie ukazać Jezusa jako przewidzianego przez Izajasza, w ten sposób podsumowując dotychczas nakreślony przez niego obraz Jezusa, a jednocześnie ukazując przyszłą perspektywę zbawczą, o której mowa także w kolejnym wersecie.

2.4.6. Mt 12,21

W Jego imieniu narody nadzieję pokładać będą.

καὶ τῶ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἔλπιουσιν.

Mateusz w analizowanym wersecie przechodzi od razu do Iz 42,4c, tym samym pomijając 42,4ab. Uczynił to, ponieważ zamiast dosłownie przełożyć wyrażenie

¹⁹⁶ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 36.

¹⁹⁷ STACHOWIAK, *Księga Izajasza II–III*, 101.

¹⁹⁸ BRUNER, *Matthew 1–12*, 557.

¹⁹⁹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 473.

²⁰⁰ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 36.

מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצֵיא („sąd wyda według prawdy”) z 42,3, to wołał oddać je greckim słowem *vīkocōs* („zwycięsko”), dzięki czemu streścił on przesłanie opuszczonego fragmentu Iz 42,4ab, jednocześnie mogąc już przejść do Iz 42,4c²⁰¹. Obecny werset należy, rzecz jasna, widzieć w łączności z w. 18. Oba te wersety dają do zrozumienia, że misja Sługi Jahwe ma charakter uniwersalny, ponieważ jego zadaniem jest odkupienie wszystkich ludzi (Mt 20,20-28). Być może celowo Mateusz postanowił przedłużyć cytaty z Izajasza, ponieważ chciał ukazać pewny kontrast pomiędzy sytuacją pogan a tego „pokolenia” (Mt 12,41), które odznacza się niewiernością (Mt 11,20-24)²⁰².

Nie można wykluczyć, że judeochrześcijańska wspólnota Mateusza miała problem z przyjmowaniem na łono Kościoła pogan, stąd starał się on ukazać ich nawrócenie jako część zapowiadanego zbawczego działania Boga²⁰³. Ten motyw znajdzie zresztą swoją kulminację w Mt 28,16-20, gdzie Jezus posyła uczniów, aby nauczali wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Trójcy Świętej. Przy dokładnej analizie tekstowej tego cytatu można zauważyć, że w pewnym stopniu odbiega on od tekstu masoreckiego i LXX. Mateusz czyni to albo poprzez zastępowanie oryginalnych słów słowami pochodzenia chrześcijańskiego, albo też łagodząc lub zmieniając pewne wyrazy, aby bardziej odpowiadały one kontekstowi jego Ewangelii, a zwłaszcza Mt 3,17. Reasumując, cytowany tekst Iz 42,1-4 jest na tyle tłumaczeniem dość luźnym i swobodnym, że wielu nie dostrzega w nim cech przekładu, lecz uważa go za pewną parafrazę, recenzję, uczynioną przez szkołę Mateusza na potrzebę zamierzonego przekazu²⁰⁴.

Jednak na podstawie analiz tego tekstu przypuszcza się również, iż cytaty ten prawdopodobnie nie został zaczerpnięty z oryginalnego tekstu hebrajskiego, lecz z przekładu syryjskiego, co świadczy o tym, że w środowisku syro-palestyńskim, gdzie powstawała Ewangelia Mateusza, treść tego proroctwa była znana i używana²⁰⁵.

Niemniej jednak, za sprawą tak dostosowanego fragmentu Księgi Izajasza do obecnego kontekstu, Mateusz pragnął zaznaczyć, że Jezus jest umiłowanym i obdarzonym Duchem Bożym Sługą Jahwe, który wstawia się za słabymi i bezbronnymi, jednocześnie nie wdając się w konfrontację z prześladowcami, gdyż cechą Jego misji ma być łagodność i pokora. Choć obraz ten koliduje z powszechnymi wówczas wyobrażeniami Mesjasza, to jednak Mateusz, opierając się o cytowane proroctwo, daje do zrozumienia, że ten uniżony Sługa przyniesie w końcu upragnione zbawienie, które jednak nie będzie udziałem jedynie Sługi Izraela, ale także zostanie ono rozszerzone na inne narody, ponieważ Sługa Jahwe będzie cierpiał za wszystkich.

²⁰¹ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 199.

²⁰² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 501.

²⁰³ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 206–207.

²⁰⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 193–194.

²⁰⁵ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 206.

2.5. Przemienienie Jezusa (Mt 17,3-5)

Obecny fragment jest częścią perykopy o przemienieniu Jezusa na górze. Perykopę tę poprzedza zapowiedź Jezusa, że przyjdzie On jako Syn Człowieczy w swoim królestwie. Natomiast po tej perykopie poruszany jest temat Eliasza, który jest również jedną z ważniejszych postaci interesującego nas fragmentu. Cała scena umiejscowiona jest na górze w sześć dni po tym, jak Jezus zapowiedział niektórym, że ujrzą Go w chwale (Mt 16,28). Być może Piotr, Jakub i Jan, których Jezus ze sobą zabrał, aby zostać przemienionym w ich obecności, wpisują się właśnie w tych zapowiedzianych „niektórych” *τινες*²⁰⁶.

Przypuszcza się, że cała perykopa o przemienieniu została skonstruowana na podstawie Wj 24,9-18²⁰⁷, na co wskazują m.in. takie elementy, jak: wybranie danej grupy, wyjście na górę, teofania, motyw siódmego dnia, rozjaśnione oblicze, obłok jako obecność samego Boga. Taka konstrukcja jest o tyle prawdopodobna, że u Mateusza widoczna jest tendencja w ukazywaniu Jezusa jako „drugiego Mojżesza”, stosownie do ówczesnych oczekiwań mesjańskich. Cała perykopa jest skonstruowana w modelu chiastycznym, jej środek zaś stanowi w. 5²⁰⁸, który jest kluczowy dla niniejszego opracowania. Samą analizę z kolei zaczniemy od w. 3, czyli od momentu, kiedy Jezus został przemieniony w obecności trzech uczniów, którym, oprócz Jezusa, ukazali się wówczas również Mojżesz i Eliasz.

2.5.1. Mt 17,3

A oto im się ukazali Mojżesz i Eliasz, którzy rozmawiali z Nim.

καὶ ἰδοὺ ὠφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας συλλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ.

Werset rozpoczyna bardzo często stosowana w Biblii formuła *καὶ ἰδοὺ*, którą zwykle wprowadzane są teofanie lub widzenia aniołów (np. Rdz 18,2; 28,13; Ez 1,4; Dn 7,13; Dz 1,10; Jud 14; Ap 9,11)²⁰⁹. Dokonane nadprzyrodzone przemienienie Jezusa zostaje następnie podkreślone poprzez obecność dwóch kluczowych postaci dla judaizmu, mianowicie Mojżesza i Eliasza. Wzmianka o tym, że rozmawiali oni z Jezusem, nadaje niewątpliwie przemienieniu szczególne znaczenie teologiczne²¹⁰. Paradoksem jest już sam fakt, że Jezus, który wcześniej został oskarżony o naruszenie prawa Mojżeszowego, teraz rozmawia z samym Prawodawcą²¹¹. Sam dobór rozmówców Jezusa nie jest zatem przypadkowy. Zarówno Mojżesz, jak i Eliasz uznawani byli

²⁰⁶ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 644.

²⁰⁷ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 121.

²⁰⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 159–160.

²⁰⁹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 163.

²¹⁰ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 255.

²¹¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 164.

w judaizmie za dwie postacie, które nie umarły, lecz zostały zabrane jeszcze za życia przez samego Boga (por. 2 Krl 2,11; Pwt 34,6)²¹². Obaj także doświadczyli obecności Boga na górze Synaj (zwanej także Horeb) i widzieli Jego chwałę (Wj 24,15-18; 33,18-23; 1 Krl 19,8-13)²¹³. Z kolei z samym Jezusem łączy ich motyw odrzucenia przez ludzi, jednakże tego typu interpretacja nie odpowiada kontekstowi obecnej perykopy. Dlatego o wiele bardziej prawdopodobnym przypuszczeniem wyjaśniającym obecność Mojżesza i Eliasza jest fakt, że zgodnie z oczekiwaniami ówczesnych Żydów Eliaz miał powrócić w dniach ostatecznych jako zwiastun czasów mesjańskich (Ml 3,23)²¹⁴. Podobnie znaczącą rolę zarówno w żydowskich, jak i samarytańskich nadziejach mesjańskich odgrywał tekst Pwt 18,15-19, w którym zostaje obiecany prorok na podobieństwo Mojżesza. Motyw ten zresztą wykorzysta Ewangelista Jan w swoim prologu, gdzie poprzez świadectwo Jana jakby łączy te dwie starotestamentowe zapowiedzi i daje do zrozumienia, że to właśnie Jezus z Nazaretu stanowi ich wypełnienie (J 1,21)²¹⁵.

Tak więc obecność w czasie przemienienia Mojżesza i Eliasza staje się znakiem nastania czasów mesjańskich, które przyszyły wraz z Jezusem. Taką interpretację potwierdza zresztą następująca scena po przemienieniu, która podejmuje temat powtórnego przyjścia Eliasza. Nie jest także przypadkiem, że Mateusz zmienia Markową kolejność: Eliaz – Mojżesz na: Mojżesz – Eliaz. Taka zmiana sugeruje, że Mateusz chciał przedstawić te dwie postacie jako reprezentantów Prawa i Proroków²¹⁶. Nieistotna dla Mateusza jest treść dialogu pomiędzy nimi a Jezusem, ale liczy się przede wszystkim ich wzajemna łączność, akceptacja i sam dialog, który jest tu wyrazem porozumienia. W ten sposób Mateusz jeszcze raz przypomina, że Jezus nie przekreśla Prawa i Proroków, lecz wręcz przeciwnie, przyszedł On po to, aby zostało to wypełnione. W tym miejscu warto także podkreślić, że poprzez wyrażenie „ukazali się im” autor pragnie uwydatnić, że przemienienie Jezusa oraz Jego dialog z Mojżeszem i Eliazem miało miejsce wyłącznie ze względu na uczniów²¹⁷, którym Bóg chciał ujawnić i potwierdzić tę tajemnicę, którą już objawił wcześniej samemu Piotrowi (Mt 16,16-17).

2.5.2. Mt 17,4

Wtedy Piotr rzekł do Jezusa: «Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza».

²¹² „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 121.

²¹³ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 648.

²¹⁴ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 163.

²¹⁵ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 648.

²¹⁶ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 958.

²¹⁷ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 164.

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἡλίας μίαν.

Wobec zaistniałej wizji jako pierwszy zareagował Piotr, co nie może dziwić, ponieważ u Mateusza to zawsze on przedstawiany jest jako rzecznik uczniów Jezusa. Zwracając się do Jezusa, Piotr rozpoczyna od słowa κύριε, czyli „Panie”, które jest typowym zwrotem uczniów do Jezusa w Ewangelii Mateusza²¹⁸. W tym wypadku Mateusz poprawnie tłumaczy Markowe ῥαββί, które nie oznacza tu „żydowskiego nauczyciela, lecz sięga do dawniejszego aramejskiego znaczenia (dosł. «mojego wielkiego»), będącego wyrażającym szacunek zwrotem, za pomocą którego zwracano się do Boga, aniołów i ziemskich władców²¹⁹. Następnie Piotr stwierdza: „dobrze, że tu jesteśmy” W tym kontekście jednak słowa te nie oddają zadowolenie Piotra, z relacji Synoptyków bowiem wiemy, że jest on w tym momencie przerażony. Tutaj Piotr pełen adrenaliny stara się raczej powiedzieć: „dobrze, że jesteśmy, ponieważ jesteśmy gotów zrobić wszystko, co trzeba”²²⁰.

Tak więc to stwierdzenie Piotra wyraża bardziej gotowość i otwarcie na dalszy przebieg wydarzeń, aniżeli swego rodzaju zadowolenie. Piotr po prostu nie chce być tu jedynie zwykłym obserwatorem, ale pragnie czynnie zaangażować się w to wielkie wydarzenie. Dalej Piotr, składając Jezusowi propozycje, zaczyna od słów: „jeśli chcesz” Nietrudno oprzeć się wrażeniu, że użyty tu tryb warunkowy wyraźnie stanowi kontrast do postawy Piotra wobec pierwszej zapowiedzi męki Jezusa, kiedy to został on zganiony przez swego Mistrza, że sprzeciwia się woli Bożej (16,21-23)²²¹.

Tym razem Piotr nie narzuca swojej woli, ale zachowuje ostrożność i pokornie składa swoją propozycję. Propozycja Piotra dotyczy postawienia trzech namiotów: dla Jezusa, Mojżesza i Eliasza. Może zastanawiać fakt, w jaki sposób w ogóle Piotr mógł rozpoznać Mojżesza i Eliasza, skoro nigdy nie widział ich na oczy. Trzeba więc zdać sobie sprawę z tego, że mamy tutaj do czynienia z pewną teologiczną kompozycją, na którą nie należy patrzeć na sposób faktograficzny, ale jako konkretne przesłanie dla pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Tymczasem teologiczne znaczenie propozycji Piotra może być różne. Przeważnie wskazuje się na tło liturgiczne całego wydarzenia, które miało miejsce w kontekście Święta Namiotów²²². Izraelici stawiali wówczas namioty na część dawnych Izraelitów, którzy mieszkali w namiotach na pustyni, gdy przebywała wśród nich chwała Boża²²³. Z czasem Święto Namiotów zostało połączone ze spojrzeniem w przyszłość z nadzieją na przywrócenie utraconego królestwa (por. Iz 62,8-12; Za

²¹⁸ STOCK, *The method and message of Matthew*, 275.

²¹⁹ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 958.

²²⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 649.

²²¹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 169.

²²² „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 958–959.

²²³ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 47.

14,16-21)²²⁴. To właśnie w czasie tego święta silnie odżywiane były zarówno idee narodowe, jak i mesjańskie²²⁵.

W ten sposób Ewangelista po raz kolejny chciałby podkreślić, że wraz z osobą Jezusa nastąpiła oczekiwana z każdym świętem przez Żydów era mesjańska²²⁶. Wydaje się jednak, że zbyt mało jest przesłanek ku temu, aby uznać miejsce tej wizji w kontekście Święta Namiotów, dlatego nie można wykluczyć, że mamy tu po prostu do czynienia z problemem pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, która miała dylemat, jaki status mają dotychczasowe księgi Prawa i Proroków w stosunku do coraz bardziej rozwijających się spisanych tradycji odnośnie do nauczania Jezusa²²⁷. Być może Piotr reprezentuje tu popaschalną wspólnotę, która pragnie uporządkować tą kwestię poprzez zatrzymanie wszystkich tradycji na równym statusie, stąd proponuje po jednym namiocie dla każdego. Nie jest zatem przypadkiem, że w propozycji postawienia namiotów Piotr wymienia Jezusa jako pierwszego, a dopiero później reprezentantów Prawa i Proroków. Taki porządek kolejności przygotowuje nas na kolejny werset, który na podstawie struktury chiastycznej stanowi centralny i kulminacyjny punkt całej perykopy.

2.5.3. Mt 17,5

Gdy on jeszcze mówił, oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: «To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!».
 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ.

Jak wcześniej zostało wspomniane, obecny werset stanowi centrum całej perykopy i zawarte jest tu jej najważniejsze przesłanie. Kiedy Piotr zwracał się do Jezusa, jeszcze w tym samym czasie pojawił się obłok. Trudno powiedzieć, kto został nim osłonięty – czy uczniowie, czy Jezus z Mojżeszem i Eliaszem. Wydaje się, że dotyczy to uczniów, którzy nie byli w tym momencie godni oglądać chwały Jezusa. Tymczasem obraz obłoku jest poprzedzony partykułą demonstracyjną ἰδοὺ (dosł. „patrz!”, „oto!”), której zadaniem jest zaakcentowanie następującej po niej treści²²⁸. Sam obłok, jak i towarzyszący mu czasownik ἐπεσκίασεν, znamionuje zwykle Bożą obecność (np. Wj 13,21-22; 19,19; 24,15-17; 33,9-10; 40,34-38; 1 Krl 8,10-11; Ps 97,2)²²⁹. Motyw ten został rozszerzony przez późniejszą tradycję judaistyczną w ideę Szekiny, a więc widzialnej chwały Bożej, w której

²²⁴ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 121.

²²⁵ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 255–256.

²²⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 164.

²²⁷ BRUNER, *Matthew 1–12*, 167–169.

²²⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 165.

²²⁹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 649.

ludzie spotykają i słyszą Boga²³⁰. Ponadto z motywem obłoku wiążą się także zapowiedzi mesjańskie, zgodnie bowiem z 2 Mch 2,8 w czasie eschatologicznym spodziewano się pojawienia obłoku i chwały Pana²³¹. Ponownie mamy zatem do czynienia z mesjańskim charakterem przemienienia Chrystusa. Tymczasem po tym, jak pojawił się obłok, od razu rozległ się głos samego Boga. Nietrudno oprzeć się wrażeniu, że cała scena przypomina wydarzenie z góry Synaj, kiedy to Mojżesz w czasie spotkania z Jahwe doświadczył obecności ogarniającego obłoku (Wj 19,16; 24,15-18), po czym usłyszał głos rozlegający się z nieba (Wj 19,9; 24,16; 34,5). Tego typu zapożyczony obraz ma swoje uzasadnienie, jak bowiem Bóg przemówił do Mojżesza, aby Izrael mógł przekonać się o bliskiej relacji Mojżesza z Bogiem, dzięki czemu zdobył ich zaufanie, tak również teraz Bóg poświadcza o Jezusie²³², mówiąc: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!” Pomijając ostatnie wyrażenie ἀκούετε αὐτοῦ, całe zdanie jest powtórzeniem tych samych słów, jakie Bóg wypowiedział tuż po ochrzczeniu Jezusa przez Jana Chrzciciela. W całej Ewangelii Jahwe dochodzi do głosu tylko dwa razy, właśnie w chwili chrztu i przemienienia Jezusa. Fakt, że w obu przypadkach Ewangeliciele wkładają w usta Jahwe te same słowa, jest świadectwem tego, że jest to ich zdaniem najważniejsze przesłanie, jakie ma im do przekazania sam Bóg²³³.

Zdanie wypowiedziane przez Boga zawiera w sobie podwójne odniesienie do Starego Testamentu. Pierwszym z nich jest nawiązanie do Ps 2,7: „Ogłoszę postanowienie Pana: Powiedział do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem»” W ten sposób Jahwe potwierdza to, co objawił już wcześniej Piotrowi w Cezarei Filipowej (Mt 16,16-17), a mianowicie, że Jezus z Nazaretu jest Jego jedynym ἀγαπητός – „synem” Druga aluzja odnosi się do Iz 42,1: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo” To odniesienie występuje tylko u Mateusza, który oparł się na LXX, w ten sposób przypominając, że postać Sługi Jahwe jest zapowiedzią mesjańskiej misji Jezusa. Z kolei dodane w stosunku do Mt 3,17 słowa ἀκούετε αὐτοῦ zostały przez Mateusza zaczerpnięte prawdopodobnie z Pwt 18,15²³⁴: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał”. Za sprawą tego nowego dodatku względem Mt 3,17, przejętego zresztą od Marka, Mateusz w dalszym ciągu zarysowuje idee Jezusa jako „nowego, drugiego Mojżesza”

Podsumowując, należy odpowiedzieć na pytania: Jaki właściwie cel przyświecał Mateuszowi przy włączeniu perykopy o przemienieniu do swojego dzieła? Dlaczego ponownie spotykamy się z tymi samymi słowami Boga, które wypowiedział już po chrzcie Jezusa? I jakie to ma znaczenie w interpretacji Jezusa jako Sługi Jahwe?

²³⁰ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 959.

²³¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 165.

²³² FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 650.

²³³ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 165.

²³⁴ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 256.

Wydaje się, że Mateusz pragnął uzupełnić i potwierdzić wyznanie Piotra (Mt 16,16-17) za pomocą największego autorytetu dla jego wspólnoty judeochrześcijańskiej, czyli samego Jahwe. Co więcej, liczne elementy o charakterze mesjańskim przypominają, że wraz z osobą Jezusa zaczęła się oczekiwana era mesjańska. Ponadto w omawianym fragmencie została uwydatniona wyższość Jezusa nad Mojżeszem i Eliaszem. Pomimo że w trójkę rozmawiali jak równy z równym w przyjaznej relacji, Piotr zaś był w stanie przygotować namiot dla każdego z nich, to jednak Jahwe nie był zainteresowany propozycją Piotra, dlatego przerwał jego wypowiedź i rozwiązał sprawę w sposób ostateczny: „Jego słuchajcie!” To wyraźne wskazanie rozwiązuje także możliwy problem judeochrześcijańskiej wspólnoty Mateusza, która być może nie wiedziała, jak ustosunkować się wobec relacji Prawa i Proroków do coraz to nowych, spisanych tradycji odnośnie do nauczania Jezusa. Mojżesz reprezentowałby tu Prawo, Eliasz – Proroków, natomiast Jezus – spisane mowy Jezusa, chrystocentryczną literaturę epistolarną oraz kształtujące się wówczas ewangelie. Za sprawą stanowczego wyrażenia „jego słuchajcie!” w ustach Jahwe Mateusz wyraźnie daje do zrozumienia swojej wspólnocie, że liczy się tylko słowo Jezusa, On jest bowiem realizatorem i wypełnieniem Prawa i Proroków, które do niego się odnosiły.

Każda z tych tradycji zasługuje na swój „namiot”, jednak to Nowe Przymierze jest kluczem i centrum objawienia Bożego. Biorąc pod uwagę jednak kontekst obecnego fragmentu, wydaje się, że kluczowym motywem – szczególnie zaś dla niniejszym opracowaniu – jest pojawiający się w wypowiedzi z obłoku motyw Jezusa jako Sługi Jahwe. Nie jest przypadkiem, że motyw ten po raz kolejny wybrzmiewa akurat w tym kontekście Ewangelii Mateusza. Trzeba bowiem zdać sobie sprawę z tego, że scena przemienienia ściśle łączy się z wyznaniem Piotra oraz pierwszą zapowiedzią męki Jezusa. Piotr, wierząc, że Jezus jest Mesjaszem, nie mógł zrozumieć, dlaczego Jezus zapowiada swoje cierpienie i śmierć, ponieważ przez cały czas w jego głowie tkwiła idea Mesjasza jako triumfatora. Istniała zatem potrzeba ponownego potwierdzenia posłannictwa Jezusa ze strony największego autorytetu, jakim jest Bóg Jahwe. Zarówno uczniowie Jezusa, jak i judeochrześcijańska wspólnota Mateusza mogli mieć problem z przyjęciem takiego modelu Mesjasza, stąd scena przemienienia została umiejscowiona zaraz po tym, jak Jezus zapowiedział swoją mękę i podał warunki Jego naśladownictwa. Funkcją głosu Jahwe jest zatem pouczenie, przekonanie i potwierdzenie cierpiącej misji Jezusa jako Sługi Jahwe zapowiadanego przez Deutero-Izajasza. Objawiona na górze chwała Jezusa jawi się więc jako antycypacja Jego ostatecznego celu; aby jednak doszło do jego realizacji, musi On najpierw cierpieć i ponieść śmierć, gdyż Mesjasz jest przede wszystkim Sługą Izraela i Sługą Jahwe.

2.5.4. Podsumowanie

Podobnie jak w pierwszym, tak i w obecnym punkcie zostanie podjęta analiza tekstów, w których Mateusz bezpośrednio odnosi się do Deutero-Izajaszowej postaci Sługi

Jahwe w osobie Jezusa Chrystusa. O ile jednak w poprzednim punkcie teksty te dotyczyły ściśle publicznej działalności Jezusa, o tyle w tym punkcie pochylimy się nad tymi fragmentami, które usadowione są w kontekście pasywnym i zapowiadają cierpiący los Jezusa jako zapowiadanego Sługi. W ramach tych tekstów mamy do czynienia z trzema zapowiedziami męki i śmierci Jezusa (Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19), a ponadto z nauczaniem o istocie służby w ramach wspólnoty Jezusowej (Mt 20,25-28), jak również z Ostatnią Wieczerzą Chrystusa z uczniami (Mt 26,27-28).

3. Pierwsza zapowiedź męki Jezusa (Mt 16,21)

Werset ten należy do perykopy Mt 16,21-23, która pokazuje reakcje Piotra na pierwszą zapowiedź męki i zmartwychwstania Chrystusa. Wszyscy synoptycy umiejscawiają tę pierwszą zapowiedź zaraz po wyznaniu Piotra w Cezarei Filipowej, iż Jezus jest Mesjaszem. W ten sposób zaznaczyli oni, że męka stanowi integralną część posłannictwa Jezusa, czego uczniowie, a Piotr na czele z nimi, kompletnie nie potrafili zrozumieć²³⁵. Ponadto werset ten jest punktem wyjściowym, od którego zaczyna się droga Jezusa do Jerozolimy, tak więc wraz z tym werselem jesteśmy wprowadzeni w kontekst pasywny. Zanim jednak nastąpi punkt kulminacyjny tej „drogi”, zostajemy do niego przygotowani poprzez trzy zapowiedzi męki i zmartwychwstania Chrystusa (Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19). Od momentu pierwszej zapowiedzi Mateusz w swojej Ewangelii będzie chciał cały czas skonfrontować ludzką wizję Mesjasza z wizją, jaką w rzeczywistości zamierzył sam Bóg²³⁶. Najlepszym na to przykładem są wersety następujące zaraz po pierwszej zapowiedzi męki Jezusa (ww. 22-23), gdzie Piotr reprezentuje ludzki punkt widzenia na postać Mesjasza.

3.1. Mt 16,21

Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie; że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie.

Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.

²³⁵ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 251.

²³⁶ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 631.

Pierwszą zapowiedź męki i śmierci Jezusa Mateusz rozpoczyna formułą Ἀπὸ τότε, za pomocą której w przeciwieństwie do Marka oddziela ten fragment od wyznania Piotra²³⁷. Jezus zatem mówi o swojej misji w osobnym nauczaniu, a nie jako odpowiedź na wyzwanie Marka. Z formułą Ἀπὸ τότε można się spotkać w Mt 4,17, dlatego można mówić o występującej tu paraleli, mamy bowiem do czynienia z przyimkiem „odtąd”, następnie z frazą „Jezus zaczął” oraz bezokolicznikiem „nauczać i mówić”. Podobnie mamy w obecnym wersecie: przyimek „odtąd”, dalej wyrażenie „Jezus zaczął” i bezokolicznik, którym w tym przypadku jest czasownik „wskazywać”. Ponadto widoczne tu paralelizmy wyróżniają się ich asyndetycznym charakterem (brak spójnika). To właśnie asyndetyczny charakter wyrażenia Ἀπὸ τότε zarówno w Mt 4,17, jak i w Mt 16,21 sprawia, że możemy widzieć w nim techniczną formułę, która posiada swoją określoną funkcję²³⁸.

W Ewangelii Mateusza formuła ta oddziela poszczególne bloki tekstowe: część pierwsza (Mt 1,1–4,16); część druga (Mt 4,17–16,21). Wraz z obecną formułą mamy do czynienia z początkiem trzeciej części, która rozpoczyna ostatnią podróż Jezusa do Jerozolimy²³⁹, stąd w ramach jej treści spotkamy się z trzema zapowiedziami Jego męki i śmierci. Tak więc od tego momentu przez całą podróż do Jerozolimy celem Jezusa będzie ukazanie, w jakim celu udają się do świętego miasta. Użyty tu przez Mateusza czasownik δεικνύειν rzadko pojawia się na kartach Nowego Testamentu, ale być może właśnie z tego powodu jest on znaczący w swym przesłaniu, podobnie jak w Dz 10,28; 1 Kor 12,31; Ap 1,1, gdzie zaraz po nim następuje nowe objawienie²⁴⁰.

Jezus, ukazując potrzebę swojej męki, za sprawą wspomnianego czasownika δεικνύειν ma na myśli ukazywanie zbawczej woli Bożej nie tylko za pomocą słów, ale i czynów²⁴¹. Ponadto czasownik ten ma za zadanie podkreślić prywatność pouczenia²⁴², ponieważ tylko uczniowie Jezusa zostali dopuszczeni do poznania tajemnicy woli Bożej. Realizacja planu Bożego znajdzie swój punkt kulminacyjny w Jerozolimie, gdzie Jezus doświadczy cierpienia „od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie”. Tak więc zgodnie z tradycją żydowską Jerozolima okaże się miejscem, w którym Bóg objawi Izraelowi Mesjasza²⁴³; tam zresztą umierali prorocy (Mt 23,29–39)²⁴⁴. Wymieniona z kolei grupa, która przyczyni się do męki i śmierci Jezusa, należała do potężnego ciała doradczego, zwanego Sanhedrynem, które wywierało wpływ na religijno-społeczny kształt życia w Jerozolimie²⁴⁵. Świeckimi przywódcami ludu z racji swego wieku, doświadczenia,

²³⁷ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 958.

²³⁸ STOCK, *The method and message of Matthew*, 270.

²³⁹ STOCK, *The method and message of Matthew*, 270–271.

²⁴⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 631.

²⁴¹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 251.

²⁴² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 135.

²⁴³ BRUNER, *Matthew 1–12*, 140.

²⁴⁴ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 958.

²⁴⁵ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 119–120.

pobożności oraz zamożności byli tzw. starsi. Arcykapłani z kolei byli ponad pozostałymi, zwykłymi kapłanami, ale mieli swoich przełożonych w Sanhedrynie. Natomiast uczeni w Piśmie byli zawodowymi znawcami i wykładowcami Tory. Zgodnie z relacją Mateusza najbardziej do śmierci Jezusa przyczynią się jednak arcykapłani i starsi (Mt 26,3.47.57; 27,1.3.12.20; 28,11-12)²⁴⁶.

Fakt, że Jezus odpowie przed Sanhedrynem, zapowiada uczniom, że Jego cierpienie będzie miało charakter oficjalny i publiczny, natomiast poniesiona ofiara będzie dotyczyła wszystkich, a nie tylko Jego uczniów, czy zwolenników²⁴⁷. Paradoksem jest jednak to, że Sanhedryn, który był odpowiedzialny za życie Izraela jako ludu Bożego, ostatecznie odrzuca Tego, który przyszedł odkupić i zbawić ten lud²⁴⁸.

Warto w tym miejscu zauważyć, że wszystkie trzy grupy należące do Sanhedrynu będą wymienione jeszcze tylko w Mt 27,41, kiedy to będą szydzić z Jezusa przybitego do krzyża. Oznacza to, że Jezus już w pierwszej zapowiedzi odnosi nas do samego krzyża. Chociaż Jezus zostanie zabity, to jednak zapowiada On uczniom, że trzeciego dnia zostanie wskrzeszony. Po raz kolejny w tej pierwszej zapowiedzi męki i śmierci Jezusa Mateusz używa pasywnej formy czasownika, wcześniej mówiąc o ukazaniu (δεικνύειν), odejściu (ἀπελθεῖν), cierpieniu (παθεῖν) i śmierci (ἀποκτανθῆναι), a teraz w przypadku zmartwychwstania (ἐγερθῆναι). W ten sposób podkreśla, że misja Jezusa i jej zakończenie nie będzie Jego porażką, wynikającą z ludzkiego działania, lecz od początku do końca stanowi ona realizację zbawczego planu Boga Jahwe. Wyrażenie τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ („trzeciego dnia”) nasuwa skojarzenie ze znakiem Jonasza (Mt 12,40), który został oswobodzony po trzydniowym przebywaniu w „głębokości Szeolu” (Jon 2,1; 2,3)²⁴⁹, a ponadto z motywem odbudowania przybytku (Mt 26,61; 27,40)²⁵⁰. Ma ono jednak swoje zakorzenienie w Oz 6,2, gdzie Izrael wyraża nadzieje, że Bóg „dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności”

W ten sposób formuła ta nabrała w judaizmie charakteru historiozbawczego i oznacza bliskie nadejście zbawczej interwencji Boga. Może zastanawiać fakt, dlaczego uczniowie Jezusa zasmucali się na wieść o śmierci Jezusa, a Piotr nawet sprzeciwił się takiej perspektywie, skoro Jezus wyraźnie zaznaczył, że już po trzech dniach zostaje wskrzeszony, co w rzeczywistości oznaczało Jego triumf. Przyjmuje się, że uczniowie na wieść o śmierci tak się przejęli, że zupełnie nie zwrócili uwagi na najważniejszą część tej zapowiedzi. Niektórzy, idąc za relacją synoptyków, są zdania, że uczniowie nie rozumieli słów o zmartwychwstaniu, a nawet jeśli je słyszeli, to samo wyrażenie „trzeciego dnia” nie oznaczało dla nich rzeczywiście bliskiego wskrzeszenia Jezusa, ponieważ mogli zdawać sobie sprawę z jej symbolicznego znaczenia, tym bardziej że proroctwo Oz 6,2 wciąż się nie spełniało, pomimo zawartej tam informacji o trzech dniach. Powyższe odpowiedzi

²⁴⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 135–136.

²⁴⁷ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 251.

²⁴⁸ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 632.

²⁴⁹ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 120.

²⁵⁰ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 136.

na ten problem za bardzo jednak historyzują samą zapowiedź Jezusa i nie uwzględniają specyficznego gatunku ewangelii, która nie jest czystą kroniką historyczną. Prawdopodobnie Jezus, chociaż miał świadomość swego posłannictwa i jego zakończenia, jednak nie mówił w tak precyzyjny sposób o swojej przyszłości, męce i śmierci²⁵¹.

Analiza zapowiedzi Jezusa wykazuje, że mamy tu do czynienia z popaschalną interpretacją mniej precyzyjnych zapowiedzi z czasów Jezusa, które zachowały się w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej jako kerygmat, na co wskazuje także wybrzmiałe w tej zapowiedzi echo chrystologicznego *credo* (por. 1 Kor 15,4; Dz 2,23-24; 3,15; 4,10). Wydaje się zatem, że nieadekwatna reakcja uczniów do zapowiedzi triumfu Jezusa nie odzwierciedla historycznej sytuacji, lecz podyktowana jest dalszą potrzebą przekonywania odbiorców Ewangelii do pełnego cierpienia posłannictwa Jezusa, w czym uczniowie odgrywają kluczową rolę. Oni są i muszą być ciągle w drodze do Jerozolimy razem z Jezusem, dopiero zaś po realizacji zbawczego planu Boga wszystko zrozumieją. Do tego jednak momentu Mateusz wciąż będzie starał się przekonać odbiorców, że posłannictwo Jezusa jest zapowiedzią losu uniżonego Sługi Jahwe. W tym celu Mateusz użył kluczowego słowa $\delta\epsilon\iota$, poprzez które wskazuje na konieczność męki i śmierci Jezusa. Nie chodzi tu jednak o naturalną konieczność wymuszoną ograniczeniami lub ludzkim działaniem, lecz słowo to wywodzi się z literatury apokaliptycznej i oznacza konieczność wynikającą z realizacji zbawczej woli Boga²⁵².

Jezus zatem musi umrzeć i cierpieć nie dlatego, że taki jest zamiar Jego Ojca, ale dlatego, że właściwie zostało to już od początku postanowione i wpisane w historię zbawienia. Wola Boga o tym, że Mesjasz musi $\pi\omicron\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \pi\alpha\theta\epsilon\iota\upsilon$ („wiele wycierpieć”), mogła zostać przez Jezusa odczytana z Ps 22 i 69, a także w prorocत्वach Zachariasza (9–14)²⁵³. Przede wszystkim jednak mógł widzieć własne posłannictwo w perspektywie osoby Sługi Jahwe z Iz 52,13–53,12, który miał przynieść zbawienie Izraelowi. Jezus, przedstawiając więc uczniom wolę Boga, daje do zrozumienia, iż: „Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem (...) a wola Pańska spełni się przez Niego” (Iz 53,10). W ten sposób Jezus jako Sługa Jahwe urzeczywistni to, czego nie dokonał Izrael²⁵⁴. Samo zaś oczekiwanie zmartwychwstania Jezusa nie ma swojego bezpośredniego odniesienia w tekstach starotestamentowych, jednakże podejrzewa się, że świadomość ta mogła również wyrosnąć z Pieśni o Słudze Jahwe, zwłaszcza na podstawie Iz 52,13-15; 53,10-12²⁵⁵. Można więc śmiało dojść do wniosku, że ukazana przez Mateusza konieczność cierpienia jako realizacja zbawczego planu Boga odnosi Jezusa do postaci Sługi Jahwe, choć faktem jest, że są to bardziej odniesienia o charakterze ogólnym, aniżeli do konkretnych wersetów z Iz 52–53.

²⁵¹ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 958.

²⁵² BRUNER, *Matthew 1–12*, 139.

²⁵³ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 631.

²⁵⁴ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 119.

²⁵⁵ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 633.

3.2. Druga zapowiedź męki Jezusa (Mt 17,22-23)

Obecna perykopa ukazuje nam już drugą zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa. Poprzednia zapowiedź miała miejsce w okolicach Cezarei Filipowej, natomiast obecna ma miejsce w Galilei, co pokazuje, że cały czas znajdujemy się z Jezusem w drodze i powoli zbliżamy się do Jerozolimy, która jest Jego celem. Uczniowie również mieli świadomość, że przesuwać się z północy na południe, dlatego po raz drugi Jezus postanowił im przypomnieć, co czeka ich w Jerozolimie. Ta druga zapowiedź jest najkrótsza z wszystkich trzech, to zaś pokazuje, że Mateusza nie interesują bogate opisy Marka, lecz pragnie zwięźle i konkretnie przekazać to, co jest ważne dla Jego Ewangelii. W stosunku do pozostałych zapowiedzi, w obecnej, drugiej, brakuje wzmianki o udaniu się do Jerozolimy (16,21; 20,1,8), cierpieniu (16,21); arcykapłanach, uczonych w Piśmie i starszych (20,18; 16,21), a także pozostałych szczegółów, o których dowiemy się dopiero w trzeciej zapowiedzi. Schemat tej perykopy przedstawia się następująco²⁵⁶:

- 1) Wprowadzenie (w. 22a).
- 2) Zapowiedź wydania w ręce ludzi (w. 22b).
- 3) Zapowiedź śmierci i zmartwychwstania (w. 23ab).
- 4) Odpowiedź uczniów (w. 23c).

3.2.1. Mt 17,22

A kiedy przebywali razem w Galilei, Jezus rzekł do nich: «Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi.

Συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων,

Druga zapowiedź męki i śmierci Jezusa rozpoczyna się imiesłowem biernym czasownika Συστρεφομένων, który pojawia się jeszcze tylko w Dz 28,3 i oznacza dosłownie „gromadzić się razem”²⁵⁷, bądź „cisnąć się zewsząd”, „zwracać się tu i tam”²⁵⁸. Użycie tego czasownika jest o tyle dziwne, że z kontekstu poprzedzającego nie wynika, aby Jezus i Jego uczniowie rozeszli się. Być może Mateusz chciał podkreślić, że tajemnica męki i śmierci Jezusa jest dana tylko Dwunastu²⁵⁹. Razem z Jezusem mogła bowiem zmierzać na święto do Jerozolimy rzesza pielgrzymów, dlatego wyjawiając swój sekret, chciał go przekazać w odizolowaniu od reszty grupy.

Nie można również wykluczyć, że Mateusz w ten sposób już nas przygotowuje na rozdział 18., gdzie Jezus wobec samych uczniów daje im ostatnie pouczenia na temat

²⁵⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 191.

²⁵⁷ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 192.

²⁵⁸ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 260.

²⁵⁹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 260.

ich wzajemnej relacji wewnątrz wspólnoty²⁶⁰. Wzmianka o Galilei sygnalizuje nam o rozpoczęciu się nowej sekcji w ramach Ewangelii Mateusza²⁶¹. Ma jednak ona także swoje teologiczne uzasadnienie. Otóż ostatnia wzmianka geograficzna miała miejsce przy wyznaniu Piotra, gdzie mieliśmy do czynienia z terenem Cezarei Filipowej, która położona jest na północ od Galilei.

Tak więc Jezus, posuwając się od najdalszej północy Izraela w stronę południa, zmierza już w swej ostatniej drodze do Jerozolimy i właśnie to prawdopodobnie chce nam ukazać Mateusz. Jednak ostatnia droga Jezusa z Galilei do Jerozolimy nie będzie ostatnią dla Jego uczniów, ponieważ każdy z nich będzie musiał wyruszyć w swoją „drogę”, stąd zaraz po ukazaniu się Zmartwychwstałego dostają oni nakaz udania się do Galilei (Mt 28,7.16). Teraz jednak w Galilei Jezus pragnie objawić uczniom po raz drugi cel misji. Swoje słowa rozpoczął czasownikiem μέλλει (dosł. „tak się stanie, że..”), który ma znaczenie bardzo ogólne i nie precyzuje ani przyczyny, ani motywów tego działania, które po nim następuje, ale jedynie zapowiada jego nadejście²⁶².

Następnie Jezus zapowiada uczniom, że Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. W języku greckim zauważa się tu zastosowaną przez Mateusza grę słów²⁶³: syn człowieka (ἀνθρώπου) będzie wydany w ręce ludzi (ἀνθρώπων). Widoczny jest tu także zarysowany kontrast i paradoks: Syn Człowieczy, czyli figura przyszłej chwały i władzy, zostaje wydany ludziom²⁶⁴, którzy powinni właściwie sami oddać Mu cześć i chwałę. W języku biblijnym „ludzie” oznaczają zwykle upartych wrogów Boga, którzy Go nienawidzą (por. Ps 14)²⁶⁵, tym samym możemy się domyślać, że Jezus zostanie wydany w ręce grzeszników. Czasownik παραδίδοσθαι pojawia się dość często u Mateusza i stanowi teologiczny termin odnoszący się do męki i śmierci Jezusa²⁶⁶.

Początkowo termin ten mógł być jedynie odniesieniem do historycznego wydarzenia zdrady Judasza (por. Mk 14,42; Dz 3,13)²⁶⁷. Nie zawsze jednak czasownik ten ma negatywne konotacje; wręcz przeciwnie, także u Mateusza znajdujemy jego pozytywny wydźwięk (np. „powierzyć”, „przekazać” w Mt 11,27; 25,14; 20,22). Tam zaś, gdzie użyty jest on w kontekście uwięzienia i śmierci, niekoniecznie musi dotyczyć zdrady, o czym świadczą teksty Mt 4,12; 5,25; 10,17.19; 18,34; 27,2.26²⁶⁸. Niemniej jednak, w tym konkretnym tekście odnosi się on do zdrady Judasza, choć Jezus jeszcze w tym miejscu nie wskazuje bezpośrednio, że chodzi Mu właśnie o niego. Wydaje się jednak, że o wiele bardziej Mateusz w tym przypadku pragnie zwrócić

²⁶⁰ BRUNER, *Matthew 1–12*, 200.

²⁶¹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 200.

²⁶² HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 260.

²⁶³ STOCK, *The method and message of Matthew*, 281.

²⁶⁴ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 664.

²⁶⁵ BRUNER, *Matthew 1–12*, 200.

²⁶⁶ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 260.

²⁶⁷ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 192.

²⁶⁸ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 664.

naszą uwagę na samego Boga Jahwe aniżeli na osobę Judasza. Świadczy o tym fakt, że czasownik ten obecny jest w formie biernej (tzw. *passivum divinum*) i stanowi odpowiednik hebr. [נָדָה] , który w tekstach starotestamentowych pojawia się często w ustach Jahwe²⁶⁹, zwłaszcza wtedy, kiedy Jego wola decyduje o ludzkich losach (np. Wj 23,31; Lb 21,2.34)²⁷⁰. W ten sposób Mateusz pragnie uwydatnić, że los Jezusa wpisuje się w zbawczy plan Boga i nie jest on wypadkową ludzkiego działania²⁷¹. Trzeba pamiętać jednak, że czasownik παράδωσθαι odnosi się również do sądu Jahwe, który niegdyś „wydał” Izrael wrogom za ich grzeszne postępowanie (np. Sdz 2,14; 3,8; 4,2; 6,1; Ps 106,41)²⁷². W tej perspektywie oznacza to, że Bóg Ojciec doprowadza swojego Syna do sądu i skazuje Go na wyrok, który w rzeczywistości należy się wyłącznie wydanym Go „ludziom”²⁷³.

W ten sposób zostajemy doprowadzeni do obrazu Jezusa jako zapowiadanego Sługi Jahwe, „On bowiem obarczył się naszym cierpieniem, On dźwigał nasze bolesti, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie. Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwałił na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53,4-6). Nie ma zatem wątpliwości, że użyty tu przez Mateusza czasownik παράδωσθαι wyraźnie objawia nam Jezusa jako Sługę Izraela i Sługę Jahwe. Sam bierny sposób mówienia o męce i śmierci Jezusa jest zresztą już pewnym odniesieniem do opisanego losu Sługi Jahwe w LXX (por. w LXX Iz 53,6.12)²⁷⁴. Całe zaś stwierdzenie „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi” jest kombinacją apokaliptycznych koncepcji (Dn 7,13.25) z formułami odnoszącymi się do Sługi Jahwe (Iz 53,6.12)²⁷⁵. Połączenie postaci Syna Człowieczego ze Sługą Jahwe – niespotykane w ówczesnym judaizmie – stanowi niezwykle paradoksalną osobę i posłannictwa Jezusa, pierwszy tytuł akcentuje bowiem zarówno chwałę, jak i transcendencję, natomiast tytuł Sługi Jahwe przypomina o niezwykłym i najgłębszym uniżeniu²⁷⁶.

3.2.2. Mt 17,23

Oni zabiją Go, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie». I bardzo się zasmucili.
καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.

²⁶⁹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 260.

²⁷⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 664.

²⁷¹ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 959.

²⁷² BRUNER, *Matthew 1–12*, 200.

²⁷³ BRUNER, *Matthew 1–12*, 201.

²⁷⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 93.

²⁷⁵ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 93.

²⁷⁶ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 94.

W tym miejscu zostaje potwierdzone, że wydanie Jezusa ludziom okaże się w rezultacie wydaniem Go na śmierć. Chociaż będzie On cierpiał i umrze, to ostatecznie Bóg wskrzesi Go z martwych, co ponownie podpowiada nam bierne użycie czasownika ἐγεροθήσεται. Dzięki tej zbawczej interwencji Sługa Jahwe zostanie jednak usprawiedliwiony (Iz 52,13; 53,10)²⁷⁷.

Pomimo tej triumfalnej perspektywy uczniowie są zasmuceni słowami Jezusa, ponieważ nie dostrzegali w zapowiadającym cierpieniu żadnej wartości zbawczej, gdyż prawdopodobnie rozumieli zmartwychwstanie jako przyszły fakt o charakterze kolektywnym, który nastanie dopiero u schyłku czasów (Mt 17,9-10)²⁷⁸. Jak zaznaczyliśmy jednak we wcześniejszym punkcie dysertacji, większość uczonych dostrzega w zapowiedziach męki i śmierci Jezusa wpływy popaschalnej redakcji, dlatego nie należy podchodzić w sposób kronikarski do poszczególnych słów²⁷⁹, włącznie z reakcjami uczniów, które zdają się w kompozycji Mateusza pełnić bardziej rolę narracyjną.

3.3. Trzecia zapowiedź męki Jezusa (Mt 20,17-19)

Obecna perykopa stanowi już trzecią i ostatnią zapowiedź męki Jezusa przed przybyciem do Jerozolimy. Stoi ona w wyraźnym kontraście do postawy uczniów, których kompletnie nie przejmuje los Mistrza, lecz najpierw zastanawiają się nad wielkością ich zapłaty (Mt 19,27-30), a następnie tuż po trzeciej zapowiedzi synowie Zebedeusza interesują się ich przyszłym miejscem w Królestwie Bożym. Trzecia zapowiedź męki powtarza pewne motywy zawarte we wcześniejszych dwóch, jak np. motyw Jerozolimy (Mt 16,21), tytuł Syna Człowieczego (Mt 17,22), czasownik „wydać” (Mt 17,22), postaci arcykapłanów i uczonych w Piśmie (Mt 16,21), czy w końcu wyrażenie „trzeciego dnia zmartwychwstanie”

Jednocześnie można znaleźć tu także nowe motywy, a mianowicie wzmiankę o skazaniu na śmierć i wydanie w ręce pogan (Mt 17,19). Tak więc obecna zapowiedź jest bardziej szczegółowa niż poprzednie dwie. Warto także zauważyć, że pierwsza zapowiedź miała miejsce w okolicach Cezarei Filipowej (Mt 16,21), a więc na dalekiej północy Izraela; druga zapowiedź została umiejscowiona już w Galilei (Mt 17,22-23), a więc również jeszcze na północy, tymczasem obecna zapowiedź ma już miejsce „w drodze”, co sugeruje, że Jerozolima jest już naprawdę blisko, tym samym atmosfera całego tekstu robi się coraz bardziej napięta i dramatyczna, a zarazem zostaje zasygnalizowane, że zbliżamy się do kulminacyjnego momentu życia Jezusa²⁸⁰.

²⁷⁷ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 123.

²⁷⁸ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 47.

²⁷⁹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 201.

²⁸⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 753.

Schemat całej perykopy przedstawia się następująco²⁸¹:

- 1) Jezus w drodze do Jerozolimy (w. 17).
- 2) Zapowiedź bolesnych wydarzeń w Jerozolimie (ww. 18-19).
 - a) Wydanie zwierzchnikom w Jerozolimie (w. 18ab).
 - b) Skazanie na śmierć (w. 18c).
 - c) Wydanie w ręce pogan, cierpienie i śmierć (w. 19ab).
 - d) Zmartwychwstanie (w. 19c).

3.3.1. Mt 20,17

Mając udać się do Jerozolimy, Jezus wziął osobno Dwunastu i w drodze rzekł do nich: Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα [μαθητὰς] κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς·

Na początku Ewangelista podaje, że Jezus ma udać się do Jerozolimy. Zastosowany przez niego czasownik ἀναβαίνων („wstępować”) nie może dziwić, ponieważ w odległości około 20 km różnica między doliną Jordanu a samą Jerozolimą to około 1000 m wysokości. Tak więc droga do Jerozolimy to droga prowadząca ku górze. Jednocześnie czasownik ten, jako odpowiednik hebrajskiego הָלַךְ, jest technicznym terminem na oznaczenie drogi do świątyni jerozolimskiej, aby tam uczestniczyć w obrzędach religijnych stosownie do konkretnego wielkiego święta, na które Izraelici pielgrzymowali²⁸². Być może właśnie w tą pielgrzymkę wraz z Jezusem udał się spory tłum ludzi, na co zresztą wskazywałyby fragmenty Mt 19,2; 20,29. W związku z tym Jezus, pragnąc ponownie podzielić się ze swoimi uczniami osobistą tajemnicą paschalną, postanowił zebrać ich na osobności. Przeważnie Mateusz używa czasownika κατ' ἰδίαν („wziąć kogoś na osobność”) w odniesieniu do jedynie kilku uczniów, których Jezusa zabierał ze sobą przy szczególnych okazjach (Mt 14,13; 17,1; 26,37), tym razem jednak odnosi się on do wszystkich uczniów. Oznacza to, że Jezus włącza swoich uczniów w swoją drogę, która ostatecznie okaże się również ich drogą.

3.3.2. Mt 20,18

«Oto idziemy do Jerozolimy: tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazą Go na śmierć
 ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινούσιν αὐτὸν θανάτῳ

²⁸¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 291.

²⁸² HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 280.

Początkowa formuła ἰδοὺ ἀναβαίνομεν (dosł. „oto wstępujemy”) wskazuje na bliskość zapowiadanych wydarzeń²⁸³. Przede wszystkim jednak potwierdza, że w drodze Jezusa uczestniczy także Jego dwunastu uczniów, ponieważ do istoty ich powołania jest podążać za swoim Mistrzem (Mt 10,38; 16,24). Tymczasem, zgodnie z zapowiedzią, w Jerozolimie, dokąd udaje się ich Mistrz, zostanie tam wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Wyrażenie παραδοθήσεται jest oddane w stronie biernej, co podkreśla, że stanie się to zgodnie z Bożym zamysłem²⁸⁴.

Ponadto czasownik ten łączy się ze starotestamentowym słowem יָדָן, odnoszącym się do Bożego sądu, kiedy to Izrael trwał w grzechu i niewierności. Tym razem jednak Jezus jako Sługa Izraela sam dobrowolnie zgadza się na wydanie Go, aby odkupić wszystkie grzechy Izraela²⁸⁵. Być może Jezus, odnosząc do siebie tytuł Syna Człowieczego, pragnie jakby nieznacznie dać do zrozumienia, że chociaż czeka Go śmierć, to jednak będzie ona zapowiedzią proroctwa Daniela. Istotnym jest również fakt, że dopiero w obecnej, trzeciej zapowiedzi po raz pierwszy dowiadujemy się, że do śmierci Chrystusa przyczynią się autorytety władzy żydowskiej, wcześniej bowiem (Mt 16,21) zostało jedynie wspomniane, że przyczynią się do Jego cierpienia. Ponieważ jednak władze żydowskie nie mają prawa wykonywać kary śmierci, dlatego ich rola będzie polegała na skazaniu Jezusa na śmierć i zmuszenia władzy rzymskiej do Jego egzekucji.

3.3.3. Mt 20,19

i wydadzą Go poganom na wyszydzenie, ubiczowanie i ukrzyżowanie; a trzeciego dnia zmartwychwstanie».

καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.

W wersecie tym po raz kolejny spotykamy się z czasownikiem παραδώσουσιν, którego forma bierna wskazuje na przyszłą realizację Bożego planu. Zgodnie z tym planem Jezus zostanie wydany poganom, co konkretyzuje wzmiankę z drugiej zapowiedzi o tym, że wpadnie On w „ręce ludzi” (Mt 17,22). Wymienione rodzaje cierpień, jakie czekają Jezusa, podpowiadają, że wspomnianymi poganami będzie władza rzymska, ponieważ to właśnie ona stosowała karę ukrzyżowania wobec nie-Rzymian²⁸⁶. Wszystkie te cierpienia będą jednak następstwem działań władzy żydowskiej, dlatego do śmierci Jezusa przyczynią się nie tylko poganie. Tak więc Jezus zostaje wydany przez Ojca władzy żydowskiej, następnie władza żydowska wydaje go Rzymianom, ci zaś wydadzą Go na śmierć²⁸⁷.

²⁸³ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 292.

²⁸⁴ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 135.

²⁸⁵ BRUNER, *Matthew 1–12*, 325.

²⁸⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 292.

²⁸⁷ BRUNER, *Matthew 1–12*, 324–325.

Mateusz zatem przedstawia trójstopniową drogę Jezusa ku śmierci. Ponadto zostają tu wymienione także trzy różne rodzaje cierpień: wyszydzenie, biczowanie i ukrzyżowanie. To wszystko zaś zawarte jest w trzech zapowiedziach męki Jezusa. Liczba „trzy” przewija się u Mateusza także przy okazji innych tekstów (np. trzech mędrców, trzech pokus szatana na pustyni), co oczywiście nie jest przypadkowe, gdyż w ten sposób Mateusz pragnie, aby na te wszystkie wydarzenia patrzeć z Bożej perspektywy. Czasownik ἐγερθήσεται ma poprzez swoją bierną formę uwydatnić właśnie tę prawdę, że chociaż Chrystus zostanie poniżony, to jednak Bóg wywyższy Go i wskrzesi trzeciego dnia. Ten radosny finał stanie się zachętą dla wspólnoty Mateusza, aby wziąć na ramiona ten sam krzyż (Mt 10,38; 16,24).

Badana perykopa ma ważne znaczenie dla jej kontekstu, w którym Jezus pokazuje zarówno synom Zebedeusza, jak i pozostałym uczniom, na czym tak naprawdę polega bycie wywyższonym. Prawdziwa potęga, status i pozycja we wspólnocie mają być pełną miłości służbą wobec wszystkich ludzi, bez względu na korzyści, jakie nam to przyniesie (Mt 20,20-28). Wszystkie zaś trzy zapowiedzi Jego męki pokazują, że stał się On przykładem radykalnego uniżenia i oddania na służbę drugiemu człowiekowi. Taki radykalny akt uniżenia się, prowadzący aż na sam krzyż, mógł dokonać tylko prawdziwy Sługa Jahwe. Mateusz, wspominając te trzy zapowiedzi męki Jezusa, po raz kolejny zatem przedstawia Go swojej wspólnocie jako zapowiadanego Sługę, który zgodnie z prorocstwem Izajasza będzie cierpiał (Iz 53,3.10), zostanie wzgardzony (Iz 53,3), skazany na śmierć (Iz 53,8-9.12), a mimo to za sprawą Bożej interwencji ostatecznie odniesie triumf (Iz 49,3-5; 50,7-9; 52,13; 53,10-12)²⁸⁸. Taką interpretację potwierdzają zresztą badania O. Betza, który uwzględniając tzw. metody targumiczne, wykazuje, że słowa i formuły zapowiedzi nawiązują w sposób skrócony do Iz 53²⁸⁹.

3.4. Służba Syna Człowieczego (Mt 20,25-28)

Analizowany tu fragment Mt 20,25-28 należy do drugiej połowy perykopy Mt 20,20-28, która podejmuje temat statusu i ważności w Królestwie Niebieskim. Temat ten wybrzmiał już w Mt 18,1-4, gdzie Jezus wskazał na dzieci jako kryterium postawy do bycia największym w Królestwie Niebieskim, co następnie potwierdził błogosławieństwem dzieci, wskazując, że do nich należy to Królestwo (Mt 19,13-15). Zainteresowanie uczniów swoim statusem było naturalnym ludzkim odruchem, który zapewne dawał znać również we wspólnocie Mateusza, stąd postanowił on w swojej Ewangelii zamieścić stawiane przez uczniów pytania w tej kwestii (Mt 18,1; 19,27). Perykopa ta zresztą należy do ostatnich z serii tych, które dotyczą form organizacyjnych życia Kościoła²⁹⁰. W obecnej perykopie spotykamy się jednak ze wstawiennictwem matki Jana i Jakuba, określonymi tu jako synowie Zebedeusza, która stosownie do wypowiedzi

²⁸⁸ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 94.

²⁸⁹ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 73-74.

²⁹⁰ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 280.

Jezusa z Mt 19,28 prosi Go o miejsce dla jej synów po Jego prawicy i lewicy. Ta niezbyt taktowana prośba matki, jak i oburzenie nią pozostałych uczniów, skłoniło Jezusa do kolejnego pouczenia na temat wielkości i pierwszeństwa w Królestwie, które widocznie uczniowie rozumieli jeszcze w tradycyjny sposób. Jednocześnie Jezus wykorzystuje zaistniały problem, aby móc uwydatnić służebny i odkupicielski charakter misji Syna Człowieczego.

Perykopa składa się wyraźnie z dwóch części (ww. 20-23 i 24-28), natomiast interesujący fragment 20,25-28, który zawiera pouczenie ze strony Jezusa, schematycznie przedstawia się następująco²⁹¹:

- 1) Wielkość wśród pogan (w. 25).
- 2) Wielkość w królestwie (ww. 26-27).
- 3) Przykład Syna Człowieczego (w. 28).

3.4.1. Mt 20,25

A Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: «Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę.

ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν· οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἔθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.

Po tym, jak dziesięciu uczniów oburzyło się na synów Zebedeusza oraz ich matkę, która poprosiła o to, aby jej synowie zasiedli po lewej i prawej stronie Jezusa w Jego przyszłym królestwie, wówczas On przywołał ich do siebie i zaczął ich pouczać. Ambicje nie dotyczyły bowiem tylko braci, ale również pozostałych dziesięciu, o czym świadczy ich reakcja. Na przywołanie uczniów został użyty czasownik προσκαλεσάμενος, który u Mateusza pojawia się 6 razy, nawiązując do „istoty bycia uczniem, do dzieła wysyłania uczniów oraz do spotkania z królestwem Bożym w osobie Jezusa”²⁹². W pouczeniu skierowanym do uczniów Jezus odwołuje się do przykładu z życia, a konkretnie: postępowania władców pogan (ἔθνῶν). Faktycznie, „sposób postępowania pogan był najgorszym z negatywnych przykładów (Mt 5,47; 6,7; 18,17).

Królowie Izraela byli bardziej skrupowani surowymi moralnymi zasadami niż pogańscy władcy sąsiednich państw (por. Izebel była bardziej skłonna do nadużywania władzy niż jej mąż, Achab). Żydowska tradycja uznawała, że większość pogańskich władców z czasów pobjętych była tyranami²⁹³. Tak więc przykład Jezusa idealnie wpasowuje się w ówczesną mentalność żydowską. Przeciwstawne przykłady w stosunku do pogan nie są zresztą wyjątkiem u Mateusza, ponieważ spotykamy się z nimi także w Mt 5,47; 6,7.32; 18,17, gdzie „paganie” swoim postępowaniem stoją w wyraźnej

²⁹¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 295.

²⁹² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 299.

²⁹³ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 53–54.

opozycji do ludu Bożego²⁹⁴. Rzecz jasna, głos Jezusa nie jest krytykanckim głosem politycznym, lecz stwierdza On po prostu faktyczny stan²⁹⁵, który następnie wykorzystuje do konstrukcji odpowiedniego kontrastu, dzięki któremu właściwie pouczy On swoich uczniów. Postępowanie wspomnianych władców zostaje określone czasownikiem κατακυριεύουσιν, co można przetłumaczyć jako „panować”, „dominować”²⁹⁶. Następnie mowa jest o „wielkich” (μεγάλοι), którzy idealnie tu kontrastują z „małymi” z Królestwa Niebieskiego (Mt 10,42; 18,6.10.14)²⁹⁷. „Wielkim” z kolei przypisany jest czasownik κατεξουσιάζουσιν, co znaczy „okazywać moc swojej władzy”²⁹⁸. Oba czasowniki posiadają zatem przedrostek κατα, którego zadaniem jest zintensyfikowanie wyrażonej w nim treści²⁹⁹. Tak więc poganie i „wielcy” zostają przedstawieni jako ci, którzy stale dążą do dominacji i emanacji swoją potęgą. Uczniowie z pewnością domyślali się, że tak przedstawiony obraz jest aluzją do ich zachowania.

3.4.2. Mt 20,26

Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą.

οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὅς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος,

Po ukazaniu przykładu zdegenerowanej władzy pogańskiej – nie zaś ogólnie pojętej³⁰⁰ – Jezus od razu dodaje jasne przesłanie: „Nie tak będzie u was”. Słowa te skierowane są do uczniów, ale kontekst perykopy nie pozostawia żadnej wątpliwości, że Mateusz odnosi go także do całego Kościoła³⁰¹. Tak więc greckie ἐν ὑμῖν („u was”) oznacza wspólnotę Jezusową³⁰². Oczywiście Jezus nie ogranicza się tylko do pouczenia uczniów w formie negatywnej („nie tak będzie”), lecz podaje jednocześnie paradoksalne w swym brzmieniu polecenie: „kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą” Istotnym jest tu fakt, że Jezus z góry zakłada naturalne ludzkie dążenie do bycia wielkim i znaczącym. Z przytoczonych tu słów nie wynika, aby Jezus ganił ludzką ambicję, lecz uwzględniając ludzką naturę, pragnie tym dążeniom nadać odpowiedni kierunek³⁰³. Według Jezusa cała siła kierująca ludzkimi ambicjami powinna

²⁹⁴ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 59.

²⁹⁵ BRUNER, *Matthew 1–12*, 332.

²⁹⁶ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 282.

²⁹⁷ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 759.

²⁹⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 299.

²⁹⁹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 332.

³⁰⁰ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 299–300.

³⁰¹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 760.

³⁰² HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 282.

³⁰³ BRUNER, *Matthew 1–12*, 332–333.

być przeniesiona na służbę drugiemu człowiekowi, ponieważ wielki jest ten, kto dąży do bycia sługą. Jezus formułuje to stanowczo i jasno: „niech będzie waszym sługą” – ἔσται ὑμῶν διάκονος. Słowo ὑμῶν („waszym”) uwydatnia, że sługa ma służyć wszystkim we wspólnocie bez wyjątku; z kolei grecki imperatyw ἔσται daje tu do zrozumienia, że pragnienie bycia sługą ma być radykalnie zmieniającą sposób życia decyzją „tu i teraz”, a nie tylko możliwością, którą można odłożyć na „potem”³⁰⁴.

Tymczasem słowo διάκονος, czyli „sługa”, występuje w całym Nowym Testamencie tylko 15 razy, natomiast w tekstach starotestamentowych w LXX nie pojawia się ani razu. Rzeczownik ten ma swój odpowiednik w czasowniku διακονέω, który używany był na określenie kogoś, kto usługiwał przy stole³⁰⁵; w takim też znaczeniu pojawia się ten czasownik w Mt 8,15. Jednakże używa się go także w bardziej ogólnym znaczeniu: usługiwać komuś (Mt 4,11; 8,15; 25,44; Mk 1,13.31; 15,41; Łk 4,39; 8,3; J 12,2) lub troszczyć się o kogoś (Dz 6,2; 2 Kor 3,3)³⁰⁶. Ponadto czasownik ten w ewangeliach ma również swoje znaczenie religijne i odnosi się do służby samemu Jezusowi (Mt 4,11; 8,15; 25,44; 27,55; Mk 1,31; 15,41; Łk 4,9; 8,3; 10,40; 12,37; J 12,2; Dz 6,2)³⁰⁷. Tak więc bycie wielkim we wspólnocie Jezusa to bycie szeroko rozumianym sługą wobec wszystkich członków tej wspólnoty, nie zaś dominacja i potęga siły, jak bywa to często w zdegenerowanych władzach świeckich.

3.4.3. Mt 20,27

A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, και ὁς ἂν θέλη ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δοῦλος.

Jezus uzupełnia swoją wypowiedź i przechodzi od przymiotnika „wielki” do „pierwszy”, który może nieco odchodzi od porównania z władzą świecką, ale wciąż odzwierciedla ludzkie ambicje do bycia najlepszym i tym samym kimś znaczącym. Po raz trzeci już użyte wyrażenie ἐν ὑμῖν („między wami”) ma jeszcze bardziej uwydatnić kontrast pomiędzy postępowaniem wewnątrz wspólnoty Jezusa a poza nią³⁰⁸. Poza wspomnianymi przymiotnikami następuje także zmiana rzeczowników: „sługa” zostaje zastąpiony greckim słowem δοῦλος, które oznacza „niewolnik”. Zmiana ta w sposób oczywisty radykalizuje wcześniejsze wezwanie do bycia sługą, co być może sugeruje, że bycie pierwszym wśród uczniów – czyli najlepszym i najważniejszym – wymaga o wiele więcej zaangażowania niż w przypadku bycia kimś wielkim. Niewolnik bowiem był wówczas kimś, kto nie mógł robić tego, co i kiedy chce, lecz jego wolność była ograniczona przez

³⁰⁴ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 300.

³⁰⁵ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 333.

³⁰⁶ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 103.

³⁰⁷ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 104.

³⁰⁸ STOCK, *The method and message of Matthew*, 314.

pana, któremu był poddany³⁰⁹. Tak więc niewolnik był kimś na samym dnie hierarchii społecznej. Podobnie było w kulturze greckiej, gdzie patrzyli na niewolników jako na niższy gatunek ludzi, ponieważ w mentalności greckiej wolność była tak bardzo cenna, że nie do pomyslenia była służba drugiemu człowiekowi, a co więcej, nawet samemu bóstwu³¹⁰. Nie można wykluczyć, że mówiąc o niewolniku, Mateusz chciał nawiązać do hebrajskiego słowa **ַבְּעָל**, które wyraża w Starym Testamencie osobiste posłuszeństwo i wierne spełnianie poleceń Jahwe lub Jego reprezentantów³¹¹.

Niemniej jednak u Mateusza greckie **δοῦλος** odnosi się do uczniów i w ten sposób objaśnia ich tożsamość oraz postawę życiową: niewolnicy wykonują polecenie swego pana (Mt 8,9), starają się poznać i wypełniać wolę właściciela (Mt 13,27-28), a przy tym są od niego całkowicie uzależnieni (Mt 18,26-27)³¹². Wskazanie przez Jezusa na niewolnika jako wzór dla postępowania tych uczniów, którzy pragną być pierwszymi wewnątrz wspólnoty, miało, rzecz jasna, radykalną wymowę w całym starożytnym świecie; tym bardziej, że „nawet nieliczni właściciele niewolników, którzy wierzyli, że niewolnicy są im teoretycznie równi, nie posuwali się aż tak daleko, jak Jezus. Żydowski uczniowie usługiwali rabinom. We wspólnocie z Qumran niżsi rangą wykonywali polecenia wyżej stojących”³¹³. Jak jednak pokaże to kolejny werset, Chrystus nie tylko wskazywał uczniom na potrzebę służenia innym, ale sam całe swoje życie poświęcił w służbie temu światu i całej ludzkości.

3.4.4. Mt 20,28

na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu».

ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Wzorem wskazanej uczniom postawy jest Syn Człowieczy, z którym Jezus się stale utożsamia na kartach Ewangelii. Tytuł „Syn Człowieczy” stanowi tu samookreślenie Jezusa i zawiera w sobie działalność Jezusa, cierpienie i śmierć, a także przyszłą chwałę³¹⁴. Jezus, zwracając się w ten sposób do uczniów, stosuje typową argumentację żydowską: „o ileż bardziej”, czyli tzw. *qal wachomer*: jeśli tak służy mistrz, o ileż bardziej winni służyć jego uczniowie³¹⁵. Użyte na początku wersetu słowo **ὥσπερ** ma właściwie podwójny

³⁰⁹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 60.

³¹⁰ BEDNARZ, *Jezus Sługa Pańskim*, 103–104.

³¹¹ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 282.

³¹² PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 300.

³¹³ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 54.

³¹⁴ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 300.

³¹⁵ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 54.

sens: porównawczy („podobnie jak”) i przyczynowy („ponieważ tak”)³¹⁶. Oznacza to, że we wspólnocie chrześcijańskiej należy postępować nie tylko na wzór Jezusa, ale również ze względu na Niego. Podając uczniom jako wzór postać Syna Człowieczego w osobie Chrystusa, zostaje użyte najpierw przeczenie z czasownikiem οὐκ ἦλθεν („nie przyszedł”), z którego przebija wyraźna świadomość misji, jaką ma wypełnić Jezus, a która jest realizacją zbawczego planu Boga³¹⁷.

Temat „przyjścia” Mateusz wspominał już w 5,17; 9,13; 10,34-35; również inni ewangelisti podejmowali ten motyw, zwłaszcza zaś Jan (9,39; 10,10; 12,46-47 i in.)³¹⁸. Z pewnością w samym czasowniku ἦλθεν nie należy doszukiwać się motywu preegzystencji³¹⁹. Jezus zaznacza, objaśniając cel swojej misji, że nie przyszedł po to, aby Mu służyć, lecz aby służyć. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z czasownikiem διακονηθῆναι, w drugim przypadku zaś z διακονῆσαι. Oba czasowniki pochodzą od czasownika διακονέω, z tym, że pierwszy z nich został użyty w infinitiwie aorystu strony biernej, natomiast drugi w stronie czynnej. Ponieważ czasownik διακονέω omówiliśmy już wystarczająco podczas analizy wersetu Mt 20,26, dlatego też w tym miejscu należy podkreślić, że oznacza on służbę Jezusa w szeroko rozumianym znaczeniu, zawsze jednak w odniesieniu do drugiego podmiotu, nie zaś na własną korzyść³²⁰.

Służba Jezusa jest jednak w swej istocie najbardziej radykalną, jaka tylko może być, ponieważ celem Jego posłannictwa jest oddać swoje życie. W tym miejscu trzeba zdać sobie sprawę, że choć idea osobistej ekspiacji poprzez akt śmierci była obecna w judaizmie za sprawą wielu proroków Izraela³²¹, to jednak nigdy nie była ich celem³²². Tymczasem Jezus w pełni świadomie daje do zrozumienia, że po to właśnie przyszedł Syn Człowieczy na świat, aby oddać swoje życie. Użyte w tym miejscu wyrażenie δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ było powszechnie używane przez Hebrajczyków w opisach śmierci męczenników, gdzie „oddanie swojej duszy” oznaczało po prostu poświęcenie swojego życia (por. 1 Mch 6,44; 2 Mch 7,37). Tym zwrotem podkreślano także „oddanie się, zaangażowanie, gotowość, która może prowadzić aż do narażenia życia na niebezpieczeństwo śmierci”³²³.

Z kolei na kartach Nowego Testamentu greckie δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ tłumaczy się jako „oddanie się komuś lub czemuś” (np. Ef 4,19) albo ewentualnie „poświęcenie się” (np. Dz 15,26), także za cenę swojego życia (Mk 10,45; Ga 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tm 2,6; Tt 2,14)³²⁴. Zgodnie z dalszymi słowami Jezusa Jego śmierć będzie miała charakter zbawczy, ponieważ stanie się to na okup za wielu – λῦτρον ἀντὶ πολλῶν.

³¹⁶ STOCK, *The method and message of Matthew*, 315.

³¹⁷ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 100–101.

³¹⁸ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 763.

³¹⁹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 335–336.

³²⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 760.

³²¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 300.

³²² KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 46.

³²³ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 105–106.

³²⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 106.

Słowo λύτρον („okup”) zwykle oznacza kwotę zapłaconą za wykupienie niewolnika lub za ratunek (por. 1 Tm 2,5-6)³²⁵. W LXX występuje ono przeważnie w liczbie mnogiej i określa środki, dzięki którym można odkupić coś ze względu na Boga (por. Kpł 27), ewentualnie różne formy tego słowa dotyczą idei wyzwolenia ludzi od zła i opresji za sprawą Jahwe (np. Pwt 9,26)³²⁶.

Z kolei w Nowym Testamencie λύτρον pojawia się tylko w tym miejscu oraz w Mk 10,45 – w paralelnym tekście³²⁷. Istnieją jednak liczne wyrazy z grupy o rdzeniu λυτρο wskazyjące na wybawienie mesjańskie, którego dokona Bóg (Łk 1,68; 2,38; 21,28; 24,21; Rz 8,23; Ef 1,14; 4,30), albo też mówią o dokonanych przez Jezusa odkupieniu, zwłaszcza zaś w teologii św. Pawła (Rz 3,24; Kol 1,14; Ef 1,7; Hbr 9,12.15; Tt 2,14; 1 P 1,18)³²⁸. W obecnym tekście słowo to odnosi się do początku ewangelii Mateusza, gdzie Maryi zostaje zwiastowane, iż porodzi Syna, któremu nada imię Jezus, „On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21).

Tak więc w tym kontekście śmierć Jezusa jawi się jako ofiara z życia, przez którą dokona się odkupienie grzechów³²⁹. Cena za ten okup została zaś ustanowiona i przyjęta przez samego Boga, który w ten sposób realizuje swój zbawczy plan wobec człowieka³³⁰. Należy w tym miejscu również zaznaczyć, że słowo λύτρον nie akcentuje tu w pierwszej kolejności idei zastępczej śmierci, ale przede wszystkim pożytek i dobro, jakie ma być owocem śmierci Jezusa ze względu na ludzkość³³¹. Podkreślone zaś to zostaje przez następujący tuż po wyrazie λύτρον grecki przyimek ἀντι, który można tłumaczyć jako: „z powodu” (Łk 1,20; 2 Tes 2,10), „za” (Mt 17,27; 20,28), „w miejsce” (Mt 5,38; Rz 12,17), „zamiast” (Mt 2,22; 5,38; 17,27; Łk 1,20; 11,11; 12,3; 19,44; J 1,16)³³². Zgodnie z ostatnim słowem zawartym w obecnym tekście za sprawą oddanej ofiary z życia Jezusa odkupienie stanie się udziałem „wielu”. Mamy zatem tutaj do czynienia ze słowem πολλῶν, który w ówczesnym języku greckim wyrażał „wielką liczbę” i nie uwzględniał wszystkich, ponieważ do tego celu służył wyraz πάντες³³³.

Jednakże dokładna analiza tego słowa zarówno w tekstach biblijnych, jak i literaturze judaistycznej wskazuje, że greckiemu πολὺς nadawano wówczas takie samo znaczenie, jak słowu πάντες³³⁴. To oczywiście wciąż nie stanowi dowodu, że w omawianym fragmencie Mateusz ma na myśli „wszystkich”, a nie tylko „wielką liczbę”. Dlatego kluczem do odczytania właściwego orędzia całego wersetu jest sięgnięcie do tekstów,

³²⁵ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 964.

³²⁶ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 761.

³²⁷ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 282.

³²⁸ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 106–107.

³²⁹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 61.

³³⁰ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 282.

³³¹ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 107.

³³² BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 107–108.

³³³ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 108.

³³⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 108.

które w oczach Mateusza stały się dla niego wyraźną inspiracją. Bez wątplenia omawiany fragment znajduje swoje odzwierciedlenie w teologii męczeństwa zawartej w 1 Mch 2,50; 6,44 oraz 4 Mch 6,28³³⁵.

Podobnie św. Paweł wraz z pierwotnym Kościołem był przekonany o ekspiacyjnym znaczeniu śmierci Jezusa Chrystusa (1 Kor 15,3; 1 Tm 2,6)³³⁶. Przede wszystkim jednak Mateusz pragnął po raz kolejny nawiązać do idei Sługi Jahwe zawartej u Deutero-Izajasza, która to realizuje się w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Człowieczego³³⁷. Wskazuje na to wyraźnie kontekst perykopy, podejmujący motyw kielicha, który w tekstach biblijnych symbolizuje cierpienie i śmierć (por. Jr 49,12; Mt 26,27-28.39)³³⁸. „Kielichem gniewu Jahwe” nazywano niewolę babilońską, z chwilą zaś jej zakończenia gniew ten miał być włożony w ręce oprawców Izraela (Iz 51,17-20). Ponieważ jednak Izrael nie wykonał swojego zadania, dlatego musiał dopiero przyjść Sługa Izraela, a zarazem Sługa Jahwe w osobie Chrystusa, który dopełni dzieło, wypijając ten kielich do końca (Iz 53,10). Kielich ten więc będzie pił z powodu grzechów Izraela, ponieważ „On sam dźwigać będzie” zarówno ich nieprawości, jak i nieprawości wszystkich pozostałych narodów (Iz 53,10.12)³³⁹.

Tak więc sam kontekst naprowadza już nas na ideę Sługi Jahwe w obecnym tekście. Następnie wskazuje na to czasownik διακονῆσαι. Czasownik ten, co prawda, nie występuje w LXX w Iz 53, ponieważ Sługa ten jest na służbie Bogu, a Jezus mówi o służbie wobec ludzi, jednak nietrudno dojść do wniosku, że w rzeczywistości posłannictwo Jezusa jest nie tylko dziełem dokonanym ze względu na upadłą ludzkość, ale także jest służbą wobec zbawczego planu Boga.

Tak więc Chrystus, służąc ludziom, służy jednocześnie samemu Bogu, co łączy Go jednoznacznie z postacią Sługi Jahwe³⁴⁰. Dalej na związek osoby Jezusa ze Sługą Jahwe wskazuje wyrażenie δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ – „oddać swoje życie”, co stanowi odniesienie do Iz 53,10 (δῶτε περὶ ἁμαρτίας ἢ ψυχῆ – „wyda swe życia na ofiarę za grzechy”) i Iz 53,12 (LXX; παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχῆ αὐτοῦ – „wylał na śmierć duszę swoją”)³⁴¹. Mówiąc o łączności obecnego wersetu z Iz 53, warto także zwrócić uwagę na rzeczownik λύτρον, który choć nie pojawia się w LXX w Pieśniach o Słudze Jahwe, to jednak jego idea wyraża się w Iz 53,5-6³⁴²: „Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie. Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwał na Niego winy nas wszystkich”

³³⁵ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 964.

³³⁶ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 300.

³³⁷ STOCK, *The method and message of Matthew*, 153.

³³⁸ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 53.

³³⁹ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 136–137.

³⁴⁰ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 111–112.

³⁴¹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 762.

³⁴² FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 762.

Ponadto greckie λύτρον zdaje się dość dobrze oddawać hebrajskie słowo דָּוָן z Iz 53,10, które uwydatnia, że Sługa Jahwe poniesie „ofiara za grzech”³⁴³. Jeszcze bardziej dobitny związek podkreśla ostatnie wyrażenie obecnego wersetu: ἀντὶ πολλῶν – „za wielu” Samo słowo πολλῶν występuje w czwartej Pieśni o Słudze Jahwe aż 5 razy (Iz 52,14-15; 53,11-12), a „ponadto z tekstu Izajasza (53,4-6. 12) wynika także, że ofiara będzie złożona w ich miejsce (ἀντὶ)”³⁴⁴.

Wobec tego, co zostało wyżej nakreślone, można powiedzieć, że obecny werset w sposób doskonały streszcza zawartą w Iz 53 ideę posłannictwa Sługi Jahwe, który oddaje swoje życie, aby uzyskać odkupienie dla „wielu” Chociaż w samej grece to ostatnie słowo jest dwuznaczne, to w świetle oryginalnego tekstu Izajasza nie ulega wątpliwości, że dotyczy ono „wszystkich”³⁴⁵. Podobnie należy to słowo interpretować u Mateusza nie tylko dlatego, że sięga on bezpośrednio do Pieśni o Słudze Jahwe, ale także dlatego, że wiemy, iż pierwotny Kościół był świadom uniwersalnego charakteru wydarzeń paschalnych (1 Tm 2,6; 2 Kor 5,14-15)³⁴⁶.

Podsumowując: badana perykopa daje do zrozumienia, że wielkość i pierwszeństwo ucznia Chrystusa w Jego wspólnocie nie polega na dominacji i wywyższaniu się wobec innych, ale raczej na służbie wobec pozostałych członków wspólnoty. Radykalny przykład służenia dał sam Jezus Chrystus, który będąc Sługą Boga Jahwe, oddał się jednocześnie na służbę człowiekowi, dla którego oddał swoje życie, aby odkupić go z jego winy. Nie uczynił to jednak jedynie ze względu na sprawiedliwych, lecz będąc samemu sprawiedliwym, uczynił to bezwarunkowo dla „wielu”, czyli dla wszystkich. Choć musiał On ponieść śmierć, to jednak Danielowy tytuł „Syn Człowieczy” przypomina nam, że wydarzy się to na chwałę Bożą, a człowiek będzie w tej chwale mieć swój udział.

3.5. Kielich przymierza (Mt 26,27-28)

Badany fragment umiejscowiony jest w kontekście Ostatniej Wieczerzy Jezusa ze swymi uczniami, która w ujęciu Mateusza jest wieczerzą paschalną spożywaną w pierwszy dzień Przaśników, czyli prawdopodobnie 14 dnia Nisan. Chociaż w rzeczywistości dzień ten nie należał do siedmiodniowego okresu świątecznego (Wj 12,14-20), to jednak określano go potocznie jako „pierwszy dzień”³⁴⁷. Tekst poświęcony Ostatniej Wieczerzy zawarty jest w ww. 20-30, jednak formuła Ἐσθίωντων δὲ αὐτῶν w w. 26 sygnalizuje nam, że mamy tu do czynienia z osobną jednostką tradycji, która kończy się wraz z w. 29³⁴⁸. Całość stanowi dyptych czynów i słów Jezusa, na co wskazuje paralelizm Jego wypowiedzi

³⁴³ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 112.

³⁴⁴ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 112.

³⁴⁵ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 108.

³⁴⁶ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 763.

³⁴⁷ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 166.

³⁴⁸ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 987.

nad chlebem (w. 26b) i winem (w. 27). Interesujące nas ww. 27-28 należą do jednostki o czynach i słowach Jezusa odnoszącymi się do kielicha z winem³⁴⁹.

Jak zostanie to ukazane w trakcie dalszej analizy, choć Mateusz prawdopodobnie przejął tekst od Marka, to jednak dokonuje w nim kilku istotnych zmian na potrzebę zamierzonej przez siebie teologii, przez co nie można akurat w tym przypadku uznać brzmienie słów Jezusa za pierwotne³⁵⁰. Mateusz, opisując Ostatnią Wieczerzę, przedstawia ją po prostu „w świetle swojego rozumienia wydarzeń ukrzyżowania i zmartwychwstania, ale też w perspektywie sprawowania Eucharystii w jego własnej wspólnotcie, perspektywie wspólnej niewątpliwie wszystkim jego czytelnikom”³⁵¹. Tak więc Mateusz nie interesuje się samym przebiegiem wieczerzy, ale interesuje go tylko to, co Jezus uczynił i co powiedział. W badaniu ważne jest, co zostało dokładnie uczynione i powiedziane w ramach ww. 27-28, które dotyczą motywu kielicha.

3.5.1. Mt 26,27

Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy,

καὶ λαβῶν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,

Po opisie podania uczniom chleba przez Jezusa teraz następuje opis podania kielich, który zgodnie z relacją Mateusza ma miejsce jeszcze w czasie wieczerzy, co koliduje z wiedzą Łukasza i Pawła, według których kielich został podany już „po wieczerzy” (Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Ze względu na tą rozbieżność przyjmuje się wśród uczonych, że mamy do czynienia z dwoma źródłami opisów Ostatniej Wieczerzy. Relacja Łukasza i Pawła reprezentowałaby tradycję hellenistyczną, natomiast Marka i Mateusza odzwierciedlałyby tradycję palestyńską, która pochodzi od samego Piotra³⁵².

Niemniej jednak czynność podania kielicha została opisana w podobny sposób, co w przypadku podania chleba, oba opisy zaś oddziela obecne na początku wersetu słowo καὶ. Opis zaczyna się od faktu, że Jezus „wziął kielich” Zwykle „przewodzący uczenie unosił kielich w obu rękach, następnie trzymał go w prawej dłoni, niezbyt wysoko nad stołem”³⁵³. W czasie uczy pascchalnej spożywano łącznie cztery kielichy, przy czym ojciec wypowiadał błogosławieństwo w trakcie podawania drugiego kielicha³⁵⁴. Nie można zatem wykluczyć, że również w tym momencie mamy do czynienia z drugim lub trze-

³⁴⁹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 558.

³⁵⁰ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 559.

³⁵¹ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 168.

³⁵² BEDNARZ, *Jezus Sługa Pańskim*, 130–131.

³⁵³ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 70–71.

³⁵⁴ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 331.

cim kielichem, przy którym Jezus odmówił dziękczynienie (εὐχαριστήσας) Bogu. Tradycyjna formuła dziękczynienia, zwana *bracha*, brzmi następująco: „Pochwalony bądź, Adonai, nasz Boże, Królu wszechświata, Stwórco owocu winorośli” Ponieważ w w. 29 Jezus odnosi się do tego błogosławieństwa poprzez wyrażenie „owocu winnego krzewu”, dlatego możemy się domyślać, że razem z uczniami wypowiedział właśnie tę tradycyjną formułę³⁵⁵. Dalej dowiadujemy się, że Jezus podał kielich uczniom. Ten gest był niewątpliwie znakiem Jego przyjaźni i braterstwa, jak również wyrazem woli, aby każdy mógł uczestniczyć w tym wydarzeniu i błogosławieństwie³⁵⁶. Słowa te jednak świadczą o tym, że Jezus i uczniowie dysponowali jednym kielichem, który wzajemnie sobie podawali. Jak jednak wskazuje na to literatura rabiniczna, w trakcie spożywania uczy paschalnej każdy z uczestników posiadał swój kielich³⁵⁷.

Tak naprawdę jednak nie wiemy, jak mogło być w czasach Jezusa, ponieważ z rabinami i ich literaturą mamy do czynienia dopiero po zburzeniu świątyni w 70 r. Sprawa tym bardziej jest skomplikowana, że sami pierwsi świadkowie nie są zgodni co do tej kwestii, ponieważ Mateusz, Marek i Paweł wspominają tylko jeden kielich, natomiast Łukasz sugeruje już dwa (Łk 22,17-20). Tutaj jednak mowa o jednym kielichu, który następnie został podany uczniom wraz z poleceniem: „Pijcie z niego wszyscy”. Mateusz zatem, w przeciwieństwie do Markowego „I pili z niego wszyscy”, podaje tę informację w formie nakazu, co zapewne wynika z faktu, że umieścił on w swoim dziele formułę liturgiczną³⁵⁸. Nie tylko jednak wprowadza nas w atmosferę obrzędu liturgicznego, ale także podkreśla w ten sposób autorytet Jezusa³⁵⁹.

Ponadto słowa te stoją w ścisłym związku z poleceniem danym przy błogosławieństwie chleba, stąd zostaje tu uwydatniona jedność i tożsamość całej uczy paschalnej³⁶⁰. Warto również zauważyć, że jest to już trzeci nakaz Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy (bierzcie... jedzcie... pijcie...), tym samym zostaje zwrócona szczególna uwaga na wyjątkowość podawanego chleba i wina³⁶¹. Z kolei dodane przez Jezusa słowo πάντες („wszyscy”) wyraża wartość Jego ofiary, która ma służyć wszystkim ludziom³⁶². Na ten motyw zwraca uwagę sama symbolika kielicha, która w Ewangelii stanowi metaforę śmierci (Mt 20,22; 26,39)³⁶³, ale przede wszystkim jego rozwinięcie ma miejsce w następnym wersecie.

³⁵⁵ STERN, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, 119.

³⁵⁶ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 331.

³⁵⁷ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 93.

³⁵⁸ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 561.

³⁵⁹ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 974.

³⁶⁰ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 332.

³⁶¹ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 560.

³⁶² HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 332.

³⁶³ BRUNER, *Matthew 1–12*, 629.

3.5.2. Mt 26,28

bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów.

τοῦτο γάρ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

W tym wersecie Jezus wchodzi w rolę ojca, który w trakcie podawania drugiego kielicha w odpowiedzi na pytanie najmłodszego uczestnika wieczerzy wyjaśniał znaczenie świętowanego wydarzenia za pomocą tzw. *haggady* paschalnej³⁶⁴. W tym przypadku Jezus jednak nie wyjaśnia przeszłych wydarzeń Izraela, ale przygotowuje swych uczniów na przyszłe wydarzenie, które stanie się udziałem Sługi Izraela. Słowa wypowiedziane nad winem mają o wiele bardziej charakter ofiarny aniżeli nad chlebem³⁶⁵. Całość zaś zaczyna się partykułą γάρ, która wprowadza w wyjaśnienie i zwraca uwagę na powód nakazu wobec wszystkich uczniów, aby pili z tego kielicha³⁶⁶. Następnie Jezus wskazuje, że wino znajdujące się w kielichu staje się w rzeczywistości Jego Krwią Przymierza.

Wyraz διαθήκης („przymierze”), który ma swój odpowiednik w hebr. תּוֹרָה, w sensie ogólnym „oznacza nie tyle pakt, przymierze zawarte pomiędzy dwoma kontrahentami, ile raczej akt jednostronny, który zmierza do zobowiązania się na rzecz drugiej strony”³⁶⁷. Można ponadto tłumaczyć go jako „testament”³⁶⁸. „Krew” z kolei była u Semitów symbolem życia, zaś w czasach Starego Testamentu krwią ofiar pieczętowano zawarte przymierza. Ponieważ zarówno żydowskie prawo, jak i obyczaje sprzeciwiały się idei picia krwi, zwłaszcza zaś ludzkiej, Jezus, mówiąc: „to jest moja krew”, wszedł w obszar tajemnicy, która przekracza mentalność żydowską. Choć bowiem rytuał paschalny podawał interpretację kielicha, to nie było do pomyslenia, aby interpretować go jako symbol krwi³⁶⁹. W tym przypadku należy jednak oba te słowa (przymierze i krew) traktować jako jedno wyrażenie: „krew przymierza”, które stanowi echo do słów Mojżesza, jakie zostały wypowiedziane przez niego w momencie, kiedy skrapiał lud na znak zawarcia przymierza z Jahwe (Wj 24,1-8)³⁷⁰.

Taka aluzja jest tym bardziej prawdopodobna, że oba przymierza są związane z uczcią sakralną³⁷¹. Tak więc po raz kolejny Mateusz ukazuje nam Jezusa jako nowego Mojżesza, a jednocześnie jako coś więcej niż Mojżesz, tutaj już bowiem nie wystarczy skropiona krew zwierzęcia ofiarnego, lecz potrzeba wręcz wylania Jego własnej krwi, gdyż On sam

³⁶⁴ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 987.

³⁶⁵ STOCK, *The method and message of Matthew*, 400.

³⁶⁶ BRUNER, *Matthew 1–12*, 631.

³⁶⁷ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 561.

³⁶⁸ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 332.

³⁶⁹ KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, 71.

³⁷⁰ „Ewangelia według św. Mateusza. Międzynarodowy komentarz”, 168.

³⁷¹ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 134.

jest żywym przymierzem³⁷². Idea, że Jezus zawiera własną krwią doskonalsze przymierze, była zresztą ważnym przesłaniem pierwotnego Kościoła (por. Hbr 7,22; 8,6; 9,22-26; 10,14; 12,24)³⁷³. To nowe i doskonalsze prawo zostało niegdyś zapowiedziane przez proroka Jeremiasza³⁷⁴: „Oto nadchodzą dni wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. (...) Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,31-32.34). Przed wszystkim jednak Mateusz oparł się tu na Deutero-Izajaszu, tym samym przypominając nam, że Jezus jest zapowiadany Sługą Jahwe, który staje się żywym przymierzem³⁷⁵: „Ja, Pan, powołałem Cię słusznie, ująłem Cię za rękę i ukształtowałem, ustanowiłem Cię przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów” (Iz 42,6).

Tak więc Jezus jako Sługa Jahwe stanowi personifikację nowego przymierza, a dokona się ono za sprawą Jego dobrowolnego cierpienia i przelania krwi. Zastosowany tu przez Mateusza czasownik ἐκχυννόμενον jest w tym przypadku imiesłowem czasu terażniejszego strony biernej i wyraża czynność dokonującą się, co oznacza, że Jezus już wylewa swoją krew; jednocześnie odnosi się on do przyszłości, która wydarzy się w najbliższym czasie³⁷⁶.

Dzięki temu Mateusz zaznacza, że Ostatnia Wieczerza nie tylko zapowiadała śmierć Jezusa, lecz w swej istocie jest z nią już ściśle związana, stąd „wszyscy, którzy ją spożywają i w przyszłości spożywać będą, uczestniczą w rzeczywistej ofierze krwi Jezusa, krwi Nowego Testamentu, nowego przymierza”³⁷⁷. Tak więc czasownik ἐκχυννόμενον pokazuje ponadto, że w kielichu znajduje się ta sama krew, która zostanie przelana na krzyżu, tym samym pieczętując nowe przymierze z nowym ludem Bożym³⁷⁸. O ile wcześniejsze przymierze było zawierane pomiędzy Jahwe a Izraelem, o tyle doskonałe i pełne przymierze Chrystusa zostanie przypieczętowane za wszystkich. Słowo πολλῶν („wielu”) było swego rodzaju semityzmem, który na podstawie czwartej Pieśni o Słudze Jahwe możemy z całą pewnością interpretować na sposób inkluzyjny i uniwersalny jako „wszyscy”

Tak więc Jezus, mówiąc o „wylaniu swej krwi za wielu”, świadczy o świadomym realizowaniu posłannictwa cierpiącego Sługi Jahwe, który „siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A On poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami” (Iz 53,12). Mateusz jednocześnie uwydatnia pewien paradoks: oto Je-

³⁷² HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 332.

³⁷³ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 561.

³⁷⁴ BRUNER, *Matthew 1–12*, 632.

³⁷⁵ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 135.

³⁷⁶ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 332.

³⁷⁷ HOMERSKI (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp*, 332–333.

³⁷⁸ BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim*, 137.

den ofiaruje swą krew, natomiast dosłownie wszyscy dzięki Jego śmierci będą ocaleni w oczach Boga³⁷⁹. Wszystko bowiem stanie się na odpuszczenie grzechów. To dopowiedzenie, obecne tylko w Ewangelii Mateusza, prawdopodobnie zostało zaczerpnięte z Kpł 17,11³⁸⁰: „Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was tylko na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie” Z całą pewnością natomiast dodatek ten odnosi się do Pieśni o Słudze Jahwe z Iz 53,3.5-6.8.10-12 oraz Jr 31,31-34³⁸¹.

W ten sposób Mateusz podkreśla charakter ekspiacyjny śmierci Jezusa. Znamionym jest fakt, że Mateusz w przeciwieństwie do Marka i Łukasza (Mk 1,4; Łk 3,3) nie chce widzieć w Janowym chrzcie narzędzie odpuszczenia grzechów, ale pragnie w sposób dobitny zaakcentować, że tylko Jezus Chrystus i Jego ofiara ma zbawczą moc odpuszczenia grzechów³⁸². Zresztą jednym z charakterystycznych rysów Jezusa w Ewangelii Mateusza jest właśnie pojednanie i przebaczenie (Mt 5,23-24; 6,12.14-15; 18,21-35)³⁸³. Obecny tekst natomiast stanowi punkt kulminacyjny tego przebaczenia i pojednania.

Podsumowując: obecna scena zawarta w ramach Ostatniej Wieczerzy ukazała Jezusa nie tylko jako nowego Mojżesza, który zawiera i pieczętuje przymierze pomiędzy ludźmi a Bogiem (Wj 24,8), ale przede wszystkim podkreśla Jego posłannictwo na wzór Sługi Jahwe. Najpierw przez podkreślenie personifikacji przymierza, którym jest sam Chrystus (Iz 42,6), następnie poprzez uwydatnienie Jego męki i śmierci w zapowiedzi przelania krwi (Iz 53,11-13), a w końcu przez wskazanie na ekspiacyjny charakter ofiary z życia ze względu na wszystkich ludzi (Iz 53,3.5-6.8.10-12).

3.6. Podsumowanie

Celem powyższej analizy dokonanej w punkcie 2. i 3. było ukazanie, że zgodnie z interpretacją Mateusza Jezus Chrystus poprzez swoje posłannictwo, mękę i śmierć był żywym realizatorem zapowiedzi o Słudze Jahwe, które znajdujemy u Deutero-Izajasza. Poszczególne odniesienia do Pieśni o Słudze Jahwe Mateusz zawarł zarówno w kontekście działalności publicznej Jezusa, jak i w perspektywie wydarzeń paschalnych.

Pierwsze wyraźne aluzje do postaci Sługi Jahwe odnajdujemy w perykopie o chrzcie Pańskim. Jan Chrzciciel, nie będąc chętnym do udzielenia Jezusowi chrztu na nawrócenie, dostaje od Niego wyraźny sygnał, aby ustąpił, ponieważ zadaniem Jezusa jest wypełnić „wszystko, co sprawiedliwe”. Słowo „sprawiedliwość” w terminologii Mateusza nie ma konotacji etycznej, ale oznacza po prostu zbawczą wolę Bożą. Dlatego Jezus, pragnąc wypełnić tę wolę, wpisuje się tym samym w rolę Sługi Jahwe, który przyszedł

³⁷⁹ BRUNER, *Matthew 1–12*, 632.

³⁸⁰ „Ewangelia według św. Mateusza. Katolicki komentarz biblijny”, 974.

³⁸¹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 994.

³⁸² BRUNER, *Matthew 1–12*, 633.

³⁸³ PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 562.

właśnie po to, aby zrealizować Boży plan. Jezus, który pomimo ścisłej relacji z Bogiem i świadom swego synostwa postanowił przyjąć chrzest na nawrócenie, w ten sposób utożsamiał się z grzesznym ludem Izraela i w solidarności z nim dobrowolnie unżył się. Taka postawa wyraźnie koresponduje z unizonym Sługą Jahwe, podobnie zresztą jak cały kontekst wydarzenia. Kiedy bowiem Jezus wyszedł z wody, wówczas otworzyły się niebiosa, co stanowi nawiązanie do Iz 43,2. 63,19b.

W tej samej perykopie Mateusz jeszcze raz odnosi się do Pieśni o Słudze Jahwe, tym razem jednak jeszcze bardziej wyraźnie, a mianowicie poprzez zstąpienie Ducha Bożego, którego miał otrzymać właśnie Sługa Jahwe (Iz 11,2; 42,1), a następnie za sprawą dosłownego przytoczenia zwrotu: „w Tobie mam upodobanie”, który stanowi powtórzenie Iz 42,1 w wersji LXX. Tak więc Jezus w wydarzeniu chrztu jawi się jako Sługa Jahwe, który od momentu „Nowego Wyjścia” rozpoczyna swoją misję pod opieką samego Boga, który Go namaścił. Realizacja Bożej woli będzie zaś polegać na uniżeniu i solidaryzowaniu się z ludźmi chorymi i grzesznymi. Tę prawdę potwierdza kolejny analizowany przez nas tekst (Mt 8,16-17).

Mateusz, wspominając o licznych uzdrowieniach i dokonanych egzorcyzmach w domu Piotra, podkreśla zamieszczonym przez niego cytatem z Iz 53,4, że ta część publicznej działalności Jezusa wpisuje się w posłannictwo Sługi Jahwe. Samo brzmienie cytatu i jego słuszność jest, co prawda, wśród uczonych dyskutowana, ponieważ w tekście oryginalnym jego brzmienie i znaczenie (idea cierpienia zastępczego) jest zgoła inne. Skoro jednak sam Mateusz wspomina Izajasza i tak widział spełnienie się tych słów, to nie zmienia to faktu, że mamy tu do czynienia z jego interpretacją Jezusa jako Sługi. W kolejnym analizowanym fragmencie (Mt 11,2-5) ponownie spotykamy się z osobą Jana Chrzciciela. Tym razem Jan wysłał swoich uczniów z zapytaniem: Czy Jezus jest Tym, którego Izrael miał oczekiwać? W odpowiedzi Jezusa Mateusz włącza kilka tekstów Izajasza (Iz 26,19; 29,18-19; 35,5-6; 42,18; 61,1-2), których zadaniem jest uzasadnić, że obraz Jezusa jako Mesjasza w pełni odpowiada zapowiedziom proroków, zwłaszcza zaś Izajasza. Ogólnie rzecz biorąc, Jezus poprzez odniesienie do tych tekstów przedstawił się jako realizator programu czasów mesjańskich.

Choć Mateusz w tej perykopie określa Jezusa „Chrystusem”, czyli Mesjaszem, to jednak podkreśla, że nie jest On Mesjaszem triumfującym, lecz przede wszystkim Mesjaszem Sługą, który wypełniając Bożą wolę, wyzwala z cierpienia i bólu wybrany lud Izraela. Fakt, że Jezus przyszedł nie jako sędzia, ale pełen miłosierdzia i litości unizony sługa, być może sprawił, że Jan miał problemy z interpretacją Jego osoby jako Tego, który od wieków był oczekiwany w Izraelu. Mateusz daje jednak do zrozumienia poprzez liczne cytaty z Izajasza, że Mesjasz miał być przede wszystkim nie sędzią Izraela, ale jego sługą. W następnym fragmencie (Mt 12,15-21) Ewangelista przedstawia Jezusa w kontekście Jego sporów z faryzeuszami. Kiedy kontakty pomiędzy nimi stają się coraz bardziej napięte, Jezus nie doprowadza do ostatecznej konfrontacji z nimi, lecz postanawia usunąć się w cień. Jednocześnie Jezus nakazuje idącym za Nim, aby zachowali

milczenie i nie ujawniali Jego osoby. To uniknięcie konfrontacji z faryzeuszami oraz brak chęci rozgłosu mogło być powodem niezrozumienia misji i roli Jezusa, dlatego po raz kolejny Mateusz włącza do swojego tekstu cytaty z proroka Izajasza. Tym razem mamy jednak do czynienia z najdłuższym cytatem w całej Ewangelii, który został zaczerpnięty z Iz 42,1-4. Chociaż sam cytat nie odpowiada ani TM, ani LXX, to jednak nie ulega wątpliwości, że pochodzi on z Deutero-Izajasza.

Zgodnie z zamieszczonym cytatem Sługa Jahwe przyniesie narodom odkupienie i zbawienie. Dlatego Jezus nie unika konfrontacji z faryzeuszami, ponieważ nie ma racji i jest słabszy, ale dlatego, że Jego celem jest realizacja zbawczych planów Boga, dzięki którym cierpiący i uniżony Sługa przyniesie zbawienie zarówno Izraelowi, jak i innym narodom, przez co zostaje tu uwydatniony również uniwersalny wymiar misji Jezusa. Jednocześnie Sługa ten okazuje się w tej realizacji pokorny i łagodny, bez krzyków, pretensji i konfliktów. Chociaż cechy te nigdy nie towarzyszą przywódcom i zwycięzcom, to jednak Mateusz przypomina, że Boża perspektywa jest zupełnie inna, dlatego to właśnie ten uniżony i bezsilny Sługa ostatecznie zatriumfuje i przyniesie zbawienie wszystkim narodom. Następne odniesienie do Sługi Jahwe znajdujemy już w opisie przemienienia Jezusa wobec Piotra, Jana i Jakuba, zawartym w Mt 17,1-8.

Perykopę tę poprzedza wyznanie Piotra w Jezusa jako Mesjasza, Syna Boga, a następnie jego sprzeciw wobec zapowiedzianej przez Jezusa męki. Bezpośrednio zaś poprzedza ją wezwanie Jezusa do naśladowania Go, wskazując zarazem, że będzie to wiązało się z cierpieniem, a nawet śmiercią. Wobec tak zarysowanej misji Jezusa, który ma cierpieć i zostać zabitym, w głowach uczniów mogła pojawić się wątpliwość, czy rzeczywiście warto pójść Jego śladem, a nawet, czy rzeczywiście jest On zapowiadającym Mesjaszem. Dlatego Mateusz po raz drugi postanowił wykorzystać cytaty z Iz 42,1, który zostaje włożony w usta Jahwe, dzięki czemu słowa te mają najwyższą autorytatywność. W obecności Mojżesza i Eliasza, którzy tu są zwiastunem czasów mesjańskich, Bóg ponownie potwierdza posłannictwo Jezusa. Tak więc scena przemienienia pragnie ukazać słusność charakteru misji Jezusa, której istotą jest cierpienie i śmierć na służbę wszystkim ludziom, a jednocześnie sam obraz przemienionego Chrystusa przenosi nas już w perspektywę Jego przyszłej chwały. Ta chwała stała się więc Jego udziałem poprzez realizację proroctwa o Słudze Jahwe i to chciał przekazać swojej wspólnocie Mateusz.

W punkcie 3 nastąpiło przejście z interpretacji działalności Jezusa jako Sługi Jahwe na grunt przygotowawcze do zakończenia Jego misji, a mianowicie męki i śmierci w czasie paschalnym. To właśnie czekająca Jezusa śmierć jest bowiem punktem kulminacyjnym posłannictwa cierpiącego Sługi Jahwe. Jezus miał w pełni tego świadomość, dlatego trzykrotnie zapowiedział uczniom, co Go czeka. Te trzy zapowiedzi były również przedmiotem naszej analizy, gdyż i tam możemy dostrzec rysy postaci Sługi Jahwe. W pierwszej zapowiedzi (Mt 16,21) znaczące jest stwierdzenie Jezusa, iż „musi” On cierpieć i zostać zabitym. Słowo „musi” wskazuje na konieczność zapowiadanych przez Niego wydarzeń, gdyż wynikają one z woli Bożej, objawionej niegdyś przez proroków,

a w szczególności przez Izajasza w Pieśniach o Słudze Jahwe. Tak więc cierpienie i śmierć Jezusa są od początku włączone w Boży plan zbawienia, którego realizatorem staje się Jezus jako Sługa Jahwe.

W drugiej zapowiedzi męki i śmierci (Mt 17,22-23) istotną z kolei informacją jest fakt, że Jezus „zostanie wydany w ręce ludzi” W tym stwierdzeniu również zauważa się aluzję do Pieśni o Słudze Jahwe, szczególnie zaś do Iz 53,6.12.

Trzecia zapowiedź śmierci Jezusa, która zawarta jest w Mt 20,17-19, jest najbardziej szczegółową i nie tylko podsumowuje i przypomina treść dwóch poprzednich, ale również dodaje nowe wątki. Gdy mowa jest o wyszydzaniu, biczowaniu i krzyżowaniu, nasuwają się na myśl fragmenty Iz 53,3.8-10.12. Tak więc przez wszystkie trzy zapowiedzi przewija się bardziej lub mniej motyw cierpiącego Sługi Jahwe.

Poza przytoczonymi wyżej wersetami, ze Sługą Jahwe wiąże się też zapowiedź zmartwychwstania, która obecna jest w każdej z trzech zapowiedzi. Chociaż w samych Pieśniach Deutero-Izajasza nie ma mowy o zmartwychwstaniu Sługi, to jednak zapowiadany jest Jego triumf (Iz 49,3-5; 50,7-9; 52,13; 53,10-12), który zostaje skonkretyzowany i uobecniony w zmartwychwstaniu Sługi Jezusa. Nie można wykluczyć, że z Pieśniami o Słudze Jahwe łączy Jezusowe zapowiedzi także ich bierna narracja, która odpowiada użytych formom gramatycznym w LXX.

Ponadto liczne słowa i formuły dają wrażenie, że mamy w zapowiedziach do czynienia z ich skróconymi wersjami wziętymi prosto z Iz 53. Niemniej jednak w trzech zapowiedziach męki i śmierci Jezus jawi się w pełni świadomie jako zapowiadany Sługa Jahwe, który ma cierpieć i umrzeć, jednak zostanie On usprawiedliwiony.

W kolejnym fragmencie (Mt 20,25-28), który został przez nas przeanalizowany, zostaje właściwie w jednym zdaniu streszczona cała istota Jezusowej misji. Zdanie to pada w kontekście pouczenia przez Jezusa uczniów, którzy ciągle rozmyślają nad tym, który z nich jest największy i dostąpi zaszczytnego miejsca w królestwie Bożym.

Tymczasem Chrystus wskazuje, że w Jego wspólnocie ambitne dążenie do bycia wielkim nie polega na ukazywaniu swej mocy i rządzeniu innymi, ale przede wszystkim jest służbą wobec drugiego. Na wzór tego typu postępowania wskazuje siebie samego, dodając jednak, że nie tylko przyszedł służyć, ale i dać „swoje życie jako okup za wielu”. Już mówiąc o służeniu, Jezus niejako nawiązał do Iz 52,13, z kolei wyznając, że przyszedł, aby „dać swoje życie”, wyraźnie stanowi odniesienie do Iz 53,10.12. Podając powód swojej śmierci, która ma być „okupem”, prawdopodobnie wyraził ideę hebr. **דָּוָן**, zgodnie z którą Sługa Jahwe będzie cierpiał za grzechy innych. Tak więc również i tutaj mamy jasne nawiązanie do cierpiącego Sługi Jahwe, który realizując Boży plan, jednocześnie służy człowiekowi, za którego grzechy poniesie śmierć, aby go odkupić.

Ostatni analizowany fragment, znajdujący się w kontekście ustanowienia Eucharystii, podejmuje podobny motyw uniwersalnego charakteru posłannictwa Jezusa. Był on już obecny w Mt 20,28, gdzie Jezus mówił, iż przyszedł dać „okup za wielu” W kontekście Ostatniej Wieczerzy (Mt 26,27-28) Jezus mówi tymczasem o Jego krwi przymierza, która „za wielu

będzie wylana”. Słowo „wielu”, które jest semityzmem, oznacza tutaj dosłownie „wszystkich” ludzi. Jezus, używając tego wyrażenia, które pojawia się w czwartej Pieśni o Słudze Jahwe aż pięć razy (Iz 52,14-15; 53,11-12), a także na podstawie Iz 53,4-6.12, w pełni świadomie nawiązał do tej postaci i wyraził prawdę, że Jego męka i śmierć mają wartość zbawczą dla wszystkich ludzi – sprawiedliwych i grzeszników, pogan i Żydów. Ta prawda szczególnie leżała na sercu Mateuszowi, który pragnął wszczepić ją do swojej wspólnoty judeochrześcijańskiej, w której coraz więcej pojawiało się osób o korzeniach pogańskich. Szczególnie ważne dla Mateusza było również pokazanie, że chociaż obraz Jezusa jako Mesjasza odbiega od oczekiwań jako wyzwoliciela Izraela, to w rzeczywistości był On zapowiadany właśnie w roli unizonego Sługi, o czym świadczy prorok Izajasz w czterech Pieśniach o Słudze Jahwe. To właśnie te cztery poematy stanowiły dla Mateusza podstawę dla ujrzenia w cierpiącym i umarłym Jezusie kogoś więcej niż tylko zwykłego męczennika.

References

- BEAUCHAMP, P., *Pięćdziesiąt portretów biblijnych* (Kraków 2001).
- BEDNARZ, M., *Jezus Sługa Pańskim według Nowego Testamentu* (Tarnów 2001).
- BROWN, R. et al. (ed.) „Ewangelia według św. Mateusza”. W *Katolicki komentarz biblijny*, (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2013).
- BROWN, R. et al. (ed.) „Księga Izajasza” W *Katolicki komentarz biblijny*, (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2013).
- BRUNER, F. D., *Matthew: A Commentary. Volume 1: The Christbook, Matthew 1–12* (Grand Rapids, MI, 2007).
- BRZEGOWY, T., *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12* (Nowy Komentarz Biblijny; Częstochowa 2010) XXII, cz. 1.
- DÖDERLEIN, J. C., *Das Buch Jesaja* (Altdorf 1789).
- DUHM, B., *Das Buch Jesaja* (Göttingen 1892).
- Farmer, W. et al., (ed.) „Ewangelia według św. Mateusza” W *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Warszawa: Verbinum, 2007.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI, 2007).
- GADECKI, S., *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu* (Gniezno 1993).
- GIBBS, J. A., „Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew’s Gospel (Matt 3:13–17)”, *Catholic Biblical Quarterly* 64/3 (2002) 520–526.
- HERGESEL, T., *Rozumieć Biblię* (Stary Testament – Jahwizm; Kraków 1992) I.
- HERGESEL, T. – KRYSZCZUK, B., „Posłannictwo Sługi”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 13/2 (2005) 33–47.
- HOMERSKI, J. (ed.), *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań – Warszawa 2005).
- HOMERSKI, J., „Zbawiciel zapowiedziany – Sługa Pański (Iz 42,1-7; 49,1-6)”, W *kręgu Dobrej Nowiny* (ed. J. SZLAGA) (Lublin 1964) 129–138.

- JANKOWSKI, A., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań 2005).
- KECK, L. E., „The Spirit and the Dove”, *New Testament Studies* 17 (1970) 63–67.
- KEENER, C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (ed. K. BARDSKI – W. CHROSTOWSKI) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2000).
- KONDERAK, E. (ed.), *Księga Izajasza. Cztery pieśni Sługi Pańskiego* (Kraków 2012).
- KRAWCZYK, R., „Obraz Mesjasza w Pieśniach o Słudze Jahwe”, *Teologiczne Studia Siedleckie* 4 (2007) 89–115.
- LANGKAMMER, H., „Który mówił przez proroków”. *Teologia Starego Testamentu w zarysie* (Medytacje; Wrocław 2011).
- LANGKAMMER, H., *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 29; Legnica 2007).
- LEMAŃSKI, J., „Cierpienia «sługi Boga» typem zbawczej Pasji Chrystusa”, *Verbum Vitae* 1 (2002) 75–101.
- LEVY, R. (ed.), *Deutero-Isaiah. A commentary, together with a preliminary essay on Deutero-Isaiah's influence on Jewish thought* (London 1925).
- MAŁECKI, Z., „Struktura literacka prologu księgi Deuteroizajasza (Iz 40,1-11)”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 49/1 (1996), http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_21906_rbl_794.
- MANGANO, M., *Wstęp do Starego Testamentu* (Warszawa 2009) II.
- PACIOREK, A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Rozdziały 14–28* (Częstochowa 2008).
- PAŚCIAK, J., *Izajasz wieszczem Chrystusa* (Attende Lectioni 12; Katowice 1987).
- PIKOR, W., „Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42,1-9”, *Zeszyty Naukowe KUL* 49/2 (2006) 19–42.
- POŁOK, B., *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu* (Podręczniki i Skrypty 3; Opole 1999).
- SALAS, A., *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego* (Biblia i Życie 4; Częstochowa 1999).
- SCHMITT, H.-C., „Prophetie und Schultheologie im Deuterojesajabuch. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40–55”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979) 43–61.
- STACHOWIAK, L., „Druga pieśń o Słudze Jahwe (Iz 49,1-15)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1984) 31–42.
- STACHOWIAK, L., *Księga Izajasza II–III. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PŚST 2; Poznań 1996).
- STERN, D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2016).
- STOCK, A., *The method and message of Matthew* (Collegeville, MN, 1994).
- STUHLMULLER, C., „Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)”, *Katolicki komentarz biblijny* (ed. R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2001).
- SYNOWIEC, J. S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka* (Kraków 1999).
- TRZOPEK, P., „Proroctwa Izajasza”, *Biblia krok po kroku* 29/28 (2012).
- TYLOCH, W., *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej* (Warszawa 1985).
- WITASZEK, G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu* (Jak Rozumieć Pismo Święte 7; Lublin 1995).
- WITASZEK, G., „Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13–53,12)”, *Do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (ed. J. MISIUREK – A. J. NOWAK – W. SŁOMKA) (Homo Meditans 19; Lublin 1998) 117–126.
- ŻYCHIEWICZ, T., *Stare przymierze. Prorocy: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel* (Kraków 1982).