

MICHAŁ LUDWIG

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0002-3686-3700>

## **Motyw ustanowienia Eucharystii<sup>1</sup> Analiza egzegetyczna perykopy Mt 26,26-30**

### **The theme of the institution of the Eucharist An exegetical analysis of the pericope Matt 26:26-30**

#### **Abstract**

The research carried out is part of a study of the Gospel according to St Matthew, and the motif of the institution of the Eucharist shown in the Bible in four different places (Mt 26:26-30; Mk 14:22-25; Lk 22:14-20 and 1 Cor 11:23-26).

The aim of the study was to analyse the text describing the moment of the institution of the Eucharist (Mt 26:26-30). An attempt was made to discover the most important message coming from the given biblical pericope.

Three methods were used in the research process (historical-critical analysis, linguistic analysis and intertextual analysis), the application of which influenced the delimitation of the individual points of the work.

The results achieved can be put in a few sentences corresponding to the methods used. Namely, described fragment Mt 26:26-30 is the last part of Matthew's relation about the Last Supper of Jesus with His disciples. The author in editing this *passus* used Mark's (Mk 14:22-25) and Luke's (Lk 22:14-20) accounts, as well as his own material. Next, it should be stated that in Matthew's description of the institution of the Eucharist, Jesus and His work comes to the foreground, even though during the described supper probably took place also other activities. The author wanted to emphasize the importance of Jesus' actions and words in this way. On the other hand, taking into account the theological message of the pericope of Mt 26:26-30, it should be stated that the notions of covenant (Jesus concludes a new and eternal covenant during the Last Supper), blood (Christ, giving the disciples to drink his blood, gives them at the same time a share in his divine life) and body (by receiving the body of Jesus during the Last Supper, the disciples thus unite with his whole person) are of fundamental importance in it.

<sup>1</sup> Artykuł jest zmodyfikowaną wersją pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem ks. dr. Łukasza Florczyka i obronioną na Wydziale Teologicznym UO w 2019 r.

From the research carried out we also draw conclusions for further analysis of the text of the institution of the Eucharist in St Matthew. Namely, the analysis of the fragment of Mt 26:26-30 only by the synchronic method, which is the linguistic analysis, is insufficient and requires supplementing with, at least, intertextual analysis. This is how it turned out that the pericope Mt 26:26-30 is very rich in theological content, the explanation of which must be sought in many other biblical books. There were also questions of debate, such as the question of the *ipsissima verba Jesu* in the pericope, given that there are four versions of the text on the institution of the Eucharist. Looking ahead, one could also consider making a theological-biblical synthesis on the Eucharist on the basis of all four texts of Sacred Scripture treating its institution.

**Keywords:** covenant, blood, body, Last Supper, Eucharist, Gospel of Matthew, exegetical analysis.

### Abstrakt

Przeprowadzone badania naukowe wpisują się w nurt badań nad Ewangelią według św. Mateusza, a także nad motywem ustanowienia Eucharystii ukazany w Biblii w czterech różnych miejscach (Mt 26,26-30; Mk 14,22-25; Łk 22,14-20 i 1 Kor 11,23-26).

Celem badań była analiza tekstu opisującego moment ustanowienia Eucharystii (Mt 26,26-30). Dokonano próby odkrycia najważniejszego przesłania płynącego z podanej perykopy biblijnej.

W procesie badawczym posłużono się trzema metodami (analizą historyczno-krytyczną, lingwistyczną i intertekstualną), których zastosowanie wpłynęło na wyznaczenie granic poszczególnych punktów pracy.

Osiągnięte wyniki można ująć w kilku zdaniach odpowiadających zastosowanym metodom. Mianowicie opisywany fragment Mt 26,26-30 jest ostatnią częścią Mateuszowej relacji o Ostatniej Wieczerzy Jezusa z Jego uczniami. Autor w redagowaniu owego passusu posługiwał się relacjami Markową (Mk 14,22-25) i Łukaszową (Łk 22,14-20), a także materiałem własnym. Następnie należy stwierdzić, że w Mateuszowym opisie ustanowienia Eucharystii na pierwszy plan wysuwa się Jezus i Jego dzieło, mimo że podczas opisywanej wieczerzy miały zapewne miejsce także inne czynności. Autor chciał w ten sposób podkreślić wagę czynów i słów Jezusa. Z kolei uwzględniając teologiczne przesłanie perykopy Mt 26,26-30 należy stwierdzić, że zasadnicze znaczenie mają w nim pojęcia przymierza (Jezus zawiera w czasie Ostatniej Wieczerzy nowe i wieczne przymierze), krwi (Chrystus, dając uczniów do wypicia swoją krew, daje im jednocześnie udział w swoim boskim życiu) i ciała (przyjmując ciało Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, uczniowie jednoczą się w ten sposób z całą Jego osobą).

Z przeprowadzonych badań wyciągnięto także wnioski do dalszej analizy tekstu ustanowienia Eucharystii u św. Mateusza. Mianowicie analiza fragmentu Mt 26,26-30 jedynie metodą synchroniczną, jaką jest analiza lingwistyczna, jest niewystarczająca i wymaga uzupełnienia o, chociażby analizę intertekstualną. W ten sposób właśnie okazało się, że perykopa Mt 26,26-30 jest bardzo bogata w treści teologiczne, których wyjaśnienia należy szukać w wielu innych księgach biblijnych. Pojawiły się także kwestie dyskusyjne, jak chociażby zagadnienie dotyczące *ipsissima verba Jesu* w opisywanej perykopie, zważywszy na to, że tekst traktujący o ustanowieniu Eucharystii istnieje w czterech wersjach. Patrząc przysłościowo, można by także zastanowić się nad dokonaniem syntezy teologiczno-biblijnej na temat Eucharystii na podstawie wszystkich czterech tekstów Pisma Świętego, traktujące o jej ustanowieniu.

**Słowa kluczowe:** przymierze, krew, ciało, Ostatnia Wieczerza, Eucharystia, Ewangelia św. Mateusza, analiza egzegetyczna.

## Wprowadzenie

Jednym z centralnych aspektów życia Kościoła, począwszy od momentu jego założenia przez Chrystusa, jest celebrowanie misterium paschalnego w Eucharystii. Współcześni teolodzy, podejmujący tematykę sakramentów w Kościele, wyznaczyli cztery podstawowe czynniki, które muszą być obecne, aby łaska sakramentu Eucharystii zaowocowała w życiu wiernego. Do tradycyjnej pary, jaką jest materia i forma, dodają jeszcze osobę szafarza oraz przyjmującego łaskę w świętych znakach<sup>2</sup>.

Podjęto temat związany z formą wymaganą do ważności Mszy św. Na Zachodzie, począwszy od XII w., podkreśla się, że są nią słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i winem podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>3</sup>. Szczególnym zadaniem kapłana jest przecież sprawowanie świętych misterii, w tym Eucharystii. Postanowiono zbadać źródła biblijne traktujące o ustanowieniu Mszy św., wybierając spośród nich tekst Mateuszowy (Mt 26,26-30). Ten i trzy pozostałe urywki (Mk 14,22-25; Łk 22,14-20; 1 Kor 11,23-26) stały się podstawą do sformułowania słów konsekracji, zamieszczonych w mszale rzymskim<sup>4</sup>. Padły one z ust Jezusa w kontekście ostatniego posiłku, jaki spożył ze swoimi uczniami przed śmiercią na krzyżu, a nazywanego Ostatnią Wieczerzą. Czynności i słowa Chrystusa wykonywane wtedy w Wieczerniku zostały zapamiętane i były przekazywane w liturgii Kościoła od samego początku jego istnienia. Jezus pozostawił swoim uczniom testament, w którym wyraził wolę, aby ci ciągle na nowo uobecniali Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie („To czyńcie na moją pamiątkę” [Łk 22,19; 1 Kor 11,24-25]).

Teksty traktujące o ustanowieniu Eucharystii już po samym tylko pobieżnym przeczytaniu okazują się odmienne w wielu szczegółach<sup>5</sup>. Należy zatem zbadać zależności zachodzące pomiędzy wszystkimi czterema urywkami i wyodrębnić materiał własny św. Mateusza, który zawarł w swojej Ewangelii. Dopiero potem będzie można odpowiedzieć na kolejne pytania związane z passusem Mt 26,26-30: Jaką treść autor natchniony chce zakomunikować odbiorcy? Jakie są znaczenia poszczególnych słów, które się składają na wypowiedź? Na co autor zwraca szczególną uwagę? Należy także zbadać, jakie treści teologiczne podejmuje badany tekst i jak – na podstawie innych passusów biblijnych – należy rozumieć kluczowe pojęcia w nim zawarte. W ten sposób będzie można odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, dotyczące najważniejszego przesłania tekstu ustanowienia Eucharystii zamieszczonego w Ewangelii według św. Mateusza.

<sup>2</sup> M. BŁAZA, „Traktat o sakramentach”, *Dogmatyka* (ed. E. ADAMIAK – A. CZAJA – J. MAJEWSKI) (Warszawa 2007) V, 247–256.

<sup>3</sup> M. BŁAZA, „Traktat o sakramentach”, 348; KKK 1353.

<sup>4</sup> KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Mszal rzymski dla diecezji polskich* (Poznań 1986) 308\*–309\*.316\*–317\*.325\*.330\*.338\*–339\*.344\*–345\*.349\*–350\*.356\*–357\*.360\*–361\*.365\*.

<sup>5</sup> J. KUDASIEWICZ, „Teksty ustanowienia Eucharystii”, *Biblia o Eucharystii* (ed. S. SZYMIK) (Lublin 1997) 64–66.

Fragment Mt 26,26-30 był już wielokrotnie badany przez biblistów. Syntetyczne analizy, ujmujące w miarę możliwości całość problematyki w nim zawartej, można odnaleźć w komentarzach do Ewangelii według św. Mateusza<sup>6</sup>. Natomiast szczegółowe badania omawianej perykopy często skupiały się wokół zagadnień historycznych dotyczących omawianego tekstu<sup>7</sup>. Przykładowo: J. Drozd wskazuje, że teksty opisujące ustanowienie Eucharystii można podzielić na dwie pokrewne sobie grupy, które mają jednak swoje źródło w trzech tradycjach. Wykazuje przy tym, że tekst Mateuszowy pochodzi z tej samej tradycji, jak ten Markowy<sup>8</sup>. Wielu autorów zwraca też uwagę na treści teologiczne, które zawiera w sobie perykopa Mt 26,26-30<sup>9</sup>. Roman Pindel dochodzi do wniosku, że chleb łamany podczas wieczerzy przez Jezusa staje się rzeczywiście Nim samym, a zakonsekrowane wino uobecnia Jego śmierć krzyżową oraz Nowe Przymierze zawarte mocą Jego krwi<sup>10</sup>.

Podjęto próbę analizy fragmentu Mt 26,26-30 trzema metodami, którymi posługuje się współczesna biblistyka. Są to metody: historyczno-krytyczna, diachroniczna i analiza lingwistyczna (wraz z analizą syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną), oraz analiza intertekstualna.

Pierwszeństwo ma metoda historyczno-krytyczna, której zastosowanie jest podstawowym warunkiem dla rozumienia danej perykopy biblijnej. Członkowie Papieskiej Komisji Biblijnej nazwali ją prawidłową i niezbędną, szczególnie przy analizie ksiąg historycznych i narracyjnych, a papież emeryt Benedykt XVI zaznaczył, że korzystanie z tej metody w sposób naturalny wynika z historycznego faktu wcielenia Syna Bożego (VD 32)<sup>11</sup>.

W pierwszym punkcie – w ramach tego diachronicznego podejścia do tekstu – będą zbadane jego granice (delimitacja), kontekst poprzedzający i następujący omawianego

<sup>6</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (NKB.NT I/2; Częstochowa 2008) 558–564; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza* (Lublin 1995) 148–151; K. ROMANIUK, „Ewangelia według św. Mateusza”, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu* (ed. A. JANKOWSKI – K. ROMANIUK – L. STACHOWIAK) (Poznań – Warszawa 1975) 134–135.

<sup>7</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą* (AL 4; Katowice 1977) 118–140; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu* (Wrocław – Warszawa – Kraków 2002) 102–112; H. LANGKAMMER, „Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 28 (1975) 101–106; J. KUDASIEWICZ, „Teksty ustanowienia Eucharystii”, 63–82.

<sup>8</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 118–140.

<sup>9</sup> R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia”, *Eucharystia na ołtarzu świata* (ed. S. KOPEREK) (Kraków 2006) 133–172; S. WŁODARCZYK, „Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 54 (3; 2001) 165–173; H. ORDON, „To jest moja Krew Przymierza» (Mk 14,24)”, *Biblia o Eucharystii* (ed. S. SZYMIK) (Lublin 1997) 83–95; H. SCHÜRMAN, „Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy w świetle wykonanych przy niej czynności”, *Concilium* 4 (1968) 589–597.

<sup>10</sup> R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii”, 148–161.

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (przeł. i (ed. R. RUBINKIEWICZ) (Rozprawy i Studia Biblijne 4; Warszawa 1999) 34–35; BENEDIKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Poznań 2010) 47.

passusu, a także zostanie ustalona najbardziej prawdopodobna lekcja perykopy Mt 26,26-30 wraz z jej tłumaczeniem.

Następnie zostaną podjęte zagadnienia związane z historią przekazywania i powstania tekstu, nazywane krytyką tradycji i redakcji. W drugim punkcie zostanie przeanalizowany passus Mt 26,26-30 na podstawie jednej z metod synchronicznych, jaką jest analiza lingwistyczna<sup>12</sup>. Zostanie zatem podjęta próba zbadania, co autor natchniony chce zakomunikować odbiorcy, a odbędzie się to w dwóch etapach. Pierwszym z nich będzie analiza syntaktyczna omawianej perykopy, czyli zaprezentowanie zawartego w niej słownictwa i zdań przez nie tworzonych. W ten sposób będzie można wnioskować o strukturze passusu. Następnie zostaną ukazane znaczenia poszczególnych słów tekstu (analiza semantyczna i pragmatyczna).

W trzecim punkcie zostanie podjęta próba uchwycenia biblijnego sensu kluczowych słów wchodzących w skład tekstu Mt 26,26-30. Aby tego dokonać, zostanie dokonana analiza intertekstualna. Metoda ta wyjaśnia znaczenie danego fragmentu Biblii na podstawie innych urywków Pisma Świętego, w których można odnaleźć te same czy też podobne motywy, jak w badanym tekście<sup>13</sup>.

## 1. Delimitacja tekstu i analiza historyczno-krytyczna perykopy Mt 26,26-30

Teksty opisujące ustanowienie Eucharystii, w tym badany fragment (Mt 26,26-30), bez wątplenia należą do najbardziej znanych passusów Nowego Testamentu<sup>14</sup>. Dotyczą one wydarzeń mających miejsce w przeddzień męki i śmierci Jezusa, a tym samym odnoszą się do jednego z ostatnich epizodów z Jego ziemskiego życia. Aby we właściwy sposób zinterpretować zredagowany przez św. Mateusza tekst traktujący o ustanowieniu Eucharystii, należy go wpierv dogłębnie przeanalizować pod kątem literackim. We współczesnych badaniach egzegetycznych nad passusem Mt 26,26-30 i fragmentami paralelnymi wiele miejsca poświęca się tej właśnie problematyce<sup>15</sup>.

W celu zbadania i lepszego zrozumienia perykopy Mt 26,26-30, należy zastosować kolejno kilka kroków metodycznych. Przed rozpoczęciem jakiegokolwiek analizy tekstu biblijnego trzeba go najpierw przygotować. Odbywa się to w dwóch etapach<sup>16</sup>. Celem pierwszego z nich jest wyznaczenie granic opisywanego fragmentu. Drugi krok polega na krytycznym jego przeanalizowaniu. Zanim jednak zostanie podana perykopa w języku

<sup>12</sup> H. LANGKAMMER, „Metody lingwistyczne”, *Metodologia Nowego Testamentu* (ed. H. LANGKAMMER) (Pelplin 1994) 236.

<sup>13</sup> J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 126; Opole 2012) 201–205.

<sup>14</sup> H. ORDON, „«To jest moja Krew Przymierza» (Mk 14,24)”, 83.

<sup>15</sup> J. KUDASIEWICZ, „Teksty ustanowienia Eucharystii”, 63.

<sup>16</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*; 27.

oryginalnym (greckim) wraz z jej transliteracją i tłumaczeniem oraz innymi możliwymi wariantami (krytyka tekstu), przedstawiony zostanie w zarysie kontekst poprzedzający i następujący passusu Mt 26,26-30. Nie można bowiem tekstu opisującego ustanowienie Eucharystii tak jak każdego innego fragmentu biblijnego, traktować jak wyizolowaną, niezależną jednostkę<sup>17</sup>. Następnie perykopa zostanie przebadana pod kątem źródeł, z których czerpie (krytyka tradycji), oraz materiału własnego ewangelisty (krytyka redakcji). Te dwa ostatnie etapy są charakterystyczne dla metody diachronicznej, zwanej inaczej metodą historyczno-krytyczną, która jest niezbędna do naukowego poszukiwania sensu tekstów biblijnych<sup>18</sup>.

### 1.1. Delimitacja tekstu

Na potrzeby niniejszych badań należałoby w tym miejscu jasno określić granice perykopy, czyli odgraniczyć analizowany tekst od okalających go fragmentów. Szereg zasad dotyczących tej procedury można znaleźć m.in. w jednej z prac J. Czernieckiego<sup>19</sup>. Podstawowa reguła polega na tym, że należy odnaleźć takie elementy, które są wskazywane przez sam tekst. Najczęściej chodzi o zmianę kilku czynników: osób, miejsca, czasu, tematu, gatunku, języka, stylu lub słownictwa<sup>20</sup>. Poniżej cała perykopa Mt 26,20-35 zostanie poddana analizie uwzględniającej wymienione kryteria. W ten sposób będzie można określić początek i koniec badanego passusu o ustanowieniu Eucharystii (Mt 26,26-30).

Zestawiając ze sobą fragmenty Mt 26,20-25 i Mt 26,26-30, można zauważyć zmianę wypowiadających się osób. W pierwszym tekście są nimi Jezus i apostołowie, spośród których tylko Judasz został wskazany po imieniu. W drugim passusie przemawia już tylko Chrystus, a adresatami Jego wypowiedzi są wszyscy uczniowie zebrani w Wieczerniku. Podobnie jest z głównym tematem: najpierw ewangelista Mateusz przedstawia scenę wyjawienia zdrajcy, a potem ustanowienia Eucharystii.

Jeszcze więcej zmieniających się czynników można zaobserwować, kiedy odgranicza się fragmenty Mt 26,26-30 i Mt 26,31-35. Jak poprzednio, tak i tutaj następuje zmiana wypowiadających się osób. Najpierw przemawia Jezus, który zwraca się do wszystkich apostołów, a potem na pierwszy plan wysuwa się Jego dialog prowadzony z Piotrem. Gdy natomiast chodzi o tematykę, to autor przechodzi od opisu ustanowienia Eucharystii do przepowiedni związanej z zaparciem się Piotra. Zauważalna zmiana dotyczy także słownictwa: werset Mt 26,30 kończy opis spożywania ostatniego posiłku Jezusa z Dwunastoma, a kolejne wydarzenia rozgrywają się już poza kontekstem uczyty. Warto również wspomnieć o zmianie czasu i miejsca akcji: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę

<sup>17</sup> J. CZERNIECKI, *Metodologia*, 58.

<sup>18</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 28–33; por. także: W. HARRINGTON, *Klucz do Biblii* (Warszawa 1982) 55–56; J. CZERNIECKI, *Metodologia*, 89.

<sup>19</sup> J. CZERNIECKI, *Metodologia*, 58–59.

<sup>20</sup> J. CZERNIECKI, *Metodologia*, 59.

Góry Oliwnej” (Mt 26,30)<sup>21</sup>. Bohaterowie kończą wieczerzę hymnem i wychodzą do miejsca, gdzie Chrystus ma zostać pojmany.

Na podstawie powyższego wyводу można wyciągnąć wniosek, że wersety Mt 26,26-30 tworzą osobny fragment, traktujący o ustanowieniu Eucharystii<sup>22</sup>.

## 1.2. Kontekst poprzedzający i następujący

Perykopa Mt 26,26-30 jest tekstem narracyjnym. Aby prześledzić jej kontekst poprzedzający i następujący, należy wziąć pod uwagę wydarzenia, miejsca i osoby, które się w niej pojawiają, a także zbadać związek analizowanego passusu z okalającymi go fragmentami<sup>23</sup>.

Mateuszowy opis ustanowienia Eucharystii poprzedzają dwa teksty, które są z nim tematycznie związane: Mt 26,17-19 (traktujący o przygotowaniu Paschy) oraz Mt 26,20-25 (opisujący wyjawienie zdrajcy przez Mistrza z Nazaretu). Z kolei po fragmencie Mt 26,26-30 umieszczony został passus dotyczący przepowiedni zwątpienia uczniów i zaparcia się Piotra (Mt 26,31-35). Najpierw wyżej wymienione teksty będą przeanalizowane pod kątem wydarzeń, miejsc i osób, o których traktują, a następnie zostanie przebadany ich związek z omawianą w artykule perykopą (Mt 26,26-30).

Opisywane wydarzenia mają miejsce „w pierwszy dzień Przaśników” (Mt 26,17). Ściśle biorąc, jest to dzień 15 Nissan. Trzeba jednak pamiętać, że w tradycji żydowskiej nowy dzień zaczyna się nie od północy, ale już od zachodu słońca. Zatem apostołowie przygotowywali wieczerzę już 14 Nissan. Kwestia związana z datą Ostatniej Wieczerzy jest jednak przedmiotem sporów wśród uczonych. Wynika to stąd, że inną chronologię wydarzeń przedstawiają synoptycy, a inną św. Jan. Najmłodszy apostoł podaje informację, że Jezus umiera w momencie, kiedy w świątyni zabijano baranki paschalne. Byłby to dzień przygotowania, czyli popołudnie 14 Nissan. Z kolei u synoptyków dzień 14 Nissan poprzedza mękę Jezusa, która ma miejsce o jeden dzień później. Rozstrzygnięcia w tej sprawie można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza interpretacja zakłada równoległe istnienie i użytkowanie kilku kalendarzy, a druga bierze pod uwagę intencje teologiczne autorów<sup>24</sup>. Przyznać jednak trzeba, iż kwestia daty Ostatniej Wieczerzy

<sup>21</sup> Cytaty biblijne zostały zaczerpnięte z: A. JANKOWSKI I IN. (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Tysiąclecia]* (Poznań 2002).

<sup>22</sup> A. JANKOWSKI I IN., *Pismo Święte*, 1175; M. PETER – M. WOLNIEWICZ (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska]* (Poznań 2003) 1433; A. COLACRAI I IN. (red.), *Pismo Święte Nowego Testamentu [Biblia Paulistów]* (Częstochowa 2009) 127–128; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 558; R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI (tłum.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu* (PSB; Warszawa 2014) 149–150. Nieco inny podział został zastosowany w: E. & E. NESTLE – B. & K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C. MARTINI – B. METZGER, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 2012) 88–89. Werset Mt 26,30 został tam przyłączony do następnego fragmentu – o zapowiedzi zaparcia się Piotra.

<sup>23</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 61.

<sup>24</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 548–549.

pozostaje do dziś nierozstrzygnięta<sup>25</sup>. W każdym razie owego dnia Jezus wysłał swoich uczniów do miasta w celu przygotowania wieczerzy (Mt 26,17-18). Apostołowie czynią „tak, jak im Jezus polecił” (Mt 26,19) i udają się do wskazanego człowieka, o którym ewangelista nie podaje żadnych szczegółów. Przymuszczenie Mistrz z Nazaretu daje swoim uczniom dokładniejsze wskazania, które jednak św. Mateusz postanowił opuścić<sup>26</sup>. Dialog Chrystusa z apostołami ma miejsce poza Jerozolimą, na co wskazuje polecenie Jezusa: „Idźcie do miasta” (Mt 26,18). Rozmowa ta musiała się odbyć jeszcze przed zachodem słońca, skoro następny werset rozpoczyna się od słów: „z nastaniem wieczoru” (Mt 26,20).

Kolejny fragment (Mt 26,20-25) opisuje już przebieg uczyty Jezusa ze swymi uczniami. Św. Mateusz dość precyzyjnie wskazał na moment rozpoczęcia wieczerzy, gdyż zanotował, iż biesiadnicy „zajęli miejsce u stołu” (Mt 26,20). Czynność ta nadaje głębszego znaczenia wydarzeniu zdrady Chrystusa: jest ona tym bardziej haniebna, że dokonał jej ktoś, kto jeszcze niedawno uczył razem ze swoim Mistrzem. A przecież spożywanie wspólnego posiłku było znakiem głębokiej zażyłości i przyjaźni<sup>27</sup>. Następnie ewangelista przedstawia dialog Jezusa z apostołami, a potem rozmowę, jaka wywiązała się pomiędzy Chrystusem a Judaszem. Podczas tej drugiej konwersacji Jezus daje do zrozumienia swojemu zdrajcy, iż wie o jego zamiarach. Najprawdopodobniej ten komunikat nie był zrozumiały dla pozostałych apostołów. Potwierdza to m.in. zapis znajdujący się w Ewangelii według św. Jana, w którym umiłowany uczeń musi dopytać Nauczyciela o tożsamość zdrajcy (J 13,23-27)<sup>28</sup>. Powyższe wydarzenia mają miejsce już w Wieczerniku, w sali, w której Jezus wraz z Dwunastoma spożywa Paschę.

Zestawiając dwa fragmenty: Mt 26,17-19 i Mt 26,20-25, trzeba jeszcze wskazać na ich związek z opisem ustanowienia Eucharystii. Wszystkie wydarzenia, o których traktują powyższe teksty, odbywają się w kontekście ostatniego posiłku, jaki Jezus spożywa ze swoimi uczniami. Nie zmieniają się również osoby biorące w nich udział, czyli Jezus i apostołowie. Trzeba jednak zaznaczyć, że spośród wszystkich tych postaci na plan pierwszy wysuwa się Mistrz z Nazaretu, uczniowie idący przygotować Paschę (u św. Marka jest ich dwóch – Mk 14,13) oraz Judasz. Każdy z tych trzech wyżej wymienionych fragmentów rozpoczyna się od spójnika δὲ („zaś” – Mt 26,17.20.26), co jasno wskazuje na początek danej perykopy<sup>29</sup>.

Po opisie ustanowienia Eucharystii ewangelista umieścił fragment traktujący o zapowiedzi zwątpienia uczniów i zaparcia się Piotra (Mt 26,31-35). Choć Biblia

<sup>25</sup> S. ŁACH, „Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958) 404–417. Na temat daty Ostatniej Wieczerzy zob. także: S. ŁACH, „Ostatnia Wieczerza we współczesnej problematyce biblijnej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959) 138–145; J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 81–93.

<sup>26</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 550.

A. COLACRAI I IN., *Pismo Święte Nowego Testamentu*, 127.

<sup>28</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 555–556.

<sup>29</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 62.

Tysiąclecia dołącza ów passus do dłuższego bloku tekstu pt. *Ostatnia wieczerza*<sup>30</sup>, to jednak sceneria tam opisana wskazuje już na wydarzenie mające miejsce po zakończeniu uczty. Z Wieczernika bohaterowie wyruszają w stronę Góry Oliwnej (Mt 26,30). O przybyciu Jezusa z uczniami do ogrodu Getsemani ewangelista informuje dopiero w w. 36. Oznacza to, że akcja przedstawiona w passusie Mt 26,31-35 toczy się w bliżej nieokreślonym miejscu, gdzieś między Wieczernikiem a Górą Oliwną. Podczas drogi Jezus przepowiada uczniom, że ci zwątpią w Niego, a Piotrowi – że się Go wyprze (Mt 26,31.34). Chrystus zapowiada także, że po śmierci powstanie i uda się przed apostołami do Galilei (Mt 26,32).

Choć następuje zmiana wypowiadających się osób, to nadal bohaterami perykopy Mt 26,31-35 są Jezus i Jego uczniowie. Wniosek taki można wyciągnąć, bazując na tekście Mt 26,26-35. Jednak zdaje się, że ewangelista celowo pominął jeden szczegół: nie odnotował momentu opuszczenia grona Dwunastu przez Judasza, który przecież musiał nastąpić. Można tak wnioskować na podstawie wersetu Mt 26,47, gdzie opisana jest już scena, w której w stronę Jezusa i Jego uczniów zbliża się zdrajca razem ze „zgrają z mieczami i kijami, od arcykapłanów i starszych ludu” (Mt 26,47). A przecież Judasz ową zgraję musiał przyprowadzić do ogrodu Getsemani z pałacu arcykapłana. Można więc przyjąć, że podczas rozmowy opisanej w passusie Mt 26,31-35 apostoł, który stał się zdrajcą, jest już nieobecny. Na pierwszy plan wysuwają się tu Jezus i Piotr. Chrystus zapowiada zdradę Piotra, a ten stanowczo się temu sprzeciwia.

Podsumowując powyższy opis, można stwierdzić, że perykopa Mt 26,26-30 jest samodzielną jednostką tekstualną, wokół której ewangelista umieścił fragmenty z nią związane, ale traktujące o innych wydarzeniach. Passusy Mt 26,17-19 i Mt 26,20-25 opisują przygotowanie Paschy i wyjawienie zdrajcy. Dopiero po nich św. Mateusz umieszcza relację dotyczącą ustanowienia Eucharystii (Mt 26,26-30). Następujący po niej fragment opisuje już wydarzenia mające miejsce poza Wieczernikiem, a dotyczące przepowiedni zwątpienia uczniów i zaparcia się Piotra (Mt 26,31-35).

### 1.3. Tekst grecki perykopy

Perykopa Mt 26,26-30<sup>31</sup> nie przedstawia większych problemów tekstualnych i prezentuje się następująco:

<sup>26</sup> Ἐσθίοντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

<sup>30</sup> A. JANKOWSKI I IN., *Pismo Święte*, 1175.

<sup>31</sup> E. & E. NESTLE – B. & K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C. MARTINI – B. METZGER, *Novum Testamentum Graece*, 88–89.

<sup>27</sup> καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πῖετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,

<sup>28</sup> τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

<sup>29</sup> λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

<sup>30</sup> Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

<sup>26</sup> Esthiontōn de autōn labōn ho Iēsous arton kai eulogēsas eklasen kai dous tois mathētais eipen: labete fagete, touto estin to sōma mou.

<sup>27</sup> kai labōn potērion kai eucharistēsas edōken autois legōn: piete eks autou pantes,

<sup>28</sup> touto gar estin to haima mou tēs diathēkēs to peri pollōn ekchynnomenon eis afesin hamartiōn.

<sup>29</sup> legō de hymin, ou mē piō ap' arti ek toutou tou genēmatos tēs ampelou heōs tēs hēmeras ekeinēs hotan auto pinō meth' hymōn kainon en tē(i) basileia(i) tou patros mou.

<sup>30</sup> Kai hymnēsantes eksēlthon eis to oros tōn elaiōn.

#### 1.4. Przekład na język polski

<sup>26</sup> Gdy zaś oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest moje ciało”

<sup>27</sup> Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy,

<sup>28</sup> to jest bowiem moja krew Przymierza, która za wielu jest wylewana na uwolnienie od grzechów.

<sup>29</sup> Lecz mówię wam: Odtąd nie będę już pił [napoju] z owocu tego krzewu winnego aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami, nowy, w królestwie mojego Ojca”

<sup>30</sup> I gdy odśpiewali hymn, wyszli na Górę Oliwną.

#### 1.5. Krytyka tekstu

W tym podpunkcie zostaną dokładnie przebadane i przedstawione poszczególne warianty dla tekstu Mt 26,26-30. Zestawienie głównej lekcji z innymi możliwymi wersjami nazywa się krytyką tekstu i służy do zrekonstruowania pierwotnego brzmienia tekstu natchnionego. By osiągnąć zamierzony skutek, bibliści posługują się pięcioma podstawowymi kategoriami: lekcja trudniejsza jest bliższa oryginałowi; bardziej prawdopodobna jest wersja krótsza i ten tekst, który jest poświadczony większą liczbą rękopisów. W tym ostatnim przypadku bierze się pod uwagę wiek manuskryptów oraz to, czy dane kodeksy są kosztowne i staranne, czy raczej zostały wykonane pospiesznie

i dla prywatnych czytelników<sup>32</sup>. Do rozstrzygnięcia o znaczeniu danego rękopisu zostanie użyta tabela kategorii manuskryptów Nowego Testamentu, stworzona przez Kurta i Barbarę Alandów<sup>33</sup>. Przyjmuje się, że dany wariant jest wtedy znaczący, gdy potwierdza go przynajmniej jeden świadek z kategorii II bądź I.

### Mt 26,26

1. Pierwsze słowa tego wersetu: *Esthiontōn de autōn* („Gdy zaś oni jedli”) niektórzy świadkowie podają w odwrotnej kolejności. Jednak żaden z nich nie należy do kategorii I lub II.
2. Następną możliwą lekcją, inna niż zazwyczaj spotykana, dotyczy rzeczownika *arton* („chleb”). Można go mianowicie spotkać także z dodanym przed nim rodzajnikiem *ton*. Siła tych świadectw znowu jest jednak niewielka, gdyż należą one do kategorii III–V.
3. Kolejna możliwość dotyczy słów *kai eulogēsas* („i odmówiwszy błogosławieństwo”), które niektórzy świadkowie zastępują wyrażeniem: *kai eucharistēsas* („i odmówiwszy dziękczynienie”). Taka forma występuje w następujących kodeksach majuskułowych i minuskułowych: A, K, W, Γ, Δ, *f*.<sup>13</sup>, 565, 579, 1241, a także w lekcjonarzu l 844 i trzech manuskryptach syriackich. Moc tych świadków jest jednak niewielka, gdyż tylko jeden z nich należy do kategorii II (Kodeks minuskułowy 579). Tę zmianę można wytłumaczyć próbą zsynchronizowania słów wypowiedzianych nad chlebem z tymi, które Jezus wymawia nad kielichem. To właśnie wówczas Chrystus posłużył się słowem *eucharistēsas* (Mt 26,27). Można też mówić o wpływie paralelnych tekstów: Łk 22,19 oraz 1 Kor 11,24<sup>34</sup>. Porównując siłę świadectw, należy jednak przyjąć wersję, w której Jezus wypowiada nad chlebem i nad kielichem odmienne słowa. Poza tym istnieje świadectwo pominięcia wyrażenia *kai eulogēsas*. Chodzi o kodeks minuskułowy 1424, który przynależy do III kategorii. Słowa *eulogēsas* używa natomiast trzech świadków kategorii I (p45, **N**, B) oraz świadkowie kategorii II (C, L, Θ, 33, 892).
4. Czwarta z możliwych odmiennych lekcji w omawianym wersecie dotyczy wyrażenia *dous tois mathētais* („dał uczniom”), które można także czytać jako *edidou tois mathētais* (w następujących kodeksach majuskułowych i minuskułowych: A, C, K, W, Γ, Δ, 565, 579, 1241). Wersję tę poświadczają zatem manuskrypty z kategorii od II (C, 579) do V. Widać stąd, że nie można bezrefleksyjnie pominąć i takiej możliwości czytania. Wersja przodująca czasownika *didōmi* („dawać”)

<sup>32</sup> Więcej informacji można znaleźć w: R. BARTNICKI – K. KLÓSEK, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie* (Kraków 2014) 40–56.

<sup>33</sup> K. ALAND – B. ALAND, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids 1995) 159–162.

<sup>34</sup> D. HAGNER, *Matthew 14–28* (WBC 33B; Dallas 2002) 770.

występuje w czasie przeszłym dokonanym w stronie czynnej. Natomiast forma *edidou* wskazuje na czas przeszły niedokonany, w stronie biernej tego czasownika, czyli można go przetłumaczyć jako „był dawany”. Kiedy w Nowym Testamencie autor posługuje się stroną bierną, to chce przez to wyrazić myśl, że podmiotem wykonującym daną czynność jest sam Bóg. Zmiana w omawianym tekście może zatem wskazywać na to, że to Bóg był autorem czynności wykonywanej przez Jezusa – dawania chleba. Należy jeszcze wskazać, że lekcjonarz l 844 podaje wersję *didous tois mathētais*, a jeszcze inne wyrażenie: *dous tois mathētais autou* możemy znaleźć w kodeksach 0298 i 1424. Wersja wiodąca jest reprezentowana przez czterech świadków kategorii I (p45, p37, **ℵ**, B) i czterech z kategorii II (L, **ℵ**, 33, 892). Można więc znowu słusznie osądzić, że wersja wiodąca powinna pozostać w swojej obecnej formie.

### Mt 26,27

1. Pierwsza z możliwych innych wersji dotyczy zapisu rzeczownika *potērion* („kielich”). W większości znaczących manuskryptów występuje on bez rodzajnika. Jednak obecność rodzajnika *to* w tym miejscu potwierdza m.in. papirus p45 i Kodeks Efrema, należące do kategorii I i II. Najprawdopodobniej rodzajnik ten został dodany po to, aby podkreślić, iż chodzi o chleb i kielich eucharystyczny (Mt 26,26-27)<sup>35</sup>.
2. Między innymi w kodeksach majuskułowych C i L oraz w kodeksach minuskułowych 33 i 892 (wszystkie one należą do II kategorii) pominięto spójnik *kai* po słowie oznaczającym kielich.

### Mt 26,28

W tym wersecie możliwe inne lekcje dotyczą dodania słowa przed i po rodzajniku *tēs*, który towarzyszy rzeczownikowi *diatheke* („przymierze”). Przed słowem *tēs* niektórzy świadkowie (np. C, 579, 892) dodają *to*. Natomiast druga zmiana dotyczy rzeczownika „przymierze”, przed którym wiele manuskryptów wstawia przymiotnik *kainēs* („nowy”). Być może wynika to z próby synchronizacji Ewangelii według św. Mateusza z tekstem, który można znaleźć w tradycji antiocheńskiej. Św. Łukasz (Łk 22,20) i św. Paweł (1 Kor 11,25) określają kielich z Ostatniej Wieczerzy mianem „Nowego Przymierza”. Z bardziej znaczących świadków wersję tę podają: C, 579 i 892. Wspomnieć trzeba, że w takiej wersji przekazuje ten tekst także Wulgata. Jak wskazuje Metzger, gdyby to słowo było obecne w tekście już wcześniej, to nie byłoby żadnego powodu, by je stamtąd usuwać<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> W. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC 26; New York 1907) 276.

<sup>36</sup> D. HAGNER, *Matthew 14–28*, 771.

## Mt 26,29

1. Po trzech wyrazach wprowadzających: *legō de hymin* („mówię zaś wam”), niektórzy świadkowie (np. C, L, 579, 892) dodają spójnik *hoti*. Taki zabieg nie pociąga jednak za sobą zmiany sensu Chrystusowej wypowiedzi.
2. Niektórzy świadkowie przed słowem *genēma* („owoc”) umieszczają albo samo *toutou*, albo samo *tou*. Jednak wersja wiodąca ma obydwa te wyrazy.
3. Trzecia zmiana odnosi się do słowa „pić”, które niektórzy zapisują w formie *piō* zamiast *pino*. Ze znaczących świadków można tu wymienić papirus p37 i kodeks **℔**. Świadkowie ci po raz drugi wprowadzają tę samą formę czasownika „pić”, która pojawiła się już na początku omawianego wersetu. Być może ta zmiana wynika z próby synchronizacji ze sobą obu form czasownikowych. Nie wpływa ona jednak znacząco na sens wypowiedzi Jezusa.
4. Inna możliwa wersja w tym wersecie dotyczy zmiany kolejności słów w wyrażeniu *meth' hymōn kainon* („z wami nowy”), która jest poświadczona m.in. w kodeksach C i L.

## 1.6. Krytyka tradycji

Tekst opisujący ustanowienie Eucharystii można znaleźć nie tylko w Ewangelii według św. Mateusza. Ten motyw został również ukazany w Mk 14,22-25, Łk 22,19-20 i 1 Kor 11,23-26<sup>37</sup>. W tym miejscu należałoby zadać pytanie, która z wyżej wymienionych wersji jest najpierwotniejsza oraz który autor i co dokładnie zaczerpnął od innych.

Badania wykazały, że owe cztery fragmenty wywodzą się z dwóch tradycji. Jedną tworzą teksty z Łk i 1 Kor, a drugą – teksty z Mt i Mk<sup>38</sup>. J. Kudasiewicz wnioskuje o tym na podstawie podobieństw, które już po pobieżnym przeczytaniu fragmentów można zauważyć w poszczególnych tekstach. Autor ten wylicza następujące podobieństwa pomiędzy opisem Mateuszowym a Markowym:

1. Wyraźne zabarwienie semickie obydwu tekstów, na co wskazuje zarówno terminologia, jak i niektóre zwroty, np. *eulogēsas* (Mt 26,26) czy *peri pollōn* (Mt 26,28).
2. Identyczne słowa wypowiedziane nad chlebem (poza dodaniem wyrazu „jedzcie” w Mt 26,26).
3. Zgodność treściowa słów wypowiedzianych nad kielichem<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> M. WOJCIECHOWSKI (przekł. i oprac.), *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim* (PSB; Warszawa 1997) 388–389.

<sup>38</sup> J. KUDASIEWICZ, „Teksty ustanowienia Eucharystii”, 64–66.

<sup>39</sup> J. KUDASIEWICZ, „Teksty ustanowienia Eucharystii”, 65–66.

Z powyższych rozważań nasuwa się wniosek, że św. Mateusz i św. Marek, opisując w swych Ewangeliach moment ustanowienia Eucharystii, korzystali z jednego źródła. Obaj mieszczą się w nurcie tej samej tradycji, zwanej jerozolimską. Jest ona późniejsza od tradycji pawłowo-łukaszowej, zwanej antiocheńską<sup>40</sup>. Na podstawie dalszych badań można dojść do wniosku, że również św. Marek w swoim opisie ustanowienia Eucharystii zawarł elementy najpierwotniejsze.

Warto teraz przebadać zależności zachodzące pomiędzy perykopą Mt 26,26-30 a paralelnymi tekstami biblijnymi. H. Langkammer w jednym ze swoich artykułów wymienia źródła, z których autorzy nowotestamentalni korzystali przy redagowaniu passusów traktujących o ustanowieniu Eucharystii<sup>41</sup>. Chodzi o te fragmenty, które stanowią najbardziej pierwotny rdzeń wszystkich czterech wymienionych wcześniej tekstów. Autor wskazuje tu na następujące urywki: Mk 14,22-24; 1 Kor 11,23-26 oraz Łk 22,19-20 i Łk 22,15-18. Na potrzeby niniejszego artykułu warto przeanalizować poszczególne wiersze z Mt 26,26-30 i przyporządkować je do źródła, z którego pochodzą.

Wersety Mt 26,26-28 są zaczerpnięte z tradycji Markowej. Jest to tekst zawierający słowa Jezusa i opisujący Jego gesty wykonane nad chlebem i kielichem, czyli bezpośrednio dotyczące ustanowienia Eucharystii. H. Langkammer zaznacza, że wiersze te są zależne od Mk 14,22-24<sup>42</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że nie oznacza to, iż przekaz Markowy jest tu najpierwotniejszy. Na to wskazywałby fakt występowania w tym opisie układu paralelnego pomiędzy czynnością i słowami zarówno co do chleba, jak i wina<sup>43</sup>. Najwidoczniej św. Marek spreparował słowa odnoszące się do kielicha, a jako nietknięte pozostawił te wypowiedziane nad chlebem. Odwrotnie jest u św. Pawła: w przytoczonym przez niego opisie ustanowienia Eucharystii wyraźnie widać brak działalności redakcyjnej w słowach wymawianych nad kielichem. Zaś te wypowiedziane nad chlebem mają, dodany przypuszczalnie przez Apostoła Narodów, wydzźwięk soteriologiczny, którego z kolei brak u św. Marka<sup>44</sup>.

Werset Mt 26,29 – o picu z owocu winnego krzewu dopiero w królestwie Ojca – pochodzi z kolei z Łk 22,15-18, czyli z trzeciego źródła wymienionego przez H. Langkammera. W tym materiale, w Łk 22,18, pojawia się niemal identyczne sformułowanie co w Mt 26,29.

<sup>40</sup> J. KUDASIEWICZ, „Teksty ustanowienia Eucharystii”, 66.

<sup>41</sup> H. LANGKAMMER, „Słowa Jezusa o picu z winnego szczepu w Królestwie Bożym na tle przekazów ustanowienia Eucharystii (Mk 14,25; Łk 22,15-18)”, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (ed. S. ŁACH – M. FILIPIAK – H. LANGKAMMER) (Lublin 1977) II, 191; H. LANGKAMMER, „Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji”, 101–106.

<sup>42</sup> H. LANGKAMMER, „Słowa Jezusa o picu z winnego szczepu w Królestwie Bożym”, 191; H. LANGKAMMER, „Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji”, 101–102.

<sup>43</sup> H. LANGKAMMER, „Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji”, 101–102; H. LANGKAMMER, „Słowa Jezusa o picu z winnego szczepu w Królestwie Bożym”, 192.

<sup>44</sup> H. LANGKAMMER, „Słowa Jezusa o picu z winnego szczepu w Królestwie Bożym”, 193. Co do rozstrzygnięć związanych z określeniem pierwotności tekstów wypowiedzianych nad chlebem i kielichem zob. także: A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 559.

Należy dodać, że różnicę stanowi tu przymiotnik „nowy”. Słowo to znajdujemy w tekstach tradycji jerozolimskiej (Mk/Mt). Nie ma go natomiast u św. Łukasza.

Z kolei werset Mt 26,30 w identycznej formie występuje w Mk 14,26. Nieco zmodyfikowany pojawia się on również u św. Łukasza (Łk 22,39). Przypuszczalnie św. Mateusz zaczerpnął to zdanie z Ewangelii według św. Marka, pozostawiając je w niezmienionej formie.

### 1.7. Krytyka redakcji

Na koniec należałoby jeszcze zwrócić uwagę na materiał własny św. Mateusza, czyli na słowa dołączone do wspólnego źródła, przejętego od innych autorów. Można tu wskazać kilka znaczących miejsc:

1. W Mt 26,27 słowa Jezusa wypowiedane nad kielichem przybierają formę trybu rozkazującego. Inaczej jest u św. Marka, który tylko stwierdza, że wszyscy uczestnicy Ostatniej Wieczerzy pili z kielicha (Mk 14,23). Jest to spowodowane chęcią wprowadzenia formy paralelnej w stosunku do słów wymawianych nad chlebem.
2. W wersecie Mt 26,28 do słów wypowiedanych nad kielichem został dołączony tekst: „na odpuszczenie grzechów”. Można go odnaleźć tylko u św. Mateusza.
3. W zapowiedzi uczyty eschatologicznej, w wierszu Mt 26,29, Jezus dodaje słowa: „z wami” W ten sposób ewangelista akcentuje łączność Chrystusa z apostołami i podkreśla wagę tej wspólnoty.
4. W wersecie Mt 26,29 został pominięty wyraz „zaprawdę”, który na początku tego samego zdania umieszcza św. Marek (Mk 14,25).
5. W wierszu Mt 26,29 Jezus nie używa wyrażenia „królestwo Boże” tak jak u św. Marka, ale „królestwo mojego Ojca”<sup>45</sup>.

W Ewangelii według św. Mateusza można odnaleźć jeszcze inne modyfikacje. A. Paciorek określa je jednak jako nieznaczące, stąd zostaną one pominięte w tym opracowaniu.

Podsumowując dotychczasowe badania, należy stwierdzić, że tekst Mt 26,26-30 stanowi odrębny fragment, który można poddać dalszej analizie. Jest on otoczony urywkami tematycznie z nim związanymi, ale traktującymi o innych wydarzeniach. Przeprowadzona krytyka tekstu wykazała istnienie kilku innych możliwych lekcji, np. dotyczących gestów Jezusa wykonanych nad chlebem i kielichem (Mt 26,26-27). Dalsza analiza Mateuszowego opisu ustanowienia Eucharystii pokazała, że autor przy redagowaniu tego passusu czerpał z dwóch tradycji: przede wszystkim z tej zamieszczonej w Ewangelii według św. Marka i tej wywodzącej się z Ewangelii według św. Łukasza. Po wydzieleniu z tekstu Mt 26,26-30 warstw pochodzących z innych tradycji, można było zaobserwować materiał własny redaktora. Znaczące zmiany zostały wprowadzone przez

<sup>45</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 559.

św. Mateusza w wersetach Mt 26,27-29. Na przykładzie omawianego fragmentu widać zatem, że urywek Ewangelii, jakim jest Mt 26,26-30, nie powstawał w oderwaniu od pozostałych tekstów traktujących o ustanowieniu Eucharystii. Autor nie bazował jedynie na własnych materiałach, ale przede wszystkim wziął pod uwagę opisy przekazywane drogą tradycji ustnej, co jest charakterystyczne dla synoptyków<sup>46</sup>.

W pierwszym punkcie podjęto zatem konieczne kroki do odgraniczenia tekstu Mt 26,26-30 od okalających go fragmentów, jak i do lepszego zrozumienia jego historii. Tak przebadana perykopa jest już gotowa do dalszej analizy, która zostanie podjęta w dwóch kolejnych punktach.

## 2. Analiza lingwistyczna passusu Mt 26,26-30

Analiza lingwistyczna jest tzw. synchroniczną metodą badania tekstu<sup>47</sup>. Takie podejście traktuje dany passus jako zwartą całość, co oznacza, że nie zajmuje się już jego pochodzeniem i genezą. Można powiedzieć, że bazując na wynikach metody historyczno-krytycznej, pozwala głębiej wnikać w znaczenie tekstu. W ten sposób zwiększa się prawdopodobieństwo uniknięcia nieporozumień, polegających na niewłaściwym zrozumieniu intencji autora, jak i skutków odbioru tekstu. W badaniu poszczególnych urywków biblijnych nie warto jednak zmieniać kolejności stosowanych metod: należy dać pierwszeństwo historyczno-krytycznemu spojrzeniu na dany fragment biblijny. Pierwszeństwo to nie oznacza oczywiście monopolu: komentatorzy posługujący się jedynie metodą historyczno-krytyczną ryzykują błąd zbyt mocnego skupienia uwagi na samym tekście jako takim, często bez uwzględnienia jego wymowy. Z kolei ci, którzy badają tekst biblijny tylko metodą lingwistyczną, muszą uważać, aby nie wyciągać zbyt pochopnych wniosków, chociażby dlatego, że tekst nie musi być literalną kopią tego, co jego autor miał na myśli<sup>48</sup>.

Poniżej zostanie przeprowadzona analiza lingwistyczna perykopy Mt 26,26-30, której zasadniczym celem będzie zbadanie tego, co w podanym tekście autor natchniony chciał zakomunikować odbiorcy. Na tę procedurę naukową będą się składały dwa etapy. W pierwszym z nich zostanie przeanalizowane słownictwo zawarte w passusie Mt 26,26-30. Zdania złożone będą podzielone na mniejsze fragmenty. Z tych jednostek będzie można wnioskować o strukturze omawianego tekstu. W drugim etapie zostaną zbadane znaczenia poszczególnych słów wchodzących w skład perykopy Mt 26,26-30 oraz powiązania zachodzące między nimi. Następnie zostaną ukazane

<sup>46</sup> R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja* (Warszawa 2003) 69.227–262; J. CZERSKI, *Metodologia*, 126–127.

<sup>47</sup> Na temat tej metody zob.: J. CZERSKI, *Metodologia*, 65–88; H. LANGKAMMER, „Metody lingwistyczne”, 233–270.

<sup>48</sup> H. LANGKAMMER, „Metody lingwistyczne”, 237–238.

relacje pomiędzy poszczególnymi zdaniem omawianego passusu. Dodatkowo będą również uwzględnione pozorne nieściśłości redakcyjne, a mianowicie kwestia opuszczenia przez ewangelistę takich wątków, których czytelnik jego dzieła mógł się w nim spodziewać<sup>49</sup>.

## 2.1. Analiza syntaktyczna

Analiza syntaktyczna jest pierwszym etapem badania tekstu metodą synchroniczną, zwaną lingwistyczną. W tym podpunkcie zostaną przebadane relacje zachodzące między poszczególnymi elementami tekstu oraz zasady, na podstawie których zostały one wprowadzone do analizowanej perykopy (Mt 26,26-30). Konieczne jest tu zastosowanie trzech kroków metodycznych, mających na celu ustalenie struktury i wydzielenie najmniejszych jednostek tematycznych. Będą to kolejno: (1) określenie części mowy i form gramatycznych poszczególnych słów, (2) zbadanie zdań i wyszczególnienie charakterystycznych cech stylu oraz (3) przedstawienie struktury tekstu<sup>50</sup>.

### 2.1.1. Części mowy i formy gramatyczne

W perykopie Mt 26,26-30 występują następujące części mowy<sup>51</sup>:

#### 1. Rzeczownik (× 25):

Mt 26,26 – *autōn, Iēsous, arton, mathētais, sōma, mou;*

Mt 26,27 – *potērion, autois, autou;*

Mt 26,28 – *mou, haima, diathēkēs, afēsīn, hamartiōn;*

Mt 26,29 – *mou, hymīn, genēmatos, ampelou, hēmeras, auto, hymōn, basileia(i), patros;*

Mt 26,30 – *oros, elaiōn.*

#### 2. Czasownik (× 21)

#### 3. Przymiotnik (× 11):

Mt 26,26 – *touto;*

Mt 26,27 – *pantes;*

Mt 26,28 – *touto, pollōn;*

Mt 26,29 – *ou, mē, arti, toutou, ekeinēs, hotan, kainon.*

#### 4. Rodzajnik (× 13):

<sup>49</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa*, 105.

<sup>50</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 65–66.

<sup>51</sup> Został tu wykorzystany wykaz części mowy, jaki został zaprezentowany w: R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, XXXVI–XL. Inny podział można znaleźć w: J. CZERSKI, *Metodologia*, 66, gdzie autor wspomina jeszcze o liczebniku, zaimku, przysłówku i wykrzykniku, a pomija rodzajnik.

Mt 26,26 – *ho, tois, to*;  
 Mt 26,28 – *to* (× 2), *tēs*;  
 Mt 26,29 – *tēs* (× 2), *tou* (× 2), *tē(i)*;  
 Mt 26,30 – *to, tōn*.

#### 5. Przyimek (× 9):

Mt 26,27 – *eks*;  
 Mt 26,28 – *peri, eis*;  
 Mt 26,29 – *ap', ek, heōs, meth', en*;  
 Mt 26,30 – *eis*.

#### 6. Spójnik (× 8):

Mt 26,26 – *de, kai* (× 2);  
 Mt 26,27 – *kai* (× 2);  
 Mt 26,28 – *gar*;  
 Mt 26,29 – *de*;  
 Mt 26,30 – *kai*.

#### 7. Partykuła – nie występuje.

Poniżej zostaną przeanalizowane czasowniki występujące w passusie Mt 26,26-30, a są nimi<sup>52</sup>:

Mt 26,26: *esthiontōn* („gdy jedli”), *labōn* („wziąwszy”), *eulogēsas* („pobłogosławiwszy”), *eklasen* („połamał”), *dous* („dawszy”), *eipen* („powiedział”), *labete* („weźcie”), *fagete* („zjedzcie”), *estin* („jest”);

Mt 26,27: *labōn* („wziąwszy”), *eucharistēsas* („dzięki uczyniwszy”), *edōken* („dał”), *legōn* („mówiąc”), *piete* („wypijcie”);

Mt 26,28: *estin* („jest”), *ekchynnomenon* („wylewająca się”);

Mt 26,29: *legō* („mówię”), *piō* („wypiję”), *pinō* („pić będę”);

Mt 26,30: *hymnēsantes* („hymn zaśpiewawszy”), *eksēlthon* („wyszli”).

Na podstawie powyższego zestawienia widać wyraźnie, że najwięcej czasowników można odnaleźć w wersecie Mt 26,26. Jest ich tam aż dziewięć. W kolejnych wierszach ich liczba jest już mniejsza i zawiera się w przedziale 2–5. Warto teraz prześledzić formy czasownikowe, które występują w analizowanym tekście:

<sup>52</sup> Tłumaczenie na język polski i formy gramatyczne czasowników za: R. Popowski – M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament*, 149–150.

1. W trybie orzekającym<sup>53</sup> występuje siedem czasowników. W czasie przeszłym dokonanym są to: „połamał”, „powiedział” (Mt 26,26), „dał” (Mt 26,27) oraz „wyszli” (Mt 26,30), a w czasie teraźniejszym niedokonanym: „jest” (Mt 26,26.28) i „mówię” (Mt 26,29).
2. W trybie przypuszczającym<sup>54</sup> pojawiają się dwa czasowniki, które występują w zapowiedzi uczy eschatologicznej: „wypiję” i „pić będę” (Mt 26,29). Pierwszy jest w czasie przeszłym dokonanym, a drugi – w czasie teraźniejszym niedokonanym. Jest to tzw. *coniunctivus* futuryczny, który wyraża czynność przyszłą (przewidywaną i oczekiwaną) z zaznaczeniem, czy ona nastąpi<sup>55</sup>.
3. W trybie rozkazującym<sup>56</sup>, w czasie przeszłym dokonanym, pojawiają się następujące czasowniki: „weźcie”, „zjedzcie” (Mt 26,26) oraz „wypijcie” (Mt 26,27).
4. W omawianym tekście występują również dwa rodzaje imiesłowów<sup>57</sup>:
  - a) *Participium coniunctum* (imiesłów okolicznikowy; zastępuje zdania okolicznikowe): „gdy jedli” i „mówiąc” (Mt 26,27) w stronie czynnej, a „wylewająca się” (Mt 26,28) w stronie biernej.
  - b) *Participium praedicativum* (dopełnia orzeczenie, przypomina imiesłów równoczesny): „wziąwszy”, „pobłogosławiwszy”, „dawszy” (Mt 26,26), „wziąwszy”, „dzięki uczyniwszy” (Mt 26,27) oraz „hymn zaśpiewawszy” (Mt 26,30).

Przy omawianiu słownictwa zastosowanego do opisanie ustanowienia Eucharystii należy też wziąć pod uwagę inne części mowy. Zestawiając ze sobą wszystkie wyrazy, można zauważyć, że dominują słowa związane z ucztowaniem: *esthiontōn* („gdy jedli”), *arton* („chleb”), *eklasen* („połamał”), *fagete* („zjedzcie”), *potērion* („kielich”), *piete* („wypijcie”) – czasownik ten pojawia się jeszcze dwa razy, ale w innych formach), *tou genēmatos tēs ampelou* („plon winorośli”). Wiodące słownictwo, jakie występuje w analizowanym passusie Mt 26,26-30, dotyczy gestów Jezusa i Jego słów wypowiedzianych do apostołów. Potwierdza to 18 z 21 czasowników. Jedyne w skrajnych wersetach można znaleźć czasowniki opisujące czynności wykonywane przez Chrystusa i uczniów. Są to następujące wyrazy: *esthiontōn* („gdy jedli”) – Mt 26,26), *hymnēsantes* („hymn zaśpiewawszy”) – Mt 26,30) i *eksēlthon* („wyszli”) – Mt 26,30). Poprzez fakt, że wymienione czasowniki odnoszą się do tego samego podmiotu, można w tym przypadku mówić o zastosowaniu zabiegu re-

<sup>53</sup> Na ogół funkcja greckiego *indicativus* odpowiada funkcji polskiego trybu orzekającego (oznajmującego). R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, XXXIII; A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu*. Gramatyka (Kielce 2010) 21.

<sup>54</sup> Tłumaczenie polskie jest mało adekwatne ze względu na znaczne różnice między językiem greckim a polskim. R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, XXXIII.

<sup>55</sup> R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, XXXIII; A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu*, 47.

<sup>56</sup> Tryb rozkazujący wyraża wolę mówiącego, a także różne skale jej natężenia. R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, XXXV–XXXVI.

<sup>57</sup> W języku greckim imiesłowy mogą występować w pięciu rodzajach i spełniać funkcje: przydawki, okolicznika lub orzecznika. R. POPOWSKI – M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, XXXV.

torycznego, jakim jest inkluzja<sup>58</sup>. W ten sposób autor wskazuje na granice tekstu, który należy traktować jako osobną i jednolitą jednostkę literacką.

### 2.1.2. Syntaksa zdań

Tekst Mt 26,26-30 składa się z czterech zdań złożonych. Każde z nich zostanie podzielone na mniejsze jednostki i dopiero wówczas będzie można zaprezentować szczegółową strukturę badanej perykopy. W Nowym Testamencie wyróżnia się cztery sposoby łączenia zdań. Dokonuje się tego poprzez stosowanie: powtórzeń, zaimków, spójników i partykuł<sup>59</sup> (*kai* – Mt 26,26; *kai* oraz *gar* – Mt 26,27-28; *hotan* – Mt 26,29). W omawianym tekście zdania łączą się także bezspójnikowo<sup>60</sup>: człony współrzędne są zapisane obok siebie bez wyraźnego przejścia między nimi. Poniżej przeanalizowano każde z czterech zdań, które składają się na perykopę Mt 26,26-30:

1) Gdy zaś oni jedli (1), Jezus, wzięwszy chleb (2) i pobłogosławiwszy, połamał (3) i dawszy uczniom, powiedział (4): „Weźcie” (5), „zjedzcie” (6), „to jest ciało me” (7).

(1) – zdanie podrzędne;

(2), (3), (4) – zdania współrzędne łączne;

(5), (6), (7) – mowa niezależna, czyli zdania będące już niezależne od poprzednich fragmentów.

Ad. (1)				
oni	+	gdy jedli <sup>60</sup>		
podmiot		orzeczenie		
Ad. (2)				
Jezus	+	wzięwszy	+	chleb
podmiot		orzeczenie		dopełnienie
Ad. (3)				
(Jezus)	+	pobłogosławiwszy	+	połamał
podmiot domyślny		okolicznik czasu		orzeczenie

Ad. (4)						
(Jezus)	+	dawszy	+	uczniom	+	powiedział
podmiot domyślny		okolicznik czasu		dopełnienie		orzeczenie

<sup>58</sup> R. MEYNET, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Kraków 2001) 15; J. CZERSKI, „Hebrajska retoryka biblijna”, *Adveniat regnum tuum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Januszowi Czernickiemu z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa, 75. rocznicy urodzin i 48 lat pracy naukowo-dydaktycznej* (ed. B. POŁOK – K. ZIAJA) (Opolska Biblioteka Teologiczna 117; Opole 2010) 44.

<sup>59</sup> K. ZIAJA, *Motywy etyczne w terminologii κρινω – κρίσις w Ewangelii Łukasza. Studium egzegetyczno-lingwistyczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 107; Opole 2008) 51.

<sup>60</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 67.

<sup>61</sup> W tekście greckim jest to jedno słowo: *esthionōn*.

Ad. (5)*				
(wy)	+	węźcie		
podmiot domyślny		orzeczenie		
Ad. (6)				
(wy)	+	zjedzcie		
podmiot domyślny		orzeczenie		
Ad. (7)				
to	+	jest ciało	+	me
podmiot		orzeczenie		przydawka

2) I wzięwszy kielich (1) i dzięki uczyniwszy, (2) dał im, mówiąc (3): „Wypijcie z niego wszyscy” (4), „to bowiem jest krew ma przymierza” (5), „za wielu wylewająca się na uwolnienie od grzechów” (6).

(1), (2), (3) – zdania złożone współrzędnie łączne;

(4), (5), (6) – mowa niezależna, czyli zdania niezwiązane z trzema poprzednimi.

Ad. (1)				
(Jezus)	+	wzięwszy	+	kielich
podmiot domyślny		orzeczenie		dopełnienie
Ad. (2)				
(Jezus)	+	dzięki uczyniwszy <sup>61</sup>		
podmiot domyślny		orzeczenie		
Ad. (3)				
(Jezus)	+	dał	+	im
podmiot domyślny		orzeczenie		dopełnienie
			+	mówiąc
				okolicznik sposobu
Ad. (4)				
(wy)	+	wypijcie	+	z niego
podmiot domyślny		orzeczenie		dopełnienie
			+	wszyscy
				dopełnienie
Ad. (5)				
to	+	jest krew	+	ma
podmiot		orzeczenie imienne		przydawka
			+	przymierza
				przydawka
Ad. (6)				
(krew)	+	za wielu	+	wylewająca się
podmiot domyślny		orzeczenie		orzeczenie
			+	na uwolnienie od grzechów
				okolicznik celu

3) „Mówię zaś wam” (1), „nie wypiję od teraz z tego plonu winorośli aż do dnia owego” (2), „kiedy go pić będę z wami nowy w królestwie Ojca mego” (3).

<sup>62</sup> W tekście greckim jest to jedno słowo: *eucharistēsas*.

- (1) – zdanie nadrzędne;  
 (2) – zdanie podrzędne podmiotowe;  
 (3) – zdanie podrzędne okolicznikowe czasu.

Ad. (1)					
(ja)	+	mówię	+	wam	
podmiot domyślny		orzeczenie		dopełnienie	
Ad. (2)					
(ja)	+	nie wypiję	+	od teraz	+ z tego pło- nu wino- rośli
podmiot domyślny		orzeczenie		okolicznik czasu	+ aż do dnia owego okolicznik czasu
Ad. (3)					
kiedy	+	(ja)	+	go	+ pić będę
okolicznik czasu		podmiot domyślny		dopełnienie	orzeczenie
z wami		nowy		w królestwie	
dopełnienie	+	przydawka	+	Ojca mego	
				okolicznik miejsca	

4) I hymn zaśpiewawszy (1), wyszli ku Górze Oliwek (2).

- (1) – zdanie podrzędne okolicznikowe czasu;  
 (2) – zdanie nadrzędne.

Ad. (1)					
(oni)	+	hymn zaśpiewawszy <sup>62</sup>			
podmiot domyślny		orzeczenie			
Ad. (2)					
(oni)	+	wyszli	+	ku Górze Oliwek	
podmiot domyślny		orzeczenie		okolicznik miejsca	

W omawianym tekście poszczególne zdania można podzielić na dwie kategorie. Do pierwszej należą opisy czynów Jezusa oraz apostołów, a są to zdania (patrzac na wcześniejsze oznaczenia): 1,(1)–(4); 2,(1)–(3); 4. Druga kategoria zdań to z kolei słowa wypowiedane przez samego Mistrza, a dokładnie: są to zdania: 1,(5)–(7); 2,(4)–(6);

<sup>62</sup> W tekście oryginalnym jest to jedno słowo: *hymēsantes*.

3. W tej grupie można odnaleźć także orzeczenia w trybie rozkazującym, skierowane do uczniów zgromadzonych w Wieczerniku i zachęcające ich do spożycia wspólnego posiłku. Mateuszowy opis ustanowienia Eucharystii jest zatem narracją, w którą wplecione zostały trzy wypowiedzi Jezusa: nad chlebem, nad winem oraz zapowiedź uczy eschatologicznej.

W analizowanych zdaniach autor tylko częściowo posłużył się spójnikami w celu łączenia poszczególnych fragmentów. W wielu przypadkach na rozdzielenie zdań od siebie wskazywała ich treść. Zdania są różnej długości: można zauważyć takie, gdzie jest tylko orzeczenie z podmiotem domyślnym, ale są też i takie, na które składa się większa liczba części zdań, tzn. okoliczniki, przydawki czy dopełnienia. Dobrym przykładem jest tu zdanie 3,(3), w którym można dostrzec aż siedem części składowych.

Warto również zauważyć, że pod względem długości poszczególnych zdań składowych pewien wyjątek od reguły stanowi zdanie 3. Zdania 3,(2) i 3,(3) są znacznie dłuższe niż większość zdań składowych, z których zbudowane są zdania 1, 2 i 4. Można odnieść takie wrażenie, ponieważ czasowniki w pierwszych dwóch zdaniach są bardzo skondensowane. Jest ich znacznie więcej niż pozostałych części mowy.

Perykopa Mt 26,26-30 stanowi coś w rodzaju umowy międzyludzkiej. Była ona często spotykana na kartach Pisma Świętego, np. umowa Abrahama z Lotem (Rdz 13,8-12), Izaaka z Abimelekiem (Rdz 26,26-31), Jakuba z Labanem (Rdz 29,15-19; 30,28-34; 31,44-54), Jozuego z Gibeonitami (Joz 9,15), Jonatana z Dawidem (1 Sm 18,1-4; 20,8; 22,8) czy Salomona z Hiramem (1 Krl 5,16-26). Zawieraniu przymierzy często towarzyszyło zabicie zwierząt i ich przepołowienie. Ta czynność miała przypominać, że podobny los spotka każdą osobę, która nie dotrzyma złożonych obietnic (Rdz 15,9nn). Zawiązanym sojuszom towarzyszyło także wymieszanie krwi poszczególnych kontrahentów, pokropienie krwią zabitego zwierzęcia lub wspólna uczta (Wj 24,1-11). Krew miała symbolizować łączność pomiędzy obiema stronami, wzmacniać przysięgę oraz pieczętować wspólne zobowiązania (Mt 26,28)<sup>64</sup>.

### 2.1.3. Struktura badanej perykopy

Budowę tekstu określają przejścia między narracją a wypowiedziami Jezusa. Są one sygnalizowane słowami wprowadzającymi mowę niezależną, a także spójnikiem *kai*. Chodzi o następujące czasowniki: *eipen* („powiedział”) z Mt 26,26, *legōn* („mówiąc”) z Mt 26,27, *legō* („mówię”) z Mt 26,29 oraz słowo *kai* („i”), które występuje na początku wersetów: Mt 26,27 i Mt 26,30. Na tej podstawie można wnioskować o strukturze fragmentu Mt 26,26-30:

I. Mt 26,26a: wprowadzenie i czynności Jezusa wykonywane nad chlebem;

<sup>64</sup> J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków 2003) 224–225; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju (rozdziały 11,27–36,43). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.ST I/2; Częstochowa 2014) 240–242.

- II. Mt 26,26b: słowa wypowiedziane nad chlebem;
- III. Mt 26,27a: czynności Chrystusa wykonywane nad kielichem;
- IV. Mt 26,27b-28: słowa wypowiedziane nad kielichem;
- V. Mt 26,29: zapowiedź uczyty eschatologicznej;
- VI. Mt 26,30: zakończenie i wyjście w stronę Góry Oliwnej.

Powyższy podział wyróżnia w opisie ustanowienia Eucharystii sześć części. Przejście od jednego do drugiego fragmentu wyznacza albo spójnik *kai*, albo czasownik wprowadzający mowę niezależną. Tę kwestię można przedstawić w formie następującego schematu:

I – *eipen* – II – *kai* – III – *legōn* – IV – *legō* – V – *kai* – VI

Bardziej szczegółowy podział uwzględnia relacje zachodzące między zdaniami w ramach danej części. Można zatem przedstawić następującą mikrostrukturę:

- Mt 26,26a: „Gdy zaś oni jedli” – wprowadzenie wyznaczające tło akcji;
- Mt 26,26b: „Jezus, wzięwszy chleb i pobłogosławiwszy, połamał, i dawszy uczniom, powiedział” – czynności Jezusa wykonywane nad chlebem;
- Mt 26,26c: „Weźcie, zjedzcie” – pierwsza zachęta skierowana w stronę uczniów;
- Mt 26,26d: „to jest ciało me” – wyjaśnienie, czym jest chleb;
- Mt 26,27a: „I wzięwszy kielich, i dzięki uczyniwszy, dał im, mówiąc” – czynności Jezusa wykonywane nad kielichem;
- Mt 26,27b: „Wypijcie z niego wszyscy” – druga zachęta skierowana w stronę uczniów;
- Mt 26,28a: „to bowiem jest krew ma przymierza” – wyjaśnienie, czym jest wino;
- Mt 26,28b: „za wielu wylewająca się na uwolnienie od grzechów” – sens przelewania krwi Jezusa;
- Mt 26,29a: „Mówię zaś wam” – wprowadzenie do eschatologicznej zapowiedzi Jezusa;
- Mt 26,29b: „nie wypiję od teraz z tego plonu winorośli aż do dnia owego” – nawiązanie do wina;
- Mt 26,29c: „kiedy go picę będę z wami nowy w królestwie Ojca mego” – zapowiedź uctowania, picia wina w królestwie Bożym;
- Mt 26,30a: „I hymn zaśpiewawszy” – zakończenie uczyty;
- Mt 26,30b: „wyszli ku Górze Oliwek” – wyjście z Wieczernika.

Strukturę perykopy Mt 26,26-30 można również zaprezentować w następujący sposób:

- A – wstęp (Mt 26,26a);
- B – uczyta w Wieczerniku (Mt 26,26b-28);

B' – uczta eschatologiczna (Mt 26,29);

A' – zakończenie (Mt 26,30).

Z powyższego podziału wynika, że w centrum wydarzeń znajdują się gesty Jezusa i Jego słowa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy (ten fragment zajmuje najwięcej miejsca w ramach analizowanej perykopy) oraz zapowiedź analogicznej uczty, ale już w królestwie Ojca.

Dla porównania warto jeszcze podać inny podział tekstu Mt 26,26-30. W. Bösen zestawia ze sobą wszystkie cztery opisy ustanowienia Eucharystii, porównując przy tym ich struktury. Dzieli w ten sposób omawiany tutaj fragment na trzy części:

(1) Błogosławieństwo, podanie chleba i słowa objaśnienia (Mt 26,26).

(2) Dziękczynienie, podanie wina i słowa objaśnienia (Mt 26,27-28).

(3) Logion eschatologiczny (Mt 26,29)<sup>65</sup>.

Został pominięty wiersz Mt 26,30, ponieważ bezpośrednio nie dotyczy on już ustanowienia Eucharystii.

## 2.2. Analiza semantyczna i pragmatyczna

W tym podpunkcie zostaną przebadane znaczenia poszczególnych słów oraz ich wzajemne powiązania. Ta naukowa procedura pomoże odpowiedzieć na pytanie, co takiego autor perykopy Mt 26,26-30 chciał zakomunikować swoim czytelnikom<sup>66</sup>.

### Mt 26,26

- 1) *Esthiontōn* – „gdy oni jedli”; zarysowanie sytuacji, w której uczestniczą bohaterowie opowiadania. Na podstawie Mt 26,20-21 można wysnuć wniosek, że chodzi o ucztę mającą miejsce wieczorem;
- 2) *autōn* – „oni”; wszyscy, którzy jedli. Na podstawie wierszy Mt 26,20-21 wiadomo, iż chodzi o Jezusa oraz o dwunastu apostołów;
- 3) *abōn* – „wziąwszy”; czynność wykonywana przez Jezusa względem chleba;
- 4) *Iēsous* – „Jezus”; podmiot wykonujący kolejne czynności;
- 5) *arton* – „chleb”; to, co Jezus bierze w swoje ręce i za chwilę będzie rozdawał uczniom; później zostanie jeszcze dookreślony;
- 6) *eulogēsas* – „pobłogosławiwszy”; czynność odnosząca się do chleba;
- 7) *eklasen* – „połamał”; kolejna czynność Jezusa względem chleba;

<sup>65</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa*, 103.

<sup>66</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 72-73.

- 8) *dous* – „dawszy”; Jezus daje chleb swoim uczniom; przedtem go wziął (*labōn*), a teraz – po wykonaniu nad nim czynności *eulogēsas* i *eklasen* – podaje go dalej;
- 9) *mathētais* – „uczniom”; dopełnienie do orzeczenia *dous*; są to ci, którzy dostają chleb od Jezusa;
- 10) *eipen* – „powiedział”; kolejna czynność Jezusa; w domyśle jest ona wykonywana wobec dwunastu apostołów;
- 11) *labete* – „weźcie”; zachęta Jezusa, by uczniowie brali chleb;
- 12) *fagete* – „zjedzcie”; czynność, którą uczniowie mają wykonać po wzięciu chleba;
- 13) *touto* – „to”; określenie chleba;
- 14) *estin* – „jest” (łącznik z orzeczenia imiennego); odnosi się do chleba;
- 15) *sōma* – „ciało” (orzecznik z orzeczenia imiennego); słowo to jest znaczeniowo zrównane ze wspomnianym wcześniej chlebem;
- 16) *mou* – „me” (zaimek); oznacza tu osobę wykonującą czynność, czyli Jezusa; chleb jest zatem Jego ciałem.

### Mt 26,27

- 1) *labōn* – „wziąwszy”; ten sam czasownik w identycznej formie wystąpił już w poprzednim wersecie, tylko że tym razem odnosi się on do kielicha, a nie do chleba;
- 2) *potērion* – „kielich”; Jezus bierze go do rąk; jest napełniony winem<sup>67</sup>;
- 3) *eucharistēsas* – „dzięki uczyniwszy”; czynność wykonywana nad kielichem; samo dziękczynienie jest składane Bogu; jest to modlitwa żydowska, która została nieco przekształcona przez Chrystusa<sup>68</sup>;
- 4) *edōken* – „dał”; Jezus podaje kielich swoim uczniom; jest to ten sam czasownik, który wystąpił już we wcześniejszym wersecie, ale w tym miejscu przybiera on odmienną formę;
- 5) *autois* – „im” (zaimek); podobnie jak poprzednio mowa jest tu o dwunastu apostołach;
- 6) *legōn* – „mówiąc”; już wcześniej pojawił się czasownik o podobnym znaczeniu: *eipen*; jak niegdyś Jezus wypowiadał słowa nad chlebem, tak teraz robi to samo, ale nad kielichem;
- 7) *piete* – „wypijcie”; zachęta Jezusa, by uczniowie pili z kielicha;
- 8) *pantes* – „wszyscy”; dookreślenie osób, które mają pić z kielicha.

<sup>67</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 145.

<sup>68</sup> S. ŁUKOWSKI, „Gratias agens benedixit”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2 (3; 1949) 169.

**Mt 26,28**

- 1) *touto* – „to”; określenie odnoszące się do zawartości kielicha, czyli do wina; to samo słowo zostało użyte wcześniej, ale w odniesieniu do chleba;
- 2) *estin* – „jest” (łącznik z orzeczenia imiennego); odnosi się do zawartości kielicha;
- 3) *haima* – „krew” (orzecznik z orzeczenia imiennego); słowo to jest znaczeniowo zrównane ze wspomnianą wcześniej zawartością kielicha;
- 4) *diathēkēs* – „przymierza”; przydawka dookreślająca krew znajdującą się w kielichu;
- 5) *peri* – „za” (przyimek);
- 6) *pollōn* – „wielu”; określa zakres osób, za które jest wylewana krew Jezusa;
- 7) *ekchynnomenon* – „wylewająca się”; dookreślenie krwi Chrystusa;
- 8) *eis* – „na” (przyimek);
- 9) *afesin* – „uwolnienie”; cel wylewania krwi Jezusa;
- 10) *hamartiōn* – „od grzechów”; ukonkretnienie rzeczywistości, od której mają być uwolnieni owi *polloi*.

**Mt 26,29**

- 1) *legō* – „mówię”; czynność wykonywana przez Jezusa. Stanowi ona wprowadzenie w kolejną część wypowiedzi; to samo słowo znajduje się na początku mowy Mistrza, tuż przed konsekracją wina;
- 2) *hymin* – „wam”; w dalszym ciągu adresatami wypowiedzi Jezusa są apostołowie;
- 3) *ou mé piō* – „nie wypiję”; Jezus będzie się powstrzymywał przed wypiciem, nie zrobi tego, zanim nie zostanie spełniony konkretny warunek;
- 4) *ap' arti* – „od teraz”; od chwili właśnie trwającej, czyli od owego posiłku;
- 5) *ek toutou tou genēmatos tēs ampelou* – „z tego plonu winorośli”; Jezus ma tu na myśli nie tylko zawartość kielicha, który trzymał w ręku, ale też każdy rodzaj wina;
- 6) *heōs tēs hēmeras ekeinēs* – „aż do dnia owego”; mowa o jakimś momencie w przyszłości;
- 7) *auto* – „go”; zaimek określający wino;
- 8) *pinō* – „pić będę”; Jezus będzie mógł już pić wino w określonym momencie;
- 9) *meth' hymōn* – „z wami”; mowa o apostołach;
- 10) *kainon* – „nowy”; określenie dotyczące wina, opisujące jego stan podczas uczty eschatologicznej;

- 11) *en tē(i) basileia(i)* – „w królestwie”; rzeczywistość, w ramach której znajdować się będą za jakiś czas uczniowie razem z Jezusem; motyw ten można nader często spotkać w nauczaniu Chrystusa<sup>69</sup>;
- 12) *patros mou* – „Ojca mego”; Ten, do którego należy królestwo; jest w relacji ojcowskiej do swojego Syna – Jezusa.

### Mt 26,30

- 1) *hymnēsantes* – „hymn zaśpiewawszy”; czynność odnosząca się do Jezusa i Jego uczniów; jest ostatnim słowem opisującym ucztę;
- 2) *eksēlthon* – „wyszli”; uczestnicy uczyty zmieniają miejsce pobytu; w opisywanym fragmencie jest to jedyny czasownik, który wyraża zmianę położenia bohaterów;
- 3) *eis to oros tōn elaiōn* – „ku Górze Oliwek”; miejsce, do którego udał się Jezus wraz z apostołami po zakończeniu wieczerzy.

Z powyższej analizy warto wyciągnąć kilka wniosków. Zasadniczo można je sformułować na podstawie czasowników występujących w tekście oraz charakterystycznych znaczeń, jakie niektóre słowa przyjmują w Ewangelii według św. Mateusza.

Czynności odnoszące się do wszystkich uczestników uczyty można odnaleźć jedynie w pierwszym i w ostatnim wersecie perykopy Mt 26,26-30. Są to czasowniki: „gdy jedli” (Mt 26,26), „hymn zaśpiewawszy” i „wyszli” (Mt 26,30). Ich umiejscowienie w tekście wyznacza początek i koniec badanego passusu. Wszystkie pozostałe czasowniki – a jest ich niemało, bo aż osiemnaście – dotyczą czynności Chrystusa lub wypowiedzianych przez Niego zachęt. Widać stąd jasno, że to Jezus i Jego dzieło wysuwa się na pierwszy plan w opisie ustanowienia Eucharystii. To On wykonuje wszystkie czynności nad chlebem i winem oraz to On wypowiada słowa konsekracji i zapowiada ucztę eschatologiczną. Warto również zauważyć, że ewangelista Mateusz nie podaje niektórych faktów, których można by się spodziewać w opisie wieczerzy. Mimo że wiele na to wskazuje, sama ucztą nie wygląda jak zwykła Pascha. To, że jest Paschą, potwierdza werset Mt 26,17, kiedy uczniowie zadają Jezusowi pytanie: „Gdzie chcesz, żebyśmy Ci przygotowali spożywanie Paschy?” W samym opisie Ostatniej Wieczerzy brakuje jednak wielu elementów żydowskiej Paschy, związanych ze spożywaniem posiłku. Najdłuższą część uczyty, z towarzyszącymi jej błogosławieństwami i działaniami odnoszącymi się do pokarmu, św. Mateusz zwyczajnie pominął. Uwypuklił za to początek i koniec wieczerzy<sup>70</sup>. Fakt opuszczenia wielu obrzędów, które miały miejsce podczas żydowskiej Paschy, nie musi od razu oznaczać, że Ostatnia Wieczerza nią nie była. Dyskusja na ten temat jest dość obszerna i nie ma potrzeby przytaczania jej w tym miejscu w całości. Wystarczy napomknąć, że sam

<sup>69</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 562.

<sup>70</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa*, 106–108.

Bösen (za H. Schürmannem) opowiada się za stanowiskiem, że Ostatnia Wieczerza nie była ucztą paschalną, ale jednocześnie dodaje (za Blankiem), że nie należy „przywiązywać zbyt wielkiej wagi do zewnętrznych związków [Ostatniej Wieczerzy – M. L.] z wieczerzą paschalną”<sup>71</sup>. Innym elementem, pominiętym przez ewangelistę, są reakcje uczniów. Jezus podaje im konsekrowany chleb i wino, ale w tekście nie ma żadnej wzmianki na temat spożywania ich przez uczniów. Św. Mateusz skupia się tylko na czynnościach i słowach Chrystusa, z pominięciem pozostałych okoliczności, które zapewne miały miejsce, ale dla czytelników pozostają tylko w sferze przypuszczeń<sup>72</sup>. Z powyższych wywodów można wysunąć następujący wniosek: okoliczności towarzyszące Ostatniej Wieczerzy mogły mieć miejsce i zapewne też się odbyły, ale ewangelista celowo zachował jedynie gesty oraz słowa Jezusa nad chlebem i kielichem z winem, by w ten sposób podkreślić wagę tego wydarzenia.

Oczywiście powyższy wniosek nie może oznaczać, że rola uczniów jest sprowadzona jedynie do biernego uczestnictwa w uczcie. Jezus konsekruje przecież chleb i wino nie po to, aby samemu je spożyć<sup>73</sup>, ale by podać je uczniom. Wyraźnie zachęca ich do spożycia swojego ciała i krwi poprzez wypowiedzenie zachęt: „weźcie”, „zjedzcie” (Mt 26,26) i „wypijcie” (Mt 26,27), a także poprzez podanie apostołom konsekrowanego chleba i wina. Kluczowy jest tu również werset Mt 26,29, w którym Mistrz zapowiada ucztę w królestwie Ojca. Jezus będzie tam pić wino nie sam, ale razem z uczniami. Co ciekawe, na pozór luźno związane ze sobą części: Mt 26,26–28 (o ustanowieniu Eucharystii) i Mt 26,29 (o uczcie w królestwie eschatologicznym) łączy wspólny wątek – uczta, do której zasiada Jezus i Jego uczniowie. A zatem ci sami, którzy teraz biorą od Jezusa Jego ciało i krew, owego dnia zasiądą razem z Nim do uczty w królestwie Ojca.

Z dwóch powyższych wywodów można wyciągnąć kolejny wniosek: uczta opisana przez św. Mateusza odnosi się nie tylko do Jezusa i Jego apostołów (poza Judaszem<sup>74</sup>), ale i do wszystkich zaproszonych do wejścia do królestwa niebieskiego. W innym miejscu omawianej Ewangelii można przeczytać słowa: „Pójdźcie, błogosławieni u Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was od założenia świata!” (Mt 25,34). Ten tekst odnosi się do wszystkich, którzy w głodnych, spragnionych, przybyszach, nagich, chorych, więźniach, czyli ludziach będących w potrzebie, dostrzegli Jezusa i Jemu w nich usłużyli. Można również wnioskować, że „pić z plonu winorośli w królestwie Ojca” (Mt 26,29) będą nie tylko apostołowie, ale i wszyscy, którzy „zdobywają Królestwo” (Mt 11,12). Owo bycie w królestwie z Jezusem jest w tekście Mt 26,26–30 poprzedzone spożywaniem Jego ciała i piciem Jego krwi. Wydaje się więc słuszne,

<sup>71</sup> Więcej na ten temat można odnaleźć w: W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa*, 105–111.

<sup>72</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa*, 107.

<sup>73</sup> Kwestia, czy Jezus spożywał konsekrowany chleb i wino, także zostaje pominięta przez św. Mateusza. Można jednak wnioskować, że uczynili to jedynie sami uczniowie. R. PESCH – R. KRATZ, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, Passionsgeschichte* (Frankfurt/M. 1980) II, 45.

<sup>74</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 114.

by odnieść słowa Jezusa o ustanowieniu Eucharystii nie tylko do apostołów, ale i do wszystkich, którzy chcą odziedziczyć królestwo niebieskie. Zatem każdy może czuć się zaproszony do udziału w uczcie Chrystusa – uczestnicząc na nowo w ciągle uobecnianej Ostatniej Wieczerzy.

Warte zastanowienia są też zestawienia jasno wynikające z wypowiedzi Jezusa: „chleb” – „ciało” i „kielich” – „krew”<sup>75</sup>. Zarówno „chleb”, jak i „kielich” są poprzedzone „wziąwszy” (imiesłów, który w zdaniu pełni funkcję orzeczenia). Tak samo każde z nich jest zestawione z jakąś inną rzeczywistością poprzez słowo „jest”. Ów czasownik można by odnieść nie tylko do samej materii chleba czy wina, ale do całości czynności związanych z ich spożywaniem<sup>76</sup>. W artykule zostanie przyjęty jednak wariant pierwszy. Upraszczać myśl ewangelisty, można ją przedstawić następująco: chleb jest ciałem, kielich jest krwią. Na poziomie językowym owe zestawienia brzmią bardzo zaskakująco. Kiedy używa się orzeczenia imiennego, jako orzecznik występuje zasadniczo słowo dookreślające podmiot. Przykładem może być zdanie: „Szafa jest meblem”. Znaczenie podmiotu „szafa” mieści się w kategorii przedstawionej za pomocą znaczeń orzecznika „mebel”. Istnieje zatem jakiś znaczeniowy punkt wspólny dla podmiotu i orzecznika. Inaczej jest z zestawieniami św. Mateusza. Znaczenie słowa „chleb” nie zawiera się w ogóle w znaczeniu słowa „ciało”, podobnie jest z „kielichem” i „krwią”. Słowa Jezusa wydają się zatem nie do wyjaśnienia zasadami logiki i ludzkim rozumem. Jest to wskazówka oznaczająca, że w chwili wypowiedzania słów przez Jezusa to, co trzyma On w rękach, staje się tym, o czym mówi. Tekst jasno określa, co Jezus trzyma w dłoniach: są to chleb i kielich z winem. Dopiero słowa Jezusa przemieniają niejako te dwie rzeczywistości<sup>77</sup> w Jego ciało i krew. Choć jest to niedostatecznie podparte tekstem, można powiedzieć, że chleb i wino pod wpływem słów Jezusa i Jego woli przeistoczyły się w Jego ciało i krew<sup>78</sup>. Do dokładnego wyjaśnienia tych słów można przejść dopiero po zbadaniu ich znaczeń w całej Biblii, o czym będzie mowa w kolejnej części artykułu.

W drugim punkcie perykopa Mt 26,26-30 została przeanalizowana pod kątem lingwistycznym. Badania te wykazały, że w tekście dominują słowa związane z ucztą. Centralną postacią omawianego passusu jest Jezus, który spożywa wieczerzę wraz ze swoimi uczniami. Z analizy słownictwa i zdań prostych można było wywnioskować o strukturze omawianego tekstu. Składa się on z sześciu części. Trzy z nich to narracja opisująca czynności Jezusa nad chlebem i winem oraz wyjście Chrystusa i apostołów z Wieczernika. Resztę stanowią wypowiedzi Mistrza: tekst ustanowienia Eucharystii

<sup>75</sup> Oczywiście przy poczynionym wcześniej założeniu, że nazwa „kielich” wskazuje raczej na jego zawartość, czyli na wino, a nie na samo naczynie.

<sup>76</sup> R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii”, 150–151.

<sup>77</sup> Bazując na samym tylko tekście, można by pobieżnie wnioskować, że przemienione zostały chleb i kielich. Jednak na przemienienie nie naczyń, a jego zawartości wskazuje słowo-zachęta „wypijcie”, które odnosi się właśnie do tego, co jest wewnątrz kielicha. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 145.

<sup>78</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 144–145; R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii”, 153–154.

i logion eschatologiczny. Analiza semantyczna wykazała, że św. Mateusz nie chciał przedstawić odbiorcy przebiegu całej wieczerzy paschalnej, a jedynie wskazać na jej najważniejszą część – konsekrację chleba i wina, które będą spożywać uczniowie zebrani w Wieczerniku. Wypowiedź Jezusa zawarta w wierszu Mt 26,29 wskazuje już na ucztę, która będzie się odbywała w tym samym gronie, ale już w królestwie Ojca.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że podejście synchroniczne do tekstu Mt 26,26-30, jakim jest analiza lingwistyczna, pozwoliło na głębsze zrozumienie tegoż fragmentu. Metoda ta musi jednak zostać uzupełniona szerszym spojrzeniem, uwzględniającym także inne passusy, powiązane z tekstem Mt 26,26-30. Perykopę Mt 26,26-30 należy zatem poddać analizie intertekstualnej.

### 3. Analiza intertekstualna i teologiczne przesłanie perykopy Mt 26,26-30

Passusu Mt 26,26-30 nie można traktować jako niezależnej jednostki analizowanej w oderwaniu od innych tekstów Pisma Świętego. Biblia, mimo wielości ksiąg, gatunków i stylów w niej zawartych, jest jednością i według takiego klucza należy ją interpretować<sup>79</sup>. Fragmenty poszczególnych ksiąg wzajemnie się uzupełniają. Kościół naucza, że dzięki działaniu Bożemu „Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie”<sup>80</sup>. Zatem wątki zawarte w Mateuszowym opisie ustanowienia Eucharystii należy rozpatrywać na podstawie innych ksiąg biblijnych, także tych ze Starego Testamentu. W interpretacji trzeba zwrócić uwagę na trzy zasady: jedności obydwu Testamentów, historii zbawienia i wspólnych, centralnych tematów biblijnych<sup>81</sup>. Należy również uwzględnić specyfikę Ewangelii według św. Mateusza. Jej myślą przewodnią jest bowiem ukazanie Jezusa Chrystusa jako Tego, w którym urzeczywistniły się wszystkie zapowiedzi Starego Testamentu<sup>82</sup>.

W takiej sytuacji istotne dla niniejszych badań będzie ukazanie znaczeń, jakie kluczowe słowa z opisu ustanowienia Eucharystii przyjmują na kartach Starego Testamentu i jak są one na nowo odczytywane w Nowym Testamencie. Autor niniejszego artykułu postanowił się skupić na trzech pojęciach, które odgrywają kluczową rolę w historii przekazywania tradycji o Ostatniej Wieczerzy. Są to: „przymierze”, „krew” i „ciało”. Wszystkie one należą do często spotykanych motywów biblijnych. Ich kolejność nie jest przypadkowa: na początku należy zastanowić się nad zawarciem przez Chrystusa Nowego Przymierza oraz nad nowością i wyjątkowością tego niezrywalnego już paktu między Bogiem a człowiekiem. Następnie trzeba zwrócić uwagę na krew Nowego Przymierza,

<sup>79</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 201.

<sup>80</sup> KO 16.

J. CZERSKI, *Metodologia*, 201–205.

<sup>82</sup> A. JANKOWSKI I IN., *Pismo Święte*, 1145.

która je przypieczętowuje, a ostatnim krokiem będzie odpowiedź na pytanie: Jakie treści niesie ze sobą przemiana chleba w eucharystyczne ciało Chrystusa i co dla chrześcijan oznacza przyjmowanie tego daru?

### 3.1. Przymierze

Słowo „przymierze” jest o wiele częściej używane w Starym niż w Nowym Testamencie. W tym pierwszym występuje 285 razy, a w drugim – 33 razy. Zestawiając ze sobą cztery Ewangelie, należy stwierdzić, że pojęcie „przymierze” pojawia się w nich 4 razy (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 1,72; 22,20). W trzech przypadkach wyraz ten został umieszczony w tekstach opisujących Ostatnią Wieczerzę. Słowo to można również odnaleźć w czwartym źródle o ustanowieniu Eucharystii, które jest zawarte w Pierwszym Liście do Koryntian (1 Kor 11,25)<sup>83</sup>. Dla niniejszego artykułu najistotniejszy jest fakt, że pojęcie „przymierze” występuje w Ewangelii według św. Mateusza tylko jeden raz – w opisie Ostatniej Wieczerzy, którą Jezus spożył ze swoimi uczniami.

Co do samego znaczenia, to słowo „przymierze” (gr. *diathēkē*, hebr. *brît*, łac. *testamentum*) użyte przez Jezusa podczas konsekracji wina należy rozumieć nie jako akt dwustronny, ale raczej jako pewne zobowiązanie jednej strony wobec drugiej, jako swego rodzaju testament<sup>84</sup>. Idea przymierza jest jednym z najbardziej charakterystycznych tematów przewijających się przez całą Biblię<sup>85</sup> i jest niezbędna do zrozumienia teologii zbawienia. W Starym Testamencie ten motyw pojawia się w niemal każdej myśli religijnej, a w Nowym Testamencie uzyskuje całkiem nową treść, jaką jest tajemnica Chrystusa<sup>86</sup>. Temat przymierza zostanie wpięrow przeanalizowany w kontekście Starego, a później Nowego Testamentu.

#### 3.1.1. Idea przymierza w Starym Testamencie

Hebrajskie słowo *brît* można przetłumaczyć jako „zobowiązanie”. Ścisłej rzecz biorąc, chodzi o kontrakt między dwiema stronami, który jest nazywany przymierzem. Taka umowa mogła być zawierana między ludźmi (patriarcha, król, cały naród) albo też między nimi a Bogiem. Początkowo interpretowano ją jako relację, w której tylko strona silniejsza miała pewne obowiązki względem swojego kontrahenta, a słabsza pozostawała bierna, co jednak z czasem uległo zmianie na rzecz większej odpowiedzialności także drugiego uczestnika umowy. Autorzy starotestamentalni, posługujący się słowem „przymierze”,

<sup>83</sup> J. KAJFOSZ – H. KRZYSIUK – M. KWIECIEŃ, *Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego* (Warszawa 1995) II, 384–386.

<sup>84</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 561.

<sup>85</sup> J. CZERSKI, *Metodologia*, 204.

<sup>86</sup> J. GILBERT – P. GRELOT, „Przymierze”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR) (Poznań 1990) 825.

kładli akcent nie tyle na jego moment zawarcia czy przebieg ceremonii, ile na treść zobowiązania. Było tak np. w czasie zawierania przymierza synajskiego, którego istotą nie był żaden z wykonywanych wtedy rytuałów, ale Dekalog. W takim pakcie zazwyczaj chodziło o zobowiązanie dwustronne (jak np. te pomiędzy królami Damaszku i Judy w 1 Krl 15,19). Możliwe było także przystąpienie do przymierza tylko przez jedną osobę. Przykładowo: król Jozjasz „zawarł przymierze przed obliczem Pańskim” (2 Krl 23,3), złożył wobec Boga obietnicę i zobowiązał się jej dotrzymać<sup>87</sup>.

Stary Testament przywiązywał dużą wagę do przymierzy zawieranych między Bogiem a ludźmi. W takich zobowiązaniach JHWH zawsze był suzerenem, który albo samego siebie, albo ludzi do czegoś zobowiązywał. Bardzo często spełnienie danych obietnic było uzależnione od wierności człowieka<sup>88</sup>. Przymierza miały w historii zbawienia różnorodną treść. Zależało to od tego, kto był kontrahentem wobec Boga. I tak już w pierwszych księgach biblijnych zostały przedstawione przymierza zawierane z patriarchami (np. Rdz 15,18; 17,2), Noem (Rdz 9,8-17) czy narodem wybranym (Wj 24,1-11). JHWH zobowiązał się także, że pozostawi na tronie Izraela króla z dynastii Dawidowej (2 Sm 23,5) oraz że zachowa kapłaństwo dla lewitów i rodu Pinchasa (Ml 2,4; Lb 25,12-13). Niektóre z Bożych zobowiązań wprost zostały określone jako wieczne. Tyczy się to obrzezania (Rdz 17,9), zachowywania szabatu (Wj 31,16) i ustawicznej ofiary z chlebów pokładnych (Kpł 24,5-8)<sup>89</sup>.

Idąc dalej, można powiedzieć, że w Starym Testamencie przymierze było określeniem jedynej w swoim rodzaju relacji, jaką JHWH miał do swojego ludu<sup>90</sup>. Przymierze synajskie w wyraźny sposób ukazało Boży plan wobec ludzi. JHWH nie stworzył człowieka bezcelowo, ale od początku pragnął, aby ten był z Nim związany w ramach społeczności religijnej, która poprzez wypełnianie przykazań coraz bardziej zbliżała się do swojego Boga-Ojca<sup>91</sup>. Rodziły się jednak obawy, czy samo zawiązanie przymierza na Synaju i podanie prawa do przestrzegania wystarczyły do ostatecznego pojednania ludzi z Bogiem. Doświadczenie życiowe pokazuje, że człowiek sam z siebie przez dłuższy czas nie potrafi wytrwać w dobrym. Potrzeba mu nieustannej pomocy – Bożej łaski. Zbawienie dzięki samemu wypełnianiu prawa też nie jest możliwe. Wtedy trzeba by człowiekowi przypisać moc samozbawiania, której jako stworzenie przecież nie posiada. Prawo i przymierze Starego Testamentu św. Paweł słusznie nazwał „wychowawcą” (παιδαγωγός, dosł.: „prowadzącym chłopców” do szkoły; był nim w starożytności

<sup>87</sup> E. KUTSCH, „b'rit” („Verpflichtung”), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Gütersloh 1994) I, 342–346; J. UNTERMAN, „Przymierze”, *Encyklopedia biblijna* (ed. P. ACHEMIEIER) (Warszawa 1999) 1020; J. WATSON, *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku. Inspiracje ze Starego Testamentu* (Warszawa 2017) 54.

<sup>88</sup> D. DZLADOSZ, „Boża i ludzka wierność. Teologiczny obraz zdobycia Kanaanu”, *Verbum Vitae* 6 (2007) 43–66.

<sup>89</sup> E. KUTSCH, „b'rit” („Verpflichtung”), 347–352.

<sup>90</sup> „Przymierze”, *Nowy leksykon teologiczny: wiara – objawienie – dogmat* (oprac. H. VORGRIMLER) (Warszawa 2005) 300.

<sup>91</sup> J. GILBERT – P. GRELOT, „Przymierze”, 827.

zasadniczo niewolnik; Ga 3,24), który miał przygotować ludzkość do nowego i doskonałego przymierza między Bogiem a ludźmi. Zostało ono zawarte w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, a szczególnie w Jego Passze.

Zwracając uwagę tylko na samych kontrahentów owej umowy, zaskakuje przewyższenie transcendencji Boga – jakoby JHWH można było stawiać na równi i jako partnera ze stworzonym przez siebie człowiekiem. Zainicjowanie przez Boga przymierza najpierw z pojedynczymi ludźmi (Noe, Abraham), a potem z całym Izraelem nasuwa pytanie o możliwość spełnienia zobowiązań przez obie strony. Jest ono skądinąd słuszne, gdyż księgi starotestamentalne pokazują, że ludzie nie byli w stanie zachować przymierza na zawsze. Wiernym do końca pozostawał jedynie sam Bóg.

Ludzie wielokrotnie łamali zawierane z Bogiem przymierza. Było to już widoczne na początku wędrówki narodu wybranego przez pustynię. We fragmencie Wj 24,1-11 przedstawiona została scena zawarcia przymierza synajskiego za pośrednictwem Mojżesza. Wcześniej Mojżesz otrzymał od JHWH Księgę Przymierza, którą odczytał zgromadzonemu pod górą Synaj Izraelowi. W odpowiedzi lud zobowiązał się wypełnić wszystkie słowa odczytane przez swojego wodza (Wj 24,3). Na znak zawarcia tego przymierza Mojżesz pokropił zebranych krwią zabitych wcześniej cielców. Jednak już kilka rozdziałów później, w Wj 32,1-35, opisane zostało odstępstwo Izraelitów od zawartej wcześniej umowy, którym było ulanie ze złota cielca i zainicjowanie jego kultu. To samo zwierzę, którego krew służyła wcześniej do przypieczętowania paktu, stało się teraz symbolem odstępstwa od wierności jednemu Bogu. Izraelici stworzyli podobiznę JHWH, gdyż chcieli mieć przed sobą coś namacalnego, a nie kogoś odległego, niewidzialnego, a czasami, w ich mniemaniu, groźnego. Zgrzeszyli przeciw pierwszemu przykazaniu Bożemu: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! (...) Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, (...) co jest na ziemi nisko” (Wj 20,3-4). Jest to chyba najbardziej znany przykład niewierności Izraela wobec JHWH.

Jednak Bóg nie zrażał się niewiernością swojego ludu. Na wieki zachował wierność przymierzu i nie odwołał obietnicy zbawienia danej Izraelowi. Choć JHWH nie podważał nigdy podstaw swojego niemal oblubieńczego związku z narodem wybranym, to jednak wyciągał konsekwencje z niewierności swojej oblubienicy. Karą było m.in. zburzenie Jerozolimy i świątyni oraz wygnanie i życie w diasporze<sup>92</sup>. Po zerwaniu przez Izraelitów przymierza (Jr 31,32) Bóg zapowiedział zawarcie nowego i doskonałego paktu. Odtąd prawo Boże nie będzie już czymś zewnętrznym w stosunku do ludzi, ale będzie „wypisane na ich sercach” (Jr 31,33)<sup>93</sup>. „Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Pana” (Jr 31,33-34). Ezechiel mówił o zawarciu przymierza pokoju, które miało nieść ze sobą przemianę serc i dar Ducha Bożego (Ez 34,25; 36,26). Z kolei Ozeasz wspominał o nowych zaślubinach między JHWH a Jego lu-

<sup>92</sup> J. GILBERT – P. GRELOT, „Przymierze”, 827, 829–830.

<sup>93</sup> E. KUTSCH, „b'rit” („Verpflichtung”), 348–350.

dem („poślubię cię sobie na wieki”; Oz 2,21), które na nowo przywróca pokój między człowiekiem a wszystkimi stworzeniami, zaburzony przez grzech pierwszych rodziców (Rdz 3,17-19)<sup>94</sup>.

Przymierze między Bogiem a Izraelem nie było ostatnim słowem JHWH w historii zbawienia. Należy pamiętać, że Bóg chce, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4), co widać, chociażby w obrazie pielgrzymki narodów na świętą górę Syjon: „Stanie się na końcu czasów (...) Wszystkie narody do niej [góry świątyni Pańskiej] popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami» (...)” (Iz 2,2-3). Taki uniwersalizm w zbawczym planie Boga dostrzegalny był już w przymierzu noachickim, zawartym przecież ze wszystkimi ludźmi, a nawet z całym stworzeniem (Rdz 9,8-17) oraz w obietnicy danej Abrahamowi: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,3b). Zatem zawierane w Starym Testamencie przymierza były niejako przygotowaniem do przymierza nowego, ostatecznego, zawartego „na końcu czasów” (Iz 2,2), czy – jak chce św. Paweł – w „pełni czasu” (Ga 4,4), z wszystkimi ludźmi i z całym stworzeniem.

Pośrednikiem nowego przymierza nie będzie już, jak na Synaju, Mojżesz, który mimo swojej wyjątkowej roli był tylko człowiekiem. Znane są przecież okoliczności jego śmierci – nie wszedł do Ziemi Obiecanej, gdyż zmarł na górze Nebo na krótko przed wejściem Izraelitów do Kanaanu (Pwt 34,1-8). Izrael oczekiwał nowego Mojżesza, osobowości wyjątkowej, będącej w szczególnej zażyłości z Bogiem. Tak kończy się Księga Powtórzonego Prawa: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10). Wyrażną odpowiedź co do tożsamości owego nowego proroka daje Izajasz w swoich czterech pieśniach, opisujących tajemniczego Sługę Pańskiego. Sługę tego sam JHWH ustanowił „przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów, światłością dla pogan” (Iz 42,6; 49,6). Określenia te wyraźnie nawiązują do powszechnej woli zbawczej Boga i do idei przymierza, które za czasów działalności Deuteroizajasza było już zerwane przez naród wybrany.

### 3.1.2. Motyw przymierza na kartach Nowego Testamentu

W Septuagincie greckim odpowiednikiem hebrajskiego terminu *brît* jest słowo *diathêkê*<sup>95</sup>. Etymologicznie oznacza ono „rozłożenie” lub „rozporządzenie” Stąd też biorą się znaczenia pochodne<sup>96</sup>, z których pierwsze można oddać za pomocą łacińskiego

<sup>94</sup> J. GILBERT – P. GRELOT, „Przymierze”, 827.

<sup>95</sup> E. KUTSCH, „b'rit” („Verpflichtung”), 352. W Septuagincie można się również spotkać z pojęciem *entolai*. E. Kutsch czyni także ważną uwagę co do łacińskiego tłumaczenia: słowo *testamentum*, stosowane m.in. w przekładach starołacińskich, ale zachowane do naszych czasów, znaczeniowo jeszcze bardziej oddala się od hebr. *brît* niż gr. *diathêkê*.

<sup>96</sup> R. POPOWSKI, „diathêkê” („przymierze”), *WSGPNT*, 127; J. WATSON, *Słowo greckie na każdy dzień roku. Inspiracje z Nowego Testamentu* (Warszawa 2017) 376.

pojęcia *testament*. Chodzi o rozporządzenie majątkiem i wyrażenie ostatniej woli przed śmiercią. Druga możliwość tłumaczenia tego słowa już bardziej oddaje to, o czym mówił Jezus w Wieczerniku: jest to przymierze, pakt Boga z ludźmi, zawierający Jego wolę i obietnicę. Chrystus poprzez swoją mękę i śmierć na nowo przypieczętował związek między Bogiem a ludźmi. Jest to szczególnie widoczne podczas ostatniego posiłku, jaki spożywa ze swoimi uczniami. Jezus mówi wówczas o krwi Przymierza, która jest wylewana za grzechy (Mt 26,28). Trzeba dodać, że użycie słowa *diathēkē* niosło ze sobą także inny skutek. Wywarło ono bowiem zasadniczy wpływ na chrześcijańskie rozumienie przymierza, które zaczęło oznaczać akt prawny, w którym akcent spoczywał nie tyle na treści umowy, ile raczej na powadze tego, który odpowiadał za kształt całego układu<sup>97</sup>. Zatem posłużenie się pojęciem *diathēkē* powodowało skupienie uwagi na osobie będącej podmiotem zawierania przymierza, czyli na Bogu. W Nowym Testamencie tą postacią będzie już Syn Boży – Jezus Chrystus.

Jak zaznaczono wcześniej, Nowy Testament może być ukryty w Starym poprzez typologię. W wyrażeniu „krew Przymierza” Jezus wyraźnie nawiązuje do słów Mojżesza, które padły podczas zawarcia przymierza synajskiego: „Oto krew Przymierza, które Pan zawarł z wami” (Wj 24,8)<sup>98</sup>. Warto również wskazać w tym miejscu na analogie zachodzące między przymierzem zawartym pod Synajem a tym przypieczętowanym na Golgocie, a wcześniej zainicjowanym w Wieczerniku. Wprawdzie całe wydarzenie Jezusa Chrystusa było konstytutywne dla zawarcia Nowego Przymierza, to jednak swój szczególny wyraz znalazło ono w ustanowieniu Eucharystii. To przecież w trakcie Ostatniej Wieczerzy padły słowa o przymierzu we krwi Jezusa (Mt 26,28). Porównując zatem dwa fragmenty: Wj 24,1-11 i Mt 26,26-30, można wskazać na kilka podobieństw:

- w obu opisach występuje góra: Synaj w Księdze Wyjścia i Góra Oliwna, a później Golgota w Ewangelii według św. Mateusza. Motyw góry używany jest w Biblii jako zobrazowanie zetknięcia się nieba z ziemią, rzeczywistości boskiej i ludzkiej, a także jako miejsce prawdziwego objawienia czy sprawowania kultu<sup>99</sup>;
- pośrednikiem w Starym Przymierzu był Mojżesz, który mógł „poznać Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10), a w Nowym jest nim Jezus Chrystus, który mówi o sobie: „kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9) oraz: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Wskazuje to na jeszcze głębszą zażyłość między Bogiem a Jego pośrednikiem;
- ustanowieniu przymierza towarzyszy uczta sakralna (Wj 24,11b i Mt 26,26). W Biblii obraz posiłku czy uczty służy do wyrażenia idei przekazywania życia<sup>100</sup>. W Nowym Przymierzu przystępujący do Ostatniej Wieczerzy mają bezpośredni dostęp do życia Bożego poprzez spożywanie krwi Chrystusa –

<sup>97</sup> J. GILBERT – P. GRELOT, „Przymierze”, 827.

<sup>98</sup> S. WŁODARCZYK, „Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego”, 172.

<sup>99</sup> X. LEON-DUFOUR, „Góra”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR) (Poznań 1990) 299–301.

<sup>100</sup> P. BENOIT, „Eucharystia”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR) (Poznań 1990) 268.

krwi, która w Biblii jest siedliskiem życia: „bo życie ciała jest we krwi” (Kpł 17,11);

- Mojżesz ustawia obok ołtarza dwanaście stel kamiennych, mających symbolizować pokolenia izraelskie, Lud Boży. W Nowym Testamencie przy ustanowieniu wiecznego przymierza są obecni apostołowie w liczbie dwunastu<sup>101</sup>, którzy będą filarami nowego Ludu Bożego – Kościoła;
- pod Synajem lud został pokropiony krwią cielców, a w Wieczerniku uczniowie spożywają krew Chrystusa. Nie jest ona czymś jedynie zewnętrznym w stosunku do uczniów: apostołowie spożywają ją, zamiast być nią pokropieni. Ponadto jest krwią Boga-człowieka i jest nieskończenie cenniejsza niż krew zwierząt (1 P 1,18-19)<sup>102</sup>.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej ważnej analogii, będącej pomostem między dwoma Testamentami. Chodzi o dookreślenie przymierza jako „nowe” (zarówno u św. Pawła, jak i u św. Łukasza – tradycja antiocheńska), co stanowi wyraźne nawiązanie do proctwa Jeremiasza (Jr 31,31). Choć dopowiedzenie „nowe” nie zostało użyte w tekstach tradycji jerozolimskiej, to jego sens jest również i tam wyraźnie obecny. Jezus nie zawiera Starego Przymierza w jakiś inny sposób, ale ustanawia coś zupełnie nowego. W ciągu historii okazało się bowiem, że zobowiązania płynące z przymierza synajskiego przekraczają możliwości narodu wybranego. Izraelici nie byli jemu wierni, stąd Bóg postanowił zawrzeć Nowe Przymierze, zapowiadane przez proroków. J. Drozd wymienia kilka różnic między obydwojma przymierzami<sup>103</sup>. Nowe Przymierze w porównaniu do Starego:

- jest już niezrywalne;
- nie ma jedynie charakteru „cielesnego” (Hbr 7,16), ale „duchowy”, co oznacza, że zapewnia sprawiedliwość wewnętrzną, a nie tylko zewnętrzną;
- jest powszechne;
- powoduje odpuśczenie grzechów;
- zbliża Boga do ludzi.

Warto jeszcze wyjaśnić dwie z powyższych nowości: powszechność i niezrywalność Nowego Przymierza. Zostało powiedziane, że św. Mateusz ukazuje Jezusa jako Tego, na którym wypełniły się wszystkie obietnice dane w Starym Testamencie. Jedną z nich była powszechna wola zbawcza Boga. Ewangelista wyraził ją w opisie ustanowienia Eu-

<sup>101</sup> Warto na nowo rozważyć w tym miejscu kwestię obecności Judasza przy Ostatniej Wieczerzy. Jak wspomniano wyżej, z opisów synoptycznych nie wynika bezpośrednio, jakoby Judasz miał opuścić Wieczernik przed ustanowieniem Eucharystii. Wniosek taki można by wyciągnąć, jedynie zestawiając teksty synoptyczne z Ewangelią według św. Jana, gdzie ta wzmianka jest umiejscowiona jeszcze przed tzw. *Mową pożegnalną Jezusa*. Owa uwaga św. Jana jednak wcale nie daje rozwiązania omawianego problemu, gdyż w czwartej Ewangelii brakuje opisu ustanowienia Eucharystii, co nie pozwala na dokładne usytuowanie w czasie momentu opuszczenia grona apostołów przez Judasza. Czytelnik bazujący na samym tekście Mateuszowym może wnioskować, że ewangelista chciał przedstawić apostołów w pełnym gronie Dwunastu. Z kolei m.in. J. Drozd jest zdania, że zdrzca opuścił Wieczernik jeszcze przed konsekracją chleba i wina. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 114.

<sup>102</sup> S. WŁODARCZYK, „Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego”, 172–173.

<sup>103</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 146–147.

charystii, podając słowa Jezusa o Jego krwi, która będzie wylana „za wielu” (Mt 26,28). Jezus nawiązał w ten sposób do Izajaszowych *Pieśni o Słudze Pańskim*<sup>104</sup>. Ów tajemniczy Sługa także podjął się ekspiacyjnej pokuty dla zadośćuczynienia za grzechy innych ludzi (Iz 53,4-6.8-10.12). Wyrażenia „za wielu” (gr. *peri pollōn*) nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby ktoś mógł być wykluczony z zasięgu działania ofiary Jezusa. Sens jest tu inkluzywny: chodzi o wszystkich, za którymi wstawia się Jezus. Pierwotnie oznaczało to całego Izraela, a w rozumieniu chrześcijańskim – wszystkich ludzi. Zaznacza to, chociażby św. Jan, przytaczając słowa z mowy eucharystycznej Chrystusa (J 6,51): „Chlebem, który ja dam, jest ciało moje za życie świata”, gdzie pod nazwą „świat” należy rozumieć wszystkich ludzi<sup>105</sup>. Wyrażenie „za wielu” można również potraktować jako semityzm, oznaczający „wszystkich”<sup>106</sup>.

Jeszcze inną kwestią jest zagadnienie trwałości Nowego Przymierza. Należałoby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jest ono określane jako doskonałe i wieczne. Odpowiedź daje List do Hebrajczyków, w którym można przeczytać, że Chrystus „przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9,12). Gwarantem wieczności Nowego Przymierza jest zatem sam składający ofiarę – Jezus Chrystus. Przez swoją ofiarę raz dokonaną stał się doskonałym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, co potwierdza 1 Tm 2,5: „albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” W Starym Przymierzu ofiary ze zwierząt nie były w stanie odkupić ludzi z ich grzechów. Mógł tego dokonać tylko ten, kogo Bóg „uczynił grzechem” (2 Kor 5,21) – Jezus, który oddał swe życie na krzyżu za każdego człowieka.

### 3.2. Krew

Słowo „krew” (hebr. *dām*, gr. *haima*) występuje w Piśmie Świętym 464 razy. W Starym Testamencie autorzy natchnieni posługują się nim 362 razy, a w Nowym Testamencie – 102 razy. Pojęcie to jest jednym z ważniejszych biblijnych motywów teologicznych. Najczęściej jest ono używane w Księdze Kapłańskiej, bo aż 88 razy. W Ewangeliach występuje ono 28 razy, a w Ewangelii według św. Mateusza – 10 razy. Co ciekawe, słowo „krew” w dziele św. Mateusza najwięcej razy pojawia się w kontekście męki i śmierci Jezusa (Mt 26,1–27,66). W tych dwóch rozdziałach zostało ono użyte 6 razy (Mt 26,28; 27,4.6.8.24.25)<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> P. BENOIT, „Eucharystia”, 269.

<sup>105</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 561–562.

<sup>106</sup> A. JANKOWSKI I IN., *Pismo Święte*, 1167.1175; F. GRYGLEWICZ, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu* (Poznań – Warszawa – Lublin 1968) 76–77.

<sup>107</sup> J. FLIS, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Warszawa 1996) 460–462.

We wszystkich religiach starożytności krew była uznawana za symbol życia. Przekonanie to wy pływało z bardzo prostego faktu: nadmierny upływ krwi powodował śmierć organizmu. Stąd płynął wniosek, że to właśnie krew jest nośnikiem życia<sup>108</sup>.

### 3.2.1. Znaczenie krwi w Starym Testamencie

W języku hebrajskim słowo *dām* jest jedynym rzeczownikiem określającym krew, dlatego też w Starym Testamencie przyjmuje ono wiele znaczeń. Pojęcie to oznacza krew przelaną w czasie wojny albo też rozlaną bez przemocy lub ofiarowaną podczas rytualnych obrzędów. Istnieje wiele zwrotów, które zawierają w sobie słowo „krew”. Przykładowo: wyrażenie „jego krew niech spadnie na jego głowę” (Joz 2,19) oznacza, że ten, który ma zostać zabity, słusznie ponosi karę, gdyż jest winny. Chodziło też o uniewinnienie kata wykonującego wyrok, gdyż winę za dokonaną egzekucję ponosił sam skazany. Krew służyła również do dokonywania ekspiacji i zawierania przymierzy. Dodać trzeba, że krew człowieka znajdowała się pod szczególną ochroną Boga. Wierzo no bowiem, że jest ona siedliskiem życia, a więc daru danego przez samego Stwórcę. Z kolei wyrażenie „przełać krew” należy rozumieć jako synonim morderstwa (np. Ez 24,7) lub może też oznaczać zabicie nierytualne, czyli dokonywane bez zamiaru przeznaczania krwi jako ofiary spalanej w świątyni<sup>109</sup>.

Krew była symbolem życia, a życie zostało stworzone przez Boga (Rdz 2,7) i jest Jego własnością, dlatego też m.in. zakazane było spożywanie krwi. Odzwierciedlenie tego przekonania można odnaleźć w kilku miejscach w Biblii, np. w Torze: „Ale się wystrzegaj spożywania krwi, bo we krwi jest życie i nie będziesz spożywał życia razem z ciałem” (Pwt 12,23). Przy składaniu ofiary krew żertwy była przeznaczana wyłącznie dla Boga. Człowiek mógł się posłużyć krwią jedynie w celu dokonania ekspiacji: „Ja dopuściłem ją [krew] dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie” (Kpł 17,11). Zakaz spożywania krwi obowiązywał także w Kościele apostołskim, by w ten sposób uniknąć sporów między chrześcijanami nawróconymi z judaizmu a tymi, którzy pochodzili z pogaństwa<sup>110</sup>.

Następstwem tak rozumianej symboliki krwi był zakaz morderstwa, który został wyraźnie sformułowany w piątym przykazaniu Bożym: „Nie będziesz zabijał!” (Wj 20,13). Księga Rodzaju podaje słowa Boga, który mówi: „upomnę się o waszą [ludzi] krew przez wzgląd na wasze życie (...) Upomnę się też u człowieka o życie człowieka” (Rdz 9,5). Morderstwo niewinnej osoby pociągało za sobą pomstę dokonywaną na zbrodniarzu (Rdz 4,10-11; 9,6). Taka czynność była dozwolona, choć zalecano umiar (np. Lb 35,9-

<sup>108</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR) (Poznań 1990) 393; J. JAROMIN, „Krew i woda z przebitego boku Jezusa (J 19,34). Symbolika i teologia”, *Scriptura Sacra* 16 (2012) 8.

<sup>109</sup> G. GERLEMAN, „dām” („Blut”), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Gütersloh 1994) I, 448–451.

<sup>110</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 45.

34). Sam Bóg postanawia nawet wziąć na siebie dzieło pomsty, której dokona, gdy nadejdzie Jego dzień (Iz 63,1-6).

Krew miała też w Izraelu charakter sakralny. Było to logiczną konsekwencją dwóch wyżej wymienionych poglądów – krew uznawano za siedlisko życia, a życie traktowano jako dar Boży. JHWH jest Panem życia, a więc także tego, które znajduje się we krwi. Substancję tę używano również przy obrzędach kultycznych, a były nimi: zawarcie Przymierza, składanie ofiar, liturgie ekspiacyjne i obrzędy konsekracyjne<sup>111</sup>.

Przymierze synajskie zostało zawarte poprzez obrzęd związany z krwią cielców. Mojżesz rozkazał izraelskim młodzieńcom, by ci złożyli z tych zwierząt ofiarę całopalną i biesiadną. Sam natomiast zajął się ich krwią: jedną połową krwi skropił ołtarz, symbolizujący Boga<sup>112</sup>, a drugą wlał do czar. Później odczytał ludowi zebranemu pod górą Synaj Księgę Przymierza, na co Izraelici zobowiązali się zachować usłyszane słowa. Dopiero wtedy przywódca Izraela skropił lud pozostałą krwią cielców (Rdz 24,5-8). Bóg i naród wybrany mieli w ten sposób wspólny udział w tej samej krwi, co było znakiem nowego i ścisłego związku między kontrahentami. Tak zawarte przymierze synajskie znajdowało się w centrum zainteresowania niemal wszystkich autorów starotestamentalnych i było punktem odniesienia dla narodu wybranego przez kolejne wieki. Konsolidowało także cały lud, w którym jego członkowie, poprzez osobistą przynależność do Boga, także wobec siebie stawali się bliżsi<sup>113</sup>.

Krew miała również swoje zastosowanie przy składaniu ofiar. Uznawano ją za własność Boga, dlatego należało Mu ją oddać. Był to sposób oddawania czci religijnej JHWH<sup>114</sup>. Kapłani podczas składania ofiar całopalnych i biesiadnych oraz w czasie obrzędów konsekracyjnych nowych kapłanów skrapiali krwią ołtarz i miejsce dokoła niego<sup>115</sup>. Inną wartość posiadała krew w czasie obrzędu Paschy: krwią baranka paschalnego oznaczano progi i odrzwia domów, w którym go spożywano. Kiedy Izraelici pierwszy raz obchodzili Paschę, takie oznaczenie domostw ratowało ich przed niszczycielską plagą. Polegała ona na zabiciu wszystkiego, co pierworodne spośród ludzi i bydła (Wj 12,7.12). Zaznaczyć trzeba, że w rozumieniu semickim syn pierworodny był najcenniejszym potomkiem – najdroższym, najdzielniejszym i najmężniejszym. Uświęcał każdą rodzinę i był jej przedstawicielem. Od niego również zależało domowe szczęście. Pierworodni, jako ocaleni w noc paschalną, tak naprawdę należeli do Boga. Stąd wziął się nakaz ich wykupienia z rąk JHWH, jeżeli rodzice chcieli sobie ich na nowo przywłaszczyć. Krew stała się swego rodzaju znakiem, do pewnego stopnia nawet sakramentem. Była symbolem łaski ocalenia przed śmiercią, znakiem, którego siła brała się stąd, że ustanowił go

<sup>111</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 393–395; J. JAROMIN, „Krew i woda z przebitego boku Jezusa”, 8.

<sup>112</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 394.

<sup>113</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 50–51.

<sup>114</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 46.

<sup>115</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 394.

sam Bóg. Gdyby zginęli synowie pierworodni, zginęłaby podpora całego narodu i jego najszlachetniejsza część<sup>116</sup>.

Jeszcze inne znaczenie miało użycie krwi w czasie liturgii ekspiacyjnych. Krew dokonywała prześlągnięcia za życie (Kpł 17,11) i była – wprawdzie niedoskonałą, ale jednak – zapłatą za popełniony grzech. Grzech osłabiał człowieka i pozbawiał go sił duchowych. Krew natomiast zawierała w sobie życie i była w stanie wzmocnić, oczyścić i uświęcić grzesznika. To sam Bóg dał ludziom krew jako środek na oczyszczenie ich od grzechów<sup>117</sup>. Szczególnym momentem uwidaczniającym to znaczenie krwi był Dzień Prześlągnięcia (*Jom Kippur*). Wtedy to najwyższy kapłan wchodził do Świętego Świętych z krwią ofiar, które były złożone za grzechy jego i całego ludu (Kpł 16)<sup>118</sup>. Obrzęd ten odbywał się tylko raz w roku. Trzeba dodać, że cel zadośćuczynienia przyświecał każdej ofierze Starego Testamentu, nawet wówczas, gdy ta wprost go nie wyrażała<sup>119</sup>.

Krew miała również wartość konsekracyjną. Przejawiała ona ideę przynależności ludzi bądź rzeczy do Boga, dlatego też podczas obrzędów konsekracyjnych namaszczano krwią kapłanów oraz niektóre elementy ołtarza.

### 3.2.2. Rola krwi w Nowym Przymierzu

W Nowym Testamencie pojęcie *haima* jest używane do określenia krwi zwierząt, ludzi i krwi Chrystusa. Poza tym występuje także w zwrocie „ciało i krew”, który określa „człowieka w jego ograniczoności, przygodności, niezadko w przeciwstawieniu do Boga”<sup>120</sup> (por. Mt 16,17). Słowo „krew” pojawia się również w odniesieniu do potu Jezusa modlącego się w Ogrójcu (Łk 22,44) oraz w wizjach apokaliptycznych opisanych w Dziejach Apostolskich i Apokalipsie św. Jana (Dz 2,19-20; Ap 6,12)<sup>121</sup>.

W czasach nowotestamentalnych całkowicie zmienia się znaczenie krwi ofiarnej. Nowe Przymierze kończy bowiem okres krwawych ofiar składanych w świątyni. Ujmując rzecz historycznie, okres ten kończy się dopiero w 70 r. po Chr., wraz ze spalaniem świątyni jerozolimskiej przez Rzymian. Jednak ofiary te straciły swoją skuteczność już ok. 40 lat wcześniej – wraz ze śmiercią Jezusa na krzyżu, czyli w momencie przelania „drogocennej krwi” (1 P 1,19). Motyw ofiary Chrystusa i Jego krwi można odnaleźć w kilku miejscach Nowego Testamentu. Są to: mowa Jezusa przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom (Mt 23,1-39), opisy męki i śmierci Chrystusa, List do Hebrajczyków, niektóre listy św. Pawła (np. Rz i 1 Kor), Apokalipsa św. Jana i Ewangelia według św. Jana. Dopiero całościowe

<sup>116</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 48.

<sup>117</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 46.

<sup>118</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 394. Więcej informacji na temat Dnia Prześlągnięcia można znaleźć w: S. JĘDRZEJEWSKI, „Jom Kippur – próba znalezienia genezy”, *Sem* 25 (2008) 95–110.

<sup>119</sup> J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, 46.

<sup>120</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 126.

R. POPOWSKI, „haima” („krew”), *WSGPNT*, 13; J. WATSON, *Słowo greckie na każdy dzień roku*, 38.

spojrzenie na motyw krwi Jezusa pozwala zrozumieć znaczenie jej przelania i zapowiedź tego wydarzenia, do jakiej doszło podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>122</sup>.

Polemika Jezusa z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami trwała niemalże od samego początku Jego działalności. Znalazła jednak szczególny wyraz w Ewangelii według św. Matusza, gdzie pojawia się obszerna mowa, jaką Chrystus kieruje przeciwko tym ugrupowaniom (Mt 23,1-39). W ramach tej wypowiedzi pojawia się także wątek przelewania niewinnej krwi, do którego niejednokrotnie dochodziło w historii narodu wybranego, za co odpowiedzialnością zostanie obarczone „to pokolenie” (Mt 23,36). Należy pamiętać, że Jezus przemawia w przededniu swojej męki i śmierci. Jest zatem świadomy, że kolejnym człowiekiem, którego krew zostanie niewinnie przelana, jest On sam. W ten sposób Chrystus wpisze się w ciąg starotestamentalnych sprawiedliwych, którzy nie zyskali poparcia u swoich rodaków, jak chociażby Abel czy też wielu proroków (Mt 23,35). Motyw krwi pojawia się u synoptyków także w opisach męki i śmierci Jezusa. W ten sposób nadaje on dramatyzmu narracji o ostatnich godzinach ziemskiego życia Chrystusa: Judasz dochodzi do wniosku, że wydał niewinną krew (Mt 27,4); Piłat mówi, że „nie jest winny krwi tego Sprawiedliwego, a zebrany przed nim lud bierze na siebie odpowiedzialność i stwierdza: Krew Jego na nas i na dzieci nasze” (Mt 27,24-25)<sup>123</sup>.

Zdecydowanie bardziej pozytywny wydźwięk ma motyw krwi opisany w perykopie Mt 26,26-30. Jezus mówi o swojej krwi jako o „krwi Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,28). Zatem śmierć Chrystusa nie jest bezcelowa – powoduje odpuszczenie grzechów wszystkich ludzi. Ma ona podwójne znaczenie<sup>124</sup>: z jednej strony jest ofiarą przymierza – nowego, wiecznego i niezrywalnego, a z drugiej strony jest także przebłaganiem za grzechy ludzi. Tego całkowitego przebłagania nie mogły dokonać ofiary ze zwierząt. Musiał zatem zginąć sam Bóg-człowiek: „Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy (...) [Jezus] usuwa jedną [ofiary], aby ustanowić inną (...) Na ich grzechy oraz ich nieprawości więcej już nie wspomnę. Gdzie jest ich [grzechów] odpuszczenie, tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy” (Hbr 10,4.9.17-18). List do Hebrajczyków ukazuje Chrystusa, który „raz na zawsze wszedł do Miejsca Świętego i osiągnął wieczne odkupienie” (Hbr 9,12), widząc w tym obrazie wypełnienie proroctwa. Ową zapowiedzią był obrzęd mający miejsce podczas Dnia Przebłagania, kiedy to najwyższy kapłan, jeden raz w roku, wchodził do Świętego Świętych z krwią przebłagania. Dzięki przelaniu raz na zawsze krwi Jezusa (Hbr 9,12) ludzie mają dostęp do Boga (Hbr 10,19: „pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa”) albo, jak to ujął św. Paweł: „przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). Symbolem owego ciągłego dostępu ludzi do Boga było wydarzenie powiązane ze śmiercią Chrystusa na krzyżu. U św. Ma-

<sup>122</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 395–396; J. JAROMIN, „Krew i woda z przebitego boku Jezusa”, 9.

<sup>123</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 395.

<sup>124</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 395.

teusza i św. Marka bezpośrednio po niej, a u św. Łukasza przed nią, „zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół” (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45). Ewangelieści zaznaczają w ten sposób, że Bóg przestaje być dla ludzi niedostępny. Rozpoczęła się nowa epoka w dziejach zbawienia, w której droga do Bożej obecności została otwarta dla wszystkich – tak dla Żydów, jak i dla pogan<sup>125</sup>.

Św. Paweł także nadaje krwi Chrystusa wartość zbawczą. W swoich listach pisze o niej jako o środku usprawiedliwienia (Rz 3,25). Dzięki krwi Jezusa powstał jeden nowy Lud Boży, złożony z Żydów i pogan (Ef 2,13) – Kościół<sup>126</sup>. Chrześcijanie mogą mieć udział w krwi Jezusa tyle razy, ile razy będą ją pili podczas Eucharystii (1 Kor 10,16). Wówczas powstaje między nimi a Chrystusem więź mająca znamiona eschatologiczne: uobecnia ona śmierć Jezusa i zapowiada Jego ponowne przyjście na końcu czasów (1 Kor 11,26)<sup>127</sup>. Inną interpretacją, charakterystyczną dla św. Pawła, jest zastosowanie wobec Chrystusa motywu prześlągalni. Chodzi o uczynioną ze złota przykrywą Arki Przymierza, która była ustawiona w Świątym Świątym. Miejsca nad prześlągalnią Bóg używał do spotykania się z przedstawicielem narodu wybranego. Arka była zatem uważana za tron Boga, który objawia się na niej w obłoku. Samą prześlągalnię skrapiano krwią w Dniu Prześlągalania<sup>128</sup>. Apostoł Narodów widzi w niej typ Chrystusa. Jezus – jako okryty własną krwią – składa Ojcu ofiarę za grzechy ludzi. Niegdyś chwała Boga objawiała się nad prześlągalnią w postaci obłoku, a teraz, w chwili zawierania Nowego Przymierza, Chrystus objawia inne oblicze Boga – jako Tego, który oddaje swoje życie za ludzi. Jezus, umierając na krzyżu, staje się narzędziem prześlągalania mocą swej własnej krwi (Rz 3,25)<sup>129</sup>.

U św. Jana można znaleźć dwa odmienne znaczenia krwi. W Apokalipsie została ona odniesiona do wyznawców Chrystusa. Krew Jezusa staje się dla nich środkiem do pokonania szatana (Ap 12,11). Nie obywa się to jednak bez męczeńskiej śmierci chrześcijan, która zostanie pomszczona przez przelanie krwi ich przeciwników. Krew wrogów Chrystusa stanie się Jego szatą tryumfalną, kiedy powtórnie przyjdzie wymierzyć ostateczną sprawiedliwość. Z kolei w Ewangelii według św. Jana krew razem z wodą pełni funkcję ożywiająca. Ewangelista był świadkiem wypłynięcia krwi i wody z przebitego boku Chrystusa (J 19,31-37). Woda jest znakiem chrztu, a krew – Eucharystii, podczas której spożywa się przeciwieństwo ciała i krew Jezusa. Krew Chrystusa daje życie, jak to zapowiadał sam Jezus w swojej Mowie eucharystycznej (J 6,26-59): „Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne” (J 6,53)<sup>130</sup>.

<sup>125</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 675–676.

<sup>126</sup> A. CZAJA, „Traktat o Kościele”, *Dogmatyka* (ed. E. ADAMIAK – A. CZAJA – J. MAJEWSKI) (Warszawa 2006) II, 384.

<sup>127</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 395.

<sup>128</sup> J. PORTER, „Arka”, *Encyklopedia biblijna* (ed. P. ACHTEMEIER) (Warszawa 1999) 61–62.

<sup>129</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 395.

<sup>130</sup> C. SPICQ – P. GRELOT, „Krew”, 396; J. JAROMIN, „Krew i woda z przebitego boku Jezusa”, 12–15. Trzeba dodać, że Ojcowie Kościoła postrzegali motyw wypłynięcia wody i krwi z przebitego boku Jezusa

Podsumowując powyższy wywód o nowotestamentalnym znaczeniu krwi, trzeba stwierdzić, że św. Mateusz widzi w niej narzędzie ustanowienia Nowego Przymierza, które jest powszechne i wieczne. Dlatego też Jezus na określenie zakonsekrowanego wina używa w jego Ewangelii nazwy „krew Przymierza” z dopowiedzeniem: „która za wielu będzie wylana, na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,28). Jezus zapowiada tu bowiem swoją ofiarę krzyżową i mówi zarazem o jej skutkach, a mianowicie o odpuszczeniu grzechów wszystkim ludziom. Poprzez zachętę: „Pijcie z niego wszyscy” chrześcijanie do dziś podczas Eucharystii są zapraszani do udziału w Bożym życiu i do jednoczenia się z Jezusem. Widać stąd, że aby zrozumieć znaczenie słów Chrystusa wypowiedzianych nad kielichem z winem, które stało się Jego krwią, trzeba odwołać się do wszystkich wyżej wymienionych tradycji: Ewangelii, listów św. Pawła, Listu do Hebrajczyków i Apokalipsy św. Jana.

### 3.3. Ciało

Słowo „ciało” (hebr. *bāsār*, gr. *sarks*, *sōma*) występuje w Piśmie Świętym 485 razy. W Starym Testamencie można je odnaleźć 223 razy, a w Nowym Testamencie – 262 razy. Księgi, w których pojęcie to występuje najczęściej, to dwa listy św. Pawła: Pierwszy List do Koryntian (52 razy) i List do Rzymian (35 razy). W Ewangelii według św. Mateusza wyraz ten występuje 18 razy<sup>131</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że język grecki na wyrażenie tego słowa używa dwóch określeń: *sarks* i *sōma*, a język polski tylko jednego – „ciało”<sup>132</sup>. W opisywaniu nowotestamentalnych znaczeń tego pojęcia zostanie zwrócona uwaga jedynie na słowo *sōma*, gdyż to właśnie ono pojawia się w tekście Mt 26,26-30.

#### 3.3.1. Pojmowanie ludzkiego ciała na kartach Starego Testamentu

Słowo *bāsār* określa ciało ludzkie bądź zwierzęce. Dosłownie chodzi o substancję, z której zbudowane są powyższe organizmy, żywe lub martwe. Starotestamentalni autorzy nadają omawianemu wyrazowi różne znaczenia pochodne. I tak np. *bāsār* można tłumaczyć jako ofiarę składaną Bogu z zabitego zwierzęcia, czy też mięso przeznaczone do jedzenia. Pojęcie to oznacza również ten składnik organizmu, poprzez który ciało może żyć – chodzi zatem o źródło biologicznego życia. Hebrajskim *bāsār* opisuje się człowieka w jego sferze cielesnej (tak jest używane w Starym Testamencie ok. 50 razy),

---

na kilka różnych sposobów. Można mówić m.in. o interpretacji: sakramentalnej, chrzcielnej (chrzest wody i krwi), soteriologicznej (odpuszczenie grzechów przez krew i obmycie przez wodę), eklezjologicznej (z przebitego boku rodzi się Kościół) i apologetycznej (argument za prawdziwym człowieczeństwem Jezusa). S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB.NT IV/2; Częstochowa 2008) 256–257; J. CHMIEL, „Krew i woda. Próby interpretacji J 19,34”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30 (6; 1977) 291–293.

<sup>131</sup> J. FLIS, *Konkordancja biblijna*, 132–134.

<sup>132</sup> X. LEON-DUFOUR, „Ciało”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR) (Poznań 1990) 140.

a tylko wyjątkowo dotyczy to zwierzęcia (Hi 41,15). Znaczenie to jest przeciwstawne do elementu nadprzyrodzonego w człowieku, który jest nazywany „sercem” lub „duszą”. W rozumieniu semickim słowo „ciało” jest bliskie pojęciu „skóra” (np. Ps 102,6; Hi 4,15). Ciekawym poszerzeniem znaczeniowym opisywanego rzeczownika jest stosowanie wyrażenia *kol-bāšār*, dosł. „całe ciało”, oznaczające albo ludzkość (Pwt 5,26), albo całe stworzenie – wszystkie istoty żyjące (Rdz 6,17). Hebr. *bāšār* ma w Starym Testamencie zazwyczaj zabarwienie negatywne, gdy odróżnia się świat cielesny (ludzi i zwierząt) od świata duchowego (Bóg). Ten pierwszy, w przeciwieństwie do drugiego, jest zniszczalny i przemijalny. Rzadziej spotykane znaczenia omawianego wyrazu można zauważyć w złożeniu (*mik*)*kol-bāšār*, które tłumaczy się wyrażeniem „z każdego gatunku” (Rdz 6,19), bądź też w niektórych tekstach (np. Kpł 15,2) jako eufemizm na określenie członka. Z kolei fraza „ciało z mojego ciała” (Rdz 2,23) wskazuje na pokrewieństwo między danymi osobami. Dodatkowo w tekstach z Qumran można zauważyć jeszcze inne znaczenie opisywanego słowa: z ciałem była związana nie tylko przemijalność, ale i grzeszność<sup>133</sup>.

Biblia nadaje ludzkiemu ciału swoistą godność poprzez fakt, że zostało ono stworzone przez Boga. Używa do tego porównania, w którym JHWH jest ukazany jako tkacz (Hi 10,11) albo garncarz (Rdz 2,7)<sup>134</sup>. Obrazy te podkreślają stosunek Boga wobec tego, co powołuje On do istnienia. To właśnie JHWH nadaje stworzeniom kształt i odpowiednie przeznaczenie. Powołane do istnienia ciało ludzkie zostało wezwane do udziału w Bożym życiu<sup>135</sup>. Ten przywilej nie był nadany jedynie duszy człowieka. Jednak po wydarzeniach opisanych w Rdz 3 – po grzechu pierwszych rodziców – ludzkość nie mogła już z niego korzystać, dopóki Syn Boży nie dokonał dzieła zbawienia i odkupienia.

Rodzi się zatem pytanie o stosunek ciała do duszy. Arystotelesowski hylemorfizm może skłonić do wniosku, że w Biblii ludzkie ciało jest jedynie materią człowieka, podczas gdy formą jest dusza. Byłoby ono wtedy tylko środkiem, poprzez który element duchowy może się wyrażać i komunikować ze światem zewnętrznym<sup>136</sup>. Ta idea pojawiła się jednak w kulturze izraelskiej dopiero w czasach międzytestamentalnych, kiedy to doszło do spotkania biblijnej myśli hebrajskiej z myślą grecką. Jest zatem obca teologii Starego Testamentu. W Izraelu na kilka wieków przed Chrystusem panowało co do ludzkiego ciała inne przekonanie. Uważano, że stanowi ono integralną część całego człowieka. Życie duchowe nie mogło się obejść bez pośrednictwa elementu materialnego<sup>137</sup>. Stąd

<sup>133</sup> G. GERLEMAN, „bāšār” („Fleisch”), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Gütersloh 1994) I, 376–379.

<sup>134</sup> J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju (rozdziały 1–11). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB. ST I/1; Częstochowa 2013) 219; D. DZIADOSZ, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemysł 2011) 113–114; J. LEMAŃSKI, „Opis stworzenia jako *conditio humana* w Rdz 2,7”, *SSHT* 39 (1; 2006) 13–15.

<sup>135</sup> J. ZBICIAK, „Ciało ludzkie”, *EK*, t. 3, 443.

<sup>136</sup> J. ZBICIAK, „Ciało ludzkie”, 443.

<sup>137</sup> „Ciało”, *Nowy leksykon teologiczny: wiara – objawienie – dogmat* (oprac. H. VORGRIMLER) (Warszawa 2005) 50.

też autorzy starotestamentalni do określania władz duchowych człowieka używali nazw jego narządów. Przykładowo: nerki były uważane za ośrodek odpowiadający sumieniu<sup>138</sup>. Semita widział człowieka jako osobę cielesną i konkretną całość. Używał nawet terminu „ciało” do oznaczania duszy, jak chociażby w wyrażeniu „wszelkie ciało” (Ps 136,25), którym są określane wszystkie istoty żyjące. Nie jest tak, że człowiek „ma” ciało, ale „jest” ciałem. Kiedy Adam rozpoznał w niewieście istotę podobną do siebie, nie powiedział, że ta ma tę samą duszę czy istotę, co on. Wpadł w zachwyt i zawołał: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23). Ewa została zatem rozpoznana jako człowiek na podstawie swojej cielesności. Wyrażenie użyte przez praojca ludzkości oznaczało także szczególną wspólnotę, jaką ludzie tworzą między sobą. Można pod nią podciągnąć także wszelkie pokrewieństwo (np. Rdz 37,27).

W tym miejscu warto jeszcze wyjaśnić wyrażenie określające złączenie mężczyzny i kobiety w związku małżeńskim: „stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Małżonkowie poprzez łączący ich węzeł stają się tak bliscy sobie, że tworzą niejako jedną osobę, czyli jedno ciało. Za każdym razem, kiedy rozwijają łączącą ich więź, na nowo odkrywają tajemnicę stworzenia, wracają do swojej istotowej jedności co do człowieczeństwa, pomimo różnic wynikających z posiadania odmiennych płci<sup>139</sup>. Mężczyzna i kobieta, choć odmienni, mają tę samą naturę, która wyraża się poprzez ciało. Po związaniu się węzłem małżeńskim tworzą wspólnotę osób, której nie można już zerwać (Mt 19,6).

Należałoby także wskazać na ciekawą zależność zachodzącą pomiędzy sakramentem małżeństwa a Eucharystią. Przed grzechem pierworodnym cała rzeczywistość była niejako sakramentalna. Adam i Ewa nosili w sobie Boży obraz odbity w ich ciałach, które dzięki temu mogły też wyrażać miłość, a zatem uwidaczniać to, co niewidzialne. Można więc mówić o sakramencie ciała, co ściśle rzecz biorąc, jest także określeniem Eucharystii. Ciało początkowo nie było stworzone dla oddzielania człowieka od Boga, ale dla wyrażania przez ludzką naturę tego, co boskie. Ludzkie ciało w pełni osiągnęło swoje przeznaczenie dopiero w momencie wcielenia Syna Bożego, kiedy Ten zjednoczył się z ludzką naturą w unii hipostatycznej. W ten sposób ludzkość stała się, podobnie jak w Księdze Rodzaju Ewa z zebra Adama, ciałem z Jego ciała. Pierwsze zjednoczenie Adama i Ewy można zatem postrzegać jako zapowiedź złączenia chrześcijanina z Jezusem, wcielonym Słowem. Osiąga ono swój szczyt podczas przyjmowania Chrystusa obecnego w eucharystycznym chlebie. Widać stąd związek wcielenia i Eucharystii z sakramentem małżeństwa. Wzajemne relacje tych dwóch świętych znaków pozostają jednak jeszcze nieodkryte<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> A. JANKOWSKI I IN., *Pismo Święte*, 1450.

<sup>139</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Lublin 2008) 35–36.

<sup>140</sup> A. SICARI, „Zapowiedź Eucharystii w Starym Testamencie”, *Eucharystia* (ed. L. BALTER – K. CZUŁAK – P. GÓRALCZYK – S. STANCEL) (Kolekcja Communio 1; Poznań – Warszawa 1986) 109–111.

Powyższe rozważania tłumaczą także używanie dość nietypowych zwrotów obecnych w Starym Testamencie, a zupełnie obcych współczesnemu myśleniu. Chodzi o wyrażenia wskazujące na czynności wykonywane przez samo tylko ciało, takie jak cierpienie (Hi 14,22), lękanie się (Ps 119,120), omdlewanie z pragnienia (Ps 63,2), krzyczenie z radości (Ps 84,3), życie według wskazań mędrców (Prz 4,22), a nawet posiadanie swoistej woli (J 1,13)<sup>141</sup>. Wyrażenia te są zobrazowaniem semickiego myślenia o ciele ludzkim, w ramach którego jest ono nie tylko somatycznym składnikiem człowieka, ale także narzędziem wyrażania różnych emocji, myśli i pragnień.

### 3.3.2. Motyw Chrystusowego ciała w Nowym Testamencie

Gr. *sōma* przyjmuje w Nowym Testamencie wiele znaczeń. Określa martwe ciało Jezusa lub innych ludzi (np. Jana Chrzciciela), ale też i padlinę. Tego terminu używa się również na oznaczenie żywego ciała ludzi i zwierząt. To pojęcie dotyczy także przestoczonego chleba będącego żywym ciałem Jezusa (Mt 26,26), jak i chwalebego ciała Chrystusa (Flp 3,21b). Słowo to zostało też użyte w odniesieniu do duchowego ciała ludzi, które ci będą mieli już po zmartwychwstaniu umarłych (1 Kor 15,44b). Św. Paweł mówi o ciele ludzi jako o ostoi grzechu (m.in. w Rz 6,6). W Apokalipsie wyraz ten użyty w liczbie mnogiej oznacza niewolników (Ap 18,13). W 1 Kor 15 określa rośliny i ciała niebieskie. Jeszcze szerzej patrząc, pojęcie to oznacza także całą rzeczywistość (w Kol 2,17), jak i społeczność chrześcijan, będącą Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem (np. Rz 12,5; 1 Kor 12,13.27)<sup>142</sup>.

Do właściwego zrozumienia wyrażenia „moje ciało”, użytego przez św. Mateusza w badanej perykopie (Mt 26,26), należy przyjąć biblijne rozumienie słowa „ciało”. Nie oznacza ono bowiem jedynie jakiejś części składowej człowieka, ale wyraża go jako całość<sup>143</sup>. Człowiek nie istnieje bowiem bez elementu materialnego, poprzez który uzewnętrznia się jego dusza. Takie holistyczne ujmowanie osoby ludzkiej obecne jest także w tekście traktującym o ustanowieniu Eucharystii. Słowa Jezusa wypowiedane nad chlebem – „to jest moje ciało” – oznaczają, że chodzi o Niego samego. Uczniowie pod postacią kawałka chleba dostają do spożycia Tego, który im go daje – swojego Mistrza<sup>144</sup>. Chrystus, mówiąc o swoim ciele, mówi zatem tak naprawdę o swojej osobie, o sobie samym.

Jezus konsekruje chleb eucharystyczny w przeddzień swojej męki i śmierci. Wykorzystuje do ustanowienia Nowego Przymierza najmniej korzystny moment. Chrystus zdawał sobie przecież sprawę, że za chwilę ma dojść do Jego pojmania w Ogrójcu,

<sup>141</sup> X. LEON-DUFOUR, „Ciało”, 141.

<sup>142</sup> R. POPOWSKI, „sōma” („ciało”), WSGPNT, 591; J. WATSON, *Słowo greckie na każdy dzień roku*, 149.

<sup>143</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 34.

<sup>144</sup> R. PESCH – R. KRATZ, *So liest man synoptisch*, 45.47; R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii”, 151–152.

wiedział, że Piotr się Go zaprze, Judasz zdradzi, a pozostali apostołowie się rozproszą. Mistrz posłużył się właśnie tą sytuacją, żeby ustanowić wieczne przymierze. Owe dramatyczne wydarzenia Jezus przemienia w dar miłości i komunii<sup>145</sup>. Poniekąd ta decyzja daje odpowiedź na pytanie, co dokładnie Chrystus miał na myśli, mówiąc, że On sam będzie wydany za uczniów (Łk 22,19; 1 Kor 11,24). Dla zrozumienia tej kwestii trzeba zastanowić się nad słowami wypowiedzianymi nad kielichem, które można traktować analogicznie do tych wymawianych nad chlebem. Mistrz mówi o swojej krwi, określając ją jako „wylewającą się” (Mt 26,28). W ten sposób wskazuje na moment swojej śmierci krzyżowej. Można zatem wnioskować, że zakonsekrowane postacie eucharystyczne, które spożywają uczniowie podczas Ostatniej Wieczerzy, w bliżej nieokreślony sposób stają się ciałem i krwią umęczonego Jezusa, będącego w stanie agonii. Chleb eucharystyczny jest zarazem znakiem i rzeczywistością. Z jednej strony oznacza śmierć Chrystusa na krzyżu, a z drugiej strony jest rzeczywistym udziałem uczniów Jezusa we wspólnocie z Nim i między sobą<sup>146</sup>. J. Ernst dodaje, że ukrzyżowane ciało Chrystusa staje się obecne w chlebie eucharystycznym dzięki mocy Ducha<sup>147</sup>. To On sprawia, że podczas Eucharystii chleb i wino przeistaczają się w umierającego na krzyżu Jezusa.

Należy także zwrócić uwagę na to, jakie skutki u chrześcijanina wywołuje uczestnictwo we Mszy św. oraz przyjmowanie ciała i krwi Chrystusa. Poprzez Eucharystię człowiek wzmacnia swoją jedność z Jezusem. Kiedy ktoś przyjmuje Jego ciało, otrzymuje siłę do stawania się Ciałem Chrystusa w sensie eklezjalnym – możliwe jest przełamanie własnych oporów i powiększanie się wzajemnej miłości. Trudności stają się okazją do jeszcze większej miłości bliźnich. Eucharystia tworzy w mistyczny sposób jedność między tymi, co ją przyjmują, a samym Jezusem, który powiedział: „kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6,56). Nie ma już więc dwóch kontrahentów przymierza, gdyż osoby są umieszczone jedna w drugiej i odwrotnie, co jest niewyobrażalne dla ludzkiego rozumu. Przez komunię Chrystus przychodzi do chrześcijan, dosłownie mówiąc, by ich w siebie przemienić, aby mogli stać się podobni do Niego i byli członkami Jego Ciała. Św. Augustyn podaje, że podczas przyjmowania Komunii św. dzieje się proces odwrotny niż ten, który zauważa się w naturze – zasadniczo jest tak, że pokarm, który się przyjmuje, jest przyswajany i staje się podobny do ciała przyjmującego. Z Eucharystią jest odwrotnie – to, co się przyjmuje, przemienia człowieka w Jezusa. Chodzi tu jednak o przyswojenie duchowe, nie fizyczne. Trzeba dodać, że przemiana ta nie zachodzi w sposób automatyczny, jak przy trawieniu, które jest procesem niezależnym od woli człowieka. Wierzący może zdecydować, czy pozwoli Chrystusowi, aby Ten go przemieniał w siebie, czy też nie. Konieczne jest tu także kar-

<sup>145</sup> A. VANHOYE, „Wy jesteście ciałem Chrystusa”, *StBob* 21 (1; 2010) 12–13.

<sup>146</sup> A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 560.

<sup>147</sup> J. ERNST, „Znaczenie eucharystycznego ciała dla jedności Kościoła i kosmosu”, *Concilium* 4 (1968) 583.

mienie się w tym samym czasie słowem Jezusa, dlatego też podczas Mszy św., a przed rozpoczęciem liturgii Eucharystii, celebrowana jest liturgia Słowa. Przyjmowanie z wiarą eucharystycznego chleba sprawia zatem, że chrześcijanin żyje życiem samego Chrystusa i upodabnia się do Niego<sup>148</sup>.

Trzeba też zauważyć, że nie bez powodu Nowy Testament określa tym samym słowem zarówno chleb eucharystyczny, jak i wspólnotę Kościoła (w ujęciu św. Pawła)<sup>149</sup>. Uzasadnienie owej wieloznaczności wyrażenia „ciało Chrystusa” można odnaleźć, śledząc kontekst, w jakim Apostoł Narodów przytacza opowiadanie o Ostatniej Wieczerzy w 1 Kor 11,23-26. Umiejszcwia je w ramach upomnień skierowanych do wspólnoty korynckiej, dotyczących niewłaściwego zachowania się niektórych spośród jej członków przed rozpoczęciem Łamania Chleba. Św. Paweł mówi o sporach w tamtejszej gminie, mających swoje źródło w tym, że bardziej zamożni jej członkowie przychodzą na spotkanie wspólnoty ze swoim jedzeniem i pićm, i uczują jeszcze zanim biedniejsi mają do tego okazję. Uwidaczniają się w ten sposób podziały w ramach gminy, czemu Apostoł Narodów chciał się przeciwstawić (1 Kor 11,17-34). Można stąd wnioskować o teologii Ciała Chrystusa: za każdym razem, gdy uczniowie spożywają jeden Chleb, urzeczywistniają oni na nowo to, czym już są – jednym Ciałem Chrystusa, wspólnotą zjednoczoną dzięki Jego Passze<sup>150</sup>. W tej wspólnocie nie powinno być podziałów na członki lepsze i gorsze. Św. Paweł pisze jednak w 1 Kor o różnorodności darów w Kościele (1 Kor 12–14). Wspomina o jedności w różnorodności, nie zaś o jednorodności. Korzystanie z różnorodnych darów duchowych nie może się obyć bez miłości, która jest największą z cnót teologalnych. Jest największym Bożym darem, ponieważ sam Bóg objawia się jako Ten, który jest miłością (1 J 4,8). Cnota ta jest niezbędna do dobrego życia chrześcijańskiego. Bez niej nie jest się już członkiem Ciała Chrystusa, ponieważ miłość jest czynnikiem ożywiającym to ciało<sup>151</sup>. Tak utworzona więź eklezjalna jest zarówno darem, jak i zadaniem. Wymaga ona od chrześcijan stałego pełnienia posługi Jezusowej i trwania w komunii. Wzrost Ciała Chrystusa, osiągniany poprzez coraz doskonalsze i świętsze życie jego członków, ma także swoje zbawcze skutki oddziałujące na cały kosmos<sup>152</sup>.

W trzecim punkcie zostały zbadane znaczenia biblijnych słów: „przymierze”, „krew” i „ciało” (ze szczególnym uwzględnieniem tekstu Mt 26,26-30). Jednocześnie wykazano bardzo szerokie zastosowanie wszystkich tych pojęć w Piśmie Świętym.

Zaobserwowano, że idea przymierza odgrywa w Starym Testamencie rolę centralną, a w Nowym Testamencie znajduje swoje wypełnienie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Bóg postanowił wybrać spośród wielu narodów Izraelitów i nadać im swoje Prawo,

<sup>148</sup> A. VANHOYE, „Wy jesteście ciałem Chrystusa”, 12–13.

<sup>149</sup> „Ciało (Jezusa) Chrystusa”, *Nowy leksykon teologiczny: wiara – objawienie – dogmat* (oprac. H. VORGRIMLER) (Warszawa 2005) 51.

<sup>150</sup> R. RUBINKIEWICZ, „Eucharystia źródłem jedności”, *Biblia o Eucharystii* (ed. S. SZYMIK) (Lublin 1997) 58–60.

<sup>151</sup> A. VANHOYE, „Wy jesteście ciałem Chrystusa”, 5–8.

<sup>152</sup> J. ERNST, „Znaczenie eucharystycznego ciała”, 583.

którego ci jednak nie byli w stanie w pełni przestrzegać. Pierwszy grzech wiarołomstwa miał miejsce już pod górą Synaj, kiedy to Izraelici ulali złotego cielca, któremu oddawali cześć w miejsce Boga JHWH (Wj 32). Powtarzane później w historii narodu wybrane-go grzechy przeciw przymierzu doprowadziły do jego zerwania. Izraelici oczekiwali na Nowe Przymierze (Jr 31,31-34), które nastąpiło wraz z męką i śmiercią Jezusa na krzyżu. Szczególnymi znamionami tego nowego związku pomiędzy Bogiem a ludźmi stała się jego powszechność i niezrywalność.

Motyw krwi także przewija się przez całą Biblię. Substancja ta w Starym Testamencie była uznawana za siedlisko życia. Z tego poglądu płynął zakaz jej spożywania. Krwi używano także do czynności kultycznych, np. przy zawieraniu przymierzy czy składaniu ofiar. Jednym z kluczowych tekstów jest tu opowiadanie o zawarciu przymierza na Synaju, podczas którego Mojżesz skropił lud krwią cielców (Wj 24,3-8). Słowa wypowiedziane wtedy przez wodza Izraela były zapowiedzią tych, które padną w Wieczerniku z ust Jezusa, a które dotyczą już nie krwi cielców, ale samego Syna Bożego. Jezus daje wpierv apostołom, a po nich także wszystkim uczestnikom Eucharystii, udział w swoim życiu. Przez przelanie krwi Chrystusa na krzyżu dokonuje się odkupienie ludzkości z grzechów<sup>153</sup> i pojednanie jej z Ojcem. W ten sposób Jezus zawarł Nowe Przymierze, które dzięki mocy Jego krwi jest już niezniszczalne.

Przy omawianiu biblijnego znaczenia „ciała” można było zauważyć, że semickie postrzeganie elementu fizykalnego w człowieku odbiegało od jego rozumienia ukształtowanego przez filozofię grecką. Człowiek jest w Biblii jednością złożoną z duszy i ciała. Temu drugiemu elementowi, jako stworzonemu przez Boga, także należy się szacunek. Poprzez niego ludzie mogą się komunikować ze światem zewnętrznym i odwzorowywać Boże podobieństwo, które jest w nich ukryte. Nowy Testament ukazuje ciało Chrystusa jako dar dla ludzkości. W nim sam Jezus przychodzi do wierzących, jednocząc się z nimi i chcąc ich w siebie przemieniać. Obdarowanie to stoi u początku życia Kościoła, który poprzez Eucharystię trwa w jedności z Bogiem<sup>154</sup>.

## Zakończenie

Celem przeprowadzonych badań było odkrycie najważniejszego przesłania płynącego z Mateuszowego tekstu o ustanowieniu Eucharystii (Mt 26,26-30). Jest nim fakt, że Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy ustanawia Nowe Przymierze w swojej krwi. Podaje uczniom zakonsekrowany chleb i wino, które mocą Jego słów stały się Nim samym. Chrystus, zachęcając apostołów do spożycia swojego ciała, daje im jasno do zrozumienia, że w ten

<sup>153</sup> F. GRYGLEWICZ, *Chleb, wino i Eucharystia*, 77-79.

<sup>154</sup> M. SALES, „Sakrament jedności”, *Eucharystia* (ed. L. BALTER – K. CZULAK – P. GÓRALCZYK – S. STANCEL) (Kolekcja Communio 1; Poznań – Warszawa 1986) 383.

sposób przyjmują całą Jego osobę wraz z dokonaniem przez Niego dziełem zbawczym<sup>155</sup>. Mówiąc zaś o krwi, zaprasza uczniów do udziału w Bożym życiu i do jednoczenia się z Jego męką i śmiercią na krzyżu. Oprócz powyższych zagadnień przeanalizowano jeszcze inne kwestie szczegółowe związane z tekstem Mt 26,26-30. Na podstawie przeprowadzonych badań wykazano m.in., że Mateuszowy opis ustanowienia Eucharystii należy do tej samej tradycji, co fragment Mk 14,22-25, a która jest zwana jerozolimską. Na podstawie analizy słownictwa wchodzącego w skład perykopy Mt 26,26-30 wykazano także, że słowa i gesty Jezusa stanowią centralną część omawianego passusu.

W celu lepszego zrozumienia perykopy Mt 26,26-30, należało również spojrzeć na inne urywki biblijne. W pierwszym punkcie były to fragmenty okalające badany tekst, czyli Mt 26,17-25 oraz Mt 26,31-35, a także paralelne passusy traktujące o ustanowieniu Eucharystii, czyli Mk 14,22-25, Łk 22,14-20 i 1 Kor 11,23-26. Podejmując analizę intertekstualną perykopy Mt 26,26-30, należało zwrócić uwagę także na wiele innych fragmentów biblijnych zarówno ze Starego, jak i z Nowego Testamentu. Najważniejszymi z nich były: Rdz 2,21-25 (stworzenie kobiety), Wj 24,3-8 (zawarcie przymierza synajskiego), Kpł 17,10-14 (zakaz spożywania krwi), Jr 31,31-34 (zapowiedź zawarcia Nowego Przymierza), 1 Kor 11,17-34 (napomnienie Koryntian przez św. Pawła, które było związane z ich niewłaściwym stosunkiem do Eucharystii), Rz 3,21-26 (nauka o usprawiedliwieniu mocą krwi Chrystusa) oraz Hbr 10,1-18 (zniesienie ofiar Starego Przymierza). Dopiero traktując Biblię jako całość, można było lepiej zrozumieć przesłanie tekstu Mt 26,26-30.

Perykopa Mt 26,26-30 jest zatem bardzo bogata w treści teologiczne i mocno związana z innymi tekstami Pisma Świętego. W trakcie jej analizowania pojawiały się jednak pewne trudności. Już sama tylko krytyka tekstu zmusiła do zastanowienia się nad przodującą wersją badanego fragmentu (szczególnie chodzi tu o Mt 26,26 i Mt 26,28). Podobnie trzeba było zdecydować, jakie są *ipsissima verba Jesu*, zważywszy na to, że tekst traktujący o ustanowieniu Eucharystii istnieje w czterech wersjach<sup>156</sup>. Dodatkowo analiza słów Chrystusa wypowiedzianych nad chlebem i kielichem budziła wątpliwości polegające na tym, czy aby naprawdę chleb i wino – mocą samych słów Jezusa – przemieniają się w Jego ciało i krew<sup>157</sup>. Ukazane tu trudności i opisane w artykule możliwości ich rozwiązania mogłyby skłonić do wniosku, że na temat opisów ustanowienia Eucharystii pozostaje jeszcze wiele niejasności i nierozstrzygniętych kwestii. Tak jest, chociażby ze sprawą dokładnej daty Ostatniej Wieczerzy, co do której uczeni nadal nie są zgodni<sup>158</sup>. Mimo tego problematyka traktująca o ustanowieniu Eucharystii jest chyba

<sup>155</sup> R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii”, 151–154.

<sup>156</sup> Nieomyślny charakter wypowiedzi Jezusa zawartych w Ewangeliach nie zależy od *ipsissima verba* (dokładnych słów Chrystusa), ale od *ipsissima vox* (dokładnego głosu). Czymś problematycznym jest stwierdzić, które logia Jezusa są dosłownymi cytatami, które mową pośrednią, a które swobodnymi wypowiedziami. P. FEINBERG, „The Meaning of Interrancy”, *Interrancy* (ed. N. GEISLER) (Grand Rapids 1979) 301.

<sup>157</sup> R. PINDEL, „Obecność Pana w Eucharystii”, 150–154. Autor wskazuje m.in. na to, iż nie da się dokładnie określić znaczenia słów Jezusa wypowiedzianych nad chlebem.

<sup>158</sup> S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana*, 50–52.

jedną z najczęściej podejmowanych przez badaczy<sup>159</sup>. W przyszłości można by było na nowo opracować zagadnienie dotyczące autentycznych słów Jezusa wypowiedianych nad chlebem i winem<sup>160</sup> oraz zastanowić się nad dokonaniem syntezy teologiczno-biblijnej na temat Eucharystii w oparciu o wszystkie cztery teksty Pisma Świętego, traktujące o jej ustanowieniu.

## References:

- BARTNICKI, R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja* (Warszawa 2003).
- BARTNICKI, R. – KŁÓSEK K., *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie* (Kraków 2014).
- BENOIT, P., „Eucharystia”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1990) 265–271.
- BŁAZA, M., „Traktat o sakramentach”, *Dogmatyka* (ed. E. ADAMIAK – A. CZAJA – J. MAJEWSKI; Biblioteka Więzi 181; Warszawa 2007) 5 247–256.
- BÖSEN, W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu* (Wrocław – Warszawa – Kraków 2002).
- CHMIEL, J., „Krew i woda». Próby interpretacji J 19,34”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30/6 (1977) 291–296.
- CZERSKI, J., „Hebrajska retoryka biblijna”, *Adveniat regnum tuum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Januszowi Czerniemu z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa, 75. rocznicy urodzin i 48 lat pracy naukowo-dydaktycznej* (ed. B. POŁOK – K. ZIAJA; Opolska Biblioteka Teologiczna 117; Opole 2010) 41–49.
- CZERSKI, J., *Metodologia Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 126; Opole 2012).
- DAVIES, W. D. ET AL., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (International Critical Commentary 3; London – New York 2000).
- DROZD J., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą* (Attende Lectioni 4; Katowice 1977).
- DZIADOSZ, D., „Boża i ludzka wierność. teologiczny obraz zdobycia Kanaanu”, *Verbum Vitae* 11 (2007) 43–66.
- DZIADOSZ, D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011).
- ERNST, J., „Znaczenie eucharystycznego ciała dla jedności Kościoła i kosmosu”, *Concilium* 4 (1968) 583–589.
- FLIS, J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Warszawa 1996).
- GERLEMAN, G., „bāsār (Fleisch)”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN; Gütersloh 1994) 1 'Äb – mätaj, 376–379.
- GERLEMAN, G., „dām (Blut)”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN; Gütersloh 1994) 1 'Äb – mätaj, 448–451.
- GILBERT, J. – GRELOT P., „Przymierze”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1990) 825–833.

<sup>159</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa*, 102.

<sup>160</sup> Na ten temat zob. m.in.: H. LANGKAMMER, „Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji”, 101–106.

- GRYGLEWICZ, F., *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu* (Poznań – Warszawa – Lublin 1968).
- HAGNER, D. A., *Matthew 14–28* (Word Biblical Commentary 33b; Nashville 1995).
- JAROMIN, J., „Krew i woda z przebitego boku Jezusa (J 19,34). Symbolika i teologia”, *Scriptura Sacra* 16 (2012) 7–18.
- JĘDRZEJEWSKI, S., „Jom Kippur – próba znalezienia genezy”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 25/1 (2008) 95–110.
- KAJFOSZ, J. – KRZYSIUK, H. – KWIECIEŃ, M., *Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego* (Warszawa 1995) 2.
- KUDASIEWICZ, J., „Teksty ustanowienia Eucharystii”, *Biblia o Eucharystii* (ed. S. SZYMIK; Lublin 1997) 63–82.
- KUTSCH, E., „berit (Verpflichtung)”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN; Gütersloh 1994) 1 'Āb – mātaj 342–346.
- LANGKAMMER, H., „Metody lingwistyczne”, *Metodologia Nowego Testamentu* (ed. H. LANGKAMMER; Pelplin 1994) 233–270.
- LANGKAMMER, H., „Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 28/3 (1975) 101–106.
- LANGKAMMER, H., „Słowa Jezusa o picciu z winnego szczepu w Królestwie Bożym na tle przekazów ustanowienia Eucharystii (Mk 14,25; Łk 22,15-18)”, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (ed. S. ŁACH – M. FILIPIAK – H. LANGKAMMER; Lublin 1977) 2, 191–196.
- LEMAŃSKI, J., *Księga Rodzaju (rozdziały 1–11). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1; Częstochowa 2013).
- LEMAŃSKI, J., „Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7?”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39/1 (2006) 5–24.
- LEON-DUFOUR, X., „Ciało”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1990) 140.
- LEON-DUFOUR, X., „Góra”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1990) 299–303.
- ŁACH, J., „Data ostatniej wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11 (1958) 404–417.
- ŁUKOWSKI, S., „Gratias agens benedixit”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2/3 (1949) 168–171.
- MEYNET, R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30; Kraków 2001).
- MĘDAŁA, S., *Ewangelia wg św. Jana. Rozdziały 13–21* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament) IV/2.
- ORDON, H., „«To jest moja Krew Przymierza» (Mk 14,24)”, *Biblia o Eucharystii* (ed. S. SZYMIK; Lublin 1997) 83–95.
- PACIOREK, A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/2; Częstochowa 2008).
- PESCH, R. – KRATZ, R., *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien* (Frankfurt am Main; 1975).
- PINDEL, R., „Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia”, *Eucharystia na ołtarzu świata* (ed. S. KOPEREK; Kraków 2006) 133–172.
- PTWOWAR, A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka* (Kielce 2010).

- POPOWSKI, R., „haima” („krew”), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (ed. R. POPOWSKI; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2006) 38.
- POPOWSKI, R., „sōma” („ciało”), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (ed. R. POPOWSKI; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2006) 149.
- POPOWSKI, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2006).
- POPOWSKI, R. – WOJCIECHOWSKI, M., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2014).
- PORTER J., „Arka”, *Encyklopedia biblijna* (ed. P. ACHTEMEIER; Warszawa 1999) 61–62.
- ROMANIUK, K., „Ewangelia według św. Mateusza”, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu* (ed. A. JAN-KOWSKI – K. ROMANIUK – L. STACHOWIAK; Poznań – Warszawa 1975).
- RUBINKIEWICZ, R., „Eucharystia źródłem jedności”, *Biblia o Eucharystii* (ed. S. SZYMIK; Lublin 1997) 51–61.
- SALES, M., „Sakrament jedności”, *Eucharystia* (ed. L. BALTER – K. CZULAK – P. GÓRALCZYK – S. STANCEL; Kolekcja Communio 1; Poznań – Warszawa 1986) 383–389.
- SICARI, A., „Zapowiedź Eucharystii w Starym Testamencie”, *Eucharystia*, (ed. L. BALTER – K. CZULAK – P. GÓRALCZYK – S. STANCEL; Warszawa – Poznań 1986) 109–111.
- SPICQ, C. – GRELOT, P., „Krew”, *Słownik teologii biblijnej* (ed. X. LEON-DUFOUR; Poznań 1990) 393–396.
- SYNOWIEC, J., *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków 2003).
- SCHÜRMAN, H., „Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy w świetle wykonanych przy niej czynności”, *Concilium* 4 (1968) 589–597.
- UNTERMAN, J., „Przymierze”, *Encyklopedia biblijna* (ed. P. ACHTEMEIER; Warszawa 1999) 1020–1022.
- VANHOYE, A., „Wy jesteście ciałem Chrystusa (1 Kor 12,12-27)”, *Studia Bobolanum* 10/1 (2010) 5–15.
- VORGRIMLER, H., „Przymierze”, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat* (ed. H. VORGRIMLER – T. MIESZKOWSKI – P. PACHCIAREK; Warszawa 2005) 300.
- WATSON, J., *Słowo greckie na każdy dzień roku. Inspiracje z Nowego Testamentu* (Warszawa 2017).
- WATSON, J., *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku. Inspiracje ze Starego Testamentu* (Warszawa 2017).
- WŁODARCZYK, S., „Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 54/3 (2001) 165–173.
- WOJCIECHOWSKI, M., *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2005).
- ZBICIAK, J., „Ciało ludzkie”, *Encyklopedia Katolicka* (ed. R. ŁUKASZYK – L. BIENKOWSKI – F. GRYGLEWICZ; Lublin 1985) 3 Cenzor – Dobszewicz 443.
- ZIAJA, K., *Motywy etyczne w terminologii κρῖνω – κρῖσις w Ewangelii Łukasza. Studium egzegetyczno-lingwistyczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 107; Opole 2008).