

Ks. Zbigniew GODLEWSKI

Mt 27,51b–53

JAKO JEDNOSTKA LITERACKA

Tekst Mt 27,51b-53 wchodzi w skład niewielkiej perykopy, która niewątpliwie stanowi jednostkę literacką (27,51-56)¹ Perykopa ta zaczyna się od słów: „I oto...” (*kai idou*, u Marka 15,38 samo *kai* bez *idou*), co jest typowym zabiegiem redakcyjnym Mateusza i co zapowiada niezwykłą wagę nadchodzących wydarzeń. Samo *idou* występuje u Mateusza 62 razy, u Marka 7, u Łukasza 54, a u Jana tylko 4 razy. *Kai idou* pojawia się u Mateusza 23 razy, w ogóle nie występuje u Marka, tekst Łukasza powtarza to wyrażenie 15 razy, Jan nie zna go wcale. W kontekście narracyjnym *kai idou* występuje 23 razy u Mateusza, ani razu u Marka, 15 razy u Łukasza, ani razu u Jana. Samo *idou* w kontekście narracyjnym pojawia się u Mateusza 10 razy, ani razu u Marka, 1 raz u Łukasza, ani razu u Jana. Jak z tego widać, właściwe Mateuszowi jest posługiwanie się spójnikiem (*kai*) *idou* w kontekście narracyjnym (33 razy), podczas gdy u Marka ani razu, u Łukasza 16 razy i ani razu u Jana.

Wyrażenie *kai idou* jest odpowiednikiem hebrajskiego *wehinneh* lub aramejskiego *weha*, ale – jak to wykazał A. Vargas Machuca² – formuła ta uległa greycyzacji w Septuagincie. Kiedy w tekście hebrajskim występuje fraza czasownikowa (najczęściej forma *wajjiqtol*) oraz formuła *wehinneh*, Septuaginta tłumaczy ją za pomocą frazy czasownikowej, w której powtarza się *kai* z aorystem, po którym następuje *kai idou* jako odpowiednik *wehinneh*. Konstrukcja Mateuszowa zachowuje formułę *kai idou*, ale towarzyszy jej fraza imiesłowowa, uchodząca za lepszą

¹ Por. D.P. SENIOR, "The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27,51-53)", *CBQ* 38(1976), 312-329; J. SZLAGA, "Chrystus Pierworodny wśród umarłych", *SPeIp* 5(1975), 81-92; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, (PNT 3,1), Poznań-Warszawa 1979, 352-355; R. BARTNICKI, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, (StB1 3,1), Warszawa 1983, 67-207; TENŻE, *Przestanie Ewangelii*, (Biblioteka Biblijna 1), Warszawa 1996, 376-388; J. KUDASIEWICZ, "Ewangelia według św. Mateusza", w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubiniewicz, Poznań 1996, 159-162; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań-Kraków 1999, 161n.; Z. GODLEWSKI, "Oto ja wam daję ducha" *Wpływ i rozwój ezechielowej idei powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (37, 1-14) w tekście Mt 27, 51b-53*, (Biblioteka Biblijna 5), Warszawa 2000, 394-418; TENŻE, *Po śmierci Jezusa. Egzegeza i teologia Mt 27, 51b-53*, (Biblioteka Biblijna 7), Warszawa 2000, 61-85.

² A. VARGAS MACHUCA, "(Kai) idou en el estilo narrativo de Matteo", *Bp* 50 (1969), 233-244; por. także R. FIEDLER, *Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament*, (SANT 20), München 1969, 25-29; 49.54.59.

konstrukcję grecką. Kiedy w tekście hebrajskim występuje fraza rzeczownikowa oraz formuła *wehinneh*, Septuaginta oddaje ją przez *genetivus absolutus* albo przez frazę z formą osobową rzeczownika, po którym następuje formuła *kai idou*. W podobnych wypadkach Mateusz usuwa *kai* po *gen. absolutus* i poprawia w ten sposób styl grecki w porównaniu z Septuagintą. *Kai idou* wprowadza schemat narracyjny właściwy Mateuszowi, różniący się od schematu typowo semickiego. Formuła ta pełni znaczącą funkcję stylistyczną, wynikającą z kontekstu.

Spośród wspomnianych wyżej 23 przypadków występowania *kai idou* w kontekście narracyjnym w Ewangelii Mateusza 18 występuje w następującym schemacie:

Fraza imiesłowowa
czasownik w formie osobowej
formuła *kai idou*.

A oto inny schemat narracyjny typowy dla Mateusza:

imiesłów w *gen. absolutus*
formuła *idou* (bez *kai*, co uchodzi też za zwrot bardziej grecki, niż to jest w Septuagincie),
wprowadzenie do narracji nowej postaci, która ma zabrać głos.

Tak jest na przykład u Mt 1,20:³

tauta de autou enthumethentos (gen. abs.)
idou (formuła *idou* bez *kai*)
aggelos Kyriou (nowa postać wprowadzona do narracji) *kat'onar ephane auto*
(ukazał mu się we śnie; czasownik wyrażający ruch, zmianę stanu) *legon* (ukazał się, by zabrać głos, by coś zakomunikować).

Według Mt 28,9-11 Jezus ukazał się niewiastom i polecił im oznajmić uczniom, by udali się do Galilei, a tam Go ujrzą.

W. 11: „Gdy one były w drodze (*poreuomenon auton*; gen. abs.),
oto (*idou*; formuła *idou* bez *kai*)
niektórzy ze straży (*tines tes koustodias*; wprowadzenie do narracji nowych postaci)
przyszli do miasta (*althontes eis ten polin*; imiesłów czasownika oznaczającego ruch),
aby donieść arcykapłanom (*apeggeilan tois archiereusin*, by im coś zakomunikować)
o wszystkim, co zaszło (*hapanta ta genomena*).

Schemat: fraza imiesłowowa – czasownik w formie osobowej – formuła (*kai idou*), w której A. Vargas Machuca⁴ rozróżnia dodatkowo trzy różne typy – stanowi typową formę rozpoczynania lub kontynuowania relacji o jakimś wydarzeniu przedstawionym za pomocą dwóch lub trzech fraz imiesłowowych. Taka właśnie konstrukcja pozwala lepiej uporządkować poszczególne frazy i jest bardziej grecka niż powtórzenie *kai* z aorystem, jak to jest w Septuagincie. W tym kontekście narracyjnym *kai idou* wprowadza coś stosunkowo nowego i ważnego dla relacji o danym wydarzeniu.

³ Por. także Mt 2,1; 2,13; 2,19; 9,18; 9,32; 12,46; 17,5; 26,47; 28,11.

⁴ A. VARGAS MACHUCA, *art. cyt.*

P. Fiedler⁵ pisze: „A zatem nie można wątpić w to, że Mateusz używał tej formuły w sposób jak najbardziej przemyślany..., w swej narracji posługuje się formułą (*kai idou*) w celu zaznaczenia określonych treści”⁶ W dziesięciu przypadkach chodzić będzie o zapowiedź cudu: 8,1-2: „A oto (*kai idou*) zbliżył się trędowaty...”; 8,23-24: „Następnie wsiadł do łodzi, a za Nim weszli jego uczniowie. I oto (*kai idou*) zerwała się wielka burza na jeziorze (*seismos megas egeneto en te thalasse*)...”; 8,28-29: „...wybiegli Mu naprzeciw dwaj opętani, którzy wyszli z grobów (*hypentesan auto dyo daimonidzomenoi ek ton mnemeion ekserchomenoi*). ...I oto krzyczeli mówiąc (*kai idou ekraksan legontes*)...”; 9,2: „I oto przynieśli Mu paralityka leżącego na łożu (*kai idou prospheeron auto paralytikon epi klinas beblemenon*); 9,20: „I oto jakaś kobieta, która już dwanaście lat cierpiała na krwotok, podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli jego płaszcza”; 12,10: „A oto (był tam) człowiek z uszłą ręką” (*kai idou anthropos cheira echon kseran*); 15,22: „A oto kobieta kananejska wyszedłszy z tamtych okolic wołała” (*kai idou gyne Chananaia apo ton horion ekeinon ekselthousa ekradzen legousa. Eleeson me, Kyrie, Hyios David*); 20,30: „A oto dwaj ślepi, którzy siedzieli przy drodze, słysząc, że Jezus przechodzi, zaczęli głośno wołać: «Panie, ulituj się nad nami, Synu Dawida»” (*kai idou dyo typhloi kathemenoi para ten hodon, akousantes hoti Iesous paragei, ekraksan legontes (Kyrie), ellson hemas, hyie David*); 28,9: „A oto Jezus stanął przed nimi i rzekł: «Witajcie!»! (*kai idou Iesous hypentesen autais legon, Chairete*). Podobnie w 9,10: „I stało się, gdy Jezus siedział w domu za stołem...” (*kai egeneto autou anakeimenou en te oikia...*) chodzi o coś podobnego, tylko konstrukcja jest nieco zmieniona.

W czterech wypadkach formuła *kai idou* wprowadza relację o jakimś niezwykłym wydarzeniu:

2,9: „A oto gwiazda (*kai idou ho aster*), którą widzieli na wschodzie, szła przed nimi, aż się zatrzymała nad miejscem, gdzie było Dziecię” (*to paidion*).

3,16: „A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosy (*kai idou eneothesan auto hoi ouranoi*) i ujrzał Ducha Bożego (*to pneuma tou Theou*) zstępującego jak gołąbicę i przychodzącego Nań” 3,17: „A oto głos z nieba mówił (*kai idou phone ek ton ouranon legousa*): Ten jest Syn mój najmilszy, w którym mam upodobanie” (*houtos estin ho hyios mou ho agapetos, en ho eudokesa*).

27,50: „A oto zasłona świątyni rozdarła się...” (*kai idou to katapetasma tou naou eschisthe...*)

19,16: (tu wydarzenie jest mniej niezwykle): „A oto (*kai idou*) zbliżył się ktoś (*heis*; tu: bogaty młodzieniec) do Niego i zapytał: Nauczycielu (*didaskale*), co dobrego mam czynić (*ti agathon poieso*), aby otrzymać życie wieczne? (*hina scho dzoen aionion*).

⁵ P. FIEDLER, *art. cyt.*, 59.

⁶ Por. też W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristliche Literatur*, Berlin 1963.

Również cztery razy formuła *kai idou* wprowadza jakiś nowy epizod lub jakiś interesujący szczegół:

8,32-34: tu mowa o dwóch opętanych (początek perykopy, Mt 8,28 był już cytowany wyżej) (*daimonidzomenoi*), utożsamianych w w. 31 ze „złymi duchami” (*hoi de daimones*), które na własną prośbę zostały przez Jezusa posłane w trzode świń (*eis ten agelen ton choiron*), stracone do jeziora (*eis ten thalassan*) i zatopione w wodzie (*eis tois hydasin*).

9,2-3: „I oto (*kai idou*) przynieśli Mu paralytyka leżącego na łożu. I widząc ich wiarę, Jezus rzekł do paralytyka: Ufaj (*tharsei*), synu, twoje grzechy są ci odpuszczone. 9,3: „I oto (*kai idou*) niektórzy spośród uczonych w Piśmie (*ton grammateon*) powiedzieli w sobie (=pomyśleli): On bluźni”

26,50b-51: „Wtedy rzucili się na Jezusa i pochycili Go. A oto (*kai idou*) jeden z tych, którzy byli z Jezusem, wyciągnął rękę, dobył miecza i uderzywszy sługę najwyższego kapłana, odciął mu ucho”

U Mateusza zdarzają się też przypadki występowania formuły *kai idou* w kontekście narracyjnym, które nie potwierdzają przedstawionego wyżej schematu: forma imiesłowowa – czasownik w formie osobowej – formuła (*kai*) *idou*.

W relacji o przemienieniu Jezusa (Mt 17,1-13), lokalizowanym na górze Tabor, w wersach 2-3 pojawia się raz jeden pełna konstrukcja semicka: *kai* + aoryst + *kai* + aoryst... *kai idou*: „A oto ukazali się im (tj. Piotrowi, Jakubowi i jego bratu, Janowi) Mojżesz i Eliasz (jako przedstawiciele Prawa i Proroków), którzy rozmawiali z Nim” Tekst ten jest poprzedzony przez następujące zdanie: „I przemienił się przed nimi (*kai metamorphothe emprosthen auton*), i zajaśniało oblicze Jego jak słońce (*kai elmpsen to prosopon autou hos ho helios*), a szaty jego stały się białe (*leuka*) jak światło (*to phos*)”

W tekstach Mt 4,11 i 28,1-2 występuje tylko jedno zdanie przed *kai idou* i dlatego nie ma miejsca dla formy imiesłowowej.

W tekście Mt 4,11, na zakończenie relacji o kuszeniu Jezusa, czytamy: „Wtedy opuścił Go diabeł, a oto aniołowie przystąpili (do Niego) i usługiwali Mu (*tote aphiesin auton ho diabolos, kai idou aggeloi proselthon kai diekonoun auto*)”.

Według Mt 28,1-2 w poranek wielkanocny przyszła Maria Magdalena i inna Maria obejrzeć grób (*althen... theoresai ton taphon*). „I oto powstał wielki wstrząs (*kai idou seismos egeneto megas*): anioł Pański zstąpił z nieba i podszedłszy, odwalił kamień i usiadł na nim (*aggelos tou Kyriou katabas eks ouranou kai proselthon apekylisen ton lithon kai ekatheto epano autou*)”

W cytowanym już wyżej tekście Mt 3,17, podsumowującym relację o chrzcie Jezusa, formuła *kai idou* („i oto głos z nieba mówił”) jest poprzedzona taką samą formułą w w. 16: „I oto (*kai idou*) otworzyły się Mu niebiosy...” i nie ma miejsca na powtórzenie zwykłego schematu: forma imiesłowowa – czasownik w formie osobowej – formuła *kai idou*.

Trzeba jednak pamiętać o tym, że Mateuszowa formuła *kai idou*, zapowiadająca ważne wydarzenie (często cud, o czym była mowa wyżej) i stanowiąca początek

nabrzmiałej treścią perykopy, wiąże też to ważne wydarzenie z podmiotem poprzedniego zdania, którym w większości wypadków jest sam Jezusa (np. Mt 3,16; 8,1-2.23-24.28-29; 9,1-2; 10,19-20; 12,9-10; 15,21-22; 19,15; 20,29-30; 27,50-51). W tym ostatnim przypadku formuła *kai idou* łączy niezwykle wydarzenia z ww. 51-54 z tym, co je poprzedza, tj. ze zgonem Jezusa z w. 50: „A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem – i oddał ducha”

Pierwszym niezwykłym wydarzeniem, zapowiadany przez formułę *kai idou* w w. 51, jest rozdarcie zasłony w świątyni. Przypomnijmy, że rozdarcie zasłony w świątyni, wspólne trzem synoptykom, u Marka (15,38) i u Mateusza (27,51a) następuje bezpośrednio po śmierci Jezusa, podczas gdy u Łukasza (23,45b) następuje przed tym wydarzeniem. Znaki apokaliptyczne, właściwe tylko Mateuszowi (27,51b-53), są ściśle związane z w. 51a, opowiadającym o tym, co wspólne jest wszystkim trzem synoptykom. Dzięki temu ewangelista osiągnął bardzo udaną z formalnego punktu widzenia konstrukcję.

R. Aguirre Monasterio⁷, który niejako zachwyca się kunsztem formalnym fragmentu Mt 27,51a-52, zdaje się potwierdzać swoje stanowisko (wbrew W. Schenkowi⁸), że słowa *polla somata ton kekoimemenon* (a nie tylko proponowane przez W. Schenka *hoi kekoimemenoi*), nadające wyraźnie semickie zabarwienie tekstowi Ewangelii i przywołujące na pamięć tekst Ez 37,1-14, pochodzą od samego Mateusza.

A oto tekst Mt 27,51a-52 (po prawej stronie podajemy liczbę sylab):

<i>to katapetasma tou naou eschisthe ap'anothen heos kato eis dyo</i>	19
<i>kai he ge eseisthe</i>	5
<i>kai hai petrai eschisthesan</i>	7
<i>kai ta mnemeia aneochthesan</i>	9
<i>kai polla somata ton kekoimemenon hagion egerthesan</i>	19

Pierwsza i piąta fraza są długie i liczą sobie taką samą ilość sylab (w obu wypadkach po 19). Frazy druga, trzecia i czwarta są krótsze, a liczba ich sylab wzrasta równomiernie: 5 – 7 – 9. Fraza pierwsza odpowiada znakowi zasłony w świątyni, fraza piąta znakowi wskrzeszenia wielu ciał świętych śpiących twardym snem śmierci. Te dwie frazy spinają jakby klamrą trzy frazy krótsze odpowiadające znakom: trzęsienia ziemi, pęknięcia skał i otwarcia grobów. Znak świątyni i znak wskrzeszenia zmarłych są najważniejsze, podczas gdy znaki opisane w wersach 51b-52, jakkolwiek mające swą własną wartość, występują głównie jako konsekwencje rozprężenia, zamętu, chaosu, który zakłóci porządek świata po upadku świątyni (w. 51a), oraz jako zapowiedź wskrzeszenia zmarłych (w. 52a). Znak świątyni z tekstu Mt 27,51a jest wieloznaczny i jako taki bywa różnie interpretowany przez egzegetów. O tym, że w świątyni jerozolimskiej były dwie zasłony, oraz o tym, o jaką zasłonę chodzi w Ewangelii Mateusza, powiedziano wyżej przytaczając fragmenty różnych przekła-

⁷ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo 27,51b-53. Para una teologia de la muerte de Jesus en el Evangelio de Mateo*, Vitoria 1980, 176.

⁸ W. SCHENK, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974, 75-85.

dów na język polski i omawiając komentarze poszczególnych tłumaczy. Streszczenie różnych interpretacji można znaleźć u A. Pelletiera⁹, E. Linnemanna¹⁰, P. Lamarche'a¹¹ oraz u D. Seniora¹². Zasłona rozdzielająca się na dwoje z góry na dół może oznaczać jednocześnie zniszczenie do nie naprawienia, oraz rozstrzygające otwarcie¹³. Można w niej widzieć albo znak negatywny (zniesienie starotestamentowej ekonomii zbawienia, symbolizowanej przez świątynię, i kres prerogatyw ludu izraelskiego), albo znak pozytywny (zasłona, której funkcją jest zasłanianie czegoś, po swym rozdarciu przy śmierci Jezusa odsłoniła prawdziwe oblicze Boga, zapewniła ludziom wolny dostęp do Boga; por. Hbr 6,19n. oraz 10,19n.: „Mamy tedy, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa; wejdą tam także poganie”; por. Ef 2,11-19). Zdaniem R. Aguirre Monasterio¹⁴ pytanie, o którą zasłonę chodzi (o wewnętrzną czy o zewnętrzną), nie ma decydującego znaczenia. Autor ten odwołuje się do D. Dormeyera¹⁵, który pisze: „Nie ma sensu dociekać, czy *katapetasma* oznacza wewnętrzną czy zewnętrzną zasłonę świątyni. Pytanie to nie przedstawiało żadnego problemu, w przeciwnym razie bowiem podano by dokładniejszą lokalizację zasłony”¹⁶. W tekście Mt 27,51a występuje wyraźnie „zasłona świątyni” (*to katapetasma tou naou*), a w Septuagincie *naos* odpowiada hebrajskiemu *hekal*, co oznacza świątynię w całości. Tylko raz jeden (Ps 17,2) *naos* zawęża znaczenie do miejsca najświętszego i jest tłumaczeniem hebr. *debir*. W czasach Nowego Testamentu zatarto różnicę między *hieron* (‘święte’ w znaczeniu ‘najświętsze’) i *naos*, a *naos* oznaczało świątynię jako taką. I tak jest w tekście Mt 27,51a. Warto zwrócić tu uwagę, że przy interpretacji tekstu Mt 27,51a należy pamiętać o roli, jaką spełniała świątynia w ówczesnym judaizmie i jaką zakłada pierwsza Ewangelia¹⁶. Obraz rozdarcia zasłony świątyni w chwili zgonu Jezusa ułatwia Mateuszowi przekazanie swej koncepcji odkupieńczej śmierci Jezusa, jej znaczenia i mocy w nowej ekonomii zbawienia. Świątynia zajmowała centralne miejsce w teologii judaizmu. Symbolizowała i urzeczywistniała *obecność* Jahwe z tymi, którzy do Niego należeli: z ludem, który uważał się za wybrany i oddzielał się od pogan. Jak słusznie podkreśla R. Aguirre Monasterio¹⁷, to ideologiczne znaczenie świątyni znajdowało oparcie w jej znaczącej roli ekonomicznej. Świątynia dawała zatrudnienie wielu robotnikom, do świątyni napływały podatki, świątynia ściągała różnorodne opłaty itd. Świątynia była też ważnym ośrodkiem władzy politycznej (arcykapłan) i miejscem posiedzeń naj-

⁹ A. PELLETIER, "La tradition synoptique du voile „dechiré” (Mt 27,51) à la lumière des réalités archéologiques”, *RSR* 46(1958), 161-180.

¹⁰ E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte*, (FRLANT 102), Göttingen 1970, 158n.

¹¹ P. LAMARCHE, "La mort du Christ et le voile du temple (selon Marc)", *NRTh* 96(1974), 583-599.

¹² D. SENIOR, *The Passion narrative according to Matthew. A redactional Study*, Leuven 1975, 307n.

¹³ Por. P. LAMARCHE, *art. cyt.*, 587n.

¹⁴ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, *dz. cyt.*, 204.

¹⁵ D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Tradition und Redaktionsgeschichte*, (Neutestamentliche Abhandlungen 11), Münster 1974, 205.

¹⁶ R. AGUIRRE MONASTERIO, *dz. cyt.*, 205n.

¹⁷ *Tamże*.

wyższej instytucji ludu izraelskiego (Sanhedryn). Ideologiczną, ekonomiczną i polityczną funkcją świątyni zajmuje się F. Belo¹⁸. A oto co pisze na ten temat: „...świątynia, której specyficzną funkcją jest funkcja ideologiczna, okazuje się w tym osobliwym subbazjatyzmie (*subasiatisme particulier*) czymś, co jest aż nadto ograniczone przez trzy instytucje: ekonomiczną, polityczną i ideologiczną, a tym samym jest miejscem nagromadzenia wewnętrznych sprzeczności każdej z tych instancji. To dlatego zburzenie świątyni w 70 roku przez wojska Tytusa pociągnęło za sobą załamanie się ustroju społecznego: odtąd (z wyjątkiem krótkiego okresu wojny żydowskiej w 130 roku po Chr.) jedność judaizmu będzie miała charakter wyłącznie ideologiczny: nie będzie już państwa żydowskiego aż do połowy naszego wieku”

Rozdarcie zasłony oznacza przede wszystkim kres świątyni oraz zniesienie opartej na niej religijnej ekonomii starotestamentowej. Muszą to uwzględnić nawet tzw. pozytywne interpretacje znaku świątyni, o których wyżej wspomniano.

Egzegeci, przywykli do drobiazgowej analizy tekstu, przywiązują nawet pewną wagę do niewielkiej modyfikacji szyku słów, jaką wprowadził Mateusz w stosunku do tekstu Mk 15,38. U Marka czytamy: „rozdarła się na dwoje, z góry na dół” (*eis dyo ap'another heos kato*), a u Mateusza (27,51a) mamy: „rozdarła się od góry do dołu na dwoje (*ap'another heos kato eis dyo*). Różnica niby niewielka. S. Kowalski¹⁹ w ogóle jej nie zauważa i tłumaczy Mateusza tak, jakby miał przed oczyma szyk wyrazów właściwy Markowi. Tymczasem szyk Mateusza jest logiczniejszy: wymienia najpierw samo działanie, a dopiero później jego rezultat.

Czasownik *schidzo*, impf. *schidzon*, fut. *schiso*, aor. *eschisa*, ep. *schissa*, pass. fut. *schisthesomai*, pf. *eschismai* w activum znaczy ‘rozszczerzać, rozłupać, rozedrzeć, roztrzaskać’, ale ma też znaczenie ogólniejsze i wtedy znaczy ‘rozdzielać, rozłączać, dzielić’, ale nigdy ‘rozsuwać’, jak np. przy rozsuwaniu zasłon. A to właśnie sugeruje E. Linnemann²⁰, który w tekście Mk 15,38 chce widzieć nie rozerwanie, lecz rozsuniecie, rozdzielenie, rozwarcie się zasłony. Powołuje się przy tym na opis chrztu Jezusa, który po wyjściu z wody „ujrzał rozwierające się niebiosy” (*eiden schidzomenous tous ouranous*) i Ducha jak gołębicę zstępującego na niego”. Takie znaczenie czasownika *schidzo* w tekście Mk 15,38 jest – zdaniem niektórych²¹ – bardzo problematyczne. Ponadto wyrażenie „na dwoje, z góry na dół” sugeruje gwałtowne rozdarcie, a nie normalne rozsunięcie zasłony.

O rozsuwaniu zasłony na pewno nie ma mowy w tekście Mt 27,51a. U tego ewangelisty nie można powoływać się na tekst opisujący chrzest Jezusa. U Mateusza w scenie chrztu Jezusa, kiedy mowa o „otwarcu niebios”, użyto innego czasownika: *anoigo*, a nie *schidzo* jak u Marka. Czytamy tam: „zostały Mu otworzone niebiosy” (*kai idou enochthesan auto hoi ouranoi*). Warto też zwrócić uwagę na to, że w w. 27, 51 Mateusz używa czasownika *schidzo* dwukrotnie w tym samym czasie grama-

¹⁸ F. BELO, *Lecture materialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974, 119.

¹⁹ S. KOWALSKI, *Pismo świętego Nowego Testamentu*, Warszawa 1957.

²⁰ E. LINNEMANN, *Studien*, dz. cyt., 161.

²¹ Por. R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 207.

tycznym (*aoryst*) i w tej samej stronie (*passivum*): „zasłona świątyni rozdarła się” (*to katapetasma tou naou eschisthe*) oraz „skały popękały” (*hai petrai eschisthesan*), a jest mało prawdopodobne, by w takich okolicznościach (ten sam czas, ta sama strona, bliskość występowania) miał użyć tego samego czasownika w dwóch różnych znaczeniach.

Zastanawiające jest, że św. Hieronim, cytując Ewangelię Hebrajczyków, mającą najwięcej punktów stycznych z Ewangelią Mateusza, dwukrotnie ze szczególną mocą podkreśla znaczenie kresu, czy też zniszczenia świątyni, ponieważ opisując znak pojawiający się bezpośrednio po śmierci Jezusa widzi nie rozdarcie zasłony, lecz zniszczenie (rozpadnięcie się) architrawy świątyni. A oto pierwszy tekst Hieronima: „W Ewangelii, którą często cytujemy, czytamy, że architraw (*superliminare*) świątyni niezwyklej wielkości został przełamany i podzielony”²². I drugie świadectwo Hieronima na ten sam temat: „Natomiast w Ewangelii, która została napisana po hebrajsku, czytamy, że to nie zasłona świątyni została rozdarta, lecz architraw (*superliminare*) nadzwyczajnej wielkości”²³

E. Nestle²⁴ uważa, że lekcja św. Hieronima jest lekcją oryginalną, podczas gdy lekcja występująca w tekście kanonicznym powstała z pomieszania hebr. *paroket* (zasłona) z hebrajskim *kapetor* (architraw). Błąd taki jest możliwy, co potwierdza przetłumaczenie w Septuagincie hebr. *kapetor* tak, jakby chodziło o *kaporet*.

Jeśli nawet lekcja św. Hieronima nie dałaby się utrzymać, to i tak pozostałoby świadectwo bardzo starej tradycji judeochrześcijańskiej, która w znaku rozdarcia zasłony upatrywała symbol zniesienia starotestamentowej ekonomii zbawienia, wyrok wydany przez Boga na wiarołomny lud, który nie słuchał proroków i posunął się nawet do zabicia Mesjasza. Za to został odrzucony, zastąpiony nowym ludem Jahwe, a nowa ekonomia zbawienia objęła wszystkich ludzi (uniwersalizm ekstensywny programu Jezusa). Wspomniano wyżej o wypowiedziach Jezusa świadczących o tym, że czuje się On Panem Prawa, szabat i świątyni (Mt 12,1-8: spór o szabat; Mt 21,13-16: wypędzenie przekupniów ze świątyni; Mt 26,61: oskarżenie wniesione przeciwko Jezusowi przed sądem Sanhedrynu w związku z jego wypowiedzią na temat świątyni).

W tym ostatnim tekście Mateusz – w przeciwieństwie do Marka – nie twierdzi, że to oskarżenie jest fałszywe, i wyraźnie potwierdza jego legalną prawomocność (por. Mt 26,60 i Pwt 19,15). Jezus u Mt 26,61 powiada: „Mogę zburzyć tę świątynię...”, a nie: „Zburzę tę świątynię”, jak czytamy u Mk 14,58, co zakłada, że pierwsza Ewangelia modyfikuje tę wypowiedź i podkreśla władzę Jezusa nad świątynią. W przeciwieństwie do Marka, Mateusz nie przeprowadza rozróżnienia między „świątynią zbudowaną ludzkimi rękami”, a „świątynią, która nie będzie uczyniona rękami ludzkimi” lecz nazywa ją świątynią Bożą. Tym samym Mateusz – jak twier-

²² HIERONIM, Comm. IV in Mt 27,51, PL 26, 221b.

²³ HIERONIM, Epistula ad Hedybiam 120,8, PL 22,992.

²⁴ E. NESTLE, *Math. 27,51*, 167n.

dzi R. Aguirre Monasterio²⁵ – dostosowuje się do formy wyrażenia judaistycznego, kiedy w tym rozróżnieniu, pozornie zaszczytnym, zdaje się wypuklać chęć polemiki z tą bardzo szacowną instytucją. Ostatni szczegół odnosi się do tego, że u Mateusza nie ma mowy o zbudowaniu lepszej świątyni, jak to jest u Marka, a tekst ogranicza się do potwierdzenia władzy Jezusa w odniesieniu do dokonania odbudowy tej samej świątyni. Znaczy to, że tekst kładzie nacisk na władzę Jezusa nad świątynią i abstrahuje – jak w tekście Mt 21,13 – od całej przyszłej funkcji świątyni.

I jeszcze jeden tekst zasługujący na szczególną uwagę, a to z tej racji, że uzupełnia wizję świątyni w teologii Mateusza. Świątynia traci na znaczeniu, ponieważ w nowej ekonomii zbawienia Jezus, Pan chwały, jest obecnością Boga ze swym ludem. H. Frankemölle²⁶ wykazał, że pierwsza Ewangelia ma za podłoże doktrynalne starotestamentową teologię Przymierza (*Jahwebund*), według której Jahwe jest obecny wśród ludu izraelskiego. Mateusz przepracowuje tę teologię w duchu chrystologicznym i eklezjologicznym. Jezus jest Panem chwały, obecnym ustawicznie pośród swego ludu, tj. pośród Kościoła. Przez Jezusa potwierdza się wypełnienie Przymierza, bo to On jest Emmanuelem ‘Bogiem z nami’, obecnością Boga pośród jego nowego ludu składającego się ze „wszystkich narodów”

„O, plemię niewierne i przewrotne! – powiada Jezus u Mt 17,17. – Jak długo jeszcze mam być z wami; Jak długo mam was cierpieć?” (*O genea apistoi kai diestrarmene, heos pote meth' hymon esomai*). R. Aguirre Monasterio²⁷ mówi wprost o ataku Jezusa skierowanym przeciw Izraelowi. Podobnie jak Jahwe w Dz 32,5.20 grozi, że opuści to przewrotne pokolenie, tak też Jezus, Emmanuel, grozi, że odejdzie, oddali się, a to oddalenie będzie oddaleniem samego Boga, tak jak obecność Jezusa wśród jego ludu jest obecnością samego Boga. Tekst ten (Mt 17,17) dopiero zapowiada to, co spełni się w tekście Mt 23,37-39: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamieniujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście. Oto wasz dom zostanie wam pusty. Albowiem powiadam wam: Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, którzy przychodzi w imię Pańskie” (por. Ps 118,26). Werset 37 przedstawia gorzki lament Jezusa nad Jerozolimą, która zabija proroków i kamieniuje tych, którzy są do niej posłani. Werset 38 mówi o karze za takie postępowanie: „Oto wasz dom zostanie wam pusty” (*idou aphietai hymin ho oikos hymon eremos*). Część rękopisów nie ma owego *eremos* ‘pusty’. Jeśli ten przymiotnik był w oryginalnym tekście, należy go przetłumaczyć: „i oto opuszcza się wasz dom pusty”. Dla jednych *oikos* ‘dom’ oznacza świątynię, dla innych ‘miasto’, tj. Jerozolimę, bo niekoniecznie trzeba mówić o świątyni ‘dom Boży’ (*oikos tou Theou*), a Iz 64,10, mówiąc o świątyni, która ma stać się pastwą pożaru, nazywa ją „świątynią naszą, świętą i wspaniałą” (*ho oikos to hagion hemon*). W tekście Mt 23,39 Jezus nazywa ją ‘waszą’ (*hymon*), ponieważ Bóg przestał uważać ją za

²⁵ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 211.

²⁶ H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, (Neutestamentliche Abhandlungen 10), München 1973, rozdział 1.

²⁷ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 214.

swoją. Odtąd, od tego momentu (*ap'arti*) nie ujrzą Jezusa aż (*heos*) do jakiegoś innego momentu w przyszłości, aż powiedzą: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” Spójnik *heos an* wskazywałby na moment paruzji. Niektórzy w radosnym okrzyku z Ps 118,26 dopatrują się ostatecznego nawrócenia ludu izraelskiego, co zakłada Paweł w Liście do Rzymian. Przeciwnego zdania jest W. Trilling²⁸, a V. der Kwaak²⁹ odczytuje spójnik *heos an* nie w znaczeniu czasowym, lecz warunkowym. Przy takim rozumieniu tego spójnika sens wypowiedzi Jezusa byłby następujący: „od tego momentu już Mnie nie ujrzycie, jeśli nie otworzycie się na wiarę i nie rozpoznacie Mnie mówiąc: Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” Ta interpretacja eliminuje jakiegokolwiek odniesienia do paruzji i jest bliska propozycji W. Trillinga³⁰

Gdyby ‘dom’ (*oikos*) z Mt 27,38 miał się odnosić bezpośrednio do miasta, tj. do Jerozolimy, również i w tym wypadku los świątyni byłby przesadzony. Fakt, że Jezus opuszcza świątynię (Mt 23,39 oraz 24,1), jest znakiem, że Bóg opuszcza miasto. Kres systemu religijnego, opartego na wybraniu ludu izraelskiego – twierdzi R. Aguirre Monasterio³¹ – jest ostateczny i w każdym wypadku zniszczenie świętego miasta i świątyni – ośrodka i kwintesencji tej religijnej ekonomii zbawienia – jest symbolem jej zniesienia. Zniesienie świątyni i reprezentowanej przez nią religijnej ekonomii zbawienia należy rozpatrywać w świetle teologicznej (chrystologicznej i eklezjologicznej zarazem) koncepcji Mateusza. Wbrew własnemu zwyczajowi Mateusz tłumaczy wyrażenie hebrajskie *Emmanuel*, bo chce podkreślić jego znaczenie: ‘Bóg z nami’ „W Jezusie – pisze H. Frankemölle³² – Bóg jest obecny w swoim ludzie; w Jezusie jako Emmanuelu dana jest gminie Jezusa wraz z obecnością Chrystusa – łaskawa obecność Boga... Jezus jest epifanią Boga na ziemi, w Nim obietnica Boga staje się osobowo-historyczną rzeczywistością”. Już choćby ten ostatni cytat wskazuje, ile zaczerpnął R. Aguirre Monasterio od tego egzegety.

Za kluczowy tekst do zrozumienia teologii Mateusza uchodzi ostatnio tekst Mt 28,16-20. To ostatni rozkaz dany przez Jezusa jedenastu uczniom już po zmarłych wstaniu. Jezus zbliżył się do nich i rzekł: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata”. Zdaniem H. Frankemöllego konstrukcja literacka tego tekstu jest zgodna z konstrukcją tekstu 2 Krn 36,22n., stanowiącego ostatni tekst kanonu ustalonego przez synod w Jamnii: „Aby się spełniło słowo Pańskie, z ust Jeremiasza, pobudził Pan ducha Cyrusa, króla perskiego, w pierwszym roku [jego panowania], tak iż obwieścił on również na pi-

²⁸ W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, (EThS 7), Leipzig 1975, 85n.

²⁹ V. der KWAAK, "Die Klage über Jerusalem (Matth. 23,37-39)", *Novum Testamentum* 8(1966), 156-170.

³⁰ W. TRILLING, "Der Einzug in Jerusalem. Mt 21,1-17", w: *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid*, Regensburg 1963, 303-309.

³¹ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 213.

³² H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche*, dz. cyt., 18.

śmie w całym państwie swoim, co następuje: «Tak mówi Cyrus, król perski: Wszystkie państwa ziemi dał mi Pan, Bóg niebios. I On mi rozkazał zbudować Mu dom w Jerozolimie, w Judzie. Jeśli z całego ludu Jego jest między wami jeszcze ktoś, to niech Bóg jego będzie z nim, a niech idzie!»³³. Ten sam tekst jest przekształceniem formuły Przymierza, występującej też w tekście Mt 28,18-20. Ale podczas gdy tekst 2 Krn 36 kończy się przykazaniem Jahwe, Mateusz kończy obietnicą ciągłej obecności Kyriosa, co stanowi kwintesencję tego, co chce powiedzieć. Jezus spełnia w swej gminie funkcje Jahwe. „Według Mateusza – pisze H. Frankemölle³³ – Jezus na mocy swego wywyższenia (Mt 28,18b) nie jest daleko od swej granicy, lecz jest z nią po wszystkie dni, ciągle, tak jak był Jahwe w teologii Przymierza Starego Testamentu”. U Mateusza teologia Przymierza doznała pewnej reorientacji w duchu wiary chrześcijańskiej. W tekście Mt 1,23 Jezus jest Emmanuelem ‘Bogiem z nami’ W tekście Mt 28,20 pozostaje „z wami (tj. ze swymi wyznawcami) po wszystkie dni aż do skończenia świata”

Znak świątyni (znak rozdarcia zasłony), wspólny wszystkim trzem synoptykom, u Mateusza łączy się ze znakami kosmicznymi (Mt 27,51b-53), pochodzącymi z niezależnych tradycji, i tworzy z nimi bardzo starannie opracowaną jednostkę literacką (27,51-53), nadającą wartość znakom z ww. 51a i 52. R. Aguirre Monasterio³⁴ stara się wykazać, że między znakiem świątyni z w. 51a a znakami kosmicznymi z ww. 51b-53 zachodzi związek nie tylko formalny i literacki, ale także materialny i treściowy. „Znaki te – pisze R. Kratz³⁵ – w sposób logiczny i całkiem organiczny łączą się w zwartą całość” Chodzi o to, że w judaizmie świątynia pełni także funkcję kosmiczną, jest centrum świata, miejscem kontaktu z Boskością. Zniszczenie, naruszenie czy uszkodzenie tego centrum pociąga za sobą nieobliczalne skutki i prowadzi do chaosu i dezintegracji całego wszechświata. Według tradycji rabinackiej świat został stworzony na Syjonie, a ściślej biorąc na kamieniu wystającym z miejsca najświętszego. „Oto jest Jerozolima – czytamy u Ez 5,5 – którą umieściłem między poganami, otoczona obcymi krajami”. Jerozolima, a właściwie świątynia na Syjonie, jest centrum świata. Są trzy rzeczy, które podtrzymują świat w istnieniu: Prawo, obrzędy świątynne i akty miłosierdzia. To słynne powiedzenie Symeona rabbi Nathan tak komentuje: „A teraz o obrzędach. Są to obrzędy świątynne. I dlatego oczywiste jest, że kiedy istniały obrzędy świątynne, świat cieszył się błogosławieństwem, ceny były niskie i pełno było zboża i wina...”³⁶ Świątynię uważano za źródło płodności i urodzaju. Dlatego słabe zbiory po roku 70 przypisywano zburzeniu świątyni. Rabbi Joszua tak pisał: „Od chwili zniszczenia świątyni nie było dnia, w którym obyłyby się bez klątwy; nie spadały ożywcze krople rosy, a owoce straciły swój aromat”³⁷

³³ Tamże, 71.

³⁴ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 217.

³⁵ R. KRATZ, *Auferweckung als Befreiung*, (Stuttgarter Bibelstudien 65), Stuttgart 1973, 45, przypis 25.

³⁶ Cyt. za A.J. SALDERINI, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, (Studies in Judaism in late Antiquity 11), Leiden 1975, 57n.

³⁷ M. SOTAH, IX 12.

Również samej zasłonie świątynnej przypisuje się symbolizm kosmiczny. Według Filona z Aleksandrii³⁸ zasłona została utkana z tych samych elementów, z których został stworzony świat; są to cztery elementy znane z filozofii jońskiej: ziemia, woda, powietrze i ogień. Według Józefa Flawiusza³⁹ czerwień zasłony symbolizuje ogień, len ziemię, fiolet powietrze, a purpura morze. Tenże historyk starożytności żydowskich dodaje, że wzór na tkaninie zasłony przedstawiał „cały spektakl nieba z wyjątkiem znaków Zodiaku”

O tym, że kres świątyni implikuje w sobie poważne reperkusje kosmiczne, czytamy u Mt 23,37-24,2 (to omówiony wyżej lament Jezusa nad Jerozolimą). W tekście Mt 24,15 (brzydkość spustoszenia z Dn 9,27, zalegająca miejsce święte) Jezus zapowiada profanację symbolicznego centrum terytorium żydowskiego (R. Aguirre Monasterio uważa to za *praedictio ex eventu* – częściej używane wyrażenie to *vaticinium ex eventu* – a więc tym samym przesuwa czas powstania Ewangelii, a przynajmniej jej ostatecznej redakcji na lata po roku 70)⁴⁰, co w konsekwencji doprowadzi do ucieczki z miasta i do diaspory (w. 16), a następnie do ogólnego kryzysu kosmicznego (w. 29): „słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku; gwiazdy zaczną padać z nieba i moce niebieskie zostaną wstrząśnięte”. Zburzenie świątyni i Jerozolimy – centrum świata i miejsca świętego – pozbawia świat podstawy, fundamentu istnienia, i pociąga za sobą zachwianie równowagi całego kosmosu. Kosmiczny symbolizm zasłony świątynnej pokazuje nam, że tekst Mt 27,51-53 nie tylko odznacza się kunsztowną konstrukcją formalną, umiejętnie łączącą znak świątyni (w. 51) ze znakami kosmicznymi (ww. 51b-53), lecz także podkreśla głęboką relację, jaka zachodzi między obydwoma klasami znaków. Rozdarcie (pęknięcie) zasłony wywołuje najpierw reperkusje na firmamencie (obrazie) i w centrum świata (świątyni jerozolimskiej) i rozchodzi się nieprzerwanie (wyraża to ten sam czasownik grecki *schidzo*) na ziemię, która zmuszona jest do otwarcia się w tym, co ma w sobie najtwardszego (w swych skałach), i w tym, co ma w sobie najbardziej nietykalnego (w swych grobach)⁴¹

Już w tradycji przedmateuszowej, śmierci Jezusa towarzyszyły znaki w świątyni (rozdarcie zasłony, Mk 15,38) i w przyrodzie (mroki ogarniające ziemię, Mk 15,33), ale dopiero Mateuszowi udało się ustanowić wyraźny związek między znakiem świątyni a trzęsieniem i poruszeniem ziemi, związek nie tylko chronologiczny, ale i przyczynowo-skutkowy. Kres świątyni oznacza jednocześnie, że całe stworzenie zostało pozbawione fundamentu istnienia, który drży i wali się w gruzy (w. 52a), a zarazem zaczyna się nowe stworzenie (w. 52b).

Tekst Mt 27,51b-53 jest tekstem własnym Mateusza włączonym umiejętnie do całości utworu. W tekście tym, wykorzystującym wcześniejszy hymn liturgiczny, śpiewany w tygodniu paschalnym, autor przedstawia teologiczną interpretację śmierci Jezusa, posługując się obrazami apokaliptycznymi. Świadomie podtrzymuje odniesienia do

³⁸ FILON Z ALEKSANDRII, *De vita Mosis* II 88.

³⁹ JÓZEF FLAWIUSZ, *De bello Judaico* V 210n.

⁴⁰ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 220.

⁴¹ Por. A. PELLETIER, *La tradition*, art. cyt., 174.

tekstu Ez 37,1-14, modyfikuje nawet kontekst (ww. 50 i 54), aby nadać mu funkcję profetyczną i w ten sposób włączyć w jedną całość wersety 51b-53. Podstawowe znaczenie dla właściwej interpretacji tekstu Mt 27,51b-53 ma docenienie roli, jaką tekst Ez 37,1-14 odgrywał w judaizmie. W czasach Jezusa tekst Ez 31,1-14 był interpretowany jako wyraz wydarzeń czasu mesjańskiego i eschatologicznego. Dlatego Mateusz w perykopie 27,51b-53 interpretuje śmierć Jezusa jako moment eschatologicznej interwencji Boga w świecie. Znaki opisane w tych wersetach są wywołane (strona bierna, tzw. *passivum divinum*) przez Boga, są Boskim potwierdzeniem tego, co Jezus, świadom swego synostwa Bożego i swej Boskości, mówił o sobie samym.

Interwencja Boga w chwili śmierci Jezusa oznacza wyrok na Izraela, na Izraelitów, którzy odrzucili Syna Bożego, tak jak już wcześniej odrzucali proroków i innych Boskich wysłanników (por. Mt 21,28-22,14; 23,37-24,2). Użyty w w. 53 czasownik *emphanodzo* (w formie *enephanisthesan* 'objawiły się') ma często znaczenie prawnicze ('być świadkiem jakiegoś wydarzenia'). Wskrzeszeni święci mają świadczyć o mocy śmierci Jezusa, co nadaje temu wersetowi charakter polemiczny wobec miasta i ludu, który odrzucił Jezusa. Werset 54, którym zajmujemy się niżej, jest konsekwencją tego: odrzucony przez Żydów Jezus zostaje zaakceptowany przez grupę pogan. Następstwem śmierci Jezusa jest z jednej strony sąd nad Izraelem (rozdarcie zasłony, kres świątyni, w. 51a), a z drugiej strony zbawienie, czego wyrazem jest wskrzeszenie zmarłych świętych (w. 52b)⁴² Obie te funkcje spełni Jezus, i to w zakresie uniwersalnym, na sądzie ostatecznym (Mt 25,31: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody...”). Jezus, który teraz umiera, to przyszły sędzia świata. Zdaniem R. Aguirre Monasterio⁴³ Mateusz antycypuje tu wydarzenia paruzji. W. Schenk⁴⁴ tak to ujmuje: „Dlatego Mateusz formułuje zapewne zapowiedź wydarzeń związanych z paruzją.. Nie mamy tu do czynienia z eschatologicznym spełnieniem, lecz z prolepsją w znaczeniu ścisłym, z antycypacją, która przyszłe spełnienie chce uczynić tym pewniejszym”.

Decydująca interwencja Boga w dzieje ludzkości w chwili śmierci Jezusa wprowadziła radykalną zmianę w ekonomi zbawienia. Wyraził to bardzo pięknie Klemens Aleksandryjski⁴⁵: „Ewangelia podaje również, że wiele ciał ludzi, którzy już posnęli, powstało, oczywiście tych, którzy już przenieśli się na wyższy stopień hierarchii moralnej. Jak widać, zachodzi jakaś powszechna wędrówka i wymiana miejsc, według planu Zbawiciela” (*metathesis kata ten oikonomian*).

Współczesny nam autor, J. Jeremias⁴⁶ wyraża tę samą myśl słowami: „Ziemia drży, zmarli powstają, nastaje zmiana światów” Wśród kosmicznych znaków rodzi się życie, podobnie jak nowym stworzeniem było ożywienie wysuszonych kości z

⁴² Por. W. SCHENK, *Der Passionsbericht*, dz. cyt., 80.

⁴³ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 223.

⁴⁴ Por. W. SCHENK, dz. cyt., 80.

⁴⁵ KLEMENS Z ALEKSANDRII, *Stromata* 6,6 (47,1).

⁴⁶ J. JEREMIAS, "Neutestamentliche Theologie", w: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 194.

wizji Ezechiela 37,1-14⁴⁷ W tekście Ezechiela 37,3.5-6.9.10.14 mamy też obraz nowego exodusu, ale nie jest to już exodus w sensie geograficznym, z kraju niewoli do wyidealizowanej ziemi nowego osiedlenia, jest to exodus z grobów („wyjęcie z grobów waszych”, Ez 37,12n.) do życia, jest to exodus eschatologiczny zaczynający się śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Jezus jest pierworodnym spośród umarłych. Wyrażenie „po Jego zmartwychwstaniu” (*meta ten egersin autou*, Mt 27,53) rozbija spójność narracji, jest antycypacją faktu zmartwychwstania Jezusa i wzmiankowaniem o tym zmartwychwstaniu w samym momencie Jego śmierci. W utworze Mateusza między śmiercią a zmartwychwstaniem Jezusa zachodzi ścisły związek. W śmierci Jezusa urzeczywistnia się eschatologiczna interwencja Boga. Śmierć Jezusa jest faktycznym zapoczątkowaniem nowego stworzenia, które bierze swój początek w ostatnim tchnieniu, jakie wydaje Jezus (Mt 27,50), podobnie jak prorocki tekst Ez 37,5.6.10.14 widział początek życia w tchnieniu Jahwe⁴⁸

Odkrycie w Ewangelii ścisłego związku między śmiercią a zmartwychwstaniem Jezusa pozwoliło niektórym autorom, takim jak M. Riebl⁴⁹, mówić o zmartwychwstaniu Jezusa w chwili Jego śmierci. Zdaniem tego autora Mateusz nie rozdziela od siebie śmierci i zmartwychwstania Jezusa i dostrzega w nich dwa aspekty tego samego wydarzenia: Jezus umiera do swego zmartwychwstania, ku swemu zmartwychwstaniu, po to, by zmartwychwstać (*Jesus stirbt in seine Auferstehung hinein*). Opisując trzęsienie ziemi i inne wydarzenia poranka wielkanocnego, Mateusz już zakłada zmartwychwstanie Jezusa. Ponadto w ujęciu ewangelisty wydarzenia następujące bezpośrednio po śmierci Jezusa odpowiadają wydarzeniom po Jego zmartwychwstaniu. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są zatem ściśle ze sobą powiązane. To, że już w śmierci Jezusa ujawnia się moc zmartwychwstania widać po bezpośrednich następstwach tej śmierci. Dla Mateusza wskrzeszenie świętych zmarłych w momencie śmierci Jezusa nie podważa (nie kwestionuje) pierwszeństwa Jezusa w rządzie zmartwychwstałych. Przydawka okolicznikowo-czasowa „po Jego zmartwychwstaniu” pochodzi najprawdopodobniej od pomateuszowego redaktora i każe domyślać się innego spojrzenia na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.

Interpretacja taka – z czego zdaje sobie sprawę M. Riebl⁵⁰ – może skłonić niektórych czytelników do postawienia pytania: czy taka wykładnia nie stoi w sprzeczności z głoszeniem przez Kościół pierwotny prawdy o zmartwychwstaniu „trzeciego dnia”? Czy Mateusz miał na myśli rzeczywistą śmierć Ukrzyżowanego, czy tylko zdjęcie z krzyża jeszcze żyjącego człowieka? Czy przy takiej wykładni można brać serio śmierć Jezusa? To, że Mateusz na pewno nie myślał o zdjęciu (żywego) Jezusa z krzyża, wynika stąd, że zarówno u niego, jak i w ujęciu innych ewangelistów po przedstawieniu śmierci Jezusa następuje relacja ze złożenia do grobu. Zgodnie z tendencją apologetyczną swej relacji Mateusz kładzie wielki nacisk na poświadczenie

⁴⁷ Por. E. HAAG, „Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten.,” *TThZ* 82(1973), 78-92.

⁴⁸ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt., 72-97.

⁴⁹ M. RIEBL, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53*, (Stuttgarter Biblische Beitrage), Stuttgart 1978.

⁵⁰ *Tamże*, 75.

wielkiej troski o ciało Jezusa (świadczenie niewiast, pilnowanie ciała przez żołnierzy, zapieczerowanie grobu). Zgodnie z nauczaniem Kościoła pierwotnego („zmarłychwstał dnia trzeciego”) Mateusz zachowuje odstęp czasu pomiędzy Wielkim Piątkiem a Niedzielą Wielkanocną: dopiero o świcie pierwszego dnia tygodnia kobiety znajdują otwarty grób i otrzymują od anioła Pańskiego radosną nowinę wielkanocną. Podobnie jak inni ewangelisci, Mateusz nie przekazuje informacji o żadnym ukazaniu się Zmarłychwstałego przed Niedzielą Wielkanocną⁵¹

Niejednolitość chronologii w relacji Mateusza można tłumaczyć w ten sposób, że z jednej strony ewangelista chciał przedstawić samo zmarłychwstanie jako wydarzenie transcendentne w wymiarach Boskich, wykraczających poza ramy czasu i przestrzeni, z drugiej zaś strony chciał ukazać skutki tego wydarzenia dostrzegalne i dające się zaświadczyć. Jako wydarzenie eschatologiczne zmarłychwstanie Jezusa może już zahaczać o Jego śmierć, natomiast jako wydarzenie dostępne dla percepcji ludzkiej dokonuje się ono w poranek wielkanocny. W Mateuszowej koncepcji zmarłychwstania Jezusa w godzinie Jego śmierci nie sugeruje się bynajmniej, że nie była to śmierć na serio. Chodzi tylko o to, że śmierć ta zostaje zinterpretowana w swych najgłębszych wymiarach wielkanocnych. Już w samej śmierci Jezusa zostaje złamana potęga śmierci. To przekonanie prowadzi ewangelistę do tego, że oddziaływanie zmarłychwstania Jezusa na zmarłych świętych może być już antycypowane w scenie śmierci Jezusa. Nie przekreśla to bynajmniej ważności pogrzebu Jezusa, który dla żydowskich czytelników Ewangelii uchodził za ostatnią konsekwencję i dopełnienie śmierci, jako wyraz wspólnoty ze zmarłymi. Z drugiej strony również i dla Mateusza Jezus powstał „z martwych”, tj. – w pojęciu żydowskim – „z grobu”⁵² Występująca w relacji Mateusza niejednolitość podkreśla tajemniczy charakter śmierci i zmarłychwstania Jezusa oraz ograniczoność poznawczych i ekspresyjnych możliwości człowieka.

Zasygnalizowana w tekście Mt 27,51b-53 koncepcja jedności śmierci i zmarłychwstania Jezusa nie jest bynajmniej odosobniona w tradycji biblijno-chrześcijańskiej. Czyżby miały to potwierdzać słowa Jezusa skierowane do łotra („Dziś ze mną będziesz w raju”, Łk 23,43)? Również w pobiblijnej tradycji chrześcijańskiej pogląd taki jest wciąż żywy, zwłaszcza w Kościele wschodnim, gdzie „zstąpienie Jezusa do piekieł” interpretowano jako Jego *anastasis* ‘zmarłychwstanie’⁵³, i gdzie na staroruskich ikonach przedstawiono Ukrzyżowanego z otwartymi oczami⁵⁴

⁵¹ Tamże, 76. W przypisie 90 na te same strony M. Riebl pisze: „Także nauczanie Kościoła pierwotnego o zmarłychwstaniu «dnia trzeciego» nie oznacza podania konkretnego czasu; jest to (przynajmniej na zasadzie wtrętu) fakt teologiczny (Datum), potwierdzenie decydującego przejścia (zwrotu) od zatracenia (Unheil) do zbawienia (Heil) w akcie mocy Bożej w stosunku do ukrzyżowanego Jezusa”

⁵² Por. Mt 14,2; 17,9; por. także H. SCHLIER, *Über die Aferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; G. BERTRAM, *Die Hemmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927.

⁵³ Por. H.J.SCHULZ, "Höllenfahrt als Anastasis", *ZKTh* 81(1959), 1-66.

⁵⁴ Por. X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascale*, Paris 1971, 292.

Sprzężenie śmierć – zmartwychwstanie, tak silnie akcentowane w pracy M. Riebla, stało się przedmiotem badań R. Aguirre Monasterio⁵⁵ w rok po ukazaniu się tekstu M. Riebla. Autor zajmuje się obróbką redakcyjną tekstu Mt 27,51-53 i omawia ten tekst na tle całości teologii Mateusza. Jego zdaniem samo słownictwo wskazuje na tekst przedmateuszowy, do którego ewangelista dodał pewne szczegóły redakcyjne. Mateusz włączył do tekstu swej Ewangelii „małą Apokalipsę”, chcąc w ten sposób podkreślić teologiczne i eschatologiczne znaczenie śmierci Jezusa. Historycyzując tutaj, moglibyśmy zaplatać się w mnóstwo pseudo-problemów i zatrzeć właściwe znaczenie tego tekstu. W teologii Mateusza występuje sprzężenie: śmierć – zmartwychwstanie. Zarówno w tekście Mt 27,51b, jak i w tekście Mt 28,2-4 czytamy o trzęsieniu ziemi wprowadzonym spójnikiem *kai idou* i będącym znakiem Boskiej interwencji. W obu tekstach dużą rolę przypisuje się strachowi. W pierwszym wypadku jest to strach „pozytywny”, prowadzący strażników do wyznania wiary, w drugim wypadku strach „negatywny”, paraliżujący strażę („zadrżeli i stali się jak trupy”, *eseisthesan kai egenethesan hos nekroi*). To były związki formalno-literackie obu tekstów. Związki redakcyjno-teologiczne polegają na uwzniośnieniu w obu wypadkach chwały Jezusa i jego synostwa Bożego. Jak powiada X. Léon-Dufour⁵⁶, u Mateusza widzimy „chwalebłą mękę Syna Bożego” Te i inne tezy z omawianego artykułu R. Aguirre Monasterio znalazły swe rozwinięcie w wydanej rok później książce⁵⁷

Tezą M. Riebla o sprzężeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa zajęła się też Ingrid Maisch⁵⁸ Autorka przytacza opinię W. Trillinga⁵⁹ utrzymującego, że znaczenie tych wersetów może być tylko jedno: wraz ze śmiercią Jezusa rozpoczyna się już nowy eon, dochodzi do zmiany ogarniającej cały kosmos. Następnie sama pisze, że możliwa jest tylko jedna interpretacja tych wersetów: śmierć Syna Bożego jest zapoczątkowaniem czasów eschatologicznych, a mówiąc dokładniej eschatologicznej epoki zbawienia. Z tradycji prorocko-eschatologicznej Mateusz zestawia takie obrazy, które towarzyszą eschatologicznej przemianie zbawczej. Odnosi się to przede wszystkim do wskrzeszenia świętych. Mateusz nie interesuje się powszechnym zmartwychwstaniem zmarłych, przyszłym sądem i losem bezbożników po śmierci. Zmartwychwstanie zmarłych świętych i towarzyszące mu wydarzenia pojmuje wyłącznie jako wydarzenia zbawcze. Innego zdania jest W. Schenk⁶⁰, który w zmarłym Jezusie upatruje przyszłego Sędziego świata, a w znakach towarzyszących śmierci Jezusa dostrzega antycypację sądu i paruzji. „Jak zatem – pyta J. Maisch⁶¹ – mamy rozumieć (czasowy i teologiczny) stosunek

⁵⁵ R. AGUIRRE MONASTERIO, "El Reino de Dios y la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo", *EE* 54(1979), 363-382; *TD* 29(1981), 149-153.

⁵⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Resurrection de Jesus*, dz. cyt.

⁵⁷ R. Aguirre Monasterio, *Exegesis de Mateo*, dz. cyt.

⁵⁸ J. MAISCH, "Die Österliche Dimensionen des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51-54", w: *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens*, red. L. Oberlinner, Freiburg-Basel-Wien 1986, 96-123.

⁵⁹ W. TRILLING, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969, 221, przypis 1 f.

⁶⁰ W. SCHENK, *Der Passionsbericht*, dz. cyt., przypis 18.

⁶¹ J. MAISCH, "Die Österliche", *art. cyt.*, 122.

śmierci i zmartwychwstania Jezusa?" Wykładnia utrzymująca, że Mateusz głosi zmartwychwstanie Jezusa w chwili Jego śmierci, i że – jak powiada M. Riebl⁶² – już ze śmierci wynika zmartwychwstanie (z bezpośrednich skutków tej śmierci), koliduje z silnym przekonaniem, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa to dwa odrębne wydarzenia. Niemniej jednak kerygmat wiąże te wydarzenia ściśle ze sobą. Dlatego zamiast utożsamiać ze sobą obydwa wydarzenia, lepiej jest mówić o antycypacji w znakach zmartwychwstania Jezusa w Jego śmierci⁶³

Scena śmierci Jezusa w opisie Mateusza jest raczej obrazowym początkiem przemiany osiagającej swój punkt kulminacyjny w zmartwychwstaniu i znajdującej swe spełnienie w paruzji. Moc dana Jezusowi w dniu Wielkanocy (Mt 28,18) oddziaływa już skutecznie na martwego Jezusa. Mówiąc później o wielkanocnej tajemnicy (Mt 28,18-20) i przytaczając wypowiedź samego Jezusa, Mateusz właściwie rozwija to, co zostało przedstawione w formie apokaliptycznych obrazów w tekście Mt 27,51-54. A było to trzęsienie ziemi i wskrzeszenie zmarłych. I tak jak trzęsienie ziemi towarzyszyło śmierci i zmartwychwstaniu, oraz będzie towarzyszyć przyszłej paruzji Jezusa, tak też jest nadzieją dla umarłych: obrazowa antycypacja wskrzeszenia wielu świętych gwarantuje nam nasze zmartwychwstanie przy końcu świata (Mt 28,20).

Po perykopie Mt 27,51-53 następuje w. 54, który logicznie i konstrukcyjnie od stroiny literackiej wynika z tego, co zostało opisane w wersetach 51-53. Podstawą wyznania setnika (*hekatontarchos*) oraz tych, którzy z nim razem strzegli Jezusa było trzęsienie ziemi (*ho seismos*) i to, co się stało (*ta genomena*). U Mk 15,39 motywem takiego, a nie innego wyznania setnika był taki, a nie inny sposób zgonu Jezusa: „...widząc, że w ten sposób oddał ducha, rzekł: Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (*idon de ho kenturion ho parestekos eks enantias autou hoti houtos kraksas eksepneusen eipen alethos houtos ho anthropos hyios Theou en*).

W tekście Mt 27,54 czytamy: „Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, zlekli się bardzo i mówili: Prawdziwie, Ten był Synem Bożym” (*ho de hekatontarchos kai hoi met 'autou terountes ton Iesoun idontes ton seismon kai ta genomena ephobethesan sphodra, legontes alethos Theou hyios en houtos*).

Partykuła *de*, umieszczona między rodzajnikiem *ho* a rzeczownikiem *hekatontarchos*, wcale nie musi mieć znaczenia przeciwstawnego, lecz ma znaczenie łączące, czego przykłady mamy w grece zarówno okresu klasycznego, jak i hellenistycznego⁶⁴ U Marka wyznanie pochodzi z ust samego tylko centuriona (*kenturion*), u Mateusza wyznanie to pochodzi z ust grupy pogan: setnika (*hekatontarchos*) i jego podwładnych (*hoi met 'autou terountes ton Iesoun*). Poszerzenie kręgu autorów tego wyznania zostało redakcyjnie starannie przygotowane już w tekście Mt 27,35n.:

⁶² M. RIEBL, *Auferstehung Jesu, dz. cyt.*, 75n.

⁶³ J. Maisch odsyła tu do W. Trillinga, "Der Tod Jesu. Ende der alten Weltzeit", w: *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969, 195.222.

⁶⁴ M.E. THRALL, "Greek Particles in the New Testament. Linguistic and Exegetical Studies", w: *New Testament Tools and Studies*, Leiden 1962, 51.

„Gdy Go ukrzyżowali, rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając o nie los. I siedząc, tam pilnowali Go” (*kai kathemenoi eteroun auton ekei*). Za każdym razem osoba która siedzi (np. Mt 26,58: Piotr który przysiadł się do służby), ma dać świadectwo o tym, co ma za chwilę nastąpić i w czym będzie brała udział. Usiadł na odwalonym przez siebie kamieniu anioł Pański, przed którym zadrżeli strażnicy i byli jak trupy (Mt 28,2-4).

O strachu „pozytywnym” strażników rzymskich, który doprowadził ich do wyznania wiary (Mt 27,54), oraz o wspomnianym przed chwilą strachu „negatywnym” strażników żydowskich była mowa wyżej. Strach to klasyczna reakcja wobec rzeczy Boskich i wieloznacznych. „Pozytywny” strach żołnierzy rzymskich, który doprowadził ich do wyznania wiary paschalnej, narodził się w nich w wyniku tego, że „ujrzeli trzęsienie ziemi i to, co nastąpiło” (w. 54). Owego „ujrzeli” (w oryginale participium *idontes* ‘widząc’) nie należy brać dosłownie, jakby miało chodzić o „widzenie na prawdę i właściwie, rzeczywiście, niejako zmysłowo”⁶⁵ Przecież spod stóp krzyża na Kalwarii nie było widać rozdzierającej się zasłony w świątyni. „Widzieć” oznacza w tym wypadku dostrzegać głęboki sens śmierci Jezusa, co doprowadziło do chrystopologicznego wyznania wyrażającego paschalną wiarę Kościoła. W tekście Ez 37,12-14 Jahwe zostaje rozpoznany po otwarciu grobów i wskrzeszeniu zmarłych, w tekście Mt 27,51-53 znak wskrzeszenia zmarłych pozwala żołnierzom rzymskim poznać prawdziwą naturę Jezusa.

Tak oto umiejętnie zbudowana konstrukcja literacka pozwoliła Mateuszowi nawiązać do tekstu Ez 37,1-14, przekształcić własny kontekst w taki sposób, aby wkomponować do niego tekst prorocki, a w konsekwencji otrzymać kunsztowną jednostkę formalno-literacką i zapewnić jedność treściową tekstu, na który złożyły się różne tradycje literackie i kulturowe.

Mt 27,51b-53 IN ITS LITERARY UNITY

Summary

The pericope Mt 27,51b-53 seems to be drawn up by the evangelist from the material of earlier provenience. It is the Easter hymn sung during Passover, so called *haftara*, that Mt has utilised in order to express the new statement about the resurrection of the dead. Thus we received the text that is characterised by exceptionally literary unity and very mastery skill.

⁶⁵ Por. U. VANNI, "La Passione come rivelazione di condanna e di salvezza in Mateo 26,64 e 27,54", *ED* 27(1974), 77.