

A wooden cross stands against a clear blue sky. The cross is made of dark, weathered wood. The horizontal beam has two thick, light-colored ropes tied around it. The vertical post is also made of dark wood. In the bottom right corner, there is a bright sun flare that creates a soft, circular glow. The overall scene is peaceful and contemplative.

DARIUSZ
SAMBORA
OFM

**ŚMIERĆ JEZUSA
W NARRACJI
ŁUKASZOWEJ
I W PRZEKAZIE
TALMUDU
BABIŁOŃSKIEGO**

**Śmierć Jezusa
w narracji Łukaszowej
i w przekazie
Talmudu babilońskiego**

Dariusz Sambora OFM

**Śmierć Jezusa
w narracji Łukaszej
i w przekazie
Talmudu babilońskiego**

Ujęcie
krytyczno-teologiczne

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe**

Kraków 2025

Recenzja wydawnicze

dr hab. Renata Jasnos, prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu


Ten utwór jest dostępny na licencji **Creative Commons**
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2025 by Dariusz Sambora

ISBN 978-83-8370-069-4 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8370-070-0 (wersja online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700700>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

+48 12 422 60 40, wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wstęp

Męka i śmierć Jezusa Chrystusa stanowią centrum wiary Jego uczniów, co ma swoje odzwierciedlenie w czterech ewangeliach. Przedstawiają one, z poszczególnymi różnicami, przebieg procesu Jezusa, Jego skazanie, drogę krzyżową i śmierć. Ewangelie nie są jednolite w swoim przekazie, ale przedstawiają cztery odmienne spojrzenia, wyjaśniające tę samą rzeczywistość. Choć ewangelie kanoniczne w zasadzie jako jedyne zawierają szczegółowe informacje o Jezusie, nie są w żadnym wypadku dziełami historycznymi ani biografiami we współczesnym znaczeniu.

Pomimo to można, dzięki analizie tekstów ewangelii, dotrzeć do pewnych istotnych wydarzeń z życia Jezusa (*second quest*) i zwrócić uwagę na społeczny kontekst wystąpień i działalności Mistrza z Nazaretu (*third quest*)¹. W tym zakresie badań szczególną rolę odgrywają opisy Jego męki i śmierci.

Poza tym coraz szerszym zainteresowaniem cieszą się badania nad postrzeganiem Jezusa i Jego działalności w literaturze rabinicznej. Trwa dyskusja zarówno wśród żydowskich, jak i chrześcijańskich autorów na temat znaczenia fragmentów odnoszących się do Jezusa i chrześcijan, które można znaleźć w tekstach rabinicznych. Niektórzy zajmują w tej sprawie stanowiska minimalistyczne, twierdząc, że teksty na temat Jezusa nie mają żadnej wartości w dociekaniach dotyczących Jezusa historycznego

¹ Problematykę tzw. Third Quest (trzeciego nurtu badań) omawia H. Witczyk, *Third Quest drogą do odkrycia Jezusa historii*, [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Verbum Vitae, Kielce 2011, s. 50–73. Autor podaje także szeroką bibliografię przedstawiającą różne nurty i opinie dotyczące nowych poszukiwań i badań nad Jezusem historycznym. Innym autorem, który podejmuje ten sam temat, jest Nicholas Thomas Wright, który w rozdziale: *Back to the Future: The „Third Quest”*, przedstawia sześć pytań związanych z kwestią badań nad Jezusem historycznym i związanymi z tym implikacjami. Zob. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 83–124.

(Morris Goldstein, Johann Maier)² lub że mogą zawierać jedynie nieznaczną aluzję do Jezusa historycznego (Robert Travers Herford)³.

Jak zauważa wielu uczonych, podczas gdy wczesne źródła chrześcijańskie z pierwszych wieków mówią nam dużo na temat judaizmu, źródła żydowskie z tego samego okresu przekazują nam zaskakująco mało informacji dotyczących chrześcijaństwa⁴. Trudno znaleźć w najstarszych pismach rabinicznych, Misznie, jakiegokolwiek bezpośrednie odniesienia do osoby Jezusa, Jego uczniów, czy nawet św. Pawła⁵. Jedyne próby znalezienia aluzji do Jezusa w Misznie związane są z kwestią *Balaama* (M *Sanh* X, 2; M *Avot* V, 19.) Podobna sytuacja występuje w przypadku midraszów z epoki tannaickiej (I–II wiek po Chr.). W żadnym z dokumentów: *Mekhilta* o Księdze Wyjścia, *Sifra* o Księdze Kapłańskiej, *Sifre* o Księdze Liczb nie znajdziemy wzmianki o Jezusie i Jego uczniach, czy to w formie pośredniej, czy też bezpośredniej⁶.

Badania nad tym, co mówią źródła rabiniczne, zwłaszcza talmudyczne o Jezusie i chrześcijanach, są niezwykle trudną kwestią. Trudności wynikają z faktu, że jakiegokolwiek wzmianki o Jezusie i Jego wyznawcach są rozproszone i przekazywane w niesystematyczny sposób. Mamy do czynienia z różnymi dokumentami, zawierającymi różnorodne tradycje i pochodzącymi z różnych epok. Wybitny znawca Talmudu i jego epoki twierdził, że na temat liczby wzmianek o Jezusie i Jego uczniach istnieje wiele fałszywych poglądów⁷.

Tematyka badań nad fragmentami talmudycznymi, w których można się doszukać odniesień do Jezusa i Jego uczniów, była podejmowana w ciągu wieków. Zagadnienie to było poruszane już od czasów średniowiecza

² Zob. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, The Macmillan Company, New York 1950; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

³ Zob. np. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams & Norgate, London 1903, jak również G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the liturgy of the synagogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1893.

⁴ R. E. Van Voorst, *Extracanonical Passion Narratives*, [w:] J. T. Carroll, J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody 1995, s. 158.

⁵ O możliwych odniesieniach do św. Pawła zob. H. Hirshberg, *Allusions to the Apostle Paul in the Talmud*, „Journal of Biblical Literature” 62 (1943) nr 2, s. 73–87; S. Ben-Chorin, *Paul. Un regard juif sur l'Apôtre des Gentiles*, Cerf, Paris 1999, s. 208–214.

⁶ Por. J. Klausner, *Jesus in Talmud and Midrash*, [w:] *Encyclopaedia Hebraica*, t. 9, Encyclopaedia Publishing Company, Tel Aviv 1960, kol. 746–750.

⁷ Por. H. L. Starck, *Jesus die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1910, s. 4*–5* (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, 37).

(od XIII w.) i pojawiało się najczęściej w polemice między chrześcijanami i żydami⁸.

Znaczenie Jezusa i chrześcijaństwa zaczęto badać w sposób bardziej pogłębiony i krytyczny na przełomie XIX i XX wieku⁹. Wśród zajmujących się tym badaczy należy wymienić: Heinricha Laible'a¹⁰, Gustawa Dalmana¹¹, Samuela Kraussa¹², Traversa Herforda¹³, Hermann Stracka¹⁴, Bernharda Picka¹⁵, Jopsepha Klausnera¹⁶, Morrisa Goldsteina¹⁷ i Jacoba Lauterbacha¹⁸. Istotna jest także problematyka obecności Jezusa, Jego uczniów oraz pism nowotestamentalnych w relacji do źródeł żydowskich, na co zwracają uwagę współcześni badacze, do których należą: Dan Jaffé¹⁹, Jakub Neusner²⁰, Peter Schäfer²¹,

⁸ Szerzej na ten temat w okresie średniowiecza zob. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2013, s. 26–28.

⁹ T. Murcia, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Brepols, Turnhout 2014, s. 34–44.

¹⁰ H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, trans. A. W. Streane, [w:] G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Liturgy of the Synagogue*, Deighton, Bell and Company, Cambridge – George Bell & Sons, London 1893.

¹¹ G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue*, Deighton, Bell and Company, Cambridge – George Bell & Sons, London 1893.

¹² S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Calvary, Berlin 1902.

¹³ R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams & Norgate, London 1903.

¹⁴ H. L. Starck, *Jesus die Häretiker*, s. 4*–5*.

¹⁵ B. Pick, *Jesus in the Talmud. His Personality, His Disciples and His Sayings*, The Open Court Publishing Company, Chicago–London 1913.

¹⁶ J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, Wipf and Stock, Eugene 2020.

¹⁷ M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, The Macmillan Company, New York 1950.

¹⁸ J. Z. Lauterbach, *Jesus in the Talmud*, [w:] *Rabbinical Essays*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1951.

¹⁹ Zob. D. Jaffé, *Le Talmud et les origines du Christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature Talmudique I^{er}–II^e siècle*, Cerf, Paris 2007; D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature Talmudique I^e–II^e siècle*, Cerf, Paris 2005.

²⁰ Zob. J. Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, t. 1–22, Hendrickson Publishers, Peabody 2005; J. Neusner, *The Mishnah: Introduction and Reader*, Trinity Press International, Eugene 1992; J. Neusner, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1984; J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, Yale University Press, New Haven–London 1994.

²¹ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton 2007; P. Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2012.

Thierry Murcia²², Alan Segal²³, Johann Maier²⁴, Daniel Boyarin²⁵, Jean Hirsch²⁶.

Jeśli chodzi o polski obszar badań, to prekursorem był w tej dziedzinie Justyn Bonawentura Pranajtis²⁷, który w swojej książce *Christianus in Talmude Iudaeorum* wprowadza w tematykę Talmudu, a następnie ukazuje osobę Jezusa i chrześcijan na kartach tego dzieła i w innych pismach rabinicznych. Jego opracowanie zawiera także zarządzenia i nakazy skierowane do ludności żydowskiej, a odnoszące się do chrześcijan. Pierwsze wydanie tej książki miało miejsce w 1892 roku w języku łacińskim, a w języku polskim ukazała się czterdzieści lat później – w 1932 roku.

Inną późniejszą publikacją jest książka z 1914 roku, autorstwa Andrzeja Niemojewskiego²⁸, w której przedstawione są wstępne wiadomości na temat Talmudu oraz analiza wybranych problemów prawnych, moralnych i obyczajowych. Kolejne publikacje zawierające treści związane z Talmudem, jego znaczeniem oraz zastosowaniem etyki i moralności żydowskiej zostały opublikowane przez Józefa Kruszyńskiego²⁹ i Stanisława Trzeciaka³⁰.

Na temat talmudycznych wzmianek o Jezusie i Jego uczniach powstało w okresie powojennym niewiele artykułów. Do autorów, którzy poruszają tematykę pism talmudycznych i kwestię Jezusa oraz Jego wyznawców,

²² T. Murcia, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Brepols, Turnhout 2014.

²³ A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977.

²⁴ J. Maier, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

²⁵ D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University, Stanford 1999; D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.

²⁶ J. Hirsch, *Regard Talmudique sur la tradition chrétienne*, Connaissance et Savoir, Paris 2007.

²⁷ J. B. Pranajtis, *Christianus in Talmude Iudaeorum*, Petersburg 1892; J. B. Pranajtis, *Chrześcijanin w Talmudzie żydowskim, czyli tajemnice nauki rabinów o chrześcijanach*, Zakłady Drukarskie S. Michalski, C. Ociecko, Warszawa 1932 (reprint: Dom Wydawniczy Ostoja, Krzeszowice 2004).

²⁸ A. Niemojewski, *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu*, Druk L. Bilińskiego i W. Maślankiewicza, Warszawa 1914.

²⁹ J. Kruszyński, *Talmud – co zawiera i czego naucza*, Wydawnictwo Towarzystwa Rozwój, Lublin 1925 (reprint Dom Wydawniczy Ostoja, Krzeszowice 2004).

³⁰ S. Trzeciak, *Talmud o gojach a kwestia żydowska w Polsce*, Alfons Prasucki, Warszawa 1939 (reprint: Wydawnictwo Ojczyzna 1995).

należy zaliczyć Waldemara Chrostowskiego³¹, Jana Iluka i Mariusza Rosika.

Pośród najbardziej nam współczesnych publikacji na szczególną uwagę zasługuje szereg artykułów, które przedstawiają szersze spojrzenie na Talmud jako wielowarstwowe dzieło, zawierające liczne idee judaizmu rabinicznego³². Publikacją wpisującą się w tę problematykę jest z pewnością, wydana w 2012 roku, książka pod redakcją Krzysztofa Pilarczyka i Andrzeja Mrozka³³ *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*. Jest to praca zbiorowa, w której zamieszczono interesujące artykuły zespołu badaczy złożonego z piętnastu osób.

Drugim całościowym opracowaniem świadectw o Jezusie i Jego wyznawcach jest publikacja ks. Mirosława Stanisława Wróbla *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, w której znajdują się nie tylko wyczerpujące wiadomości na temat ogólnej treści Talmudu, ale także szczegółowa analiza wzmianek o Jezusie, Jego narodzeniu i pochodzeniu, działalności i nauczaniu oraz śmierci i przeznaczeniu. Autor przedstawia również świadectwa talmudyczne na temat uczniów Jezusa, ewangelii i w ostatniej części omawia tzw. *Birkat ha-Minim*.

Jak łatwo zauważyć, wszystkie powyższe opracowania mają charakter bardziej ogólny i całościowy. Problem stanowi również dostęp do tekstów talmudycznych przetłumaczonych na język polski. Dużą pomocą w tym względzie jest na pewno wspomniane opracowanie ks. Wróbla, zawierające teksty niektórych pism rabinicznych w wersji oryginalnej i ich tłumaczenie na język polski³⁴.

³¹ W. Chrostowski, *Wizerunek Żydów i judaizmu a chrześcijańskie czytanie i objaśnianie Biblii*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2002; W. Chrostowski, *Jezus a religijna tradycja żydowska*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 2, s. 93–95; W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 136 (2001) z. 1 (551), s. 7–21.

³² Artykuły, które omawiają wspomnianą problematykę, zostały zebrane przez Mirosława S. Wróbla w: *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, przyp. 45, s. 32.

³³ K. Pilarczyk, S. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2012 (Estetyka i Krytyka, 27).

³⁴ Oto wybrane prace zawierające tłumaczenia niektórych tekstów talmudycznych na język polski, a odnoszących się do Jezusa i chrześcijaństwa: M. S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół: studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Verbum, Kielce 2002 (Studia Biblica, 3); K. Bardski, *Teksty z tradycji hebrajskich dotyczących Jezusa*, [w:] M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testa-*

O ile jednak ogólne artykuły i publikacje dotyczące osoby Jezusa i chrześcijan w źródłach rabinicznych są liczne, o tyle szczegółowe badania relacji między przekazem ewangelicznym a rabinicznym o procesie i śmierci Jezusa są znikome. Jak dotąd, zostały opublikowane trzy artykuły, które w sposób systematyczny poruszają tę tematykę, autorstwa ks. Piotra Łabudy: *Kara śmierci w przekazie Talmudu Babilońskiego*³⁵, *Proces Jezusa w przekazie Talmudu*³⁶ i *Śmierć Jezusa w przekazie Talmudu Babilońskiego*³⁷. W pracach innych autorów znajdują się wprawdzie wzmianki na ten temat, jednak nie są przedstawione tak dokładnie, jak w przypadku wymienionych artykułów.

Widoczny w literaturze polskiej brak szczegółowych opracowań na temat relacji ewangelicznych świadectw o śmierci Jezusa z Nazaretu do źródeł talmudycznych skłania do podjęcia studium, które zbadałoby opis męki śmierci Jezusa w ujęciu trzeciego ewangelisty oraz materiał znajdujący się w Talmudzie babilońskim.

Celem niniejszej pracy jest zatem analiza przekazu o męce i śmierci Jezusa w wersji św. Łukasza i porównanie go z fragmentami Talmudu babilońskiego (*Sanh* 43a). Szczególna uwaga zostanie zwrócona zarówno na przekaz ewangeliczny, jak i na teksty talmudyczne dotyczące Jezusa. Pragniemy w ten sposób ukazać, jakie są zależności pomiędzy tymi dwoma źródłami odnoszącymi się do opisów męki i śmierci Jezusa w ujęciu Łukaszym a materiałem zawartym w Talmudzie. Chcemy znaleźć odpowiedzi na pytania: Na ile powstałe w późniejszym okresie teksty rabiniczne mogą w jakikolwiek sposób, przez ukazanie ich podobieństw i różnic

mentu: Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 163–169; M. S. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005; M. Rosik, *Postać Jezusa w pozabiblijnej tradycji żydowskiej do czasów redakcji Talmudu*, „Ateneum Kapłańskie” 145 (2005) z. 3, s. 420–433; M. S. Wróbel, *Ukryte życie Jezusa według Talmudu*, [w:] *Ope et Consilio. Księga Pamiątkowa ku czci J. Swastka*, red. J. Pater, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2007, s. 298–304; J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku*, t. 2: *Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytnie trwanie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 59–80.

³⁵ P. Łabuda, *Kara śmierci w przekazie Talmudu Babilońskiego*, „Analecta Cracoviensia” 44 (2012), s. 147–154.

³⁶ P. Łabuda, *Proces Jezusa w przekazie Talmudu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 57 (2014), s. 111–142.

³⁷ P. Łabuda, *Śmierć Jezusa w przekazie Talmudu Babilońskiego*, „Słowo Krzyża” 6 (2012), s. 112–122.

z opisami męki i śmierci Jezusa, pomóc w znalezieniu potwierdzenia przebiegu wydarzeń opisanych w Ewangelii św. Łukasza? Jakie nowe elementy i informacje, które mogłyby rzucić nowe światło na kwestie ostatnich chwil z życia Jezusa, możemy odnaleźć w źródłach talmudycznych?

W celu uzyskania odpowiedzi na postawione pytania niniejsza praca została, z przyczyn metodologicznych, podzielona na trzy rozdziały.

Na wstępie pierwszego rozdziału w ogólnym zarysie zostanie podjęta problematyka dotycząca samego kształtowania się Łukaszczyńskiego opisu męki i śmierci Jezusa. Do dzisiaj dyskutuje się bowiem nie tylko historyczność przekazywanych faktów, lecz także kwestię formowania się opowiadań o męce. Problem dotyczy przejścia od zaistniałych wydarzeń do formy, w jakiej zostały one przekazane przez narratorkę³⁸. Zostaną zatem przedstawione poszczególne, następujące po sobie, fazy procesu tworzenia się opisów ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa. Kolejno zostanie podjęta tematyka dotycząca celu i rozwoju opisów męki i śmierci Jezusa oraz udziału tekstów Starego Testamentu w kształtowaniu się narracji pasyjnych. Na zakończenie części wstępnej zostaną omówione podstawy metodologiczne i hermeneutyczne, pomocne w głębszym i poprawnym zrozumieniu wspomnianych opisów.

W zasadniczej części pierwszego rozdziału zostanie poddany analizie przekaz o śmierci Jezusa zawarty w trzeciej Ewangelii. Na podstawie ogólnego schematu opisu znajdującego się w Łk 22–23 zostanie wyodrębniony kontekst dalszy i bliższy analizowanych wydarzeń. Kolejny krok to analiza poszczególnych perykop Ewangelii według św. Łukasza 22–23 pod kątem tradycji i redakcji, struktury literackiej, a następnie ich egzegeza i omówienie aspektów teologicznych. Główna uwaga zostanie zwrócona na kontekst bliższy, obejmujący scenę ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 33–43), prowadzący do analizy centralnego, najbardziej interesującego fragmentu, opisu śmierci Jezusa (Łk 23, 44–49). Na podstawie przeprowadzonej analizy zostaną przedstawione niektóre ważniejsze i najbardziej charakterystyczne cechy Łukaszczyńskiej wersji opisu męki i śmierci Jezusa.

Drugi rozdział będzie dotyczył przekazu Talmudu o śmierci Jezusa. Na początku zostaną opisane zarówno historyczny kontekst powstania Talmudu, jak i jego formowanie się, z uwzględnieniem złożoności tego procesu. W kolejnym kroku zostaną scharakteryzowane najważniejsze elementy składające się na świat Talmudu: Miszna, baraity, midrasze,

³⁸ Por. G. Michellini, *La passione di Gesù nei vangeli sinottici. Aggiornamento e bilancio delle recenti ricerche sulla morte di Gesù*, [w:] S. Zeni, C. Curzel (a cura di), *La speranza della croce*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2017, s. 16.

Tosefta i Gemara. Dalsza część rozdziału to systematyczne przedstawienie poszczególnych kwestii odnoszących się do osoby Jezusa w Talmudzie. Odniesienia i przytoczone cytaty z pism talmudycznych zaczerpnięto z nieocenzurowanego wydania Bomberga (1520–1523), *Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollstaendigen Misnah*³⁹. Przedstawione zostaną rabiniczne określenia lub imiona odnoszące się do Jezusa, począwszy od *Yeshu(a) (ha-Notsri)*, *Ben Pantera*, *Ben Stada (Sta-ra)*, *Balaam*, *Peloni*, *Mamzer*, do tekstów, w których można znaleźć pośrednie lub bezpośrednie odniesienia do osoby Nazarejczyka (Jakub uzdrowiciel i Rabbi Eleazar, anonimowy uzdrowiciel, Jakub *min* i Rabbi Eleazar, Jezus w Egipcie, Balaam i Jezus, Balaam i Jezus w piekle, uczniowie i wyznawcy Jezusa). Następnie omówione zostaną kwestie odnoszące się do procesu i kary śmierci według nauki talmudycznej. Ma to na celu lepsze zrozumienie problemów prawnych znajdujących się w pismach rabinicznych. Posłużą temu także przytoczone fragmenty pism talmudycznych. Główną część rozdziału będzie stanowić analiza i komentarz do fragmentów interpretujących proces i śmierć Jezusa, ze zwróceniem szczególnej uwagi na fragment Talmudu babilońskiego (*Sanh* 43a), gdzie jest mowa o śmierci Jezusa Nazarejczyka. W podsumowaniu drugiego rozdziału zostaną przedstawione poszczególne wnioski i opinie dotyczące ważności i autentyczności badanych tekstów i związanej z nimi problematyki.

W ostatnim, trzecim rozdziale zostaną omówione kwestie dotyczące tradycji ewangelicznej i talmudycznej opisującej narodziny i pochodzenie Jezusa z Nazaretu oraz treści dotyczące Jego działalności i nauczania. Najważniejszą część rozdziału stanowi porównanie opisów procesu i śmierci Jezusa w tradycji ewangelicznej i źródłach rabinicznych, ze zwróceniem szczególnej uwagi na przekaz św. Łukasza oraz Talmudu babilońskiego. Na zakończenie rozdziału zostanie poddana charakterystyce osoba św. Łukasza, autora trzeciej Ewangelii.

W zakończeniu przedstawione zostaną końcowe wnioski jako wynik odpowiedzi na postawione pytania i temat pracy.

³⁹ Do konsultacji jest używany w pracy przekład na j. niemiecki: L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, t. 1–9, S. Calvary & Company, Berlin 1897–1935 oraz tekst angielski: J. Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, t. 1–22, Hendricson Publishers, Peabody 2005. Jako źródło tekstów analizowanych fragmentów Talmudu babilońskiego mówiących mniej lub bardziej wyraźnie o męce i śmierci wykorzystano publikację ks. prof. Mirosława Wróbla, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, gdzie autor przedstawia teksty w j. hebrajskim i ich tłumaczenia na j. polski. Są to już opracowania krytyczne tekstów Talmudu, dokonane przez wspomnianego autora.

Jeśli chodzi o metodę badawczą, to w większości pracy posłużono się metodą historyczno-krytyczną, która według Papieskiej Komisji Biblijnej (*Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*) jest zasadniczą w pracy biblijnej. Metoda ta została zastosowana do pierwszego i drugiego rozdziału. W pierwszym rozdziale analizowane teksty zostały omówione według schematu: zagadnienia literacko-historyczne, egzegeza i teologia. W drugim rozdziale, ze względu na specyfikę pism talmudycznych, zastosowano również metodę badania tradycji i redakcji pism żydowskich. W ostatnim, trzecim rozdziale posłużono się głównie metodą analizy porównawczej, dzięki której zostały wyciągnięte końcowe wnioski.

Za wskazaniem Papieskiej Komisji Biblijnej o stosowaniu innych metod badawczych w pracy zostały użyte ponadto inne zasady metodologiczne i hermeneutyczne, przedstawione w pierwszym rozdziale, szczególnie pomocne w egzegezie opisu śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza⁴⁰.

⁴⁰ Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 28 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).

1. Specyfika przekazu o śmierci Jezusa w Ewangelii według św. Łukasza

W pierwszym rozdziale na wstępie zostanie omówiona problematyka odnosząca się do kształtowania opowiadań ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa w kontekście Ewangelii według św. Łukasza. Następnie przejdziemy do szczegółowej analizy Łukasowego przekazu o śmierci Jezusa, zwracając uwagę na kontekst dalszy i bliższy interesującego nas fragmentu Łk 23, 44–49. W celu omówienia poszczególnych perykop, w każdej z nich zostaną przedstawione kwestie dotyczące zagadnień literacko-historycznych, następnie egzegetycznych i w końcu teologicznych.

Na zakończenie rozdziału dokonamy podsumowania, aby podkreślić charakterystyczne cechy Łukasowej wersji opisu męki i śmierci Jezusa z Nazaretu.

1.1. Kształtowanie się opowiadań ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa

Aby stawić czoło problematyce dotyczącej narracji o śmierci Jezusa w kontekście całości Ewangelii według św. Łukasza, należy odnieść się do danych z Nowego Testamentu¹. Najważniejsze informacje zawarte i przekazane nam w tekstach Nowego Testamentu, pomocne w zrozumieniu procesu tworzenia się opowiadań ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa, można podzielić na trzy grupy. Pierwszą grupę stanowią teksty pochodzące z przepowiadania i nauczania apostołów. Do drugiej należą zapowiedzi

¹ Badacze dyskutują nad zależnością Ewangelii od wydarzeń historycznych. Zakres opinii jest bardzo szeroki, począwszy od tych, którzy uważają, że trudno wskazać elementy, które miałyby faktycznie miejsce w opisach ewangelicznych, do tych, którzy twierdzą, że ewangeliści znali niektóre fakty o ostatnich godzinach Jezusa. Por. G. S. Sloyan, *The Crucifixion of Jesus. History, Myth, Faith*, Fortress Press, Minneapolis 1995, s. 25.

męki i śmierci Jezusa przekazane przez ewangelistów, które stanowią kompendium historii męki. Ostatnia, trzecia grupa, to opis męki Jezusa według Ewangelii św. Marka, który uważany jest za najstarszy spośród opisów ewangelicznych².

Poniżej w trzech podrozdziałach przedstawimy zarys poszczególnych, następujących po sobie faz.

1.1.1. Przepowiadanie i nauczanie apostołów

Od początku chrześcijaństwa apostołowie i późniejsi misjonarze w swoim przepowiadaniu głosili mękę i śmierć Jezusa, wskazując na ważność tego faktu dla zbawienia człowieka. W katechezie (*didachè*) zatrzymywali się oni na długo, aby przedstawić wydarzenia męki i ich zbawcze znaczenie.

1.1.1.1. Teksty kerygmatyczne³

Spośród różnych tekstów kerygmatycznych, głoszących tajemnicę zbawienia, przypominamy tylko dwa najbardziej znaczące.

Pierwszy fragment to tekst z 1 Kor 1, 18, w którym św. Paweł oznajmia, że: Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. Wyrażenie Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ jest skrajnie syntetyczne i nie dotyczy tylko samego „słowa krzyża”, ale zawiera w sobie całość przekazu odnoszącego się do wydarzeń charakteryzujących i opisujących mękę, ukrzyżowanie i śmierć Jezusa, które są źródłem zbawienia człowieka⁴.

W listach św. Pawła możemy znaleźć liczne odniesienia czy aluzje do męki, śmierci i pogrzebu Jezusa. Podobne nawiązanie dotyczy ostatnich dni Jego życia, m.in. ostatniej wieczerzy i zdrady (1 Kor 11, 23–25); cierpienia (Flm 3, 10); krzyża (Flm 2, 8), ukrzyżowania (Ga 2, 20; 3, 1; 1 Kor 1, 23; 2 Kor 13, 4); zawieszenia na drzewie (Ga 3, 13), umierania (1 Tes 5, 10; 1 Kor 11, 26; 15, 3; Rz 4, 25; 5, 8–10; 6, 3) i bycia pochowanym (1 Kor 15, 3). Z powyższych fragmentów wynika, że św. Paweł miał

² Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, Paideia Editrice, Brescia 1996, s. 27–49.

³ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 28–31.

⁴ Święty Paweł jest świadomy, że „słowo krzyża” ma dużo szersze znaczenie i zarówno zawiera „historię” krzyża, jak i opowiada o wydarzeniach odnoszących się do ukrzyżowania i śmierci Jezusa (zob. Dz 1, 1). Por. *The Gospel According to Luke*, t. 1 (Chapters I–IX), t. 2 (Chapters X–XXIV), transl. and notes J. A. Fitzmyer, Doubleday, New York 1983–1985 (The Anchor Bible, 28–28A), s. 1360.

znajomość wydarzeń męki Pańskiej w jej bardzo szerokim wymiarze i podkreślał także ich znaczenie teologiczne, to znaczy zbawcze. Tę opinię potwierdzają słowa z 1 Tes 5, 9–10: „Ponieważ nie przeznaczyl nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi, czy umarli, razem z Nim żyli”. Warto zauważyć, że św. Pawła mało interesują same słowa Jezusa. Tylko kilka razy przytacza je w swoich listach: 1 Tes 4, 15; 1 Kor 7, 10–11; 11, 23–27. Natomiast, jak widzimy, przywołuje wiele faktów związanych z męką i śmiercią Chrystusa.

Obecność Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ potwierdza tezę, że jeszcze przed redakcją tego listu, którą datuje się na 56 rok, istniał już *logos* krzyża. Zawierał on opis męki i śmierci Jezusa, który kładł nacisk na przedstawienie wydarzeń pierwszym wspólnotom chrześcijan.

Drugi tekst z 1 Kor 15, 3–5, który jest uważany za najstarszy opis męki⁵, św. Paweł zapisał następująco: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu”. Paweł zaraz po tym fragmencie w 1 Kor 15, 11 oznajmia, że zarówno on, jak i inni apostołowie głoszą taką samą nowinę, mającą na celu wzbudzenie wiary w słuchaczach. Z tego wynika, że św. Paweł i inni apostołowie przekazują to, co już wcześniej zostało sformułowane. Możemy zatem wnioskować, że istniały już przekaz i tradycja związane z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Ten fakt potwierdza także słownictwo użyte przez św. Pawła. Czasownik παρέδωκα (przekazałem) potwierdza istnienie παράδοσις (tradycja), która jest przekazywana, ponieważ wcześniej została otrzymana παρελάβετε (co przejąłem)⁶.

⁵ Historyk włoski Claudio Gianotto oraz inni autorzy wzywają do powtórnej lektury i badań nad „sprawą Jezusa” w jej kompleksowym ujęciu. W sposób szczególnie powinno zwrócić się uwagę na wydarzenia związane z ofiarą, śmiercią Tego, w którego wierzone jako mesjasza. Pośród tekstów, które bezpośrednio mówią o zbawczym znaczeniu śmierci Jezusa, znajduje się 1 Kor 15, 3. Por. C. Gianotto, *Morto per i nostri peccati secondo le Scritture. (1 Cor 15, 3). All'origine dell'interpretazione della morte di Gesù come evento salvifico*, [w:] M. B. Durante Mangoni, D. Garibba, M. Vitelli (a cura di), *Gesù e la sua storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*, Il Pozzo di Jacobbe, Trapani 2015, s. 101–111.

⁶ Godne uwagi jest wyrażenie „został pogrzebany”, które prawdopodobnie jako część pierwotnego *kerygma* pełniło rolę podkreślającą pośredni etap między śmiercią i zmartwychwstaniem. Por. C. K. Barret, *La Prima lettera ai Corinti*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1979, s. 415–416.

W tekście 1 Kor 15, 1–5 są obecne wyrażenia, które nie należą do języka św. Pawła. Wyrażenie *κατὰ τὰς γραφὰς* (zgodnie z Pismami), powtórzone dwa razy, jest nietypowe dla jego pism. Kiedy odnosi się on do pism Starego Testamentu, używa *καθὼς γέγραπται* lub formy analogicznej (por. Rz 1, 17). Także użycie liczby mnogiej „grzechy” nie jest typowe dla Pawła. Grzech jest przez niego pojmowany jako uosobiona siła, która działa w każdym człowieku jako następstwo grzechu Adama. O grzechach natomiast mówią autorzy starotestamentalni, czy też przedstawiciele pierwszych wspólnot chrześcijańskich, aby wyrazić i podkreślić różnorodność i wielość grzechów ludzi.

Jedynie tutaj Paweł wspomina o „Dwunastu”. W innych listach pisze o „apostołach”. Już te informacje pomagają nam dojść do wniosku, że tekst 1 Kor 15, 3–5 nie wyszedł spod pióra św. Pawła, lecz że wraz ze swoim szczególnym językiem odnosi się do tradycji wcześniejszej, którą apostoł otrzymał i z kolei dalej ją przekazywał.

Potwierdzeniem tej opinii są także semickie elementy języka. Przykładem tego są paralelizmy, np. „umarł i został pogrzebany” i „zmartwychwstał i ukazał się”. Kolejnym bardzo ważnym elementem jest liczba mnoga – „Pismami”⁷ – która przywołuje określenie wszystkich Pism żydowskich oraz tzw. stronę bierną *passivum divinum*: *ἐγήγερται* (Bóg sprawił, że zmartwychwstał) i *ὤφθη* (był widziany)⁸.

W końcu tekst 1 Kor 15, 1–5, jak już po części zostało powiedziane, jest zarówno formą kerygmatyczną, jak i wyznaniem wiary; w nim zawarte jest to, co przekazują ci, którzy głoszą Ewangelię, a także wiara tych, którzy w tę prawdę uwierzyli. Tekst potwierdza to, co się głosi, i to, w co się wierzy. Jest piękną syntezą dzieła zbawienia, które dokonało się poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a co stało się później przedmiotem ewangelizacji, prowadzonej przez apostołów, i źródłem wiary u słuchaczy.

1.1.1.2. Teksty katechetyczne

Działalność apostołowska nie ograniczała się tylko do głoszenia Bożych dzieł, ale była zawsze zintegrowana z wyjaśnieniem ich zbawczego znaczenia. To

⁷ W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mamy „Pismem”. W języku greckim natomiast mamy wyraźnie liczbę mnogą *γραφὰς*.

⁸ Więcej cech charakterystycznych tekstu 1 Kor 15, 1–5 zob. w: E. Lohse, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo*, Paideia, Brescia 1975, s. 14–16; J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, s. 120–124.

wyjaśnianie dokonywało się w ramach katechez, które miały miejsce przede wszystkim w czasie spotkań liturgicznych.

Znajdujemy jasne świadectwa takiej podwójnej działalności apostołskiej: *kerygma* i *didaché*, które charakteryzują życie pierwotnego Kościoła. Przykłady możemy znaleźć w mowie św. Piotra, w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 22–36), w której apostoł ukazuje fakt zmartwychwstania w świetle tekstów prorockich zawartych w psalmach. Pośród różnych tekstów odnoszących się do *kerygma*, czyli ogłaszania dzieła zbawienia przez Boga, warto wspomnieć najbardziej znaczące: 1 Kor 1, 18; 15, 3–5 oraz 1 Tes 5, 9–10. Łatwo dostrzec, że wyrażenie „umarł – zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3) należy do *kerygma*, czyli głoszenia. Natomiast formuła z Dz 2, 23: „tego Męża, który z woli postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście”, należy do katechezy, w której pokazuje się, jak teksty prorockie Starego Testamentu zapowiadają to wszystko, co „z woli postanowienia i przewidzenia Bożego” dokonało się w osobie Jezusa Chrystusa. Takie wyjaśnienia miały długą formę, aby ukazać cierpienie, mękę i śmierć Jezusa jako wydarzenia korespondujące z nauczaniem i przekazem Starego Testamentu⁹.

Innymi znaczącymi przykładami wyjaśnień katechetycznych są dwa epizody. Jeden, który przedstawia historię uczniów zmierzających do Emaus (Łk 24, 13–35), i drugi, kiedy to Filip nawraca dworzanina etiopskiego (Dz 8, 26–40). W obydwu przypadkach niezrozumiałe fakty związane z haniebną męką i śmiercią Jezusa są wyjaśniane przy użyciu fragmentów tekstów prorockich Starego Testamentu. W przypadku uczniów idących do Emaus to sam Jezus jest egzegetą i wyjaśnia Pisma. Można tutaj mówić o „ukazaniu się” Jezusa, które ma charakter dydaktyczny. Historia, opowiadana tylko przez św. Łukasza, będzie służyła jako model nauczania *didaché*, które, jak wspomnieliśmy, miało miejsce w czasie wspólnych spotkań liturgicznych. W taki sposób tłumaczono sens i znaczenie męki i śmierci w oparciu o teksty Pisma Świętego. Jak podkreśla Benedetto Prete, opowiadanie o uczniach z Emaus ma cel wyraźnie dydaktyczny. Łukasz zamierza wyjaśnić sens chrystologiczny Starego Testamentu, a ukazanie się zmartwychwstałego Jezusa pełni jakby drugoplanową rolę¹⁰. W drugim przypadku to Filip wyjaśnia dworzaninowi etiopskiemu tekst z Iz 53, 7–8 mówiący o tajemniczej postaci, którą „prowadzą... jak owcę na rzeź, i jak

⁹ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 32.

¹⁰ Por. B. Prete, *Il racconto dei discepoli di Emmaus e le sue prospettive eucaristiche (Łk 24, 13–35)*, [w:] B. Prete, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Editrice Elle-dici, Leuman 1986, s. 307–327.

baranek, który milczy, gdy go strzygą, tak On nie otwiera ust swoich”. Filip odnosi ten fragment do osoby Jezusa i Jego męki.

Głoszenie prawdy o dziełach zbawienia, które zrealizowały się poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a także pouczenia katechetyczne obecne w pierwotnym Kościele stanowiły bogaty materiał do utworzenia tradycji przedewangelicznych. Z tych tradycji z kolei w większości pochodzą dzisiejsze ewangeliczne opowiadania o męce Chrystusa. Powyższy problem przedstawimy szerzej w części poświęconej Ewangelii według św. Marka jako modelowi opowiadań o męce i śmierci Jezusa.

Należy podkreślić też inny fakt. Apostołowie i misjonarze, którzy poświęcili swoje życie i działalność głoszeniu prawdy o wydarzeniach paschalnych, a także katechezie, musieli zmierzyć się z nowymi trudnościami ze strony słuchaczy. Udzielając odpowiedzi w takich sytuacjach, niejednokrotnie byli zmuszani do pomijania pewnych faktów zawartych w tradycjach przedewangelicznych. Łatwo to dostrzec w obecnym kształcie ewangelicznych opowiadań o męce i śmierci Jezusa¹¹, gdzie odpowiadając na spotykane trudności, autorzy ewangelii przytaczają nowe, inne fragmenty tekstów prorockich zawartych w Piśmie Świętym. Ukazują one z jednej strony wypełnienie się planów Bożych, a z drugiej – świadomość Jezusa dotyczącą nadchodzącej męki i cierpienia, wyrażoną wyraźnie w Ewangelii według św. Jana: „A Jezus, wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść, wyszedł naprzeciw i rzekł do nich: «Kogo szukacie?»” (18, 4) i „Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: «Pragnę»” (19, 28)¹².

¹¹ Te trudności związane są z przekazem o ukrzyżowaniu boskiej osoby dla zbawienia świata. O tym paradoksie wiary chrześcijańskiej mówi tekst 1 Kor 1, 23: „my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan”. Podobnie w 1 Kor 15, 1–28, wydaje się, że prawda o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa nie została w pełni zrozumiana dla życia chrześcijańskiego. Głoszenie prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa zakłada także głoszenie i wiarę w zmartwychwstanie poszczególnych wierzących. Święty Paweł zatem napisze: „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (Łk 15, 20–22).

¹² Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 33–34.

1.1.2. Zapowiedzi męki Pańskiej

Ważną rolę w formowaniu się opowiadań o męce i śmierci Jezusa odgrywają trzy zapowiedzi tej męki przekazane nam przez synoptyków (por. Mk 8, 31–33; 9, 31; 10, 33–34). W Ewangelii według św. Łukasza będą to odpowiednio fragmenty: 9, 21–22; 9, 43b–45; 18, 31–34¹³. Zawierają one bowiem istotne elementy związane z historią męki. Nie zatrzymujemy się tutaj nad problemami historyczności, ponieważ to nie jest tematem naszej pracy. Warto przytoczyć niektóre bieżące krytyczne opinie na temat wspomnianych zapowiedzi. Wydaje się, że opinie i badania wielu różnych autorów¹⁴ są zawarte w dwóch publikacjach. Pierwsza to książka Adriany Destro i Maura Pescego¹⁵ i druga Giorgia Jossy¹⁶. Pierwsi autorzy uważają, że zapowiedzi powstały w wyniku redakcji, po to, by w taki sposób wytłumaczyć nieoczekiwaną śmierć Mesjasza, niespodziewaną przez samego Jezusa. Twierdzą, że zapowiedziom zaprzeczają niektóre elementy opisu męki i śmierci, przez co ich autentyczność jest wątpliwa: „Wydaje się, że chcą potwierdzić przekonanie, że Jego śmierć byłaby planem Bożym dla zbawienia ludzi, ale sprzeciwia się temu [...] zachowanie uczniów, którzy wydają się być nieświadomi, dezorientowani i przytłoczeni Jego zabięciem”. W innym miejscu stwierdzają: „Trzy zapowiedzi wydają się prawdziwą i własną kompozycją Marka. Mateusz i Łukasz ograniczają się do ich wykorzystania; były nieobecne w zbiorze słów Jezusa zwanym Q. Trudno jest myśleć, że były one faktycznie oparte na słowach wypowiedzianych przez Jezusa”¹⁷. Aby podtrzymać swoją tezę uważają, że zapowiedziom męki Pańskiej zaprzeczają reakcje uczniów oraz centralne przesłanie o królestwie Bożym, które w ogóle nie przewidywało śmierci¹⁸.

¹³ W celu szerszego poznania znaczenia egzegetyczno-teologicznego wspomnianych zapowiedzi w Ewangelii Łukasza odsyłam do moich dwóch artykułów: D. Sambora, *Pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukasowym*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 26 (2018) nr 2, s. 77–94; D. Sambora, *The second and Third Jesus’ Passion and Resurrection Announcements According to St Luke*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27 (2019) nr 2, s. 73–93.

¹⁴ M.in. M. V. Zolendek, *The Authenticity of the First Prediction and the Origin of Mark 8, 31–33*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 8 (2010) nr 3, s. 237–253.

¹⁵ A. Destro, M. Pesce, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2014.

¹⁶ G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta di nome Gesù*, Carocci, Roma 2014.

¹⁷ A. Destro, M. Pesce, *La morte di Gesù*, s. 86, 88.

¹⁸ A. Destro, M. Pesce, *La morte di Gesù*, s. 89, 91–92. Prete natomiast w swojej analizie podkreśla fakt, że trzy zapowiedzi, pomijając tytuł „Syn człowieczy”, wzmiankę o zmartwychwstaniu i chronologię *trzech dni*, które zostały włączone do przekazu

Odpowiedzi na zarzuty sformułowane przez Pescego i Destro możemy znaleźć w dziele Michaela R. Licony z 2010 roku¹⁹, gdzie autor przedstawia trzy argumenty przeciwko historyczności zapowiedzi i sześć za nią. Josse, nawiązując do tytułu „król żydowski”, uznaje, że Jezus mógł rozważać możliwość własnej śmierci. Josse zauważa także, że trzy zapowiedzi są *ex eventu*, ale w formie, w jakiej je dzisiaj posiadamy. Z drugiej strony, jeśli odrzucimy możliwość, że Jezus nigdy nie mówił o swojej śmierci w czasie nauczania w Galilei, byłoby to sprzeczne z przyjęciem Dobrej Nowiny o królestwie, które już nadchodzi i jest obecne z przyjściem Chrystusa. Jest bardzo prawdopodobne, że za zapowiedziami kryją się prawdziwe ostrzeżenia ze strony Jezusa, skierowane w subtelny sposób do uczniów, aby im oznajmić, że droga do Jerozolimy jest pójściem na spotkanie śmierci. Można zatem przyjąć, że zapowiedzi odnoszą się do prawdziwych słów Jezusa, do których w późniejszym okresie na etapie przekazu dołączono także inne²⁰. Jak zauważa Joachim Jeremias, nie można wątpić, że Jezus przewidywał swoją mękę i śmierć, oczekiwał ich. Spotykając się z ciągłymi groźbami pod swoim adresem, musiał liczyć się z tym, że podzieli los proroków²¹.

Kiedy Jezus w sposób wyraźniejszy dostrzega swoje przeznaczenie? Wydaje się, że dokonało się to po Jego przybyciu do Jerozolimy, kiedy wydarzenia potoczyły się bardzo szybko, w wyniku sporów na polu doktrynalnym z autorytetami politycznymi, jak i religijnymi. W takich

przez pierwsze wspólnoty, mogą dotyczyć bezpośrednio słów Jezusa. Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 34–41.

¹⁹ Por. M. R. Licona, *Did Jesus predict his death and vindication/resurrection?*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 8 (2010) nr 1, s. 47–66.

²⁰ Por. G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei?*, s. 128–129. Alan Evans Craig wskazuje jeszcze na inne dwa aspekty zapowiedzi. Pierwszy to jest ten, że zapowiedzi nie mówią o ukrzyżowaniu, ale tylko o „śmierci”. Por. C. A. Evans, *The Last Days of Jesus' Life. Did Jesus Anticipate the Cross?*, [w:] B. Estrada, E. Manicardi, A. Puig i Tàrrrech (eds.), *The Gospels. History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, t. 1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, s. 511–527. Drugi natomiast dotyczy świadomości Jezusa o możliwości Jego śmierci. Wpływała ona z faktu śmierci Jana Chrzciciela. Otóż z wielkim prawdopodobieństwem Jezus mówi o swojej męce i śmierci w kontekście męczeństwa św. Jana Chrzciciela. Por. C. A. Evans, *Did Jesus Predict his Death and Resurrection*, [w:] S. E. Porter, M. A. Hayes, D. Tombs (eds.), *Resurrection*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 186).

²¹ Por. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1: *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1973, s. 326–327.

okolicznościach Jezus zrozumiał, że śmierć jest nieunikniona²². Według Jossy mamy do czynienia z dwiema próbami refleksji Jezusa nad własną śmiercią, są to ostatnia wieczerza antycypująca Paschę i słowa wypowiedziane w czasie tej wieczerzy. Jego opinia jednak została poddana krytyce, dlatego że w badaniach opierał się przede wszystkim na czwartej Ewangelii²³.

Lektura przypowieści o przewrotnych rolnikach może nam pomóc w znalezieniu odpowiedzi na pytania dotyczące świadomości Jezusa, który zmierza ku nieuchronnej śmierci (Mk 12, 1–12; Mt 21, 33–43; Łk 20, 9–18). John Paul Meier uważa tę przypowieść za jedną z czterech autentycznie Jezusowych²⁴. Jezus przytacza tę przypowieść, kiedy znajduje się już w Jerozolimie, w kontekście konfliktu z kapłanami, uczonymi w Piśmie i starszyzną żydowską (por. Mk 11, 27), którzy szukają sposobu, jak Go pojmać, ale boją się tłumów (Mk 12, 12). Przytoczona przypowieść ukazuje nam świadomość Jezusa, że realizacja planu zbawienia dokona się poprzez nieuniknioną śmierć, chociaż może nie była przewidziana na początku działalności Jezusa. Prawdopodobna śmierć Syna stanie symbolem ofiary, która będzie dobrowolnym darem własnego życia²⁵.

1.1.3. Opis męki według Ewangelii św. Marka

Ewangelia św. Marka uważana jest za najstarszą, a co za tym idzie, opis męki i śmierci Jezusa powinien należeć do najkrótszych, rozpoczynających się od aresztowania Jezusa (J 18, 1–18; por. Mk 14, 43–49). Jednak tak nie jest. Święty Marek przekazuje nam jej wersję długą, która zaczyna się od spisku kapłanów i uczonych w Piśmie (por. Mk 14, 1–2). Jak się okazuje, do Markowego opisu męki zostały włączone inne drugoplanowe fragmenty lub też rozbudowane zostały niektóre części²⁶.

²² G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei?*, s. 133.

²³ Por. G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei?*, s. 134. Krytykę podejmuje M. Del Verme, *In dialogo con l'opus magnum di G. Jossa, Tu sei il re dei Giudei?*, [w:] M. B. Durante Mangoni, D. Garribba, M. Vitelli (a cura di), *Gesù e la sua storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, s. 201–211.

²⁴ Por. J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 5: *Probing the Authenticity of the Parables*, Yale University Press, New Haven–London 2016, s. 240–252.

²⁵ Por. S. Zeni, Ch. Curzel (a cura di), *La speranza della croce*, s. 28.

²⁶ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 43.

W przedstawieniu elementów Ewangelii św. Marka dotyczących męki i śmierci Jezusa należy zwrócić uwagę na opinie niektórych egzegetów²⁷. Twierdzą oni mianowicie, że przed tekstami, które obecnie uważane są za najstarsze świadectwa o męce i śmierci Jezusa²⁸, istniały inne dokumenty, nazywane obecnie „przedmarkowymi”, które zostały wkomponowane na późniejszym etapie powstawania opisów męki i śmierci Jezusa w Ewangelii św. Marka. Miały one formę pisaną albo, jak stwierdza Raymond E. Brown, formę ustną²⁹. Tradycja ustna o śmierci Jezusa zawierała opisy wydarzeń: słowa z ostatniej wieczerzy, pojmanie Pana Jezusa, śmierć na krzyżu, złożenie do grobu, zmartwychwstanie i ukazanie się Zmartwychwstałego. Wydarzenia możemy odnaleźć w listach Pawłowych, na przykład w Pierwszym Liście do Koryntian i Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Wszystkie te wydarzenia i ich opisy musiały tworzyć, w przeciwieństwie do opisów działalności ewangelizacyjnej Jezusa ukazanych w różnoraki sposób przez poszczególnych ewangelistów, jedną całość i nie mogły krążyć niezależnie od siebie, ponieważ nie miałyby sensu poza ich kontekstem. Możemy zatem dojść do wniosku, że św. Marek bazował na tych tradycjach czy to ustnych, czy też pisanych, aby zredagować swój opis męki. Niestety, jak uważa Brown, jeśli nawet istniał dokument „przedmarkowy” dotyczący męki i śmierci, to nie jesteśmy w stanie dzisiaj go zrekonstruować. Próby takich rekonstrukcji podejmowane przez 34 naukowców przedstawia wspomniany autor w końcowym dodatku swojej książki³⁰.

Romano Penna w swoim dziele z 1999 roku³¹ dochodzi do wniosku, że istnieje możliwość pochodzenia owego dokumentu z tradycji przedmarkowej, z kręgow wspólnoty jerozolimskiej. Podobnie Gérard Rossé

²⁷ Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1–2, Yale University Press, New Haven–London 1998, s. 53–57, Appendix IX.

²⁸ Niektórzy autorzy proponują powtórzną lekturę tych dokumentów. Streszczeniem takiej lektury jest zapewne tekst 1 Kor 15, 3, który mówi o zbawczej śmierci Jezusa, „że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za (ὕπὲρ) nasze grzechy”. Por. G. Micheli, *La passione di Gesù*, s. 17. Jak twierdzi Romano Penna, takie opowiadania nie musiały na początku przypisywać wartości odkupienia faktom związanym z męką i śmiercią Jezusa. Por. R. Penna, *Cristologia senza morte redentrice. Un filone di pensiero del giudeo-cristianesimo più antico*, [w:] G. Filoramo, C. Gianotto (a cura di), *Versus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4–5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001, s. 68–94.

²⁹ Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1, s. 77–82.

³⁰ Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1688–1722.

³¹ R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, t. 2: *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1999, s. 14–26.

w swoim komentarzu do Ewangelii św. Łukasza³² zgadza się z tą tezą. Jak sam stwierdza, św. Marek na pewno nie jest twórcą opisu męki. Świadczą o tym elementy zarówno literackie, redakcyjne związane z wymogami kultu, nauczania, jak i polemikami, które rodziły się w pierwszych wspólnotach Kościoła. Z tych to powodów jak najszybciej został zredagowany przez św. Marka obecny opis męki i śmierci. To opowiadanie „przedmarkowe”, według Emilia Salvatorego, mogłoby być datowane na lata 40–50 i wpisywałoby się w rozwój myśli o mesjanizmie królewsko-dawidowym związanym z krzyżem, ale pozbawionym jeszcze odkupieńczej interpretacji. Dopiero na kolejnym etapie redagowania opisu męki św. Marek dopracowałby obraz Mesjasza, który cierpi, jak to ma miejsce u św. Pawła³³. Jednak już w swojej wersji antycznej dokument ten, opisujący mękę Jezusa, zawierał specyficzną chrystologię – cierpienie sprawiedliwego. Wyraża się ona przez obecność przede wszystkim psalmów lamentacyjnych Ps 31, 14 (Mk 14, 55); Ps 27, 12 (Mk 14, 56–57); Ps 22, 19 (Mk 15, 24); Ps 31, 12n (Mk 15, 29); Ps 22, 8 (Mk 15, 29); Ps 22, 2 (Mk 15, 34); Ps 69, 22 (Mk 15, 36) oraz innych tekstów ST: Iz 53, 12 (Mk 15, 27); Am 8, 9 (Mk 15, 33); Mdr 2, 18 (Mk 15, 39)³⁴.

Inna autorka, Adela Yarbro Collins, w swoim komentarzu do Ewangelii św. Marka³⁵ wymienia różne hipotezy dotyczące „przedmarkowego” opowiadania o męce. Jest zwolenniczką jednej z nich, a mianowicie hipotezy autorstwa Wolfganga Reinbolda³⁶, który wyobraża sobie istnienie opisu wspólnego dla św. Marka i Jana. Yarbro Collins sugeruje nawet, że Jan nie korzystał z Markowej wersji opisu, ale z całkiem innej Ewangelii synoptycznej, która była dopiero na etapie tworzenia, tzn. że do skomponowania swojej wersji opisu męki i śmierci Jezusa użył tekstów „przejściowych”, a następnie św. Mateusz i św. Łukasz, wykorzystując Markową wersję, uzupełnili ją o elementy pochodzące z ustnej tradycji. Podobnie na koniec, jak twierdzi, miało to miejsce w przypadku Ewangelii św. Jana³⁷.

³² G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, s. 823 (Collana Scritturistica di Città Nuova).

³³ Por. E. Salvatore, *Il messianismo di Gesù: immagini pre-kerygmatiche*, [w:] A. Guida, M. Vitelli (a cura di), *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, s. 121–144.

³⁴ Por. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, s. 22–23.

³⁵ A. Yarbro Collins, *Mark. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007, s. 620–638.

³⁶ Por. A. Yarbro Collins, *Mark. A Commentary*, s. 624.

³⁷ Por. A. Yarbro Collins, *Mark's Interpretation of the Death of Jesus*, „Journal of Biblical Literature” 128 (2009) nr 3, s. 545–554.

Kolejnym biblistą, który podejmuje temat „przedmarkowego” dokumentu, jest François Bovon³⁸. Wychodzi on od perspektywy historycznej i znajduje ślady opowiadań o męce w Dziejach Apostolskich. Widzi w nich tradycyjny schemat głoszenia prawdy o męce i śmierci, składający się z dwóch części: jedna to odrzucenie Jezusa przez żydowskich przywódców religijnych i druga – działanie Boga, który wskrzesza Jezusa. Innego tradycyjnego schematu męki można się doszukiwać, według autora, w Ewangelii św. Marka w formie „planu Bożego” (por. Mk 8, 31). „Boży plan” wyraża się w czterech etapach: Jezus jest wydany w ręce Żydów, później w ręce pogan, ukrzyżowany umiera, zmartwychwstaje po trzech dniach. Z czasem ten czteroetapowy schemat zostanie uzupełniony i poszerzony o fragmenty pochodzące z innych niezależnych tradycji. Będą to zarówno Pawłowe wyznania wiary, jak i fragmenty zawarte w Dziejach Apostolskich. Dla Bovona wszystkie te wyrażenia i schematy były odpowiedzią na potrzeby liturgiczne pierwszych wspólnot; liturgia stała się swoistym *Sitz im Leben*, gdzie formowały się pierwsze ewangeliczne opisy męki³⁹. Bovon jest też przekonany, że *Ewangelia Piotra* stanowiła ważne źródło dla późniejszych opisów męki. Jak twierdzi, mając podobną wartość jak ewangelie kanoniczne, zawierała cały opis działalności Jezusa⁴⁰.

³⁸ F. Bovon, *The last Days of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, Kentucky 2006, s. 6.

³⁹ Por. F. Bovon, *The last Days of Jesus*, s. 7–14.

⁴⁰ Z taką opinią nie zgadzają się niektórzy autorzy. Swoje przeciwne stanowisko argumentują istnieniem zjawiska „dublowania”, które dotyczy wołania Jezusa u Mk 15, 34. 37, poświadczone także u Mt 27, 46. 50 i w *Ewangelii Piotra*. Wołanie Jezusa z punktu widzenia literackiego pozwala nam przypuszczać istnienie pierwotnego opisu męki i śmierci Jezusa, jak to już wspomniał R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, s. 23–26. Wołanie Jezusa będzie wyrażało dostrzeżenie całkowitego opuszczenia przez Boga i skandalicznego milczenia *e passio iusti*. Por. G. Micheli, *The Gospel of Mathew and the Gospel of John: Intertextual Connections in Three Case Studies (Matt 27:49 // John 19:34; Matt 27:55–56 // John 19:25–27; Matt 5:32 // John 7:53–8:11)*, [w:] A. Destro, M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2–4 October 2014)*, Brepols, Turnhout 2017, s. 247–267; G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Città Nuova, Roma 2006, s. 65; F. De Carlo, *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mc 15, 34). *I Salmi nel racconto della passione di Gesù secondo Marco*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2009; G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984.

1.2. Cel i rozwój opisów męki i śmierci Jezusa

Joachim Gnilka w swoim komentarzu do Ewangelii św. Marka stwierdza, że „opowiada się mękę Jezusa przede wszystkim dlatego, że chciano pamiętać fakty historyczne, lub też czyniono to, aby nauczać innych lub przypominać śmierć Jezusa w zgromadzeniach wspólnot albo sprzeciwić się w sposób apologetyczny krytycznym obiekcjom”⁴¹.

Bez wątplenia opisy męki ukazują różne cele i dążenia. Pośród nich można dostrzec cele historyczne, dydaktyczne, parenetyczne i apologetyczne. Dotyczą one jednak tylko niektórych części lub fragmentów opisów męki, a nie obejmują całości narracji⁴².

Odpowiedź na pytanie, jaki cel miało przekazanie opisów męki, znajdujemy na pewno u św. Jana. To właśnie czwarty ewangelista w zakończeniu swojej Ewangelii w sposób wyraźny wskazuje na pierwotny cel napisania Ewangelii i wszystkiego, co ona zawiera: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (J 20, 30–31). Możemy zatem stwierdzić, że celem podstawowym i ogólnym każdego z opowiadań o męce, które będą czytane, jest oświecić wiarę w Jezusa, który w swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu ukazał się jako Mesjasz i Syn Boży.

Jak zauważono, na początku powstawania narracji ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa mieliśmy do czynienia z pierwotnym *kerygma* o męce, śmierci i zmartwychwstaniu oraz o pierwotnej katechezie tłumaczącej znaczenie tych wydarzeń. Możemy też być zgodni w opinii, że wydarzenia dotyczące ostatnich dni życia Jezusa były szeroko i dobrze znane (por. Mt 27, 57–58; 28, 15; Łk 23, 50–52; 24, 18), ale problem występował z ich znaczeniem. Dlatego autorzy opisów męki postawili za główny cel wyjaśnienie najpierw słuchaczom, a następnie czytającym znaczenie i cel wydarzeń paschalnych. To po części tłumaczy także inny fakt, że ewangelisci nie przywiązywali uwagi do przedstawienia wydarzeń według ich chronologicznego czy historycznego porządku. Zamiarem głównym i podstawowym było ukazanie wartości i sensu religijnego tych wydarzeń dla wierzących, czyli w perspektywie wiary⁴³.

⁴¹ Por. J. Gnilka, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, s. 738.

⁴² Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 51. Autor jako przykład przytacza historię straży, która została postawiona, aby strzec grobu Jezusa (Mt 27, 62–66; 28, 11–15).

⁴³ Por. E. Lohse, *La storia della passione*, s. 19–20.

W tym miejscu warto przedstawić podstawowe czynniki, które przyczyniły się to kształtowania i rozwoju opisów męki oraz ich ostatecznego sformułowania. Zostaną one podzielone na dwie grupy. Pierwsza to motywy wpływające na kształt i rozwój opowiadań o męce i śmierci. Druga grupa będzie obejmować relacje i wpływ Starego Testamentu na formowanie się wspomnianych opisów.

Analizując wspomniany problem, komentatorzy do Ewangelii św. Łukasza dzielą motywy, czy też cele na dwie grupy: teologiczne i apologetyczne⁴⁴.

1.2.1. Motywy teologiczne

Pośród motywów teologicznych egzegeci wymieniają następujące:

a) Dominujący motyw wiary w Chrystusa zmartwychwstałego. Echo tego motywu odnajdujemy w najstarszych formach kerygmatu (zob. 1 Kor 15, 3–5; Rz 4, 25; Dz 2, 36). Historia krzyża, która jest przekazywana, znajdzie swój *climax* w orędziu zmartwychwstania: „Nie ma Go tutaj; zmartwychwstał” (Łk 24, 6; por. Mk 16, 6; Mt 28, 6). Szczegóły dotyczące aresztowania Jezusa, przesłuchania, procesu przed Piłatem i ukrzyżowania nie ukazują tylko niepowodzenia działalności i nauczania Jezusa, ale będą służyć ukazaniu Jego zwycięstwa nad tymi wydarzeniami, które dokona się dzięki Bożej mocy.

b) Motyw wypełnienia woli Bożej. Ten motyw widziany jest przede wszystkim w odniesieniach od Starego Testamentu: por. Łk 22, 37 (pieśń o Słudze Jahwe: Iz 53, 12); Łk 23, 34b–35 (odniesienie do Ps 22, 8, 19); Łk 23, 36 (odniesienie do Ps 69, 22); Łk 23, 46 (odniesienie do Ps 31, 6).

c) Motyw ukazania nadludzkich zdolności Jezusa. Ten motyw jest ukazany w wyraźny sposób przy opisach zdrady Jezusa i Jego wiedzy, kto tego dokona. Jeśli porównamy te narracje, to np. nieokreślona zapowiedź zdrady u Mk 26, 25 i Łk 22, 21–23 stanie się dokładną zapowiedzią. Jezus nie tylko zapowiada zdradę, ale wskazuje na konkretną osobę Judasza (por. Mt 26, 25; J 13, 21–26). Innym przykładem jest porównanie zwykłego pojmania u Mk 14, 46 z opisami u Mt 26, 50–53, gdzie Jezus odwołuje się do „dwunastu legionów aniołów swojego Ojca” i u J 18, 6, gdzie Jezus mówi o sobie majestatycznie „JA JESTEM”.

⁴⁴ W tej części pracy opieram się w większości na materiale z *The Gospel according to Luke*, t. 2, transl. and notes J. A. Fitzmyer, s. 1362–1365.

1.2.2. Motywy apologetyczne

Pośród motywów apologetycznych natomiast egzegeci przedstawiają głównie:

a) Ważność deklaracji o niewinności Jezusa. U Mk 14, 64 i Mt 26, 66 jest powiedziane otwarcie, że na końcu przesłuchania Jezusa: „Oni wszyscy wydali wyrok, że winien jest śmierci” (Mk 14, 64). Łukasz natomiast nie wspomina o wyroku śmierci (por. Łk 22, 71; 23, 1), ale przytacza trzykrotnie deklarację Piłata o niewinności Jezusa (Łk 23, 14–15, 22; por. J 18, 38; 19, 4. 6; Dz 3, 13).

b) Tendencję do usprawiedliwienia osoby Piłata, a obarczenia winą władz żydowskich. Ten motyw nie istnieje samodzielnie u ewangelistów. Gdy porównamy cztery narracje o męce, zauważymy, że św. Marek wspomina o przywódcach żydowskich (Mk 14, 1. 43. 53. 55; 15, 1. 11), a także o Piłacie, który skazuje Jezusa, „chcąc zadowolić tłum” (Mk 15, 15). Ewangelista Mateusz natomiast, inaczej od innych ewangelistów, przedstawia obraz osoby Piłata i jego rolę w procesie Jezusa. Kiedy Piłat zasiada na trybunale, jego żona ostrzega go: „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym, bo dzisiaj we śnie wiele nacerpiałam się z Jego powodu” (Mt 27, 19). Nieco dalej św. Mateusz zaznacza, że „Piłat widząc, że nic nie osiąga, a wzburzenie raczej wzrasta, wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: «Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz». A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze»” (Mt 27, 24–25). Piłat w ten sposób podkreśla swój brak zaangażowania w skazanie i wydanie wyroku śmierci na Jezusa.

c) Motyw usprawiedliwienia i wyjaśnienia opuszczenia Jezusa ze strony Jego uczniów. Istotnie Mk 14, 50 wspomina fakt, i to w sposób bardzo bezpośredni i realistyczny, że uczniowie po pojmaniu Jezusa „opuścili Go wszyscy i uciekli”. Fakt opuszczenia Jezusa jeszcze bardziej eksponuje scena młodzieńca, który uciekając nago, pozostawia prześcieradło, którym był przepasany (por. Mk 14, 51–52). U św. Łukasza nie występuje ten epizod mówiący o ucieczce uczniów. Ewangelista zwraca raczej uwagę, że na Kalwarii „wszyscy Jego znajomi stali z daleka; a również niewiasty, które Mu towarzyszyły od Galilei, przypatrywały się temu” (Łk 24, 49). Ewangelista Jan z kolei wspomina, że w momencie aresztowania Jezus prosi strażę żydowskie, aby puściły wolno uczniów (por. J 18, 8).

Wyżej wymienione motywy i tendencje, według opinii Josepha A. Fitzmyera⁴⁵, „kolorują” opowiadania pasyjne, przekraczając cechy

⁴⁵ Por. *The Gospel According to Luke*, t. 2, s. 1364.

charakterystyczne przytaczanych faktów. Jak twierdzi, mają one charakter parenetyczny. Bardzo szybko staną się wzorem do naśladowania przez Jego naśladowców, tak jak w przypadku męczeństwa Szczepana wzorowanego na męce Jezusa (por. Dz 7, 54–8, 1). Postępowanie i zachowanie Jezusa stanie się przykładem wytrwałości dla Jego uczniów, którzy będą musieli w przyszłości zmierzyć się z prześladowaniem, cierpieniem, a nawet śmiercią.

Syntetyczne ukazanie różnych motywów pokazuje nam dynamikę rozwoju i kształtowania się tradycji i poszczególnych narracji o męce i śmierci Jezusa.

1.3. Znaczenie pism Starego Przymierza w kształtowaniu się i rozwoju narracji pasyjnych

Nawet pobieżna lektura opisów męki i śmierci Jezusa ukazuje nam, jak ważną rolę w ich formowaniu się i rozwoju pełniły teksty Pisma Świętego Starego Testamentu. Częstotliwość użycia cytatów ze Starego Testamentu oraz aluzje do jego pism, występujące w opisach męki, pozwalają nam zrozumieć, że wszystkie fakty obecne i przekazane w opisach męki są wypełnieniem Bożego planu zapowiedzianego na kartach Starego Testamentu. Co więcej, fakty te mają ogromne znaczenie dla wiary i procesu traktowania Pisma Świętego jako normy w celu lepszego ich zrozumienia⁴⁶. Wspomniane cytaty i aluzje biblijne to teksty, które wpłynęły w sposób szczególny na późniejszy rozwój opowiadań o męce. Dzięki temu z jednej strony możemy znaleźć wytłumaczenie, dlaczego fakty bez wątpienia ważne historycznie zostały jedynie wspomniane lub nawet pominięte, a wydarzenia o mniejszym znaczeniu historycznym, prawie marginalnym, zostały przekazane w sposób nadzwyczaj dokładny, ze szczegółami.

W celu bardziej dokładnego poznania wpływu Pisma Świętego na formowanie się i rozwój narracji o męce i śmierci Jezusa należy odróżnić aluzje do tekstów biblijnych od wyraźnych i jasnych cytatów obecnych w opisach męki.

1.3.1. Aluzje

Pierwsi wierzący byli przekonani, że wszystkie Pisma odnosiły się do Jezusa (por. Łk 24, 27). Autorzy tradycji ewangelicznych oraz opisów męki przekazują je i wyjaśniają, używając języka Pisma Świętego i odnosząc się do fragmentów Starego Testamentu. Jak zatem opisy męki były opowiadane, czy przy użyciu języka Starego Testamentu?

⁴⁶ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 57.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że opisy męki i śmierci Jezusa nawiązują do języka Starego Przymierza. Potwierdzenia tej tezy należy szukać w początkach chrześcijaństwa. Żydzi nawróceni na chrześcijaństwo bardzo dobrze znali Pisma, które słyszeli w każdy szabat w synagodze, a które opowiadały o sprawiedliwym, odrzuconym i prześladowanym z powodu swej wierności Prawu. Takie znane fragmenty były zapewne odnoszone do Jezusa, odrzuconego i prześladowanego przez część swojego ludu, skazanego na bolesną i niesprawiedliwą mękę.

Dobrym tego przykładem jest początek opisu męki Jezusa w Ewangelii św. Marka (14, 1–2): „Za dwa dni była Pascha i Święto Przaśników. Arcykapłani i uczeni w Piśmie szukali (ἐζήτουσιν) sposobu, jak by Jezusa podstępnie ująć (ἐν δόλω) i zabić (ἀποκτείνωσιν). Lecz mówili: «Tylko nie w czasie święta, by nie było wzburzenia między ludem»”.

Chociaż na pierwszy rzut oka fragment ten wydaje się rzeczowy i pozbawiony jakichkolwiek zewnętrznych wpływów nawiązujących do wydarzeń historycznych, to jednak uważna analiza filologiczna przedstawia odniesienie do języka Starego Testamentu. To właśnie tam znajdujemy fragmenty mówiące o wiernym i bogobożnym Izraelicie, prześladowanym i cierpiącym ze strony złych i bezbożnych. Wyjątkowe znaczenie mają te trzy wyrażenia: „szukali” (ἐζήτουσιν), „podstępnie ująć” (ἐν δόλω) i „zabić” (ἀποκτείνωσιν), bowiem przywołują teksty psalmów, w których mówi się o spisku, znowie i w końcu chęci zabicia sprawiedliwego (por. Ps 37, 32; Ps 41, 6–9; Ps 10, 8; Ps 36, 4; Ps 55, 12)⁴⁷.

1.3.2. Cytaty

Autorzy tradycji i opowiadań o męce nie tylko używali języka Starego Testamentu i odnosili się do niego, ale włączyli do swoich opisów wyraźne cytaty dotyczące postaci cierpiącego i prześladowanego sprawiedliwego i Sługi Jahwe. Takie cytaty występują w szczególnych miejscach opisów męki, tj. na początku i na ich końcu (por. Mk 14, 49; Mt 26, 56; Łk 22, 37; J 19, 36–37). Ewangelisti nie chcą jedynie opisywać suchych faktów, ale przywołując cytaty ze Starego Testamentu, pragną ukazać sens teologiczny, chrystologiczny opisywanych wydarzeń.

⁴⁷ Psalmi przedstawiają bogate słownictwo na określenie działania „występnych”. Takim przykładem jest Ps 37, 32: „Występny czatuje na sprawiedliwego i usiłuje go zabić”, czy też Ps 10, 8: „Siedzi w zasadzce przy drogach i niewinnego zabija w ukryciu”. Por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. 2, Paideia, Brescia 2000, s. 477; B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 59.

W opisach męki możemy znaleźć cytaty, które odnoszą się do wyjątkowych wydarzeń. I tak ewangelista Jan, opisując moment dzielenia szat Jezusa między żołnierzy rzymskich, przywołuje fragment z Ps 22, 19. Następnie możemy dostrzec echo Ps 69, 22 w narracjach poszczególnych ewangelistów, chociaż z widocznymi odcieniami (por. Mk 15, 34. 36; Łk 23, 26; J 19, 28–30). Przywołane przykłady potwierdzają opinię o tym, jak ważną rolę odgrywały one w redagowaniu opisów męki. Pomimo to rodzi się inny problem: zrozumienie i znaczenie sposobów, w jaki są cytowane fragmenty Starego Testamentu. I tak np. św. Jan dokonuje refleksji chrystologicznej nad Ps 69, 22 w następującym fragmencie swojej Ewangelii: „Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: «Pragnę». Stało tam naczynie pełne octu. Nałożono więc na hizop gąbkę pełną octu i do ust Mu podano. A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: «Wykonało się!» I skłoniwszy głowę, oddał ducha” (J 19, 28–30).

W obliczu takich sposobów cytowania Starego Testamentu badacze Pisma Świętego zadają sobie pytanie: czy w opisach męki mamy do czynienia z faktycznym przedstawieniem wydarzeń historycznych, czy też przedstawione fakty są już refleksją teologiczną lub chrystologiczną ukazującą, że męka i śmierć Jezusa jest realizacją i wypełnieniem się tekstów Pisma? Komentatorzy są zgodni, że fragmenty Starego Testamentu odegrały ważną rolę w tworzeniu się opisów męki⁴⁸.

Szukając odpowiedzi na powyższe pytania, należy na pierwszym miejscu wziąć pod uwagę fakt, że wierzący w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich nie posiadali lepszych środków i form, aby przekazywać nauczanie i czyny Jezusa, jak właśnie te, które były im znane z kart Starego Testamentu (LXX). Dobrym tego przykładem są opisy dzieciństwa Jezusa u św. Mateusza i Łukasza, gdzie widać, jak nawiązują one do modeli literackich znajdujących się w Starym Testamencie (sny i zapowiedzi narodzin). Następnie uwzględniano fragmenty Starego Testamentu uważane za teksty prorockie, np. psalmy i pieśń o Słudze Jahwe (por. Iz 52, 13–53, 12), które były wzorem najbardziej właściwym, aby opisywać wydarzenia męki. Obrazy i słowa ze Starego Testamentu, które przedstawiały postać prześladowanego sprawiedliwego, poddanego próbie i cierpieniu (por. Ps 22, 7–9), były uważane przez pierwszych chrześcijan jako zapowiedzi tego, co w rzeczywistości przeżył później Jezus w czasie swojej męki. W końcu należy też pamiętać, że dla pierwszych chrześcijan język i teksty Starego Testamentu będą pełniły rolę wyrażania i rozumienia męki i śmierci Jezusa i chęci ich prawidłowej interpretacji. Otóż, jak stwierdzają liczni autorzy,

⁴⁸ Por. E. Lohse, *La storia della passione*, s. 117.

w upokarzających i oszłamiających wydarzeniach męki wypełnia się plan zbawienia zamierzony przez Boga i zapowiedziany w Starym Testamencie⁴⁹.

Podsumowując zatem, należy powiedzieć, że aby właściwie interpretować i zrozumieć opisy męki oraz odkryć wartość aluzji i cytatów biblijnych, należy spojrzeć na nie z właściwej perspektywy. Nie można zakładać, że różne szczegóły w opisach męki zostały przedstawione tylko po to, aby następnie móc zastosować do nich teksty Starego Testamentu. Należy spojrzeć na to z innej perspektywy. Ewangelisci i autorzy tradycji ewangelicznych wychodzą od znanych im faktów historycznych i opowiadają o nich, używając języka i form ze Starego Testamentu. Dzięki temu mogli wyrazić głębokie znaczenie wydarzeń związanych z męką, które pomimo swojego okrucieństwa i „skandalu” dla uczniów, były wyrazem woli Bożej i wypełnieniem się planu zbawienia. Plan ten został ukazany w Starym Testamencie, a następnie odczytany i zrozumiany przez pierwszych chrześcijan w świetle zmartwychwstania Jezusa⁵⁰.

1.4. Podstawy metodologiczne i hermeneutyczne

Poniżej przedstawione zostaną podstawowe zasady metodologiczne i hermeneutyczne, które będą potrzebne i użyteczne w egzegezie opisu śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza. Ograniczymy się tylko do niektórych, uważanych za niezbędne⁵¹.

1.4.1. Opisy męki i śmierci Jezusa mają swój własny cel i swoją charakterystykę

Osoba wierząca, która czyta poszczególne cztery opisy męki i śmierci Jezusa, może doświadczyć trudności i niezadowolenia z faktu istniejących między nimi różnic i fragmentaryczności. Taka osoba pragnęłaby bardziej mieć w posiadaniu jeden spójny opis, który wyróżniałby się systematyczną formą i chronologicznym układem.

Jak zostało wcześniej ukazane, takie żądanie stoi w sprzeczności z całym przekazem poszczególnych ewangelistów, którzy zredagowali swoje opisy męki i śmierci w konkretnym celu i nadali im własną charakterystykę. Gdyby skomponowano jeden opis wydarzeń paschalnych, mielibyśmy do

⁴⁹ Por. *The Gospel According to Luke*, t. 2, s. 1362–1363.

⁵⁰ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 65.

⁵¹ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 67–77.

czynienia z fałszywym, pozbawionym życia i oryginalności opowiadaniem. Natomiast, jak widzimy, historia męki i śmierci Jezusa opisana przez ewangelistów Mateusza, Marka, Łukasza i Jana jest żywa i interesująca.

Badając zatem teksty opisów męki i śmierci Jezusa, należy brać pod uwagę tę zasadę egzegetyczną, że każda z tych narracji ma swoją niezależność i autonomię oraz ukazuje osobowość poszczególnych autorów. To należy rozpoznać, a następnie uszanować.

Nie należy patrzeć na opisy męki śmierci jako na depozyt materiału historycznego lub informacje, które mogłyby służyć do zredagowania jednolitego i uporządkowanego opowiadania, powstałego w wyniku połączenia wszystkich elementów narracji występujących u poszczególnych ewangelistów. Rezultatem byłoby nagromadzenie wiadomości o męce i śmierci Jezusa, a nie autentyczny opis wydarzeń pasyjnych. Albert Vanhoye stwierdza, że dla chrześcijańskiego przepowiadania materialność faktów jest mniej ważna od ich sensu religijnego. Wystarczy wyizolować jeden fragment, aby go umieścić w innym opisie i zobaczymy, jak jest on pozbawiony swojego znaczenia i nie wyraża już tego, co pierwotnie miał wyrazić. Dlatego ważne jest, aby respektować pierwotny układ narracji i poddawać go uważnej literackiej analizie⁵².

Wszyscy zgadzają się, że autorzy narracji, ukazując różne perspektywy i spojrzenia na wydarzenia ostatnich chwil Jezusa, przekazują w ekspresyjny sposób reakcje i refleksje, jakie się zrodziły wśród pierwszych chrześcijan, jak i u samych ewangelistów. Dzięki temu możemy poznać szerzej znaczenie religijne wydarzeń pasyjnych. Pierre Benoît zauważa, że tradycje związane z wydarzeniami męki i śmierci Jezusa zostały zebrane przez poszczególnych ewangelistów, a następnie, każdy zgodnie ze swoim temperamentem i zamysłem zredagował je tak, aby zwrócić uwagę na taki czy inny aspekt męki i śmierci Jezusa⁵³. Przykładem jest to, jak synoptycy, którzy opisują agonię Jezusa i Jego modlitwę w ogrodzie Getsemani przedstawiają w różny sposób postawę Jezusa w czasie tej trudnej próby. Ewangelisci synoptyczni piszą: „I odszedłszy nieco dalej, upadł na ziemię (ἐπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς) i modlił się” (Mk 14, 35)⁵⁴; „I odszedłszy nieco dalej, upadł na

⁵² Por. A. Vanhoye, *I racconti della Passione nei vangeli sinottici*, [w:] A. Vanhoye, I. de La Potterie, C. Dunquoc, É. Charpentier, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, Queriniana, Brescia 2018, s. 15.

⁵³ Por. P. Benoît, *Passione e resurrezione del Signore. Il mistero pasquale nei quattro evangelii*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1993, s. 40–42.

⁵⁴ Wyrażenie z Mk 14, 35 przetłumaczone bardziej wiernie brzmi: „[Jezus] upadał na ziemię, modląc się [za każdym razem]”. Imperfectum ἐπιπτεν oznacza wydłużoną i powtarzalną akcję.

twarz (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ) i modlił się” (Mt 26, 39); „upadł na kolana (θεῖς τὰ γόνατα) i modlił się” (Łk 22, 41).

Jak widać, trudno jest stwierdzić, jaką postawę przyjął Jezus w przedstawionej sytuacji. To, czy Jezus, kiedy się modlił, padł na ziemię, czy też na kolana, nie jest najważniejsze dla ewangelistów. Oni pragną podkreślić jeden fakt, że ich Mistrz, w tej bolesnej próbie, zanosi do swojego Ojca błagalną modlitwę.

Łatwo zatem zauważyć, że ewangeliści przedstawiają fakt historyczny modlitwy Jezusa w ogrodzie Oliwnym, ale każdy z nich dołącza elementy opisujące, które mają drugorzędne znaczenie⁵⁵.

1.4.2. Unikanie szukania zgodności między rozbieżnymi tekstami

Kolejna zasada hermeneutyczna ściśle związana z poprzednią jest następująca: w opisach i tekstach paralelnych Ewangelii należy koniecznie brać pod uwagę różnice między badanymi fragmentami, szanując ich autonomię i sposób, w jaki zostały zredagowane.

Według św. Marka i św. Mateusza ostatnie słowa wypowiedziane na krzyżu przez Jezusa brzmią: „Eloi, Eloi, lema sabachthani», to znaczy: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34; Mt 27, 46). Według Łukasza ostatnie słowa były inne: „Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha” (Łk 23, 46).

W obliczu tak różnych świadectw nie jest najważniejszą kwestią, jak dokładnie brzmiały ostatnie słowa wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu. Jak zobaczymy w dalszej części pracy, słowa, które wypowiedział Jezus, będą korespondowały ze stylem i sposobem, w jaki każdy z ewangelistów będzie chciał przedstawić Jego śmierć. Według św. Marka i Mateusza słowa Jezusa pochodzą z Psalmu 22, 2, który mówi o cierpieniu sprawiedliwego. W taki sposób ewangeliści pragną podkreślić powagę cierpienia i próbę, jakiej został poddany Jezus na krzyżu. Jako sprawiedliwy został opuszczony przez Boga (por. Ps 22, 2). U trzeciego ewangelisty natomiast słowa Zbawiciela na krzyżu nawiązują do Psalmu 31, 6, gdzie sprawiedliwy, pomimo że jest poddany ciężkiej próbie, jednak pełen zaufania zwraca się do Pana Boga. To z kolei oznacza całkowite oddanie się Bogu Ojcu w momencie śmierci.

Łatwo zauważyć, że ewangeliści Marek, Mateusz i Łukasz przedstawiają różne perspektywy spojrzenia na śmierć Jezusa, ukazując w ten sposób

⁵⁵ Por. P. Benoît, *Passione e resurrezione*, s. 34.

różną postawę Jezusa w cierpieniu i próbie krzyża. Pierwszych dwóch tak mocno akcentuje powagę cierpienia Jezusa, że przywodzą na myśl opuszczenie sprawiedliwego przez Boga. Trzeci ewangelista widzi w śmierci Jezusa oddanie się w ręce Boga Ojca przepełnione ufnością, i to w momencie najwyższej próby. Widzimy także, że opisu św. Marka i Mateusza w żaden sposób nie można pogodzić z tym u św. Łukasza. Trzeba wziąć pod uwagę te dwie formy modlitwy, które zanosił Jezus na krzyżu, nie szukając zgodności. Możliwa mogła być bowiem taka sytuacja, że Jezus w czasie swojej agonii recytował Psalm 22, 2 i przed samą śmiercią modlił się Ps 31, 6; lub też ewangelieści św. Marek i Mateusz przytoczyli tylko modlitwę Ps 22, 2, pomijając tę wspomnianą przez Łk 23, 46; albo św. Łukasz przypomniał tylko modlitwę Ps 31, 6, a pominął tę z Ps 22, 2.

Powyższe przykłady wyjaśniają nam, jak nie należy podchodzić do różnych, ale paralelnych tekstów, szukając w nich zgodności⁵⁶.

1.4.3. Różna chronologia wydarzeń męki i śmierci Jezusa i różne sposoby przedstawienia Jego osoby

Trzecia zasada metodologiczna i hermeneutyczna odnosi się do ram chronologicznych wydarzeń dotyczących męki Jezusa. Już na wstępie analizy problematyki związanej z formowaniem się opisów męki zauważyliśmy, że pomimo iż poszczególne narracje ewangeliczne przedstawiają nam wiele bardzo dokładnych informacji dotyczących miejsc i osób, to należy pamiętać, że nie zawsze te opisy respektują chronologiczną kolejność wydarzeń. Jako przykład może posłużyć opis procesu Jezusa. U św. Marka i św. Mateusza mamy do czynienia z dwoma zebraniem Sanhedrynu: jedno w nocy, zaraz po pojmaniu (por. Mk 14, 53; 15, 1 i par.). Według św. Łukasza natomiast Sanhedryn zebrał się tylko raz, o poranku (por. Łk 22, 66).

Podobnie jest np. w przypadku zaparcia się Piotra. Dla synoptyków trzy zaparcia się Piotra rozgrywają się w jednej wyłącznie okoliczności (por. Mk 14, 66–77 par.). W Ewangelii św. Jana trzy zaparcia się Piotra są oddzielnie: pierwszy raz Piotr zapiera się swojego Mistrza zaraz po wejściu do pałacu Annasza (por. J 18, 15–18); pozostałe dwie zdrady mają miejsce po przesłuchaniu Jezusa u Annasza (por. J 18, 25–27).

Innym przykładem jest także tekst Mk 14, 27–31, będący wstawką do wątku narracyjnego opowiadającego o przejściu Jezusa z Wieczernika do ogrodu Getsemani. Tekst św. Marka zapowiada opuszczenie Jezusa ze strony swoich uczniów, jak również to, że się Go wyprą. Umieszczenie

⁵⁶ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 72.

tego fragmentu należy odczytać w świetle późniejszych wydarzeń. Po pojmaniu apostołowie uciekli, opuścili Jezusa. Ucieczka apostołów była dla pierwszych chrześcijan na pewno wydarzeniem skandalicznym i niewytłumaczalnym i stanowiła pewne trudności. Aby je rozjaśnić, ewangeliści Marek i Mateusz przytaczają zapowiedź takiej skandalicznej postawy uczniów Jezusa, która jest skierowana do nich w czasie drogi do Getsemani (Mk 14, 26–27; Mt 26, 31).

Opisy męki i śmierci przedstawiają nam Jezusa na krzyżu w różny sposób. Według narracji św. Marka i św. Mateusza Jezus przybity do krzyża jest cały czas przedmiotem kpin i obelg ze strony trzech grup: przechodzących obok krzyża, najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie oraz na koniec dwóch złoczyńców skazanych razem z Jezusem. Jezus znajduje się w takim stanie głębokiego upokorzenia i próby, że zaczyna wołać: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34; Mt 27, 46). Święty Łukasz natomiast przedstawia nam Jezusa jako tego, który na krzyżu przebacza tym, którzy Go ukrzyżowali, obiecuje raj Dobremu Łotrowi i umiera spokojnie, powierzając swojego ducha w ręce Boga Ojca. Święty Jan w swojej Ewangelii ukazuje Ukrzyżowanego dominującego nad wydarzeniami i wszechwiedzącego. Dla czwartego ewangelisty Jezus jest zawsze razem z Ojcem (por. J 16, 32) i dlatego przed śmiercią wypowiada uroczyście słowa: „Wykonało się!” (J 19, 30).

Należy podkreślić bardzo istotny fakt, że dużo ważniejszą sprawą od wspomnianych wcześniej zasad metodologicznych i hermeneutycznych jest to, że opisy męki i śmierci Jezusa nie straciły nic ze swojej ważności i dramatyczności. Nie zostały zredukowane po nadzwyczajnym i jedynym wydarzeniu, jakim było zmartwychwstanie. Takie wyjątkowe i nieoczekiwane wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa na pewno zwróciłoby zainteresowanie wierzących, a następnie zostałyby zapamiętane w narracjach bardziej rozbudowanych i szczegółowych, niż te istniejące w obecnych ewangeljach.

Stwierdzenie, że fakt zmartwychwstania nie przysłonił wydarzeń męki, ani też nie umniejszył ich znaczenia i wymiaru, pokazuje znaczącą fundamentalną wartość, jaką wydarzenia te miały dla pierwszych chrześcijan. To znaczenie zostało im ukazane przez fakt zmartwychwstania Jezusa⁵⁷. Odkrycie przez uczniów wartości męki Jezusa przyczyniło się do

⁵⁷ Opowiadanie o uczniach z Emaus (Łk 24, 13–35) wskazuje jasno, jak wydarzenia męki Jezusa są ściśle związane ze zmartwychwstaniem. Zmartwychwstały powiódł do dwóch uczniów, którzy nie zrozumieli sensu Jego męki, i wracali zawiedzeni: „O nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co

zachowania żywej i szczegółowej pamięci i skłoniło do przekazania jej w opowiadaniach ewangelicznych. W taki sposób fakty męki i zmartwychwstania istnieją nierozdzielnie ze sobą. Vanhoye stwierdza i precyzuje, że między męką i zmartwychwstaniem inteligencja ludzka zauważa kontrast: męka jest klęską, zmartwychwstanie zaś zwycięstwem nad tą klęską. Męka upokarza, zmartwychwstanie wywyższa. Wiara chrześcijańska nie zamyka się w tym kontraście. Światło zmartwychwstania łączy się zdecydowanie z męką i stanowią nierozdzielną jedność. Między nimi, jak stwierdza autor, nie ma rozdzielienia, ale jest ścisła relacja: owoc męki, chwała zmartwychwstania objawiają wartość ofiary Jezusa i ukazują, że męka nie była porażką Jezusa, ale zwycięską walką, autentycznym wypełnieniem woli Bożej⁵⁸.

Pomimo ważności i znaczenia zmartwychwstania Jezusa, opisy męki przewyższają w swojej obszernej formie i szczegółach. Budzi zdumienie fakt, że po zmartwychwstaniu Chrystusa pamięta się takie dramatyczne wydarzenia, jak ten mówiący o desperacji Judasza i jego śmierci (Mt 27, 3–10), czy też o Jezusie, który spojrzał na Piotra zaraz po trzykrotnym zaparciu się Go (Łk 22, 61).

Obszerne i szczegółowe opisy męki i śmierci ukazują, jak wielką wartość i znaczenie miały dla ich wiary związane z nimi wydarzenia. Stanowią fundament ich wiary i są zasadniczym elementem późniejszego orędzia chrześcijańskiego. To właśnie na fundamencie, jakim jest męka Jezusa i Jego zmartwychwstanie, będą budowane różne aspekty nauczania dotyczącego zbawienia i wzorców postępowania.

1.5. Analiza przekazu o śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza

Kiedy św. Łukasz rozpoczyna opowiadać historię Jezusa, jest w pełni świadomy, że jej zakończeniem będzie śmierć i zmartwychwstanie w Jerozolimie. Śmierć nie przychodzi nieoczekiwanie do Jezusa, lecz jest częścią misji, która została powierzona Jezusowi przez Boga. Jest Jego przeznaczeniem⁵⁹.

powiedzieli prorocy! Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?" (Łk 24, 25–26).

⁵⁸ Por. A. Vanhoye, *I racconti della Passione nei vangeli sinottici*, s. 17.

⁵⁹ Historię męki i śmierci Jezusa opisali wszyscy ewangelici: Marek, Mateusz, Łukasz i Jan. Każdy z nich podaje informacje o czasie i miejscu poszczególnych wydarzeń. Ewangelia św. Jana, wbrew rozpowszechnionej krytyce nadmiernej treści teologicznej nad historyczną, okazuje się tą, w której najwyraźniej są przedstawiane różne aspekty wieczery pożegnalnej, pojęcia, procesu, ukrzyżowania i pogrzebu Jezusa z Nazaretu. Por. H. Witczyk, *Historia w ewangelicznych świadectwach o męce*

Męka i śmierć Chrystusa, jak twierdzi Xavier Léon-Dufour⁶⁰, jest duszą Ewangelii Łukaszej. W niej znajdują się liczne wskazówki, które odnoszą się w sposób bezpośredni lub pośredni do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Augustin George⁶¹, w eseju na temat znaczenia śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza, wymienia różne grupy zapowiedzi, które mają miejsce przed męką Jezusa. Jest około dwudziestu tekstów, które poruszają ten temat:

a) teksty, które nawiązują mniej więcej w sposób jasny do męki: Łk 2, 34–35 – prorocstwo Symeona; Łk 4, 1–13 – kuszenie na pustyni; Łk 4, 16–30 – wystąpienie w synagodze w Nazarecie;

b) różne zapowiedzi o męce wyrażone przez Jezusa: Łk 5, 35 – pan młody zostanie wzięty od nich; Łk 9, 22 – Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć; Łk 9, 44 – Syn Człowieczy ma być wydany; Łk 12, 50 – pragnienie chrztu; Łk 13, 32–33 – bo prorok nie może zginąć poza Jeruzalem; Łk 17, 25 – potrzeba cierpienia i odrzucenia przez to pokolenie; Łk 18, 31–33 – wypełnienie tego wszystkiego, co zostało napisane odnośnie do Syna Człowieczego; Łk 19, 12–14 – przypowieść o minach; Łk 20, 9–18 – przypowieść o przewrotnych rolnikach.

c) liczne fragmenty Ewangelii, które przygotowują do dramatu krzyża: Łk 6, 16 – Judasz – zdrajca; Łk 9, 9 – Herod pragnie zobaczyć Jezusa; Łk 9, 31 – przemienienie Pańskie; Łk 9, 51 – „Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy”; Łk 13, 31 – Herod próbuje zabić Jezusa; Łk 19, 47 – najwyżsi kapłani starali się, aby Jezus zginął; Łk 20, 19 – zachowanie uczonych w Piśmie po przypowieści o przewrotnych rolnikach; Łk 20, 20 – kwestia podatku dla cesarza.

Opis poszczególnych etapów męki, śmierci Jezusa, podobnie jak w innych ewangeljach, jest u Łukasza największą jednostką narracyjną. Ewangelista ze zmysłem historyka przedstawia wiele informacji zarówno topograficznych, jak i chronologicznych. Większość materiału św. Łukasz zaczerpnął z Ewangelii św. Marka. Sam ogólny schemat opisu zawartego w Łk 22–23 jest taki sam, jak w Mk 14, 1–16, 8.

i śmierci Jezusa, [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, s. 225–288.

⁶⁰ X. Léon-Dufour, *Il Vangelo secondo Luca*, [w:] A. George, P. Grelot (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento. L'annuncio del Vangelo*, Borla, Roma 1980, s. 114.

⁶¹ A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, „Revue Biblique” 80 (1973) nr 2, s. 186–217.

Łukaszkowy opis męki i śmierci Jezusa można podzielić na następujące cztery części⁶²:

- a) ostatnia Pascha Jezusa z uczniami (Łk 22, 1–38; zob. Mk 14, 1–25),
- b) modlitwa w ogrodzie Oliwnym i aresztowanie Jezusa (Łk 22, 39–53; zob. Mk 14, 36–52),
- c) proces przed Sanhedrynem i Piłatem (Łk 22, 54–23, 25; zob. Mk 14, 53–15, 20a),
- d) ukrzyżowanie i śmierć, i pogrzeb (Łk 23, 26–56; zob. Mk 15, 20b–47).

Podobnie jak św. Marek, trzeci ewangelista rozpoczyna swój opis od decyzji skazania na śmierć Jezusa przez najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie. Następnie przedstawia zdradę Judasza, przygotowanie ostatniej wieczerzy.

Pomimo podobieństw z Ewangelią św. Marka, trzeci ewangelista w swoim opisie dokonuje wiele zmian, stąd dostrzegalne są różnice, które nadają opisowi nową formę⁶³:

– *Opuszczenia*. Święty Łukasz pomija namaszczenie w Betanii (Mk 14, 3–9); część opisu agonii w Getsemani (Mk 14, 33–34. 38b–42); ucieczkę uczniów (Mk 14, 61; 15, 49b–52); oskarżenie ze strony fałszywych świadków (Mk 14, 55–61a); milczenie Jezusa (Mk 14, 61; 15, 4–5); wyszydzenie ze strony żołnierzy rzymskich i przechodniów pod krzyżem (Mk 15, 16–20a; 15, 29–30); wołanie Jezusa o opuszczeniu i wzmiankę o Eliaszu (Mk 15, 34–35); reakcja Piłata na wiadomość o szybkiej śmierci Jezusa (Mk 15, 44–45).

– *Źródła własne*. Nie brakuje w zamian wydarzeń i perykop zaczerpniętych z własnych źródeł: słowa Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy (Łk 22, 15–17. 24–30. 31–33. 35–38); ukazanie się anioła, który pociesza Jezusa w Getsemani (Łk 22, 43–44); stawienie się przed Herodem (Łk 23, 6–12); oświadczenia Piłata o niewinności Jezusa (Łk 23, 4.13–16); płacz pobożnych kobiet (Łk 23, 27–31); rozmowa z dwoma łotrami (Łk 23, 39b–43); ostatnie słowa Ukrzyżowanego przed skonaniem (Łk 23, 34. 46). Wydaje się także, że św. Łukasz ma do dyspozycji własne informacje dotyczące nocnego pobytu Jezusa w domu arcykapłana (Łk 22, 54) i zebrania się Sanhedrynu tylko o poranku (Łk 22, 66).

– *Przezwrośnienia*. Porządek wydarzeń u św. Łukasza jest inny niż u św. Marka. Przede wszystkim w scenie przesłuchania przed Sanhedrynem

⁶² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2011, s. 418–419 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.2).

⁶³ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 824–825.

i ukrzyżowania. W Mk 14, 17–25 najpierw jest zapowiedź zdrady, a potem ustanowienie Eucharystii. W Łk 22, 14–23 kolejność wydarzeń jest odwrotna; w Mk 14, 26–31 zapowiedź zaparcia się Piotra ma miejsce w czasie drogi na Górę Oliwną, natomiast u Łk 22, 34 dochodzi do niej w Wieczerniku; widoczne są także różnice w kolejności wydarzeń w opisach przesłuchania przed Sanhedrynem (por. Łk 22, 54–71 i Mk 14, 53–54. 66–72; 15, 1; 14, 55. 61b–64) i ukrzyżowania (por. Łk 23, 33. 34a. 34b. 35–45a. 45b i Mk 15, 22. 24a. 27. 24b. 29–32a. 36; 26, 32b. 33. 34–36. 38 oraz por. Łk 23, 46a. 46b. 46c. 47–49 i Mk 15, 37a. 37b. 39–41).

Z powodu licznych rozbieżności w kolejności przedstawianych faktów, jak i ich zawartości, opis męki i śmierci Jezusa według św. Łukasza przedstawia wiele problemów dotyczących źródeł, z jakich korzystał trzeci ewangelista. Mając na uwadze materiał własny św. Łukasza, szczególne informacje oraz zmienioną kolejność faktów, liczni egzegeci potwierdzają istnienie opisu męki, innego od tego z Ewangelii św. Marka. Istnienie takiego równoległego opowiadania byłoby potwierdzone przez tradycję Janową, z którą opis Łukaszkowy ma punkty wspólne⁶⁴.

Opis męki i śmierci Jezusa stanowi ostatni etap „podróży”, która zaprowadza Mesjasza poprzez Galileę aż do Jerozolimy. Ta droga zaprowadzi teraz Jezusa na prawicę swojego Ojca. Ewangelista Łukasz używa różnych słów, aby określić ten etap działalności Jezusa. Mówi on o wyjściu lub „odejściu” Jezusa („exodos”: Łk 9, 31), o „wzięciu z tego świata” (Łk 9, 51) i „wypełnieniu” (Łk 13, 32). Męka i śmierć Jezusa jest w tym samym czasie zarówno końcem Jego życia i misji ziemskiej, jak i przejściem do zmartwychwstania i wstąpieniem do chwały nieba.

Cierpienie Jezusa stało się elementem niezbędnym na drodze, która prowadzi Go do chwały Ojca (Łk 24, 26; por. Łk 17, 25), ale też drogą otwartą dla człowieka i konieczną do jego egzystencji jako chrześcijanina⁶⁵. Święty Łukasz przedstawia dramat męki poprzez przedstawienie centralnej postaci Chrystusa, wokół której poruszają się aktorzy dramatu, grając swoje różne role: Judasz, arcykapłani, Piłat, Herod, Piotr, pobożne kobiety na drodze na Kalwarię, złoczyńcy. Jest obecny także „lud”

⁶⁴ Zob. G. Rossé, *il Vangelo di Luca*, s. 825–828; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 419–420. Obszernie na ten temat pisze także M. L. Soards, *The Passion According to Luke: The Special Material of Luke 22*, Academic Press, Sheffield 1987 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 14). W naszej pracy ograniczamy się tylko do zasygnalizowania powyższego problemu. Kwestia źródeł będzie poruszana przy okazji komentarza i egzegezy poszczególnych perykop.

⁶⁵ J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 2000, s. 646.

(Łk 23, 27. 35. 48), który towarzyszy wydarzeniom męki, co stanie się dla niego nauką i napomnieniem.

Postawa i zachowanie niektórych postaci w czasie męki Jezusa nabierze charakteru parenetycznego: zaparcie się i skrucha Piotra, płaczące niewiasty, dwóch złoczyńców obok krzyża Jezusa. Osoby występujące w opisie męki są przez św. Łukasza osądzone w zależności od tego, jaką rolę spełniły w śmierci Jezusa.

Odpowiedzialnością za śmierć Jezusa św. Łukasz oskarża Judasza, mieszkańców Jerozolimy, arcykapłanów. Oni są narzędziami Szatana, który pragnie zniszczyć Boży plan zbawienia. Ewangelista dokonuje jednak rozróżnienia. Otóż nie cały Izrael, nie cały naród wybrany jest winny, ale przede wszystkim autorytety religijne i świeckie. Większa wina stoi po stronie Żydów niż po stronie pogan (Dz 3, 15).

W perspektywie historii zbawienia odpowiedzialność pogan wydaje się mniejsza od odpowiedzialności Żydów (Łk 23, 32; Dz 2, 23). Poganie nie znają Boga i Jego planów. W konsekwencji, Rzymianie, okazują się narzędziem w rękach arcykapłanów, aby skazać Jezusa⁶⁶.

Trzeci ewangelista ukazuje na swój sposób wartość zbawczą śmierci Jezusa⁶⁷. Dla niego zbawienie nie jest związane ze śmiercią, ale ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Dzięki zmartwychwstaniu Jezus jest Panem, który obdarza Duchem Świętym. Jeśli zmartwychwstanie Chrystusa jest kluczowym momentem w historii zbawienia, to Jego śmierć jest nierozdzielnie z nią związana (Łk 24, 25n. 44. 46n). W śmierci ukazuje się bowiem synowskie posłuszeństwo Jezusa, które prowadzi Go do chwały Ojca w niebie⁶⁸. Jezus przez swoją postawę otworzył też drogę do zbawienia każdego człowieka, o ile będzie on uczestniczył w cierpieniu i życiu Pana Jezusa (Dz 14, 22; Łk 9, 23; 14, 27; 23, 26). W końcu dla św. Łukasza sposób, w który Jezus przeżywał swoją mękę, jest świadectwem prowadzącym do

⁶⁶ Por. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, s. 203–204.

⁶⁷ Temat wartości zbawczej śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza jest szeroko dyskutowany. Zarzuca się m.in. brak tekstów soteriologicznych u św. Łukasza. Wspomnianą problematyką zajmują się tacy autorzy, jak np. G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Edizioni Terra Santa, Franciscan Printing Press, Milano–Jerusalem 2011, s. 79–96 (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta, 79); J. Neyrey, *The Passion According to Luke. A Redaction of Luke's Soteriology*, Mahwah, New York 1985; V. Fusco, *Il valore salvifico della croce nell'opera lucana*, [w:] *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Paideia, Brescia 1985, s. 205–215; P. J. Scaer, *The Lukan Passion and Praiseworthy Death*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005 (New Testament Monographs, 10).

⁶⁸ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 831.

zabawienia poprzez wezwanie do nawrócenia. Męczeństwo to świadectwo, które prowadzi do zbawienia, o ile towarzyszy temu nawrócenie. Deklaracja w Łk 23, 47–48 wskazuje jasno, że nawrócenie jest owocem śmierci krzyżowej Jezusa.

Opis męki według św. Łukasza rozwija się szybko, od spisku arcykapłanów do złożenia w grobie ukrzyżowanego Jezusa⁶⁹. Opowiadanie rozpoczyna się od preludium, które stawia czytelnika pośrodku dramatu męki, a jest nim spiszek przeciw Jezusowi (Łk 22, 1–6). Bardzo ważną sceną dla Łukasza jest następnie opis ostatniej wieczerzy jako ostatniej Paschy Jezusa. Zaczyna się ona od przygotowań uczyty ze strony uczniów (Łk 22, 7–13), po czym wieczerza paschalna jest kontynuowana, a na koniec zostaje ubogacona przez Łukasza mową końcową Jezusa (Łk 22, 14–38). Następnie w atmosferze ciemności Jezus wraz ze swoimi uczniami udaje się na Górę Oliwną, gdzie przeżywa trwogę konania na modlitwie i moment aresztowania (Łk 22, 39–45a). Później ewangelista przedstawia szereg scen ukazujących zaparcie się Piotra (Łk 22, 54b–62), wyszydzenie Jezusa przez oprawców (Łk 22, 63–65) i przesłuchanie Jezusa o poranku przez Sanhedryn (Łk 22, 66–71).

Proces przed Piłatem (Łk 23, 1–25) jest kolejną ważną sceną dla trzeciego ewangelisty. Po wstępnym przesłuchaniu przez Piłata, tylko u św. Łukasza, Jezus zostaje odesłany do Heroda (Łk 23, 6–12). Obydwaj ogłaszają niewinność Jezusa, podczas gdy arcykapłani i tłumy potępiają Jezusa i domagają się uwolnienia Barabasa. Opis męki osiągnie swój szczyt w przedstawieniu dramatu drogi krzyżowej, na której Jezus zwraca się do płaczących kobiet (Łk 23, 26–32), i w akcie ukrzyżowania (Łk 23, 33–49). Scena z Józefem z Arymatei dokonującym pochówku Jezusa staje się spokojnym i pełnym oczekiwania zakończeniem Łukaszej narracji o męce Jezusa (Łk 23, 50–56).

Badając kontekst dalszy i bliższy, można zobaczyć, jak ewangelista Łukasz przygotowuje czytelnika do przeżywania śmierci Jezusa.

⁶⁹ Zob. J. Kozyra, *Znaczenie zmian w opisie męki Pańskiej według św. Łukasza (Łk 22–23)*, [w:] W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi (Hbr 12, 2). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, Warszawa 2012, s. 305–322.

1.5.1. Kontekst dalszy – czyli przekaz św. Łukasza o procesie Jezusa

Kontekst dalszy opisu męki i śmierci Jezusa w przekazie Łukaszym tworzą wersety Łk 22, 1–23, 32. Poniżej zostaną przedstawione zagadnienia egzegetyczno-teologiczne, z uwzględnieniem zarówno aspektu literacko-historycznego, egzegetycznego, jak i kerygmatycznego wyszczególnionych perykop. Ich zbadanie i nasuwające się wnioski posłużą jako tło dla kolejnych punktów pracy. Całość omawianego tekstu można podzielić na następujące sekcje i perykopy:

- 1) Ostatnia Pascha Jezusa z uczniami (Łk 22, 1–38)
 - spiszek przeciwko Jezusowi (Łk 22, 1–6),
 - przygotowanie Paschy (Łk 22, 7–13),
 - ustanowienie Eucharystii (Łk 22, 14–20),
 - ujawnienie zdrajcy (Łk 22, 21–23),
 - ostatnie rozmowy z uczniami (Łk 22, 24–38);
- 2) Trwoga i pojmanie w ogrodzie Oliwnym (Łk 22, 39–54a)
 - modlitwa na Górze Oliwnej (Łk 22, 39–46),
 - zdrada i aresztowanie Jezusa (22, 47–54a);
- 3) Proces przed Sanhedrynem i Piłatem (Łk 22, 54b–23, 25)
 - zaparcie się Piotra (Łk 22, 54b–62),
 - wyszydzenie Jezusa (Łk 22, 63–65),
 - Jezus przed Wysoką Radą (Łk 22, 66–71),
 - Jezus przed Piłatem (Łk 23, 1–7),
 - Jezus przed Herodem (Łk 23, 8–12),
 - Jezus ponownie przed Piłatem (Łk 23, 13–25);
- 4) Droga krzyżowa (Łk 23, 26–32).

W 21. rozdziale Ewangelii, poprzedzającym opis męki i śmierci Jezusa, św. Łukasz przedstawia Go w świątyni jerozolimskiej, gdzie Jezus wygłasza mowę eschatologiczną i naucza. Na początku rozdziału 22. pojawia się po raz pierwszy w Ewangelii informacja o zbliżającym się święcie Paschy (Łk 22, 1). Celem początkowych wersetów Łukasowego opisu męki jest usytuowanie dramatu ostatnich dni Jezusa w kontekście uroczystego świętowania żydowskiego święta Paschy⁷⁰. Było to najważniejsze święto pielgrzymkowe w Izraelu. Motywem zatem pielgrzymowania Jezusa do Jerozolimy będzie pragnienie spożycia Paschy w Mieście Świętym. Mistrz z Nazaretu jest też świadomy tego, że będzie to ostatnie spotkanie z uczniami przed śmiercią (Łk 22, 22). Ostatnia wieczerza stanie się duchowym testamentem, w którym Jezus wyjaśnia cel i sens swojej śmierci

⁷⁰ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1369.

(Łk 22, 19–20), poucza swoich uczniów (Łk 22, 24–30. 35–37), zapowiada zdradę i zaparcie się Piotra (Łk 22, 21–22. 34), przygotowując ich w ten sposób na dramatyczne przyszłe wydarzenia (Łk 22, 31–32)⁷¹.

1.5.1.1. Spisek przeciwko Jezusowi (22, 1–6)

Ewangelista Łukasz, rozpoczynając opis Jezusowej męki i śmierci, przedstawia plan przywódców żydowskich względem Jezusa. Dwa razy Łukasz opisuje nie tylko plan, ale także sposób, w jaki on będzie zrealizowany. Najpierw wspomina, że przywódcy żydowscy szukają sposobu, jak pojąć i zabić Jezusa (Łk 22, 1–2), aby następnie ukazać osobę Judasza, który zdradzi swojego Mistrza (Łk 22, 3–6).

1.5.1.1.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 1–6

Łk 22, 1–6 posiada swoje paralelne teksty u Mt 26, 1–16 i u Mk 14, 1–11⁷². Święty Łukasz przy redakcji tej perykopy korzysta z Mk 14, 1–2. 10–11. Opowiadanie o męce rozpoczyna się od decyzji arcykapłanów, aby zabić Jezusa, wykorzystując okazję, jaką stworzył im Judasz. Te dwie sceny są u św. Marka rozdzielone opowiadaniem o namaszczeniu w Betanii, natomiast św. Łukasz pomija je. W ten sposób unika powielania opisu zawartego w Łk 7, 36–50. Łączy ze sobą dwa krótkie teksty i tworzy z nich jedną zwartą perykopę. Dzięki temu zdrada Judasza jest opowiedziana bez jakiegś przerw⁷³. Przez własny zabieg redakcyjny ewangelista Łukasz proponuje oryginalne powiązanie dwóch scen. Namazczenie w Betanii będzie uważane przez niego za scenę później wstawioną⁷⁴. Trzeci ewangelista, wykorzystując tekst św. Marka, przepracowuje go, redagując

⁷¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 420.

⁷² K. Aland, *Synopsis of the Four Gospels*, German Bible Society, Stuttgart 2013, s. &305, &307.

⁷³ D. L. Bock, *Luke*, t. 2, Baker Academic, Grand Rapids 1996, s. 1701 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

⁷⁴ G. Schneider, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, Hanstein, Königstein–Bonn 1985, s. 440.

własny opis. Można zauważyć u św. Łukasza tendencje do skracania narracji (por. Mk 14, 1–2; Łk 22, 1–2)⁷⁵ i użycie typowego dla niego słownictwa⁷⁶.

Na uwagę zasługuje dodatek w Łk 22, 3, który teologicznie wyjaśnia motyw zdrady dokonanej przez Judasza. Tym motywem będzie powrót Szatana, zapowiedziany na końcu sceny kuszenia Jezusa na pustyni (Łk 4, 13). Wzmianka o nim podkreśla dramat męki określonej jako „godzina i panowanie ciemności” (Łk 22, 53)⁷⁷. Temat wejścia Szatana w Judasza jest obecny u J 13, 2. 27 i najprawdopodobniej wpłynął na Łukaszkową wersję perykopy. Można wyróżnić cztery jednostki tematyczne⁷⁸:

- wstęp: informacja chronologiczna (Łk 22, 1),
- poszukiwanie sposobu zgładzenia Jezusa przez arcykapłanów (Łk 22, 2),
- wstąpienie Szatana w Judasza (Łk 22, 3),
- poszukiwanie przez Judasza sposobu wydania Jezusa arcykapłanom (Łk 22, 4–6).

Informacja chronologiczna z Łk 22, 1 stanowi wstęp do całości opisu męki Chrystusa. Widzimy także ścisły związek nie tylko logiczny, ale też tematyczny pomiędzy drugą i czwartą częścią, dzięki występującemu w nich czasownikowi *dzeteo*, który oznacza „szukać”, „usiłować”. Arcykapłani szukają i usiłują znaleźć sposób na zabicie Jezusa, a Judasz, po otrzymaniu zapłaty, szuka sposobu, jak im wydać Jezusa.

W opinii Rudolfa Bultmanna⁷⁹ to wprowadzenie w opis męki Jezusa ma małą wartość historyczną i drugoplanowe znaczenie. Do odrzucenia jest fakt, że arcykapłani tak rozpowszechnili swój zamiar zabicia Jezusa, by wieść o tym dotarła do Judasza. Podobnie, według tego wpływowego teologa ewangelickiego XX wieku, trudno sobie wyobrazić, aby pierwotna wspólnota chrześcijańska знаła treść rozmowy Judasza z arcykapłanami. Niektórzy egzegeci, m.in. Fitzmyer⁸⁰, stwierdzają, że mamy do czynienia ze

⁷⁵ Łukasz pomija określenia: „po dwóch dniach”, „podstępnie ująć” (Mk 14, 1); „Tylko nie w czasie święta, by nie było wzburzenia między ludem” (Mk 14, 2) i podsumowuje bardzo krótko: „gdyż bali się ludu” (Łk 22, 2).

⁷⁶ Por. V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, s. 42–43; M. L. Soards, *The Passion According to Luke*, s. 43–44.

⁷⁷ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 832.

⁷⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 421.

⁷⁹ Por. R. Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, s. 282 i 300.

⁸⁰ Zob. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1368 i 1373.

swoistą techniką narracyjną ewangelisty⁸¹, który pragnie przekazać otrzymane informacje w obecnej formie. Treść perykopy zawiera bez wątpienia tradycje oparte na historycznych faktach, które nie są wymysłem Kościoła pierwotnego: arcykapłani chcący zgładzić Jezusa; zdrada ze strony ucznia, jednego z Dwunastu; okazja do aresztowania Jezusa podczas Jego pobytu w Jerozolimie, w czasie wielkiego napływu pielgrzymów na święto Paschy.

1.5.1.1.2. Egzegeza Łk 22, 1–6

Na początku całego opisu męki Jezusa św. Łukasz umieszcza informację, że „zbliżało się Święto Przaśników zwane Paschą”⁸². U Mk 14, 1 jest wspomniane, że opisywane wydarzenie miało miejsce na dwa dni przed Paschą i Świętem Przaśników. Mamy tutaj do czynienia z uproszczeniem ze strony trzeciego ewangelisty. Dla niego dokładne liczenie dni ostatniego tygodnia z życia Jezusa nie jest najważniejsze, tak jak ma to miejsce u św. Marka. Charakter historyczno-zbawczy śmierci Jezusa w kontekście Paschy będzie miał główne znaczenie. Święty Łukasz utożsamia ze sobą te dwa święta, co nie jest właściwe⁸³, ale w tamtej epoce były one zwykle traktowane jako jedno i w żydowskim kalendarzu nakładały się na siebie⁸⁴. Pascha była świętem żydowskim obchodzonym 14–15 Nisan (na przełomie marca

⁸¹ G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 832.

⁸² Zob. B. N. Wambacq, *Pesah – Maššôt*, „Biblica” 62 (1981) nr 4, s. 499–518.

⁸³ Por. J. Nolland, *Luke*, Word Books, Dallas 2000, s. 1027 (Word Biblical Commentary, 35C).

⁸⁴ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Paternoster, Exeter 1978, s. 787; J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1, s. 898–904. Z podobną formułą świąt Paschy spotykamy się u Józefa Flawiusza, chociaż znał on podział na dwa osobne święta. Por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1995, 3. 10. 5; 14. 2. 1; 17. 9. 3. Wyrażenie „święto Przaśników” pojawia się często w LXX. Znaczenie słowa „Pascha” (hebr. *Pesah*) nie jest jasne: samo słowo może oznaczać „przejście”, „przebaczenie” lub „baranka paschalnego”. Niektórzy historycy są zdania, że pierwotnie święto Paschy było obchodzone przez pasterzy, zaś święto niekwaszonych chlebów było kananejskim świętem rolniczym. Inni wskazują, Pascha była świętem nomadów, którzy składali ofiarę, aby uprosić błogosławieństwo trzody. Pasterze piekli mięso baranka na ogniu i jedli go z niekwaszonym chlebem i gorzkimi ziołami. Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2004, s. 501–502. Izraelici później przejęli ten zwyczaj i nadali mu inne znaczenie, powiązane z wyjściem z Egiptu. Pascha w roku liturgicznym będzie największym świętem obok Święta Tygodni i Święta Namiotów. Żydzi zachowali zwyczaj obchodzenia świąt Paschy zgodnie z nakazami zawartymi w Wj 12, 14. 42. Dopiero od czasów króla Jozjasza zaczęto pielgrzymować do głównego sanktuarium, którym była świątynia jerozolimska (2 Krl 23, 21–23).

i kwietnia). Święto Przaśników, czyli niekwaszonego chleba, początkowo było odrębnym świętem, które trwało przez siedem dni od 15 do 21 miesiąca Nisan. W czasach Nowego Testamentu potocznie uważano, że Pascha jest początkiem Święta Przaśników⁸⁵.

Pierwsze święto było dla Izraelitów w całym roku liturgicznym największym świętem, na które każdy w zasadzie Żyd powinien pielgrzymować do Jerozolimy. Wspominano w nim wyjście z Egiptu, uwolnienie z rąk faraona, a w sposób szczególnie decydującą noc, w której wyginęli pierworodni z Egiptu (Wj 12; 23, 15; 34, 18). Podobnie i drugie święto wspominało wyjście z niewoli egipskiej, ale niekwaszone chleby przypominały o pospiesznym opuszczeniu Egiptu i przejściu przez pustynię⁸⁶.

Arcykapłani i nauczyciele Pisma cały czas pragną zgładzić Jezusa (Łk 19, 47–48). Szukają okazji do tego, jak i pod jakim pretekstem Go aresztować⁸⁷. Powodem jest wzrastająca popularność Jezusa, która stanowi dla nich zagrożenie. Zresztą w 20. rozdziale św. Łukasz pokazuje, dlaczego arcykapłani byli przestraszeni: bali się ludu i dlatego nie mogli Go uwięzić w czasie Jego publicznych wystąpień (20, 19; 22, 2). Lud był w pełni przekonany, że Jezus jest prorokiem i głosi prawdę. Decyzja o aresztowaniu została podjęta już dawno, brakowało tylko sprzyjających okoliczności.

Widać znowu, że pojawia się kontrast między ludem, który stoi po stronie Jezusa i jest zainteresowany Jego nauką (Łk 19, 48b; 20, 45; 21, 38), a członkami Sanhedrynu odnoszącymi się do Niego z nienawiścią (por. Łk 19, 47nn).

Wyłaniają się dwie nowe postaci. Pierwszą z nich jest Szatan⁸⁸. Okazja pojawia się wtedy, kiedy zaczyna działać Szatan. Łukasz zwyczajnie

⁸⁵ W późniejszych tekstach żydowskich – w Talmudzie babilońskim w traktacie *b. Sanh.* 43a – będzie mowa o pewnym Yeschu, który został zabity i powieszony w przeddzień Paschy. Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1369.

⁸⁶ Por. A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, [w:] G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 307–320.

⁸⁷ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 787.

⁸⁸ Na określenie Szatana używane są dwa terminy: *satanas* i *diabolos*, i nie oznaczają dokładnie tego samego. Pierwszy z nich pochodzi od hebrajskiego *śātān* i oznacza oskarżyciela, przeciwnika, tego, który się sprzeciwia, kto jest przeszkodą na drodze. Drugi termin oznacza tego, kto rozdziela, oszczercę. W LXX te dwa terminy czasem są synonimami i są używane zamiennie, zob. 1 Krn 21, 1; Hi 1, 6–12; 2, 1–7; Ps 108, 6; Za 3, 1–2. Łukasz, używając tekstu LXX, wykorzystuje ten fakt podobnych znaczeń do nakreślenia swojej teologii męki Chrystusa. Dzięki temu łatwiej zrozumieć związek między Łk 4, 13 i 22, 3. W pierwszym przypadku (4, 13) ewangelista, posługując się terminem *diabolos*, przedstawia diabła jako tego, który wszelkimi

stwierdza, że Szatan wszedł w Judasza (por. J 13, 27). Znaczenie tego nie jest do końca jasne, ale jedno jest wiadome: Judasz jest pod kontrolą uosobionego zła, Szatana. Diabeł jest aktywny w czasie kuszenia, prowadzi do grzechu i działa w duchowych ciemnościach. Podczas gdy zły duch nie był obecny w publicznej działalności Jezusa, to teraz wydaje się, że czas męki jest właściwym momentem do ataku (por. Łk 22, 31.53). Szatan wszelkimi możliwymi sposobami usiłował skłonić Jezusa do porzucenia zbawczych planów Bożych. W czasie całego procesu i męki Chrystusa diabeł staje jako przeciwnik i oskarżyciel. Męka Jezusa jest dziełem Przeciwnika–Szatana, który stanowczo opiera się Bożym planom⁸⁹.

Judasz Iskariota⁹⁰, jeden z Dwunastu⁹¹, jest drugą nową postacią w opisie ewangelisty. Następnie arcykapłani i Piłat są wykonawcami diabelskich planów, co nie uwalnia ich od odpowiedzialności za ich czyny (por. Dz 1, 16–20).

sposobami chce oderwać Jezusa od Boga i porzucenia zbawczych planów. Ewangelista używa też określenia *diabolos* („diabeł”), ale w znaczeniu tego, który tym razem staje jako przeciwnik i oskarżyciel Jezusa. Por. F. Mickiewicz, *Krocząc śladami męki Chrystusa. Komentarz teologiczno-duchowy do ewangelicznych opisów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, Apostolicum, Ząbki 2000, s. 151–168.

⁸⁹ Zob. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, s. 200.

⁹⁰ We wszystkich katalogach apostołów Judasz wymieniany jest na ostatnim miejscu, z komentarzem, że jest tym, który zdradził Jezusa czy też miał Go zdradzić. Jak podaje św. Jan (por. 6, 71; 13, 2. 26), Judasz był synem Szymona. O przydomku Iskariota mówią oprócz Jana również Marek i Mateusz. Przydomek ten stanowi zapewne świadectwo pochodzenia apostoła, a mianowicie, że był on mężem z Karijot (*iš karjôt*) w Judei, co miałoby znaczyć, że jako jedyny z grona Dwunastu pochodził spoza Galilei, a zatem był Judejczykiem. Jak wspomniałem, imię Judasza pojawia się w Nowym Testamencie 22 razy, ale zapowiedzi czynu Judasza czy też dotyczące go relacje bądź aluzje do niego są znacznie częstsze i można je napotkać 36 razy. Ewangelisci nie pomijają również okoliczności śmierci Judasza, który popełnił samobójstwo, przerażony następstwami swojej zdrady. Kiedy stwierdził, iż jego pieniądze stały się zapłatą za krew niewinną, zdjęty żalem po popełnionej zdradzie, odniósł srebrniki do świątyni i chciał zwrócić arcykapłanom, od których je otrzymał. Ponieważ ich nie przyjęto, zakończył życie samobójstwem (por. Mt 27, 3–10). Mateusz nie wskazuje miejsca, w którym Judasz się powiesił, mówi jednak o związku jego śmierci z Polem Krwi, zwanym też Polem Garncarza, które zakupiono w celu grzebania cudzoziemców. Por. J. Szlaga, *Co Pismo Święte mówi o zdradzie Judasza*, „Ethos” 17 (2004) nr 1–2, s. 89–97.

⁹¹ Łukasz podkreśla, że Judasz był jednym z grona 12 apostołów. Chce w ten sposób zwrócić uwagę, że zdrajcą jest osoba najbliższa Jezusowi. Ewangelista nie podaje motywów zdrady, ale to, co jest pewne, to to, że w Judaszu zaczyna działać moc szatańska, której apostoł ulega. Por. H. Ordon, *Anatomia Judaszowej zdrady*, „Ethos” 17 (2004) nr 1–2, s. 98–110, W. M. Stabryła, *Judasz – sprawiedliwy Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007) nr 2, s. 85–95, <https://doi.org/10.21906/rbl.339>.

Zamiar wydania Jezusa Jego przeciwnikom konkretyzuje się w momencie spotkania się Judasza z arcykapłanami i strażą czuwającą nad porządkiem w świątyni i w całym mieście. Święty Łukasz wspomina o radości arcykapłanów z powodu inicjatywy Judasza, za którą postanowili go wynagrodzić pieniędzmi. Mateusz dodaje (Mt 26, 15), przywołując odwołanie się do Pism, że zapłacono Judaszowi 30 srebrników (por. Za 11, 12). Ewangelista podkreśla, że Judasz „zgodził się”, przez co odpowiedzialność spada na niego. Zdradca wyczekuje teraz stosownej chwili bez obecności tłumów, aby nie być zauważonym, nie wywoływać zbędnej sensacji i rozgłosu.

Być może arcykapłani i uczeni w Piśmie chcieli poczekać aż do zakończenia święta Paschy. Jednak propozycja Judasza spowodowała przyspieszenie planów zgładzenia Jezusa. Judasz ostatecznie zdradza swojego Nauczyciela i wydaje w ręce członków Wysokiej Rady niewinnego człowieka⁹².

1.5.1.1.3. Teologia Łk 22, 1–6

Święty Łukasz w swej Ewangelii (22, 1–6) otwiera opis męki Jezusa i Jego drogę na krzyż. Największy atak na Jezusa spada na Niego z zewnątrz od sił demonicznych i od wewnątrz ze strony Judasza, jednego z Dwunastu. Zbliża się kluczowy dla męki Chrystusa czas święta Paschy, a arcykapłani szukają wtedy sposobów pojmania i zgładzenia Go. Są świadomi, że cokolwiek zostanie przez nich postanowione, musi dokonać się po kryjomu, aby nie dowiedziały się tłumy, które popierały Jezusa. Judasz przychodzi z konkretną inicjatywą wydania Mistrza w ręce arcykapłanów. Jednym z głównych powodów zdrady okazuje się działanie Szatana, który wstąpił w Judasza.

Godny podkreślenia jest fakt, że Judasz jest uczniem z najbliższej Jezusowi grupy Dwunastu. Ten, który przez lata towarzyszył Jezusowi w Jego działalności, zdradza Go. Występuje przeciwko swojemu Mistrzowi, który obdarzył go zaufaniem i uczynił jednym z najbliższych apostołów. Ewangelista w swoim opisie podkreśla, że zdrada była także wynikiem działania Szatana. Święty Łukasz nie umieszcza w swoim dziele słów wyraźnie potępiających Judasza. Być może w ten sposób skłania chrześcijanina do refleksji nad swoimi czynami, czy nie zdradza Jezusa, który mu zaufał i powołał do wypełnienia specjalnego zadania.

⁹² Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 834; J. Nolland, *Luke*, s. 1029–1030.

1.5.1.2. Przygotowanie Paschy (Łk 22, 7–13)

Trzeci ewangelista od w. 22, 7 rozpoczyna opis wydarzeń związanych z przebiegiem ostatniej wieczerzy. Opisuje on przygotowania do jej spożycia (Łk 22, 7–13), następnie ustanowienie Eucharystii (Łk 22, 14–20) i na koniec następujące po niej ostatnie pouczenia Jezusa (Łk 22, 21–38).

1.5.1.2.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 7–13

Opowiadanie, które jest wstępem do opisu ostatniej wieczerzy, zapewne nie istniało w tradycji jako część niezależna. Trzeci ewangelista wykorzystuje wersję Mk 14, 12–16, skracając niektóre fragmenty i uzupełnia o dwa nowe⁹³. Istnieją dwie różnice między wersją Łukasza a wersją Marka. W wersji Łukasza inicjatywa dotycząca miejsca przygotowania Paschy należy do Jezusa (Łk 22, 8), natomiast u Marka (14, 13) to uczniowie pytają, gdzie będzie miało miejsce spożycie Paschy. Święty Łukasz wydaje się bardziej kompletny w przekazie tej informacji⁹⁴. Następnie tylko św. Łukasz podaje dokładnie, że uczniami, których Jezus wysłał do miasta, byli Piotr i Jan (Łk 22, 8a)⁹⁵. Można wyróżnić następujące części opowiadania:

- 1) wstęp: informacja chronologiczna (Łk 22, 7),
- 2) wysłanie Piotra i Jana w celu zidentyfikowania domu i przygotowania Paschy (Łk 22, 8),
- 3) wskazówki Jezusa co do odnalezienia domu (Łk 22, 9–12),
- 4) wypełnienie zadania przez uczniów (Łk 22, 13).

Możemy dostrzec tutaj podobieństwo do opisu przygotowań do triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (por. Mk 11, 1–7; Łk 19, 29–36). W obydwu przypadkach Jezus posyła dwóch swych uczniów. Uczniowie są świadkami autorytetu Jezusa i Jego prorockiej wiedzy, ponieważ to, co zapowiedział, spełniło się na ich drodze (por. Łk 19, 29–36; 22, 13). Autor podkreśla także aspekt cudowności wydarzeń, przez co obydwie sceny, wjazdu do Jerozolimy i ostatniej wieczerzy, nabierają uroczystego charakteru⁹⁶. Jezus jest Panem całej sytuacji, co będzie widoczne podczas całej

⁹³ Zob. V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 44n.

⁹⁴ Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1709.

⁹⁵ Por. J. B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988, s. 27–27.

⁹⁶ Według Heinza Schürmanna struktura narracji w Łk 19, 29–36 służyła jako schemat literacki do Łk 22, 7–13. Obydwa wydarzenia ukazują Jezusa, który świadomie i dobrowolnie przyjmuje swoje przeznaczenie. Opowiadanie o ostatniej wieczerzy podkreśla władzę mesjańską Jezusa, który potrafi z uczty paschalnej usta-

Jego męki⁹⁷. Nadprzyrodzona świadomość faktów jest dowodem na to, że Pascha Jezusa, czyli męka i śmierć, są wypełnieniem Bożej woli.

1.5.1.2.2. Egzegeza Łk 22, 7–13

Ponieważ zbliżały się święta Paschy i dzień Przaśników⁹⁸, Jezus daje swoim uczniom wskazówki dotyczące ich przygotowania. Ewangelista Łukasz mówi ogólnie o nadchodzącym dniu Przaśników i o święcie Paschy, które trzeba obchodzić i które musi być celebrowane przez pobożnych Żydów⁹⁹. Paschą był nazywany dzień, w którym zabijano baranka ofiarne-go (por. Wj 12, 1–30; 43–46; Lb 9, 1–14; Pwt 16, 1–8). Baranek paschalny był zabijany między godziną 14.30 a 17.30 w przedsionku świątyni. Wyrażenie „dzień Przaśników” jest niewłaściwe, ponieważ określa potocznie dzień Paschy, po którym świętowano przez tydzień święto Przaśników. U św. Łukasza oznacza ono wigilię Paschy, kiedy to właśnie zabijano baranka paschalnego¹⁰⁰. A zatem w naszym przypadku jest mowa o 14 Nisan, kiedy to (już w poprzedzający wieczór) należało usunąć z domów kwaszony chleb (doba zaczynała się tam zachodem słońca). Następnie w kolejny wieczór, ale zawsze 14 Nisan, zabijano i ofiarowywano baranka, a następnie spożywano go już późnym wieczorem, na początku 15 Nisan. Na taką ucztę zapraszano 10–15 osób, aby nie pozostały resztki.

Jezus wysłał uczniów z poleceniem przygotowania miejsca na spożycie Paschy. Łukasz uzupełnia wersję Marka i podaje imiona dwóch wysłanych uczniów: Piotra i Jana.

nowić Eucharystię. Opis zawarty w Łk 22, 7nn ukazuje ostatnią ucztę paschalną bez baranka jako ucztę, w której On poprzez dar Eucharystii, staje się barankiem paschalnym. Por. H. Schürmann, *Le Récit de la Dernière Cène*, Le Puy, Lyon 1966, s. 85–87.

⁹⁷ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1378.

⁹⁸ Por. T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 2, s. 98–115, <https://doi.org/10.21906/rbl.904>.

⁹⁹ Pobożny Żyd, ojciec rodziny kupował 14 Nisan jednorocznego baranka bez skazy. Następnie niósł go do świątyni, aby go złożyć w ofierze. Ofiarę z baranka należało złożyć według przepisów w Wj 12, 6 o zmierzchu, czyli kiedy zaczynał się także już pierwszy dzień Przaśników. Zabitego baranka ojciec rodziny przynosił do domu, gdzie pieczono go na rożnie z drzewa granatu. Na stole musiały znajdować się cztery kielichy, chleb przaśny (trzy mace, od góry: *Kohen* – symbolizowała warstwę kapłańską, *Lewi* – oznaczała lewitów i na spodzie *Izrael*), gorzkie zioła i haroszet (kompot przyrządzony z fig, migdałów i orzechów gotowanych w winie). Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 428.

¹⁰⁰ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 836.

Trzeci ewangelista często wymienia imiona Piotra i Jana razem (por. Łk 8, 51; 9, 28; Dz 1, 13; 3, 1–4; 4, 13, 19; 8, 14). Obaj są świadkami przemienienia i zmartwychwstania. Ich zadaniem w przygotowaniu wieczerzy paschalnej¹⁰¹ będzie znalezienie pokoju, przyniesienie baranka zabitego w świątyni, zakup gorzkich ziół, praśnego chleba i odpowiedniej ilości wina¹⁰². Uczniowie pragną postępować zgodnie ze wskazówkami Jezusa. Jako ich Mistrz sam decyduje o miejscu spożycia wieczerzy paschalnej. Z jednej strony apostołowie odwołują się do autorytetu Jezusa, a z drugiej strony Jego pragnienie spożycia Paschy ze swoimi uczniami wpisuje się w realizację Bożych planów.

Wskazówki Jezusa są proste i jasne. Człowiek niosący dzban wody będzie znakiem¹⁰³, po którym uczniowie poznają, gdzie znajduje się dom,

¹⁰¹ Z werselem 22, 8 związany jest poważny problem dotyczący daty ostatniej wieczerzy Jezusa i Jego uczniów. Na podstawie tekstów ewangelii synoptycznych (Mt 26, 17; Mk 14, 12; Łk 22, 7) można dojść do konkluzji, że przygotowania do tej uczty miały miejsce w dniu poprzedzającym Paschę, czyli 14 Nisan, a Jezus umarł 15 Nisan, w samo święto Paschy. W owym roku święto Paschy pokrywało się ze świętowaniem Szabatu. Z drugiej strony przeczy temu Janowa wersja ostatniej wieczerzy, który pisze, że arcykapłani nie weszli do pretorium, gdyż chcieli zachować rytualną czystość przed jutrzejszym świętem Paschy (J 18, 28). Według informacji zawartych w Ewangelii Jana Jezus umarł w piątek, zaś ostatnią wieczerzę spożywali w czwartek wieczorem. Egzegeci zaproponowali kilka rozwiązań tej trudnej sytuacji: (a) hipoteza odwoływania się różnych kalendarzy; ma wielu przeciwników i krytyków; (b) właściwa data znajduje się w Ewangelii Jana, ale Jezus z nieznanych przyczyn antycypował ucztę paschalną. Uczta ta zatem nie miała w pełni charakteru ściśle żydowskiej Paschy; (c) właściwa datacja znajduje się w ewangeliiach synoptycznych, ponieważ zawierają one najstarszą tradycję Kościoła. Janowa wersja i zawarte w niej informacje (J 18, 28; 19, 31) są uzależnione od teologicznych założeń jego opisu, według których Chrystus jest ukazany jako nowy baranek paschalny (zob. J 1, 29). Por. J. Łach, *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 5, s. 404–417, <https://doi.org/10.21906/rbl.2680>; K. Ziaja, „*Ostatnia Wieczerza*” – problem chronologiczny, [w:] F. A. Nossol, T. Dola (red.), *Ineffabile Eucharitiae Donum*, Opole 1997, s. 456–462; J. B. Green, *Preparation for Passover (Luke 22:7–13): a Question of Redactional Technique*, „Novum Testamentum” 29 (1987) nr 4, s. 305–319; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991, s. 372–433; E. J. Schnabel, *Jesus in Jerusalem. The last days*, Eerdmans, Grand Rapids 2018, s. 202–214; R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1963.

¹⁰² Por. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, s. 254; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 791.

¹⁰³ Znak ten jest dość nietypowy. Do noszenia wody kobiety używały najczęściej glinianych dzbanów (*keramion*), które nosiły na głowie. Mężczyźni natomiast uży-

w którym będą spożywać Paschę wraz ze swoim Mistrzem. Uczniowie mają za zadanie jedynie iść za tym człowiekiem do domu. Dla ewangelisty znak ten będzie miał znaczenie religijne. Jezus objawia tutaj swoją nadprzyrodzoną wiedzę oraz chęć spożycia Paschy ze swoimi uczniami, co jest wypełnieniem woli Bożej i nie może być uniemożliwione przez wcześniejsze aresztowanie.

Jezus, mając świadomość tego, co nastąpi, wydaje swoim uczniom kolejne polecenia. Mają zapytać gospodarza o pokój, w którym przygotują Paschę. Gospodarz tego domu wie, o którego Nauczyciela chodzi, i dlatego Jezus nie spodziewa się odmowy. Uczniowie następnie znajdą dużą salę, urządzoną tak, by można było w niej spożyć wieczerzę paschalną¹⁰⁴.

Wydarzenia potwierdzają nadprzyrodzoną wiedzę Jezusa (por. Łk 19, 32). Uczniowie udają się do Jerozolimy i znajdują wszystko, zgodnie z poleceniami Mistrza. Wszystko jest gotowe, aby spożyć wieczerzę paschalną ze swoimi uczniami. Oznacza to również, że zostały zachowane wszystkie przepisy i tradycje, aby mogła się odbyć Pascha¹⁰⁵.

1.5.1.2.3. Teologia Łk 22, 7–13

Święty Łukasz ukazuje nam Jezusa przygotowującego Paschę ze swoimi uczniami, co jest wypełnieniem Bożych planów. Jezus jest Panem historii. Przewidział swoją śmierć i wyjaśnia jej znaczenie apostołom. Kiedy przygotowują paschalnego baranka, Jezus jest gotowy na śmierć, ale wcześniej musi spożyć jeszcze ostatnią Paschę ze swoimi uczniami i przekazać im ostatnie polecenia. Jezus wykorzystuje swoją nadprzyrodzoną wiedzę, aby doskonale wypełnić wolę Ojca. Jest Mu wierny aż do swojej męki i śmierci.

1.5.1.3. Ustanowienie Eucharystii (Łk 22, 14–20)

Ponieważ śmierć Jezusa już się zbliża, Mistrz z Nazaretu wyraża swoje głębokie pragnienie, aby spożyć Paschę z Dwunastoma (Łk 22, 15). Pascha

wali skórzanych bukłaków, noszonych na plecach. Mężczyzna niosący dzban wody na głowie był znakiem łatwo rozpoznawalnym. Por. D. L. Bock, *Luke*, s. 1711–1712; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 837; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 817; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 791; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1383.

¹⁰⁴ Tradycja Kościoła wskazuje na dom św. Marka, gdzie znajdowała się wspomniana sala, która będzie utożsamiana także z miejscem zgromadzenia uczniów w dzień Pięćdziesiątnicy. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 838; D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1712–1713.

¹⁰⁵ Por. O. Da Spinotoli, *Luca: il Vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1986, s. 664.

żydowska przypominała, jak Bóg wybawił naród wybrany z niewoli egipskiej. Nowa Pascha ustanowiona w czasie ostatniej wieczerzy będzie pamiątką zbawienia, które dokona się w osobie Jezusa. Nowa Pascha będzie uobecniata pod postaciami chleba i wina (Łk 22, 19–20).

1.5.1.3.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 14–20

Ewangelista Łukasz po opisie przygotowań do Paschy umieszcza ustanowienie Eucharystii. Między perykopami Mk 14, 17–25 i Łk 22, 14–20 istnieje wiele różnic, które skłaniają egzegetów do opinii o istnieniu dwóch, a nawet trzech tradycji: św. Marka, św. Łukasza i św. Pawła¹⁰⁶. Problem znaczących różnic paralelnych fragmentów w ewangeljach św. Marka i św. Mateusza sugeruje, że św. Łukasz korzystał z różnych źródeł. Dyskutowany jest także aspekt najstarszej tradycji zawierającej oryginalne słowa Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy¹⁰⁷. Różne tradycje uzupełniają się jednak wzajemnie, przedstawiając to samo ważne wydarzenie. Dla św. Łukasza scena z Wieczernika ma duże znaczenie. Ewangelista przedstawia, jak Jezus i Jego uczniowie przeżywają i wspominają wyjście z Egiptu. Chrystus nadaje wieczerzy paschalnej nowe znaczenie odnoszące się do Jego „exodusu” z tego świata i Jego śmierci.

Struktura literacka tej perykopy różni się od paralelnej u św. Marka. Można ją przedstawić w następujący sposób:

- 1) wstęp: Jezus i uczniowie zajmują miejsce za stołem (Łk 22, 14);
- 2) rozpoczęcie uczty paschalnej (Łk 22, 15–18):
 - a) Jezus pragnie spożyć Paschę ze swoimi uczniami (Łk 22, 15–16),
 - b) błogosławieństwo „pierwszego” kielicha otwierającego ucztę (Łk 22, 17–18);
- 3) ustanowienie Eucharystii (Łk 22, 19–20):
 - a) chleb ciałem Chrystusa (Łk 22, 19),

¹⁰⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 839–856. Autor przedstawia w swoim komentarzu do Ewangelii św. Łukasza złożony problem dotyczący ostatniej wieczerzy. Najpierw dokonuje krytyki literackiej trzech tradycji opisujących ustanowienie Eucharystii. Następnie zajmuje się kwestią gatunku literackiego i historycznością opisów. Na koniec są poruszone tematy dotyczące bezpośrednio Łukaszej wersji opisu ostatniej wieczerzy i zagadnienia dotyczące samego jej znaczenia jako uczty paschalnej.

¹⁰⁷ Zob. D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1716–1717; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 433–437; J. Nolland, *Luke*, s. 1023–1049; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 793; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1394.

- b) „trzeci” kielich – wino krwią Chrystusa na znak nowego przy-
mierza (Łk 22, 20).

Łukasz, umieszczając informację o zdrajcy po ustanowieniu Eucharystii, koncentruje naszą uwagę na temacie Paschy (Łk 22, 15.17), królestwa Bożego (Łk 22, 16.18) oraz przeistoczenia chleba i wina w ciało i krew Chrystusa¹⁰⁸.

1.5.1.3.2. Egzegeza Łk 22, 14–20

Święty Łukasz podkreśla fakt zakończenia przygotowań do wieczerzy i moment jej rozpoczęcia zdaniem: „Gdy nadeszła godzina”, a więc inaczej niż to ma miejsce u św. Marka, który napisał: „Z nastaniem wieczoru” (Mk 14, 17). Wyrażenie „nadeszła godzina” przypomina tradycję Janową (por. J 12, 23; 13, 1; 17, 1). Słowo „godzina” w trzeciej Ewangelii nie ma takiej wartości teologicznej jak u Jana, pomimo to „godzina” w Łukasowym opisie ustanowienia Eucharystii będzie oznaczała zarówno czas rozpoczęcia przygotowanego wcześniej posiłku, jak i czas działania Jezusa wyznaczony przez Boga. Jest to „godzina” panowania ciemności (por. Łk 22, 53), ale także czas działania Jezusa, który ustanawia Eucharystię.

Trzeci ewangelista podkreśla także, w przeciwieństwie do Mk 14, 18a, że inicjatywa i przewodniczenie całemu obrzędowi jest po stronie Jezusa, jako głowy wspólnoty. Otaczają Go apostołowie, czyli Dwunastu (Mk 14, 17), których wybrał i powołał.

W podniosłych słowach Jezus objawia szczególną ważność tej uczty paschalnej, którą pragnie spożyć ze swoimi uczniami. Oczekiwał jej z wielkim utęsknieniem, ponieważ ta wieczerza będzie miejscem ustanowienia Eucharystii i stanie się nową Paschą¹⁰⁹.

Jezus jest świadomy swojej bliskiej śmierci. Zapowiada swoją pewną śmierć, ale wszystko, co czyni ma na względzie przyście królestwa Bożego (por. Łk 11, 20), ukazanego w obrazie uczty eschatologicznej (por. Iz 25, 6; 55, 1–2; 65, 13; Mt 8, 11; Łk 13, 29; 2, 2 30). Ostatnia Pascha, którą spożywa z apostołami, stanie się znakiem przyszłego królestwa Bożego¹¹⁰.

¹⁰⁸ J. Green w swojej publikacji omawia problematykę związaną z podobieństwami i różnicami między tekstem św. Marka i Łukasza opisującymi ostatnią wieczerzę. Poddaje analizie zarówno kwestie gramatyczne, tekstu, jak i strukturę narracyjną obydwu tekstów (Mk 14, 22–25 i Łk 22, 15–18), porównując je także do tekstu św. Pawła 1 Kor 11, 23–25. Por. J. B. Green, *The Death of Jesus*, s. 30–42.

¹⁰⁹ Por. H. Schürmann, *Le Récit de la Dernière Cène*, s. 24.

¹¹⁰ Jezus potwierdza pewność swojej bliskiej śmierci oraz wiary w nadejście królestwa Bożego. Pascha sprawowana przez Jezusa z uczniami znajdzie swoją pełnię, reali-

Święty Łukasz jako jedyny z ewangelistów pisze o kielichu. Jezus wziął kielich i według tradycji żydowskiej „odmówił modlitwę dziękczynną”¹¹¹, wielbiąc Boga za otrzymane dary. Święty Paweł wyjaśni tę postawę w Pierwszym Liście do Tymoteusza: „Ponieważ wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać. Staje się bowiem poświęcone przez słowo Boże i przez modlitwę” (4, 4–5).

Jezus zapowiada, że nie będzie „już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże” (Łk 22, 18)¹¹². Po raz kolejny Jezus uroczyście oznajmia swoim uczniom o swojej bliskiej śmierci. Stwierdza zarówno w wersecie 16, jak i 18, że ta ostatnia wieczerza jest zapowiedzią uczyty w królestwie Bożym, uczyty eschatologicznej symbolizującej wieczną radość i szczęście¹¹³. Jezusowe dwa zapewnienia uzupełniają się wzajemnie i są komplementarne z Jego dwoma gestami: podaniem apostołom przeistoczonego chleba i wina do spożycia. Spożywanie ciała i krwi Chrystusa jest zatem znakiem królowania Boga w człowieku oraz zapowiedzią eschatologicznej uczyty zbawionych.

Cztery czasowniki opisują to, co czyni Jezus w czasie ostatniej wieczerzy¹¹⁴. Są to wyrażenia techniczne, znane w literaturze rabinicznej, opisujące charakterystyczne gesty w czasie spożywania uczyty paschalnej¹¹⁵. Święty Łukasz jednak nie pisze, jak dokładnie przebiegała ostatnia wieczerza. Ewangelista skupia się na przedstawieniu najważniejszych, wyjątkowych i niepowtarzalnych gestów Jezusa. Pierwszy element to ryt chleba zawarty

zując definitywnie zbawienie i nowe przymierze z człowiekiem. Żydowska Pascha, zastąpiona przez Eucharystię, zapowiada eschatologiczną uczytę w Królestwie niebieskim. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 858; A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Gabalda, Paris 1986, s. 289–293.

¹¹¹ Słowo *eucharistein*, oznaczające „dziękczynienie”, występuje także w Mk 14, 23; Mt 15, 36; 26, 27; 1 Kor 11, 24; od niego później przyjmie nazwę obrzęd Eucharystii. Jezus dokonał znaczącego gestu przez podanie kielicha swoim apostołom. Dzięki temu gestowi uczniowie już uczestniczą w darze zbawienia, które dopełni się z przyjściem królestwa Bożego. Będzie także zaproszeniem do komunii między wierzącymi, którą oznacza Eucharystia. Por. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie?*, Cerfm, Paris 1977, s. 95–96.

¹¹² Zob. H. Langkammer, *Słowa Jezusa o picciu z winnego szczepu w królestwie Bożym na tle przekazów ustanowienia Eucharystii (Mk 14, 25; Łk 22, 15–18)*, [w:] S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1977, s. 191–196.

¹¹³ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 860; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 440–441.

¹¹⁴ Por. J. Nolland, *Luke*, s. 1052–1054.

¹¹⁵ Zob. J. Jeremias, *La dernière cène Les paroles de Jésus*, Cerf, Paris 1972, s. 206–208.

w słowach błogosławieństwa i dzielenia się nim ze współbiednikami. Łamanie chleba na początku uczyty było wyrazem i źródłem błogosławieństwa i uświęcenia gości, a także jedności i komunii gospodarza ze współbiednikami. Święty Paweł wyraża wartość takiej jedności w słowach: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 17).

Następnie Jezus wypowiada słowa: „To jest moje ciało”. Przez wyrażenie „ciało” należy rozumieć człowieka jako osobę we wszystkich jej cielesnych i duchowych wymiarach. Chleb nie będzie jedynie znakiem lub symbolem Chrystusa, ale rzeczywistą i dynamiczną Jego obecnością. Dynamizm Jego obecności realizuje się w postawie ofiarniczej¹¹⁶.

Nakaz: „Czyńcie to na moją pamiątkę” znajduje się tylko w tekstach Łukasza (Łk 22, 19) i św. Pawła (1 Kor 11, 24b). Aby zrozumieć znaczenie pamiątki, należy się odnieść do wydarzeń opisanych w Wj 12, 14, gdzie Bóg nakazuje obchodzić Paschę. Późniejsze obchodzenie Paschy nie będzie jedynie wspomnianiem minionych wydarzeń, ale przede wszystkim uobecnieniem wybawienia Izraela z niewoli egipskiej. Przeżywanie Paschy było dla Żydów zapewnieniem, że Bóg pamięta o nich także dzisiaj.

Kiedy Jezus nakazuje swoim uczniom: „Czyńcie to na moją pamiątkę”, poleca im powtarzanie Jego słów i gestów z ostatniej wieczerzy. Dzięki nim będą uobecniali dokonane przez Niego dzieło odkupienia, bo On nieustannie w Eucharystii oddaje swoje życie jako ofiarę za grzeszników.

Na zakończenie uczyty Jezus bierze trzeci kielich błogosławieństwa (por. 1 Kor 10, 16). Trzeci kielich był podawany wszystkim uczestnikom wieczerzy paschalnej¹¹⁷.

¹¹⁶ Jezus, wydając siebie za nas, nawiązuje do proroctwa zawartego w Iz 53, 10 dotyczącego Sługi Pańskiego, który wydaje się za grzechy innych. Śmierć Jezusa na krzyżu i Jego ofiara jest darem z samego siebie. Ta ofiara ma charakter zastępczy i ekspiatywny, a w słowach „wydaje się za was” zawarty jest klucz do zrozumienia egzystencji Jezusa. Por. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, s. 759–764; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 442–444; R. Rubinkiewicz, *Biblijne podstawy Eucharystii*, [w:] M. Rusecki, M. Cisło (red.), *Jezus eucharystyczny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 49–60.

¹¹⁷ Słowa Jezusa nad kielichem w Ewangelii Łukasza i Marka, pomimo różnych wersji, nawiązują do rytu zawarcia przymierza (por. Wj 24, 1–8). Między rytym przymierza zawartego pod Synajem a ofiarą nowego przymierza dokonaną przez Jezusa istnieje wyraźne podobieństwo. Pod Synajem Bóg zawarł przymierze z Izraelem na mocy pokropienia krwią, natomiast uczniowie stali się uczestnikami nowego przymierza mocą krwi Jezusa. „Wypicie kielicha” to symbol męczeństwa proroka, wyla-

1.5.1.3.3. Teologia Łk 22, 14–20

Słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i winem są bardzo bogate w treść. Stały się punktem wyjścia dla licznych rozpraw egzegetycznych i teologicznych. Możemy się w nich dopatrzeć nawiązań do Wj 24, 8, jak i do Iz 53. Przywołane teksty przygotowały także język opisujący osobistą ofiarę, śmierć Jezusa na krzyżu oraz jej wartość zbawczą. Możemy tutaj wymienić takie jej aspekty, jak:

- ofiara ze śmierci człowieka ma wymiar ekspiacyjny (por. Iz 53, 10). Ofiara ta ma wartość zbawczą (przebaczenie i pojednanie),
- ma wartość uniwersalną, za wszystkich,
- celem nowego przymierza zawartego przez ofiarę Jezusa, a odczytane-go w świetle przymierza pod Synajem (Wj 24, 8), jest komunია z Bogiem i ludźmi.

W Eucharystii Jezus w sposób doskonały realizuje ostateczne zjednoczenie z Bogiem i między ludźmi¹¹⁸.

1.5.1.4. Ujawnienie zdrajcy (Łk 22, 21–23)

Podczas ostatniej wieczerzy Jezus przekazuje swoim uczniom ostatnie pouczenia. Mają one na celu przygotowanie ich do zbliżających się wydarzeń – do Jego męki i śmierci. W Ewangelii według św. Łukasza na samym początku pożegnalnej mowy Jezus wskazuje na swojego zdrajcę jako wypełnienie się Pism.

1.5.1.4.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 21–23

Święty Łukasz w swojej Ewangelii przedstawił kolejność wydarzeń i umieścił ujawnienie zdrajcy na końcu wieczerzy paschalnej. Zresztą nie zatrzymał się na długo nad tym faktem i go nie wyeksponował. Skrócił tekst Mk 14, 18–21 do trzech krótkich zdań¹¹⁹.

nie krwi będzie symbolem i nieodzownym elementem zawarcia przymierza między Bogiem i człowiekiem. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 866.

¹¹⁸ Por. R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (I)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997) nr 1, s. 2–16, <https://doi.org/10.21906/rbl.693>; R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (II)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997) nr 2, s. 119–127, <https://doi.org/10.21906/rbl.1049>; J. Kudasiewicz, *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18 (1980) nr 2, s. 29–48.

¹¹⁹ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1407–1408; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 881.

Po skróceniu i uproszczeniu perykopy Mk 14, 18–21 pozostały w niej u Łukasza tylko dwa elementy:

- zapowiedz Jezusa o zdradzie (Łk 22, 21–22),
- reakcja apostołów na słowa Jezusa (Łk 22, 23).

1.5.1.4.2. Egzegeza Łk 22, 21–23

Ewangelista Łukasz przytacza równocześnie słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i winem, a także te, które mówią o tym, co ma się wydarzyć, czyli o zdradzie. Widzimy powiązanie i kontrast między ustanowieniem Eucharystii, gdy Chrystus wydaje się za nas, a zdradą, czyli gdy Jezus zostanie wydany przez jednego z najbliższych uczniów¹²⁰.

Znak, który ujawni zdrajcę, świadczy o tym, że ta osoba uczestniczy w uczcie paschalnej, zasiada z Jezusem do stołu i ma przywilej bycia w bliskiej z Nim relacji.

Jezus realizuje Boży plan, który został przez Boga postanowiony i musi się zrealizować w osobie Chrystusa. Łukasz, chcąc ukazać konieczność i nieodwołalność spełnienia się Bożych postanowień, używa Markowego *loghionu* o Synu Człowieczym (por. Mk 14, 21; 8, 31; 9, 31 i in.; Łk 9, 21–22).

Jezus przewidział zdradę jednego z najbliższych uczniów. Przewiduje także tragiczne skutki dla samego zdrajcy. Ponieważ nie pada imię zdrajcy, uczniowie zaczynają dociekać, o kim mógł mówić. Zaniepokojeni nie zwracają się z zapytaniem do swojego Nauczyciela, ale dyskutują między sobą.

Pytanie o zdrajcę jest wołaniem do ich sumienia, ponieważ każdy z nich mógłby być zdolny do zdrady swego Mistrza.

1.5.1.4.3. Teologia Łk 22, 21–23

Łukaszowy opis zapowiedzi zdrady podkreśla z jednej strony fakt, że Jezus jest świadomy, iż zostanie zdradzony i wydany przez jednego ze swoich najbliższych uczniów. Z drugiej strony, dzięki zmienionej przez Łukasza formie perykopy, widzimy kontrast między tym, czego zdrajca był

¹²⁰ „Ręka” zdrajcy stanie się symbolem osoby i jej czynnej woli. Osoba taka może zbawić lub też poprowadzić na śmierć; zostaje określona tożsamość osoby. Dla św. Łukasza scena ujawnienia zdrajcy będzie wyrażała także realizację tajemniczego Bożego planu. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, trad. M. Bertagna, a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia 2013, s. 267–269 (Commentario Paideia).

świadkiem w czasie ostatniej wieczerzy, a tym, czego się dopuścił względem Mistrza.

Cała dramaturgia sceny zdrady jest koniecznym wypełnieniem Bożych planów. Zdrada jest częścią losów i przeznaczenia Syna Człowieczego, o czym wielokrotnie wspominał Jezus podczas swojej działalności (por. Łk 9, 21–22; 43b–45, 18, 31–34; 24, 25–26, 44–46).

1.5.1.5. Ostatnie rozmowy z uczniami (Łk 22, 24–38)

Kolejnym tematem poruszonym przez Jezusa w obecności swoich uczniów jest sprawa życia wspólnoty w duchu służby i pokory.

1.5.1.5.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 24–38

Święty Łukasz połączył w jedną wypowiedź Jezusa kilka mniejszych jednostek literackich, nadając jej formę mowy pożegnalnej. Zawiera ona ostatnie pouczenia udzielone uczniom przed udaniem się do ogrodu Oliwnego i Jego pojmaniem¹²¹.

Pierwsza jednostka literacka obejmuje ww. 24–27 i jej tematem są służba we wspólnocie i pokora. Ewangelista mówi o nich w kontekście Eucharystii. Z tym problemem możemy się spotkać w różnych miejscach wszystkich czterech ewangelii (zob. Mt 18, 1–5; 20, 25–28; 23, 11; Mk 9, 33–37; 10, 42–45; Łk 9, 46–48; J 13, 1–20)¹²².

Druga jednostka literacka obejmuje ww. 28–30. Święty Łukasz, podobnie jak inni ewangelisti, dostosował oryginalne słowa do potrzeb teologicznych i dodał obraz posiłku spożywanego z Jezusem w Jego królestwie (ww. 29–30 nie mają paralelnych w innych ewangeliach), aby odnieść je do kontekstu ostatniej wieczerzy¹²³.

Trzecia jednostka literacka zawiera słowa Jezusa skierowane do Piotra (ww. 31–34). Słowa mówiące o próbie, której zostaną poddani ze strony Szatana uczniowie, i modlitwie Jezusa za Piotra (ww. 31–32) znajdują się wyłącznie w trzeciej Ewangelii. We wszystkich czterech ewangeliach jest obecny dialog Jezusa z Piotrem, osadzony w różnych kontekstach, ale świadczący o tym, że wydarzenie zaparcia się Piotra było powszechnie znane.

¹²¹ Por. J. B. Green, *The Death of Jesus*, s. 44–48.

¹²² W gronie apostołów mamy do czynienia z początkiem sytuacji kryzysowej. Dochodzi między nimi do kłótni. Chociaż św. Łukasz nic o tym nie wspomina, według innych ewangelistów przyczyną tej sytuacji byli Jakub i Jan (Mk 10, 35–45) lub ich matka (Mt 20, 20). Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 269–272.

¹²³ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1411–1416.

Ostatnia jednostka mowy pożegnalnej Jezusa (ww. 35–38) zawiera dialog Mistrza z uczniami. Nie występuje on w pozostałych ewangeliach. Święty Łukasz prawdopodobnie przejął go z własnego źródła. Niejasne i tajemnicze symbole występujące w mowie Jezusa będą obrazem i zapowiedzią zbliżających się prześladowań uczniów (22, 24–27)¹²⁴.

Perykopa Łk 22, 24–38 w swojej formie jest podobna do greckiego gatunku literackiego zwanego sympozjonem. Biorąc pod uwagę strukturę perykopy, możemy w niej wyodrębnić cztery następujące części:

- 1) pouczenia o służbie i spór o pierwszeństwo (Łk 22, 24–27):
 - a) spór uczniów (Łk 22, 24),
 - b) pouczenia Jezusa (Łk 22, 25–27);
- 2) obietnica nagrody za wytrwałość (Łk 22, 28–30);
- 3) dialog Jezusa z Piotrem (Łk 22, 31–34):
 - a) Piotr poddany próbie przez Szatana (Łk 22, 31–32),
 - b) zapewnienie Piotra o lojalności (Łk 22, 33),
 - c) zapowiedź zaparcia się Piotra (Łk 22, 34),
- 4) Zapowiedź prześladowań uczniów (Łk 22, 35–38).

1.5.1.5.2. Egzegeza Łk 22, 24–38

Między uczniami dochodzi do sporu o to, kto jest między nimi najważniejszy. Święty Łukasz używa tutaj terminu φιλονεικία, który można przetłumaczyć jako „spór” lub też „zamiłowanie w walkach, upodobanie w kłótni”, występuje on tylko tutaj w Nowym Testamencie. W tym ważnym dla Jezusa momencie apostołowie kłóć się między sobą o to, kto jest „pierwszy”, który z nich jest ważniejszy i kto jest liderem we wspólnocie¹²⁵.

W odpowiedzi na spór między apostołami Jezus udziela im swoich pouczeń. Posługując się obrazem stosunków panujących w świecie polityki, wskazuje na helleński zwyczaj używania honorowego tytułu *dobroczyńcy*, który jednak nie odzwierciedla rzeczywistego nastawienia władcy do ludu, albowiem królowie i książęta często wykorzystują władzę do własnych celów. Jezus stwierdza, że – w przeciwieństwie do tak pojmowanej władzy w świecie – we wspólnocie Jego uczniów nikt nie powinien zabiegać o władzę i własną chwałę. Jezus nie chce reformować władzy politycznej.

¹²⁴ Łukaszcowa perykopa o dwóch mieczach (Łk 22, 35–38) nie posiada odpowiedników w ewangeliach kanonicznych. Szczegółowa analiza tekstu ukazuje jej powiązania z fragmentem Iz 53, 12 w wersji LXX; uważa się, że należałaby ona do przedłukaszowego źródła. Por. J. B. Green, *The Death of Jesus*, s. 50–52.

¹²⁵ Por. J. Nolland, *Luke*, s. 1062–1078; A. Dynak, *Od kénosis do eschaton. Teologiczne przesłanie Łk 22, 24–30*, „Słowo Krzyża” 4 (2010), s. 193–212.

W nowej ekonomii eschatologicznej ma dojść do odwrócenia wartości zapowiedzianego już w *Magnificat*. Ci wszyscy, którzy będą pełnić jakąś funkcję kierowniczą w Kościele, powinni być gotowi do służenia innym. To zaś wyklucza jakąkolwiek formę wywyższania się i szukania własnej chwały¹²⁶.

Nawiązując do obyczajów przestrzeganych w czasie posiłków, sam Jezus przedstawia się jako wzór pokory i służby do naśladowania. On sam dał przykład swoim uczniom, że w Jego wspólnocie obowiązuje inna hierarchia wartości niż w świecie. Postawa Jego służby nie dotyczy jedynie zadań spełnianych w czasie ostatniej wieczerzy, ale Jego obecności przez wieki w Kościele, w darze Eucharystii¹²⁷. Jezus przywołuje na pamięć całą swoją działalność, ucisk i prześladowanie. Dla uczniów był to czas próby, w którym wytrwale towarzyszyli swojemu Mistrzowi. Ich postawa stanie się pośrednio przykładem dla wierzących. Wytrwać w próbach, tak jak Jezus, to będzie gwarancją realizacji obietnicy uczestniczenia w uczcie mesjańskiej.

Jezus stwierdza, że otrzymał od Ojca królestwo i królowanie. Po raz kolejny powraca do tego tematu, oświadczając, że nagrodą za wytrwanie przy Nim w próbach jest królestwo. Uczniom zostaje przekazana władza królewska, która ukaże się w pełni w przyszłości¹²⁸.

Dwa użyte przez Jezusa obrazy mają za zadanie symbolicznie wyjaśnić, na czym polega władza królewska apostołów. Pierwszy obraz to uczta eschatologiczna, a drugi – sądzenie dwunastu plemion Izraela. Dla Łukasza istnieje ścisły związek między Eucharystią a uczta mesjańska. Eucharystia jest figurą i zapowiedzią wiecznej uczty zbawionych¹²⁹.

W obrazie zasiadania na tronach i sądzenia dwunastu pokoleń Izraela przez apostołów Jezus obiecuje swoim uczniom, że będą w pełni uczestni-

¹²⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 460–461; M. Mikołajczak, *O miejscach władzy sądzenia w Królestwie (Łk 22, 24–30)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 8 (2003), s. 205–213; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 887.

¹²⁷ Por. M. Bednarz, *Eucharystia największym darem w świetle Łk 22, 24–27*, „Studia Catholica Podoliae” 2 (2003), s. 219–231.

¹²⁸ Temat królowania z Chrystusem jest obecny w tradycji: Rz 5, 17; 1 Kor 4, 8; 6, 2nn; 2 Tym 2, 12; 1 Pt 2, 9; Ap 3, 21; 5, 10.

¹²⁹ Zob. M. Mikołajczak, *Obietnice tronów Jezusa Chrystusa w czasie swojej męki (Łk 22, 24–30)*, „Studia Podlaskie” 13 (1998) nr 1, s. 61–71; M. Mikołajczak, *Spór o pierwszeństwo – propozycja interpretacji Łk 22, 24–30*, [w:] J. Frankowski, W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*, Vocatio, Warszawa 2003, s. 251–261.

czyć w Jego władzy królewskiej. Władza rządzenia i sądzenia będzie miała jednak charakter nie polityczny, lecz duchowy¹³⁰.

W trzecim pouczeniu Jezus kieruje się już bezpośrednio do Piotra. Aby podkreślić doniosłość chwili, dwukrotnie zwraca się do niego: „Szymonie, Szymonie”¹³¹. Od początku męki Jezusa Szatan powraca do swojej działalności. Najpierw wchodzi w serce Judasza (Łk 22, 3), a teraz poddaje próbie uczniów. Jezus objawia im, że Szatan uzyskał do nich dostęp i będzie chciał nimi wstrząsnąć, rozbić ich, zniszczyć zaufanie do Mistrza i podważyć wierność.

Jezus sprzeciwia się żądaniom Szatana i odpowiada na nie modlitwą do Ojca. Modlitwa Jezusa dotyczy wiary Piotra, albowiem zostanie ona zachwiana i poddana ciężkiej próbie w czasie Jego cierpienia i męki. Chrystus przewiduje osłabienie wiary Piotra, po którym nastąpi nawrócenie i powrót. Późniejsze doświadczenie zaparcia się Piotra wydaje się konieczne, aby mógł w przyszłości umacniać wiarę członków Kościoła (zob. Dz 1–5).

Na słowa Jezusa, wyznającego, że modlił się za Piotra, aby nie ustała jego wiara, apostoł protestuje, pewny siebie, i deklaruje gotowość pójścia do więzienia i na śmierć. W odpowiedzi na zapewnienia Piotra Jezus zapowiada mu trzykrotne zaparcie się Go. To trudne doświadczenie dokona się niebawem: „dziś, nim kogut zapieje”, czyli nastąpi już po kilku godzinach. Zapowiedź zaparcia dokona się w rzeczywistości i dokładnie tak, jak powiedział Jezus (por. Łk 22, 54–61).

Na zakończenie mowy pożegnalnej Jezus kieruje swoje pouczenia ponownie do wszystkich uczniów. Przypomina im słowa (Łk 10, 4), które kiedyś skierował do nich, gdy posyłał ich w liczbie siedemdziesięciu dwóch z misją głoszenia Dobrej Nowiny. Sam wspomina ich pierwszą, samodzielną misję apostołską. Uczniowie wrócili z niej z radością, zapewniając, że w czasie wędrówki nie brakowało im niczego.

¹³⁰ Zob. Z. Kiernikowski, *Posługa Piotra (Łk 22, 31–32). Przewodniczenie w nawracaniu*, [w:] S. Hałas, P. Włodyga (red.), *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118, 14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 85–99; P. Oktaba, *Modlitwa Jezusa i Kościoła za Piotra (Łk 22, 31–32)*, „*Verbum Vitae*” 3 (2004), s. 129–145.

¹³¹ Jezus zwraca się do Piotra, używając semickiego imienia Szymon, od sceny cudownego połowu (Łk 5, 4. 5. 8. 10) i jego powołania apostołskiego (Łk 6, 14). Święty Łukasz przedstawia Szymona jako osobę, która nosi jeszcze inne imię – „Piotr” (Łk 5, 8), nadane przez Jezusa. Tradycja o podwójnym imieniu tego apostoła jest szeroko potwierdzona w Nowym Testamencie. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 274–277.

W stwierdzeniu „Teraz jednak” Jezus daje do zrozumienia, że czasy się zmieniły. Trudno zrozumieć sens i znaczenie całego wersetu Łk 22, 36. Jest on niejasny i wieloznaczny¹³². Jedną z interpretacji tego wersetu brzmi: „każdy, kto ma sakiewkę i torbę podróżną, niech ją weźmie. Ponadto należy kupić także miecz, i jeśli ktoś nie ma na to odpowiednich środków, powinien w tym celu sprzedać nawet to, co do tej pory wydawało mu się najbardziej potrzebne”¹³³. Całe zatem zdanie należy rozumieć symbolicznie, jako zapowiedź czasów prześladowań, na które uczniowie muszą się przygotować.

Przyszłość uczniów jest związana z męką Jezusa, co zostało zobrazowane tekstem Iz 53, 12, odnoszącym się do cierpiącego Sługi Pańskiego. Jedyne raz w tradycji synoptycznej męka Jezusa została zinterpretowana w świetle tego fragmentu z Księgi Izajasza¹³⁴.

Święty Łukasz w sposób szczególny przedstawia mękę i śmierć Jezusa w perspektywie całej historii zbawienia, jako realizację Bożych planów, zapowiedzianych i zawartych na kartach Pism. Jezus jest gotowy do końca wypełnić zbawczą wolę Ojca i jest gotowy na mękę, śmierć i największe poniżenie.

Słowa o mieczach uczniowie zrozumieli dosłownie. Jezus odpowiada im: „wystarczy”, co może oznaczać nie tyle niewystarczającą liczbę mieczy, ile niecierpliwość ze strony Mistrza względem uczniów, którzy nie pojmują Jego słów. Może także wyrażać zakończenie wszystkich Jezusowych pouczeń, których uczniowie nie byli w stanie w pełni zrozumieć. Na pewno gwałtownie zamyka jeden etap działalności Jezusa i przygotowuje do kolejnego, ostatniego etapu – męki, śmierci i zmartwychwstania¹³⁵.

¹³² Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 902.

¹³³ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 467.

¹³⁴ Święty Łukasz przedstawia Jezusa jako Sługę Jahwe, który będzie zaliczony do złooczyńców i grzeszników (zob. Dz 8, 32–33). Ewangelista, nawiązując do Iz 53, pragnie ukazać, że śmierć męczeńska Jezusa należy do kategorii ofiary odkupienia za grzechy ludu. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 284–286; D. Adamczyk, *Cytaty z pieśni o Słudze Jahwe w Ewangeliach synoptycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) nr 1, s. 65–82, <https://doi.org/10.21906/rbl.121>.

¹³⁵ Por. J. Szłaga, *Interpretacja perykopy Łk 22, 35–38 w kontekście empirycznym Starego i Nowego Testamentu*, „Studia Pelplińskie” 6 (1975), s. 95–108; J. Szłaga, *Symbolika miecza u Łk 22, 35–38*, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 165–171.

1.5.1.5.3. Teologia Łk 22, 24–38

Ewangelista Łukasz w wersetach 22, 24–38 opisuje zakończenie ostatniej wieczerzy w formie mowy pożegnalnej. Jezus jest świadomy tego, co Go czeka, a co jest wypełnieniem Bożych planów. Cztery części perykopy zawierają cztery różne przesłania kerygmaticzne.

Ustanowienie Eucharystii stanie się kluczowym momentem, dzięki któremu uczniowie będą mogli doświadczać nieustannej obecności Chrystusa we wspólnocie wierzących. Jezus żyje w swym Kościele, ofiaruje swoje życie za nas, abyśmy mogli ostatecznie się radować na wiecznej uczcie w niebie. W tym kontekście Eucharystii Jezus naucza o pokorze i służbie we wspólnocie wiernych. Uczeń Jezusa ma naśladować samego Mistrza: „Ja jednak jestem wśród was jako ten, który służy” (22, 27). Każdy powinien uczyć się od Jezusa pokornej służby, mieć na celu dobro drugiego człowieka, a nie szukanie własnych korzyści i zaszczytów¹³⁶.

1. Jezus obiecuje uczniom, że za ich wytrwałość w prześladowaniach i wierność Jemu otrzymają nagrodę. W czasach ostatecznych będą z Nim królować, uczestnicząc w Jego władzy królewskiej i we władzy sądenia. Dzięki tej obietnicy wszyscy chrześcijanie mogą z nadzieją oczekiwać nagrody wiecznej za poniesione wyrzeczenia i wytrwałą służbę Chrystusowi.
2. Ważną postacią dla św. Łukasza będzie osoba Piotra. Chociaż w jego Ewangelii nie ma mowy o ustanowieniu Szymona skałą Kościoła, to ewangelista wyraźnie podkreśla jego pierwszeństwo pośród Dwunastu. Jezus zapewnia w Wieczerniku, że modlił się za Piotra, albowiem ocalenie wiary innych uczniów będzie zależało od jego wiary. Zapowiada niestety niewierność Piotra, która stanie się dla niego lekcją pokory i realizmu. Po bolesnym doświadczeniu zaparcia się Mistrza w Piotrze dokonuje się zapowiedziana przemiana, nawrócenie i powrót do Jezusa. Staną się one rzeczywistym fundamentem wiary i wierności Panu.
3. Po śmierci i odejściu Jezusa z tego świata skończył się dla uczniów czas bezpieczeństwa. Jezus zapowiadał, że będą na nich czekać liczne prześladowania. Uczeń Jezusa musi być na nie przygotowany, uzbrojony w „miecz”. Jezus ma tutaj na myśli przede wszystkim oręż duchowy, którym jest modlitwa i wytrwałość w przeciwnościach.

¹³⁶ Por. M. Mikołajczak, *Spór o pierwszeństwo – propozycja interpretacji Łk 22, 24–30*, s. 251–261.

„Miecz” symbolizuje także Bożą moc, dzięki której chrześcijanin może podjąć zwycięską walkę z przejawami zła.

1.5.1.6. Trwoga i modlitwa w ogrodzie Oliwnym (Łk 22, 39–46)

Jezus postanawia ostatnią noc spędzić na Górze Oliwnej. Trzeci ewangelista opisuje bezpośrednie przygotowanie się Jezusa do Jego aresztowania i śmierci na modlitwie w Getsemani.

1.5.1.6.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 39–46

Istnieją znaczące różnice między tekstem św. Łukasza a paralelnym u św. Marka. Wielu egzegetów uważa, że trzeci ewangelista wykorzystał materiał św. Marka, a następnie przeredagował go, dołączając jakąś własną tradycję¹³⁷.

Opis Łukasza jest prawie dwa razy krótszy od tekstu św. Marka i bardziej zwarty. Święty Łukasz nie podaje nazwy ogrodu (Getsemani), w którym Jezus się modli (por. Mk 14, 32). Nie podaje imion trzech wybranych apostołów (por. Mk 14, 33–34). U św. Łukasza modlitwa ma charakter ciągły (Łk 22, 41–46; por. Mk 14, 35–36. 39), nie jest przerywana trzykrotnym budzeniem uczniów (por. Mk 14, 37–38. 41–42). Według Łk 22, 41 Jezus modli się, klęcząc, a nie jak u Marka, upadając twarzą na ziemię (Mk 14, 35). Łukasz nie wspomina także o ucieczce uczniów (Łk 22, 45; por. Mk 14, 50)¹³⁸.

Osobny problem dla egzegetów stanowią wersety 43–44, których nie ma w żadnej innej Ewangelii: krwawy pot Jezusa i ukazanie się anioła¹³⁹.

Po mowie pożegnalnej Jezus wraz ze swoimi uczniami udaje się na Górę Oliwną¹⁴⁰. W czasie drogi nie toczą się rozmowy z uczniami (por. Mk 14, 26–31), ponieważ św. Łukasz zapowiedź zaparcia się Piotra umieszcza w kontekście ostatniej wieczerzy. Wchodzimy w część aktywnej opisu męki: trwoga i agonia Jezusa. Główną część perykopy stanowi opis modlitwy Jezusa, mający strukturę koncentryczną:

- a) wezwanie do modlitwy, aby nie ulec pokusie (Łk 22, 40),
- b) Jezus oddala się od uczniów (Łk 22, 41a),
- c) Jezus klęka i modli się (Łk 22, 41b),

¹³⁷ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 904.

¹³⁸ Por. J. Nolland, *Luke*, s. 1081–1085.

¹³⁹ Por. B. Prete, *La preghiera di Gesù al Monte degli Ulivi e sulla croce*, [w:] *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1984, s. 81–84; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 828–833.

¹⁴⁰ Zob. M. Bednarz, *Analiza literacka opisu modlitwy na Górze Oliwnej i pojmowanie Jezusa (Łk 22, 39–53)*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), s. 449–455.

- d) modlitwa i walka Jezusa (Łk 22, 42–44),
- c') Jezus wstaje od modlitwy (Łk 22, 45a),
- b') Jezus wraca do swoich uczniów (Łk 22, 45b),
- a') wezwanie do modlitwy, aby nie ulec pokusie (Łk 22, 46).

W centrum tak skonstruowanej perykopy znajduje się temat modlitwy Jezusa, Jego wewnętrznej walki i całkowitego posłuszeństwa woli Ojca. Widać także, że św. Łukasz poprzez inkluzję między wersetami 40 i 46 naucza o modlitwie, która jest najlepszą bronią w chwilach próby. Jezus przecież tak niedawno mówił o nich do swoich uczniów w czasie ostatniej wieczerzy.

1.5.1.6.2. Egzegeza Łk 22, 39–46

Ostatnią noc na ziemi Jezus pragnie spędzić ze swoimi uczniami na Górze Oliwnej, gdzie miał zwyczaj się udawać. Ta noc będzie dla Niego czasem modlitwy, wewnętrznej walki i agonii, a zakończy się zdradą i aresztowaniem.

Ewangelista Łukasz opuszcza hymn Hallel, który kończył wieczerzę paschalną (por. Mk 14, 26). Jezus, udając się według zwyczaju na Górę Oliwną, zabiera ze sobą uczniów. Uwaga jest zwrócona na Mistrza, który jest wyróżniony spośród grupy i stanie się wzorem do naśladowania.

Trzeci ewangelista upraszcza i redaguje tekst Mk 14, 32–34. Pomija dramatyczność przeżyć Jezusa i przedstawia Go jako nauczyciela (por. Łk 11, 1), zwracającego się do swoich uczniów z napomnieniem: „Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”. Skutecznym orężem do walki w chwilach pokus i prób będzie właśnie modlitwa, której przykładem jest On sam.

Jezus oddala się od swoich uczniów, aby nic nie zakłócało Jego modlitwy. Odległość nie jest jednak wielka: „na odległość jakby rzutu kamieniem”. Taka odległość sprawia, że uczniowie mogą widzieć i słyszeć Jezusa – ich wzór do naśladowania.

Według św. Łukasza Jezus modli się na kolanach, a nie jak u Marka, upadając twarzą na ziemię (por. Mk 14, 35). Taka postawa modlitewna wyraża pokorę, szacunek i uległość woli Ojca (por. 1 Krl 8, 54; 19, 18; 2 Krl 1, 13; 1 Krn 29, 20; 2 Krn 6, 13; Esd 9, 5; Iz 45, 23; Flp 2, 10) i taką postawę będą naśladować pierwsi chrześcijanie (por. Dz 9, 40; 20, 36; 21, 5; Ef 3, 14)¹⁴¹.

Jezus zaczyna modlitwę od wezwania: „Ojcze”, którego nauczył swoich uczniów w modlitwie *Ojcze nasz* (Łk 11, 2). Następnie, choć przeżywa On

¹⁴¹ Zob. P. Federkiewicz, *Agonia Chrystusa Pana w Ogroju (uwagi egzegetyczne do Łk. 22, 43 n.)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 13 (1960) nr 2, s. 119–126, <https://doi.org/10.21906/rbl.2762>.

lęk przed męką i prosi o to, aby mógł jej uniknąć, wyraża swoją dyspozycyjność w realizacji Bożej woli: „Jeśli chcesz”.

Metaforę kielicha spotykamy w Starym Testamencie, jest ona symbolem gniewu i Bożego sądu nad człowiekiem (por. Iz 51, 17. 22; Jr 25, 15; 49, 12; Ps 75, 9). Obraz ten może także symbolizować cierpienie i męczeństwo.

Jezus odczuwa wielką trwogę przed nadchodzącymi wydarzeniami, pojawia się u Niego pragnienie uniknięcia męki, co jest pokusą, przed którą sam przestrzegał. Dlatego modli się i zawiera nieustannie woli swojego Ojca. Ostatecznie Jego modlitwa została wysłuchana i Jezus w swojej uległości i posłuszeństwie woli Ojca zrealizował Boży plan zbawienia ludzkości.

Ewangelista wstawia do perykopy własny fragment (ww. 43–44), który należałoby odczytać w kontekście całej modlitwy Jezusa. Pojawienie się anioła jest odpowiedzią Boga na modlitwę błagalną Syna.

Motyw ukazania się anioła, aby umocnić wybrańców Bożych, występuje w Starym Testamencie (zob. 1 Krl 7, 5–8; Dn 3, 49–50. 95)¹⁴². Bóg nie opuszcza tych, których wybrał do wypełnienia szczególnej misji. W dziele św. Łukasza, Ewangelii i Dziejach Apostolskich, wielokrotnie jest wspomniane o aniołach jako wysłannikach Boga, którzy mają za zadanie przekazać orędzie od Boga (Łk 1, 11–20. 26–38; 2, 9–15; 24, 23; Dz 8, 26; 10, 3) lub też pomagać w trudnościach (Dz 5, 19; 12, 7–11; 27, 23–24). Obecność anioła w czasie modlitwy Jezusa jest znakiem łaski i mocy, dzięki której Boży Syn będzie mógł dokończyć dzieła zbawienia.

Modlitwa w ogrodzie Oliwnym jest dla Jezusa momentem ogromnej, wyczerpującej walki. Jezus przeżywa agonię. Termin „agonia”, użyty tutaj przez św. Łukasza, występuje tylko w tym wersecie w całym Nowym Testamencie. Określano nim pierwotnie walkę zapaśników na igrzyskach, zawody sportowe, ale także wewnętrzny lęk i niepokój¹⁴³. Jezus zatem walczył sam ze sobą, a do tego przeżywa ekstremalny strach¹⁴⁴.

¹⁴² Jedynie ewangelista Łukasz wspomina o pojawieniu się anioła w czasie modlitwy Jezusa w ogrodzie Oliwnym oraz opisuje fizyczne i psychiczne symptomy w zachowaniu Chrystusa. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 302–303.

¹⁴³ Por. G. G. Gamba, *Il sudore di sangue di Gesù al Monte degli Ulivi*, [w:] *Atti della Settimana „Sangue e Antropologia Biblica”*, t. 2, a cura di F. Vattioni, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, s. 692 (Sangue e Antropologia, 1). Por. J. Czernski, *Znaczenie słów „agonia”, „agonizomai” w Ewangelii św. Łukasza*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 14 (1993), s. 15–23; F. Gryglewicz, *Krwawy pot Chrystusa Pana*, [w:] *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1961, s. 63–79 (Katolicki Uniwersytet Lubelski. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 27).

¹⁴⁴ Por. A. Feuillet, *Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc xxii. 39–46)*, „New Testament Studies” 22 (1976) nr 4, s. 397–417, <https://doi.org/10.1017/S0028688500010092>.

Święty Łukasz, opisując intensywność przeżyć Jezusa, wyjaśnia, że „pot był jak krople krwi spadające na ziemię”. Ewangelista nie mówi jednoznacznie, że Jezus pocił się krwią, ale posługując się takim porównaniem, stwierdza, że Jego pot był obfity, gęsty i czerwony¹⁴⁵. Takie zjawisko, chociaż bardzo rzadko występujące, zwane jest hematridozą.

Trzeci ewangelista podkreśla bardzo intensywną walkę Jezusa i fakt, że w Jego zmaganiach i agonii jeszcze gorliwiej się modlił. Jezus po modlitwie wraca do uczniów. U św. Łukasza widać silny kontrast między agonią na modlitwie Jezusa a beztróskim i spokojnym snem uczniów. Święty Łukasz nawet ich usprawiedliwia i wyjaśnia, że ich zachowanie jest konsekwencją smutku.

Jezus na koniec sceny na Górze Oliwnej zwraca się do uczniów, a nie najpierw do Piotra (zob. Mk 14, 37), z pewnym wyrzutem, dlaczego śpią. Powtarza im polecenie (w. 40), aby się modlili. Napomnienie i wezwanie do modlitwy nabiera teraz jeszcze większego znaczenia. Apostołowie wkrótce staną w obliczu próby i zgorszenia męką swojego Mistrza i dlatego powinni się modlić.

1.5.1.6.3. Teologia Łk 22, 39–46

Scena przenosi się z Wieczernika na Górę Oliwną, gdzie Jezus w chwili poprzedzającej mękę i śmierć przeżywa wewnętrzną walkę i agonię. Dramat tej walki przejawia się także w postawie Jego uczniów, którzy nie rozumieją Jego posłannictwa. Jezus zatem tym bardziej intensywnie przeżywa chwile trwogi i osamotnienia.

Jezus swoją postawą modlitewną na Górze Oliwnej uczy apostołów właściwej relacji do Boga. Tak jak dla Jezusa spełnienie woli Ojca jest święte i niepodważalne, podobnie i uczniowie powinni z ufnością powierzać swoje losy w ręce Ojca. Jezus zachęca do usilnej modlitwy, aby wytrwać w wierności Ojcu w obliczu przeżywanych cierpień i doświadczania bolesnych prób.

1.5.1.7. Zdrada i aresztowanie Jezusa (Łk 22, 47–54a)

Po trwodez konania w ogrodzie Oliwnym ewangelista Łukasz przedstawia scenę zdrady i aresztowania Jezusa. Jest to tragiczny moment w życiu

¹⁴⁵ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 832; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1444.

Jezusa, albowiem Bóg dopuszcza, aby moce zła realizowały swoje plany. To jest czas panowania ciemności (Łk 22, 53).

1.5.1.7.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 47–54a

Opis zdrady i aresztowania Jezusa według św. Łukasza jest podobny w swojej strukturze do Mk 14, 43–50¹⁴⁶, choć istnieje między nimi wiele znaczących różnic. I tak egzegeci wymieniają właściwie tylko św. Łukaszo wi fragmenty. Jezus jest przedstawiany jako Ten, kto panuje nad biegiem wydarzeń (por. J 18, 2–12) i oddaje się dobrowolnie w ręce straży w czasie aresztowania. Święty Łukasz, w przeciwieństwie do Mk 14, 44–45, złągodził scenę pocałunku Judasza. Nie mówi się o nim w sensie dosłownym. Jezus zwraca się później do Judasza słowami, które mają charakter apelu, aby zdrajca uświadomił sobie powagę swojego czynu. Uczniowie, jak to często czyni św. Łukasz, są przedstawieni w dobrym świetle. Przytomni i odważni stają w obronie swojego Mistrza, uderzając mieczem. Ewangelista nie wspomina także ucieczki uczniów. Należy podkreślić jeszcze jeden fakt, że św. Łukasz w w. 52 określa dokładnie przybyłych, aby go aresztować. Są to członkowie Sanhedrynu: arcykapłani i starsi oraz dowódcy straży świątynnej. Trzeci ewangelista uważa, że władze żydowskie są odpowiedzialne za śmierć Jezusa.

Zastanawiające są także podobieństwa między Łk 22, 47–53 i J 18, 2–12. W obu tekstach aresztowanie ma miejsce po próbie obrony Nauczyciela (por. Łk 22, 54a i J 18, 12), a nie zaraz po pocałunku Judasza (por. Mt 26, 50 i Mk 14, 46). Tylko św. Łukasz i św. Jan wspominają dokładnie o odcięciu prawego ucha sługi arcykapłana (Łk 22, 50 i J 18, 20) oraz odwołują się do idei „godziny” (por. Łk 22, 53b; J 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1).

Historyczność aresztowania Jezusa i zdrady jest potwierdzona przez Pawła, który cytuje formułę przedpawłową: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany...” (1 Kor 11, 23)¹⁴⁷.

Perykopa zawierająca opis zdrady i aresztowania Jezusa ma prostą strukturę, którą można przedstawić w następujący sposób:

¹⁴⁶ Wydaje się, że św. Łukasz wykorzystuje na przemian dwa źródła: tradycję Markową i własne źródła. Od początku (Łk 22) trzeci ewangelista posługuje się materiałem św. Marka (Łk 22, 1–14), następnie korzysta z własnej tradycji (Łk 22, 15–46), aby powrócić do wersji Markowej (Łk 22, 47–23, 5). Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 327–328; M. Bednarz, *Analiza literacka opisu modlitwy na Górze Oliwnej*, s. 455–462.

¹⁴⁷ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 915.

1. przybycie tłumu na czele z Judaszem (Łk 22, 47a),
2. pocałunek Judasza i reakcja Jezusa (Łk 22, 47b–48),
3. próba obrony Nauczyciela przez uczniów i uderzenie mieczem (Łk 22, 49–50),
4. reakcja Jezusa: zaprzestanie obrony i uzdrowienie rannego sługi arcykapłana (Łk 22, 51),
5. Jezus przemawia do straży świątynnej (Łk 22, 52–53),
6. aresztowanie Jezusa i zaprowadzenie Go do domu arcykapłana (Łk 22, 54a).

1.5.1.7.2. Egzegeza Łk 22, 47–54a

Rozmowa Jezusa z uczniami na Górze Oliwnej jest przerwana przez przybycie nieokreślonego tłumu ludzi. Święty Łukasz na początku nie podaje dokładnie, kto go stanowił. Na jego czele idzie Judasz, przedstawiony jako jeden z Dwunastu. W ten sposób ewangelista podkreśla ciężar dokonanej przez niego zdrady. Pocałunek, jakim posługuje się Judasz, aby wskazać Jezusa, był normalnie znakiem i wyrazem więzi rodzinnych, szacunku (por. 1 Sm 10, 1), przyjaźni i w końcu gestem miłości. W czasie aresztowania Jezusa pocałunek pełni rolę znaku wskazującego oprawcom właściwą osobę (por. Mk 14, 44). Święty Łukasz wprost nie mówi, że Judasz rzeczywiście pocałował Jezusa, lecz że miał taki zamiar¹⁴⁸.

Podczas gdy u Mk 14, 45–46 Jezus pozostaje milczącą ofiarą wydarzeń, to w ewangelii Mateusza i Łukasza zwraca się uwagę na Jego osobę poprzez wypowiedziane słowa, które mają formę i styl zapowiedzi męki i śmierci. Jezus, Syn Człowieczy, jest wydany w ręce grzeszników (por. Mk 14, 41; Łk 9, 44; 18, 32; 22, 22; 24, 7). Ewangelista podkreśla kontrast między pocałunkiem Judasza a godnością Jezusa jako Syna Człowieczego.

Akcja aresztowania przechodzi w kolejny epizod – z użyciem przez uczniów miecza. Ewangelista Łukasz, ukazując w dobrym świetle apostołów, przedstawia ich jako tych, którzy szybko rozumieją sytuację i są gotowi bronić swojego Mistrza. Uczniowie dosłownie, a zarazem błędnie zrozumieli słowa Jezusa wypowiedziane jeszcze w Wieczerniku (Łk 22, 36–38), myśląc, że nadszedł czas użycia mieczy. Jeden z uczniów uderza sługę arcykapłana i odcina mu prawe ucho. Krótkie słowa Jezusa mają na celu

¹⁴⁸ Znaczenie gestu pocałunku Judasza w poszczególnych ewangeliiach przedstawia m.in. Raymond Brown, zob. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1, Doubleday, New York 1994, s. 252–263.

natychmiastowe zaprzestanie walki. Jezus odrzuca przemoc, albowiem pragnie zaakceptować cierpienie i mękę, aby urzeczywistnić zbawcze plany Boga. Święty Łukasz, jako jedyny ewangelista, wspomina o uzdrowieniu ucha sługi¹⁴⁹. W ten sposób autor trzeciej Ewangelii ukazuje Jezusa jako Tego, który „przeszedł, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 38). Jezus jest wzorem, który przez konkretne czyny uczy, co to znaczy kochać nieprzyjaciela.

Po zaprzestaniu walki Jezus teraz zwraca się do tłumu, który przybył, aby go aresztować. Dopiero teraz św. Łukasz określa dokładniej, kim są ludzie z tłumu. Przywódcami tłumu byli arcykapłani i starsi, czyli członkowie Sanhedrynu oraz dowódcy straży świątynnej. Jezus zarzuca im, że postępują z Nim jak z bandytą, przestępcą, czy też nawet rewolucjonistą politycznym, zelotą (użyty termin *ληστής*). Przypomina, że codziennie nauczał w świątyni, ale jeszcze wtedy nie nadeszła godzina, aby Go aresztować (por. Łk 20, 19). Odnosi się w swych słowach głównie do działalności w czasie ostatniego tygodnia (Łk 19, 47; 20, 19). Przywódcy nie wystąpili wtedy przeciw Jezusowi, ponieważ bali się tłumu.

Można dostrzec tutaj silny kontrast między traktowaniem Jezusa jako bandyty a Jego postawą miłości do drugiego człowieka i wierności tradycjom żydowskim w świątyni. Widoczny jest rozdźwięk między Jego jawną działalnością i nauczaniem w świątyni a tajnym aresztowaniem pod osłoną nocy. Aż w końcu – dysonans między światłem i ciemnością. Uczniowie Jezusa należą do świata światłości, zaś członkowie Wysokiej Rady do świata ciemności (por. J 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27. 31; 13, 1; 14, 30; 16, 11).

Dopiero gdy Jezus sam się zgadza, przeciwnicy mogą Go aresztować i zaprowadzić do domu arcykapłana, gdzie będzie przetrzymywany przed procesem.

Święty Łukasz pomija informacje o nocnym posiedzeniu Wysokiej Rady (por. Mk 14, 53b. 55nn). Dzięki temu może włączyć scenę zaparcia się Piotra, opisaną w następnej perykopie (22, 54b–62), i w ten sposób zachować ciągłość opisywanych wydarzeń.

¹⁴⁹ Poprzez gest i słowa Jezus po raz ostatni korzysta ze swojej „mocy” boskiego pochodzenia (por. Łk 6, 19 i 8, 46), aby uzdrowić odcięte mieczem ucho. Gest dotknięcia towarzyszący dokonywanym przez Jezusa uzdrowieniom często występuje w Ewangelii św. Łukasza (Łk 6, 19; 7, 14. 39; 8, 45–47; 18, 15). Zob. także Łk 7, 13–15; 7, 38 i 8, 43. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 333–334.

1.5.1.7.3. Teologia Łk 22, 47–54a

Jezus w ogrodzie Oliwnym przeżywa *godzinę* swoich nieprzyjaciół i wrogów oraz *panowanie ciemności* (Łk 22, 53)¹⁵⁰. Takie wyrażenia mają domyślny związek z zapowiedziami proroków. Wypełnienie tych zapowiedzi uczniowie dostrzegli dopiero po zmartwychwstaniu, kiedy zmartwychwstały Chrystus „oświecił ich umysły, aby zrozumieli Pisma” (Łk 24, 45nn; por. Łk 24, 25–27. 32; J 2, 22; 12, 16)¹⁵¹. W czasie aresztowania Jezus pokazuje, że nie lęka się swoich nieprzyjaciół. Wie, co Go czeka i pozostaje Panem, triumfującym Synem Człowieczym (zob. 22, 48). Pragnie do końca wypełnić wolę Ojca i oddaje się dobrowolnie w ręce arcykapłanów i straży świątynnej.

Święty Łukasz ukazuje wielkość Jezusa w tych tragicznych momentach. Jezus nie potępia Judasza za jego czyn. Wyraża jedynie swój ból, że właśnie pocałunek, znak miłości i szacunku, stanie się znakiem zdrady. Odrzuca także chęć obrony ze strony uczniów i pokazuje, że odpowiedzią na przemoc jest miłość do drugiego człowieka, nieprzyjaciela (zob. Łk 6, 27–36). Wyrazem tego będzie uzdrowienie rannego sługi arcykapłana.

1.5.1.8. Zaparcie się Piotra (Łk 22, 54b–62)

Teraz zostanie poddana analizie kolejna część Łukaszczej wersji męki i śmierci Jezusa, mianowicie opis procesu przed Sanhedrynem i Piłatem (Łk 22, 54b–23, 25).

Święty Łukasz w znaczący sposób zmienia kolejność wydarzeń w stosunku do tych opisanych w ewangeliami Marka i Mateusza. Trzeci ewangelista najpierw przedstawia zaparcie się Piotra (22, 54–62), następnie opisuje scenę wyszydzenia Jezusa na dziedzińcu arcykapłana (22, 63–65) i na zakończenie scenę przesłuchania Jezusa o poranku przed Wysoką Radą (22, 66–71).

¹⁵⁰ Wyrażenia „wasza godzina” i „ciemności” służą Jezusowi do symbolicznego określenia władzy Szatana (por. Łk 26, 18). Przedstawiciele władz świątyni należą do narzędzi Szatana, służących pozbyciu się Jezusa. Takie spojrzenie tłumaczyć będzie późniejszą postawę i spór Judasza z arcykapłanami. Por. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, s. 785.

¹⁵¹ Por. A. Vanhoye, I. de La Potterie, C. Dunquoc, É. Charpentier, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, s. 24–25.

1.5.1.8.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 54b–62

Pomimo że następstwo opisanych wydarzeń w scenie zaparcia się Piotra jest takie samo we wszystkich czterech ewangeliach (Mt 26, 58. 69–75; Mk 14, 54. 66–72; J 18, 15–18; 25–27), to porównanie poszczególnych części pokazuje istniejące między nimi znaczące różnice¹⁵².

Święty Łukasz i Marek mają taki sam trzyczęściowy podział sceny zaparcia się Piotra, będący wynikiem pracy redakcyjnej ewangelistów. U św. Marka możemy zauważyć swoisty wzrost napięcia, czy to w osobach zadających pytania Piotrowi, czy też w słowach Piotra. Jako pierwsza zadaje pytanie służąca, a Piotr usiłuje uniknąć odpowiedzi. Następnie znów służąca zwraca się pośrednio do Piotra przez obecnych na dziedzińcu ludzi. Piotr zapiera się, że jest uczniem Jezusa. Na koniec zapytany przez grupę osób, zaklina się i przysięga, że nie zna człowieka.

Święty Łukasz, aby przedstawić Piotra w dobrym świetle, złagodził jego słowa. W jego wersji zaparcia się Piotra główny bohater, najpierw wypiera się znajomości Jezusa, potem tego, że jest Jego uczniem i na koniec daje do zrozumienia pytającemu, że nie wie, o czym jest mowa. Ewangelista opuszcza także przysięgę Piotra, aby w ten sposób podkreślić moment spotkania się Piotra z Jezusem, jego nawrócenie i płacz¹⁵³.

W tekście perykopy zawarte są także inne, jedynie Łukaszowe fragmenty. W scenie zaparcia interweniują służąca i dwoje innych osób. Piotr nie zmienia miejsca przebywania pomiędzy pierwszym i drugim zapytaniem (por. Mk 14, 68), ale mamy informacje o godzinie przerwy między drugim a trzecim pytaniem. Święty Łukasz nie wspomina o drugim pianiu koguta.

Większość egzegetów jest zdania, że św. Łukasz wykorzystał tekst Marka i zredagował go stylistycznie, nadając mu właściwą Łukaszowi formę.

Inną kwestią bardzo szeroko dyskutowaną jest historyczność opisu zaparcia się Piotra. Nie brakuje pośród egzegetów zwolenników przeciwnych opinii o historyczności i niehistoryczności perykopy. Rozważając problem historyczności opisu zaparcia się Piotra, należy pomimo wszystko z jednej strony zwrócić uwagę na to, że jako pierwszy opisał go

¹⁵² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 486–488; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 920–923.

¹⁵³ Por. A. Vanhoye, I. de La Potterie, C. Dunquoc, É. Charpentier, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, s. 30.

sam Marek, który był uczniem Piotra. Z drugiej strony, trudno sobie wyobrazić, aby pierwsza wspólnota Kościoła wymyśliła taką historię o Piotrze¹⁵⁴.

W strukturze perykopy o zaparciu się Piotra możemy wyróżnić następujące części:

- 1) wstęp: Piotr znajduje się na dziedzińcu arcykapłana (Łk 22, 54b–55),
- 2) Piotr trzykrotnie zapiera się Jezusa (Łk 22, 56–60a),
- 3) pianie koguta (Łk 22, 61a),
- 4) Jezus spogląda na Piotra (Łk 22, 61a),
- 5) żal i nawrócenie Piotra (Łk 22, 61b–62).

Punktem kulminacyjnym tej sceny będzie spotkanie (wzrokowe) Piotra i Jezusa – przyczyna nawrócenia Piotra – o którym nie ma mowy w pozostałych ewangeljach.

1.5.1.8.2. Egzegeza Łk 22, 54b–62

Piotr nie opuszcza swojego Mistrza i idzie za Nim z daleka. Ewangelista używa tutaj tego samego czasownika, co przy opisie powołania pierwszych uczniów: Piotra, Jakuba i Jana. W tych trudnych dla Jezusa momentach apostoł usiłuje podążać za swoim Nauczycielem.

Tylko św. Jan w swej Ewangelii wspomina, że Piotrowi będzie towarzyszył inny uczeń, dzięki któremu uda mu się wejść na dziedziniec kapłana (por. J 18, 15–16). Pośrodku dziedzińca jest rozpalone ognisko, wokół którego gromadzą się osoby pragnące się ogrzać i usiąść razem¹⁵⁵. Na wiosnę bowiem noce są w Jerozolimie zimne. Piotr przyłącza się do grupy zebranych i siada między nimi.

Tradycja ewangeliczna przekazuje, że Piotr najpierw został zapytany przez służącą. Jan napisze dokładnie, że była odźwierną (J 18, 17). Służąca, aby nie popełnić błędu, przygląda mu się z uwagą w świetle rozpalonego ogniska, po czym zwracając się do zebranych, stawia pod jego adresem zarzut, że jest jednym z towarzyszy aresztowanego Jezusa¹⁵⁶. Piotr się broni i zaprzecza jej słowom. Święty Łukasz używa tutaj czasownika ἀρνέομαι, który oznacza, że Piotr nie tylko zaprzeczył, ale nawet zanegował, odrzucił i odwołał to wszystko, o co został oskarżony. W swoim krótkim

¹⁵⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 922. J. Nolland, *Luke*, s. 1094.

¹⁵⁵ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1464.

¹⁵⁶ U Łukasza służąca oskarża Piotra w trzeciej osobie: „on”. W wersji Markowej Piotr jest pytany bezpośrednio (por. Mk 14, 67).

oświadczeniu apostoł neguje więzi łączące go z Mistrzem. Możemy tutaj dostrzec odniesienie do zapowiedzi zaparcia się Piotra z Łk 22, 34¹⁵⁷.

Jedynie św. Łukasz przekazuje, iż między pierwszym a drugim zaparciem się Piotra minął pewien okres i że uczeń pozostał w tym samym miejscu (inaczej niż u Mk 14, 69). W Łukaszowej wersji drugie oskarżenie jest sformułowane przez pewną osobę (nie jest to służąca jak u Mk), i to w formie bezpośredniej. Ktoś inny zatem rozpoznaje, że Piotr jest jednym z uczniów Jezusa, ale on konsekwentnie wypiera się tego i tym razem. Oświadcza, że nie ma nic wspólnego z gronem towarzyszy Jezusa. Ewangelista Łukasz ponownie informuje, że między drugim a trzecim zarzutem mija około godziny i że znowu ktoś inny postrzega go jako obcego z pochodzenia. Pochodzenie Piotra jest identyczne z pochodzeniem Jezusa: „Przecież jest Galilejczykiem”. Takie stwierdzenie miało negatywny wydźwięk, ponieważ Galilea była uważana za region, skąd pochodzili buntownicy i zeloci.

Trzecia odpowiedź Piotra odpowiada pierwszej z Ewangelii św. Marka. Apostoł wypiera się nawet swego pochodzenia, aby podkreślić, że nie istnieje nic, co mogłoby go łączyć z Jezusem z Nazaretu. Po trzecim, ostatnim oświadczeniu Piotra, jeden raz zapiał kogut. W wersji św. Marka kogut zapiał dwa razy (zob. Mk 14, 68. 71). Pianie koguta było znakiem, że kończyła się już noc, a zaczynał się dzień.

Tylko w Ewangelii św. Łukasza zostało wspomniane, że Jezus „odwrócił się i spojrział na Piotra”. Są różne opinie dotyczące tego, czy Jezus naprawdę spotkał Piotra¹⁵⁸. Trudno stwierdzić, jaki był to rodzaj spojrzenia, ale na pewno przypominający mu słowa Mistrza wypowiedziane podczas ostatniej wieczerzy, zapowiadające jego zaparcie. Jezus w Wieczerniku modlił się za Piotra, by w chwili próby nie ustała jego wiara. Spojrzenie Jezusa na Piotra będzie nowym spotkaniem z Mistrzem, które odnowi serce ucznia¹⁵⁹. Łukasz kończy scenę zaparcia się Piotra dokładnie tak samo, jak Mt 26, 75. Piotr uświadamia sobie powagę swojego grzechu. Jego płacz wyraża wstyd i skruchę, które pozwolą mu podnieść się z upadku i pomogą w przyszłości wypełnić powierzone zadanie (por. J 21, 1–14).

¹⁵⁷ Trzy zaparcia się św. Piotra mogą odpowiadać trzem kuszeniom Jezusa (por. Łk 4, 1–13). Niektórzy autorzy uważają, że służąca i dwóch mężczyzn pełnią rolę Szatana, kusiciela. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 343.

¹⁵⁸ Różne opinie na ten temat są przedstawione m.in. przez G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 924–925; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 491–422; J. Nolland, *Luke*, s. 1096; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 844.

¹⁵⁹ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 925.

1.5.1.8.3. Teologia Łk 22, 54b–62

Opis zaparcia się Piotra ukazuje z całym realizmem niemoc apostoła, który w swojej porywczosci i lekkomyślności zapewniał, że jest na tyle odważny, by pójść ze swoim Mistrzem nawet na śmierć. Bardzo szybko przekonał się, i to jeszcze tej samej nocy, jakim słabym jest człowiekiem. W obliczu być może niewielkiego niebezpieczeństwa Piotr wyparł się wszystkiego, czym i z kim żył przez ostatnie trzy lata.

Jego doświadczenie uczy, że uczeń Jezusa też będzie wystawiony na chwały próby i pokus. W tych momentach jednak powinien się oprzeć na moc swego Pana, a nie na własnych siłach.

Łukaszcowa wersja zaparcia się Piotra pokazuje także, jaki powinien być stosunek chrześcijanina do tych, którzy grzeszą i upadają. Ewangelista uczy, że każdemu grozi niebezpieczeństwo upadku w grzech, lecz Jezus nigdy nie zrywa więzi z takim człowiekiem. Tak jak Jezus spojrział z miłością na Piotra, podobnie i każdy wierzący powinien patrzeć na drugiego brata, nie potępiając go, ale pomagając mu na drodze nawrócenia.

1.5.1.9. Wyszyczenie Jezusa (Łk 22, 63–65)

Ewangelista Łukasz po scenie zaparcia się Piotra opisuje, w krótkiej perykopie, wyszydzenie Jezusa.

1.5.1.9.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 63–65

Widać znaczące różnice między relacjami Łukasza i Marka¹⁶⁰, szczególnie w porządku przedstawianych wydarzeń oraz miejsc. U św. Łukasza wyszydzenia mają miejsce na dziedzińcu arcykapłana przed przesłuchaniem przez Sanhedryn. Natomiast w Ewangelii św. Marka scena rozgrywa się w domu arcykapłana przed zaparciem się Piotra, a okrutne traktowanie Jezusa ma miejsce po przesłuchaniu przez Wysoką Radę.

W wersji św. Łukasza oprawcami są ci, którzy pilnowali Jezusa. U św. Marka oprócz strażników mamy członków Sanhedrynu.

Jedynie 6 na 27 słów jest wspólnych z wersją Marka¹⁶¹.

¹⁶⁰ Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 358–361.

¹⁶¹ Por. V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 79.

Mając na uwadze powyższe różnice, większość egzegetów uważa, że św. Łukasz radykalnie przepracował materiał św. Marka. Inni egzegeci są zdania, że św. Łukasz korzystał z własnej tradycji¹⁶².

Struktura tej krótkiej perykopy jest następująca:

- 1) Jezus wyszydzany i bity z zasłoniętą twarzą (Łk 22, 63–64),
- 2) inne bluźnierstwa (Łk 22, 65).

1.5.1.9.2. Egzegeza Łk 22, 63–65

Jezus, oczekując na przesłuchanie przed Wysoką Radą, spędza noc na dziedzińcu arcykapłana pod nadzorem strażników. Czas oczekiwania jest wypełniony okrutną zabawą. Łukasz opisuje, że najpierw szydzono z Jezusa, wyśmiewano się z Niego, a następnie Go bito¹⁶³. Użyte formy czasowników sugerują, że okrutne traktowanie Jezusa trwało przez dłuższy czas.

Drugi rodzaj zabawy strażników polegał na zasłonięciu więźniowi twarzy, aby następnie nakazać Mu zgadywać, kto z nich Go uderzył. Dokładniej opisuje tę scenę Mk 14, 65: strażnicy zakrywają twarz, biją po twarzy i zadają pytania. W tej scenie św. Łukasz chce pokazać, że żołnierze drwią z prorockiej godności Jezusa. Tym brutalnym gestom towarzyszą znieważania i bluźnierstwa, które będą skierowane przeciwko samemu Synowi Bożemu¹⁶⁴.

1.5.1.9.3. Teologia Łk 22, 63–65

Święty Łukasz, opisując fizyczne i psychiczne tortury dokonywane na osobie Jezusa, pokazuje, że cierpliwie przyjmuje On na siebie zło świata. Przed swoimi wrogami i oprawcami staje jako cierpiący Sługa Pański (Iz 53, 7).

Trzeci ewangelista przedstawia Jezusa w scenie wyszydzenia jako sprawiedliwego cierpiącego Sługę, który cierpliwie i w milczeniu znosi znieważania i obelgi¹⁶⁵. Ewangelista podkreśla także fakt, że Jezus, podobnie jak prorocy, doświadcza odrzucenia i cierpienia (por. Łk 9, 44; 11, 47–50; 13, 32–33. 34). Przypomina on również, że zgodnie z zapowiedziami Jezusa,

¹⁶² Por. M. L. Soards, *The Passion According to Luke*, s. 60–97.

¹⁶³ Święty Łukasz przedstawia tylko jedną scenę z wyszydzeniami Jezusa ze strony arcykapłanów i żołnierzy rzymskich. Opuszczając drugą scenę z wyszydzeniami (zob. Mk 15, 16–20a; Mt 27, 27–31a; J 19, 2–3), prawdopodobnie nie chce ukazać Rzymian w złym świetle. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 358–359.

¹⁶⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 495.

¹⁶⁵ Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 868–869.

podobny los będzie czekał Jego naśladowców (zob. Łk 6, 22–33; 11, 47–51; 13, 33. 34)¹⁶⁶.

1.5.1.10. Jezus przed Wysoką Radą (Łk 22, 66–71)

Święty Łukasz opisuje teraz kluczową część procesu Jezusa, przedstawiając zarówno jego uczestników, zarzuty, jak i końcowy werdykt Sanhedrynu.

1.5.1.10.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 22, 66–71

Opis przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą przedstawia zdaniem egzegetów wiele trudnych i złożonych problemów, odnoszących się do kwestii literackich czy historycznych. Poniżej zostaną przedstawione niektóre z nich¹⁶⁷.

Porównując wersję św. Łukasza z wersją św. Marka, dostrzegamy następujące znaczące różnice:

- św. Łukasz wspomina tylko o jednym posiedzeniu Sanhedrynu, o świątce (por. Mk 14, 53. 55nn; 15, 1),
- u Łukasza brakuje fałszywych świadków (por. Mk 14, 55–60),
- nie pojawia się postać najwyższego kapłana, a cały proces odbywa się w obecności wszystkich członków Wysokiej Rady (por. Mk 14, 60–61. 63),
- pominięte jest milczenie Jezusa (por. Mk 14, 61),
- św. Łukasz rozróżnia dwa pytania o Jego godność mesjańską i synostwo Boże,
- słowa o Synu Człowieczym zostały skrócone przez Łukasza. W ten sposób uniknięto odniesienia do wizji Syna Człowieczego z Dn 7, 13 (Łk 22, 60; por. Mk 14, 62),
- na zakończenie przesłuchania ewangelista nie pisze o oskarżeniu o bluźnierstwo ani o skazaniu na śmierć (por. Mk 14, 64).

Różnice i podobieństwa między obiema wersjami przesłuchania Jezusa, a także niektóre powiązania z Ewangelią św. Jana¹⁶⁸ skłoniły egzegetów do

¹⁶⁶ Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, Editrice Ancora, Milano 1992, s. 98.

¹⁶⁷ W celu szerszego poznania złożoności i rozmiaru wspomnianej problematyki zob. P. Benoît, *Le Procès de Jésus*, [w:] *Exégèse et théologie*, t. 1, Cerf, Paris 1961, s. 265–289; P. Benoît, *Jésus devant le Sanhédrin*, [w:] P. Benoît, *Exégèse et théologie*, t. 1, s. 290–311; P. W. Walaskay, *The Trial and Death of Jesus in the Gospel of Luke*, „Journal of Biblical Literature” 94 (1975), s. 81–95; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, De Gruyter, Berlin–New York 1974.

¹⁶⁸ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 929–930.

różnych, czasem nawet przeciwstawnych opinii. Wielu egzegetów wyciąga wnioski, że św. Łukasz korzystał z własnych źródeł¹⁶⁹. Inna grupa jest zdania, że prawdopodobnie Łukasz przeredagował tekst źródłowy Marka 14, 53. 55–64; 15, 1¹⁷⁰.

Opis przesłuchania Jezusa w Ewangelii św. Łukasza ma cele chrystologiczne: sam Jezus daje o sobie świadectwo bycia Mesjaszem i Synem Bożym, co stanie się podstawą wiary chrześcijańskiej¹⁷¹.

Perykopa przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem nie jest tak bardzo rozbudowana i złożona, jak u św. Marka. W wersji Łukaszej możemy wyszczególnić następujące jej części:

- 1) wprowadzenie: zebranie Wysokiej Rady (Łk 22, 66),
- 2) pierwsze pytanie o mesjańską godność Jezusa (Łk 22, 67a),
- 3) odpowiedź Jezusa (Łk 22, 67b–69),
- 4) drugie pytanie o synostwo Boże Jezusa (Łk 22, 70a),
- 5) odpowiedź Jezusa (Łk 22, 70b),
- 6) zakończenie: wniosek członków Sanhedrynu (Łk 22, 71).

Powyższa struktura ukazuje, że św. Łukasz koncertuje się na ukazaniu godności boskiej i mesjańskiej Jezusa. Dla niego przesłuchanie Jezusa przed Sanhedrynem nie będzie jedynie zwykłym procesem, lecz bardziej świadectwem Jezusa przed Wysoką Radą¹⁷².

1.5.1.10.2. Egzegeza Łk 22, 66–71

W wersji Łukaszej Jezus jest prowadzony po nastaniu dnia najpierw przed Wysoką Radę. Sanhedryn zebrał się w całości, o czym ewangelista wspomina, wyliczając wszystkie trzy grupy: starszych ludu, arcykapłanów i nauczycieli Pisma. Wysoka Rada gromadziła się w specjalnej komnacie¹⁷³.

Wszyscy członkowie Wysokiej Rady zadają Jezusowi pierwsze pytanie, dotyczące Jego godności mesjańskiej. Jezus nie odpowiada na nie

¹⁶⁹ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1453–1463. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 497; V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 80–84.

¹⁷⁰ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 929–931.

¹⁷¹ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 931.

¹⁷² Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 928; B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 150. Zob. M. Sierakowski, *Wiarygodność historyczna procesu i śmierci Jezusa (synteza teologicznofundamentalna)*, „Studia Teologiczne. Biały-stok – Drohiczyn – Łomża” 19 (2001), s. 89–107.

¹⁷³ Problemem, który jest od dawna studiowany, a który nie ma końca, jest liczba i czas przesłuchań przed Sanhedrynem. Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1792–1794.

bezpośrednio, daje wymijającą odpowiedź (zob. Łk 20, 1–8). Według św. Łukasza odpowiedź twierdząca Jezusa nie ma sensu. Sam bowiem tytuł Mesjasza w oczekiwaniach żydowskich nie odzwierciedlał Jego rzeczywistego autorytetu i miał głównie polityczne znaczenie. Jezus jako Mesjasz, namaszczony Duchem Świętym (por. Łk. 4, 18; Dz 10, 38), ma misję wypełnienia zbawczych planów Boga.

W drugiej części odpowiedzi Jezus uzupełnia swoje słowa (ww. 67b–68) i objawia swą godność mesjańską, przywołując tytuł Syna Człowieczego¹⁷⁴. Tytuł ten nawiązuje do Ps 110, 1 i pośrednio do Dn 7, 13. U św. Łukasza Jezus przejmuje bowiem z Dn 7, 13 tylko sam tytuł Syna Człowieczego, bez wizji Jego chwały w niebie, ale ukazując fakt Jego wywyższenia przez Boga. Dokona się to po doświadczeniu cierpienia, śmierci i zmartwychwstania i będzie trwać cały czas w Kościele¹⁷⁵. Drugie, a zarazem ostatnie pytanie wynika ze zrozumienia przez członków Wysokiej Rady odpowiedzi Jezusa na pierwsze. Jeśli Jezus utożsamia się z postacią zasiadającą po prawicy Boga, ubiega się zatem o to, by być Mesjaszem ukoronowanym, obiecany i oczekiwany władcą z domu Dawida, który posiada godność synowską (por. 2 Sm 7, 14; Ps 2, 7). Drugie pytanie odzwierciedla żydowskie oczekiwania na króla jako potomka Dawida, który będzie nosił tytuł Syna Bożego.

Dla św. Łukasza tytuł „Syna Bożego” wyraża rzeczywistość dużo głębszą i boską, która dotyczy Chrystusa. Tożsamość Chrystusa, Mesjasza, została zapowiedziana w czasie zwiastowania Maryi przez anioła (Łk 1, 35), zrealizowana w pełni przez zmartwychwstanie (zob. Dz 2, 30–36) i głoszona przez apostołów (por. Dz 5, 42; 9, 22, 17, 3; 18, 5. 28)¹⁷⁶. Odpowiedź Jezusa jest podobna do tej u J 18, 37 i jest pozytywna. Pokazuje ona także niezdolność zebranych członków Sanhedrynu, z powodu braku wiary, do głębszej refleksji i właściwego zrozumienia godności Syna Bożego.

Święty Łukasz, pomijając zeznania świadków (Mk 14, 63–64a), pisze o końcowych słowach członków Wysokiej Rady¹⁷⁷. Dla zebranych wystarczającym potwierdzeniem jest to, co Jezus mówi sam o sobie. Jego własne

¹⁷⁴ Zob. M. Mikołajczak, *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem* (Łk 22, 66–71), „Collectanea Theologica” 70 (2000) z. 3, s. 23–30.

¹⁷⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 501; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 933.

¹⁷⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 934.

¹⁷⁷ Święty Łukasz, pomijając świadectwa osób z zewnątrz, podkreśla fakt, że dla niego nie są ważne czysto prawne aspekty procesu Jezusa, ale postawa i zachowanie arcykapłanów i uczonych w Piśmie. Jezusowe słowa „o Synu Człowieczym” skierowane do przedstawicieli świątyni są przez nich uważane za wystarczające do skazania Go

świadczenie ma moc prawną. Nie została sformułowana ostateczna sentencja skazująca Jezusa. Ewangelista Łukasz inaczej niż Marek przedstawia proces Jezusa przed Sanhedrynem. Jego główną troską będzie ukazanie odrzucenia przez władze żydowskie świadectwa samego Jezusa, co doprowadziło do tego, że stali się odpowiedzialni za śmierć Jezusa i nieświadomie realizowali Boży plan (Dz 2, 22nn; 3, 13nn; 4, 11; 7, 52; 13, 27nn)¹⁷⁸.

1.5.1.10.3. Teologia Łk 22, 66–71

Święty Łukasz w swoim opisie przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą nie relacjonuje całego przebiegu procesu ze szczegółami. Koncentruje się na głównych tematach, wynikających z tego przesłuchania, ważnych dla ewangelisty i czytelnika.

Jezusa świadomy tego, że zebrani już wydali na Niego wyrok, udziela odpowiedzi, które sprowadzają się do dania świadectwa o samym sobie, swoim posłannictwie i godności. Chrystus daje do zrozumienia członkom Wysokiej Rady, że jest Mesjaszem i Synem Bożym.

Religijni przywódcy, zaślepieni tylko politycznym zrozumieniem idei mesjańskich, odrzucają Jezusa, a zarazem nieświadomie stają się uczestnikami Bożego planu zbawienia (zob. Dz 2, 37–41; 3, 17–19).

1.5.1.11. Jezus przed Piłatem (Łk 23, 1–7)

W kolejnej części opisu męki Jezusa św. Łukasz przedstawia przywódców żydowskich, którzy przekonani o Jego winie, szukają w osobie Piłata rzymskiego autorytetu, pomocy, aby wykonać wyrok śmierci.

1.5.1.11.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 1–7

W Ewangelii św. Łukasza opis procesu przed władzą rzymską następuje zaraz po przesłuchaniu przed Sanhedrynem. Proces ten przebiega w trzech odsłonach. Przesłuchanie przed Piłatem (ww. 23, 1–5), odesłanie do Heroda (23, 6–12) i drugie przesłuchanie przed Herodem i wyrok (23, 13–25).

W Łukaszowym opisie procesu nie mamy jednak do czynienia tylko z przedstawieniem faktów historycznych, które ewangelista posiadał z własnych źródeł. Bazując na materiale Mk 15, 1–15, św. Łukasz włącza do

na śmierć: „Na co nam jeszcze potrzeba świadectwa? Sami przecież słyszeliśmy z ust Jego” (Łk 22, 71). Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 374–375.

¹⁷⁸ Zob. M. Mikołajczak, *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem*, s. 23–30.

Markowego opisu scenę z Herodem oraz dokonuje własnych zmian redakcyjnych, aby całość odpowiadała zamysłowi teologicznemu ewangelisty¹⁷⁹.

Święty Łukasz pomija w procesie temat milczenia Jezusa i zdziwienia namiestnika rzymskiego Piłata (por. Mk 15, 4–5).

W tej pierwszej części procesu dostrzegamy wiele elementów nieobecnych w pozostałych ewangeliach. Święty Łukasz przytacza szczegółowo oskarżenia przeciwko Jezusowi (ww. 2 i 5), stąd pytanie Piłata (w. 3a) staje się bardziej logiczne. Decyzja o odesłaniu Jezusa do Heroda, o której nie ma mowy w pozostałych ewangeliach, będzie konsekwencją przedstawionych oskarżeń.

Zaskakujące jest oświadczenie Piłata o niewinności Jezusa (w. 4), którego nie ma u pozostałych synoptyków.

Kompozycja i forma Łukaszczyńskiego opisu procesu Jezusa ma dla ewangelisty głównie cel teologiczny i apologetyczny. Budowa perykopy przedstawia to bardzo jasno. Na oskarżenia ze strony Żydów (ww. 2 i 5) jest oświadczenie o niewinności Jezusa ze strony Piłata. Dla św. Łukasza niewinność Jezusa jest oczywista od początku procesu. Prawdziwymi sprawcami ukrzyżowania Jezusa są Żydzi (por. Dz 2, 23; 3, 13–15; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 13, 27–29). Rzymianie są tylko narzędziami i wykonawcami wyroku w rękach Żydów.

W perykopie można wyróżnić dialog między trzema stronami: członkami Sanhedrynu, Piłatem i Jezusem:

- 1) Jezus przed Piłatem (Łk 23, 1),
- 2) oskarżenia ze strony Wysokiej Rady (Łk 23, 2),
- 3) przesłuchanie przez Piłata (Łk 23, 3),
- 4) oświadczenie o niewinności Jezusa (Łk 23, 4),
- 5) kolejne oskarżenia ze strony Wysokiej Rady (Łk 23, 5).

1.5.1.11.2. Egzegeza Łk 23, 1–7

Po przesłuchaniu przed Wysoką Radą Jezus zaraz zostaje zaprowadzony przed trybunał prefekta rzymskiego Piłata¹⁸⁰. Posiedzenie Sanhedrynu, jak pisze św. Łukasz, zakończyło się bez wydania wyroku. Proces Jezusa odbywa się szybko i w pośpiechu zarówno przed władzą żydowską, jak

¹⁷⁹ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1472; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 875; J. Nolland, *Luke*, s. 1114–1115; V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 86–89.

¹⁸⁰ Zob. E. Zwolski, *Poncjusz Piłat, „przyjaciół Cezara Tyberiusza”*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 23 (1980) nr 4 (92), s. 41–49.

i rzymską. Od początku zamiarem członków Rady było skazanie Jezusa na śmierć i dlatego szybko decydują się na przekazanie Go, jako kryminalisty, pod sąd Piłata¹⁸¹.

Stosownie do prawa rzymskiego najpierw św. Łukasz przedstawia zarzuty przeciwko Jezusowi, które Żydzi wnoszą w obecności Piłata i publicznie. Zarzuty dotyczą trzech sfer politycznych: porządek społeczny, poddaństwo Rzymowi i finanse. Podstawowym zarzutem jest deprawacja narodu, rozumiana w sensie politycznym jako podżeganie przeciwko prawowitej władzy. Ten cel podburzania, według oskarżycieli, Jezus chce osiągnąć, zabraniając płacenia podatków, co oznacza, że działa przeciwko interesom cesarza. To oskarżenie jest kłamstwem w świetle sceny z Łk 20, 20–26¹⁸².

Jedynie w Ewangelii św. Łukasza są połączone dwa tytuły Jezusa: Mesjasza i Króla. Przypisywanie sobie tych tytułów jest w opinii Żydów próbą obalenia władzy rzymskiej w prowincji judzkiej. Tytuł Mesjasza nawiązuje do odpowiedzi Jezusa przed Sanhedrynem (Łk 22, 67–69). Natomiast tytuł Króla odnosi się do pytania Piłata (Łk 23, 3).

Ostatnie oskarżenie o bycie Mesjaszem i Królem stanie się wprowadzeniem do pytania Piłata. Piłat nie interesuje się dwoma pierwszymi zarzutami. Jego pytanie dotyczy trzeciego zarzutu: „Czy ty jesteś królem Żydów?”, ponieważ odnosi się do władzy cesarza. U św. Łukasza odpowiedź wydaje się mieć charakter twierdzący: „Tak, jestem nim”.

Święty Łukasz umieszcza oświadczenie o niewinności Jezusa w kontekście obecności arcykapłanów i tłumów. W ten sposób ewangelista uczynił oficjalnym oświadczenie z końcowego wniosku prefekta rzymskiego. Słowa Piłata wywołują oburzenie wśród oskarżycieli. Jezusowi przedstawiony zostaje po raz drugi główny zarzut podburzania ludu swoim nauczaniem w całej Judei. Oskarżenie to stanie się dla św. Łukasza podsumowaniem całej działalności Jezusa, według planu zawartego w jego Ewangelii: Jezus pielgrzymuje od Galilei do Jerozolimy, w tym czasie naucza (Łk 4, 15. 44; 13, 22; 19, 47), a słuchaczami Jego nauki są tłumy będące po Jego stronie.

¹⁸¹ Por. E. Bammel, *The Trial before Pilate*, [w:] E. Bammel, C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 403–451.

¹⁸² Można spotkać autorów, którzy podważają historyczność procesu Jezusa, albo przynajmniej jego część, uzasadniając, że Jezus historycznie powinien być skazany przez Żydów, a nie przez Rzymian w osobie prefekta Piłata. Większość jednak dostrzega wiarygodność w fakcie, że Jezus został skazany na śmierć (ukrzyżowanie) przez władzę rzymską. Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 382–384.

1.5.1.11.3. Teologia Łk 23, 1–7

Oskarżenia ze strony przywódców religijnych Izraela wyrażają ich nieuzasadnione obawy przed osobą i nauką Jezusa. Zarzuty podburzania i deprawowania narodu ukazują lęk przed Ewangelią Chrystusa, która jest w stanie zmienić dotychczasowy porządek wartości, przemienić stare i skostniałe struktury.

Ewangelia od samego początku budziła niezrozumienie, opór czy nieufność. Chrześcijaństwo było uważane za religię niszczącą tradycyjny kult bogów. W związku z tym Tertulian w swoim dziele *Przeciw Marcjanowi* podkreśla fakt, że proroctwo z Ps 2, 1–2 nie straciło na swej aktualności.

Ewangelia ma przede wszystkim na celu ukazanie prawdy o człowieku, wskazanie mu postępowania w oparciu o przykazanie miłości i doprowadzenie go do życia wiecznego¹⁸³.

1.5.1.12. Jezus przed Herodem (Łk 23, 6–12)

Piłat odsyła Jezusa do Heroda, aby z jednej strony uwolnić siebie od pełnej odpowiedzialności za śmierć Jezusa, a z drugiej strony zaangażować także przedstawiciela politycznych władz żydowskich w osobie Heroda¹⁸⁴.

1.5.1.12.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 6–12

Scena przesłuchania Jezusa przed Herodem znajduje się tylko w Ewangelii św. Łukasza. Ewangelista wspomina jeszcze osobę Heroda w kontekście procesu Jezusa w Dz 4, 27. W modlitwie prześladowanego Kościoła pierwotna wspólnota odnosi słowa Ps 2, 1–2 do męki Jezusa, który został skazany przez Heroda i Pilata. Jaka jest zatem zależność między Ps 2, 1–2 a epizodem u Łk 23, 6–12? Istnieją w tej kwestii różne opinie¹⁸⁵. Większość egzegetów jest zdania, że cała perykopa została zredagowana przez św. Łukasza. Za takim wnioskiem przemawiają racje literackie, historyczne i teologiczne¹⁸⁶. Trudno jednak dokładnie i przekonująco wyka-

¹⁸³ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 511–512.

¹⁸⁴ Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1815.

¹⁸⁵ Por. C. F. Evans, *Saint Luke*, Student Christian Movement Press, Trinity Press International, London–Philadelphia 1990, s. 849; P. Benoît, *Passion et Resurrection du Seigneur*, Cerf, Paris 1985, s. 166; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1478; M. L. Soards, *Tradition, Composition and Theology in Luke's Account of Jesus Before Herod Antipas*, „Biblica” 66 (1985), s. 344–365.

¹⁸⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 948–949.

zać, co należy do tradycji, a co do redakcji św. Łukasza¹⁸⁷. Odpowiedź na pytanie, dlaczego św. Łukasz włącza do opisu przesłuchania Jezusa scenę przed Herodem, możemy znaleźć w Łk 23, 15. Piłat i Herod Antypas stają się świadkami niewinności Jezusa. Brak winy Jezusa zostanie potwierdzony przez pogańskie rzymskie władze¹⁸⁸.

Opis przesłuchania Jezusa przed tetrarchą Herodem Antypasem obejmuje Łk 23, 6–12 i składa się następujących elementów:

- a) Jezus odesłany przez Piłata do Heroda (Łk 23, 6–7),
- b) radość Heroda z przybycia Jezusa (Łk 23, 8–9),
- c) oskarżenia ze strony arcykapłanów i uczonych w Piśmie (Łk 23, 10),
- d) rozczarowanie Heroda milczeniem Jezusa (Łk 23, 11a),
- e) Jezus odesłany z powrotem do Piłata (Łk 23, 11b),
- f) narodzenie się przyjaźni między Herodem a Piłatem (Łk 23, 12).

Scena procesu u Heroda stanowi intermedium między dwiema częściami procesu przed Piłatem. Święty Łukasz ukazuje w niej, jak osoba Jezusa doprowadziła do zaprzyjaźnienia się osób Heroda i Piłata oraz jak radość Heroda zamienia się w rozczarowanie, pogardę i prowadzi do odesłania Jezusa do namiestnika rzymskiego.

1.5.1.12.2. Egzegeza Łk 23, 6–12

Kiedy Piłat dowiaduje się, że Jezus jest Galilejczykiem, postanawia odesłać Go do Heroda, tetrarchy Galilei¹⁸⁹. Są różne hipotezy dotyczące historyczności i zasadności podjęcia takiej decyzji przez Piłata¹⁹⁰. Przypuszcza się, że Piłat z jednej strony chce naprawić stosunki z Herodem, a z drugiej usiłuje zrzucić na niego ciężar wydania wyroku. Piłat wykorzystuje też fakt przebywania Heroda w Jerozolimie z racji obchodzonych świąt Paschy. Herod już wcześniej chciał spotkać i usłyszeć Jezusa (zob. Łk 9, 9). Teraz spełniło się jego pragnienie. Jest on jednak zainteresowany jedynie dokonaniem jakiegoś cudu przez Jezusa. Chrystus nie zaspokaja ciekawości

¹⁸⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 513.

¹⁸⁸ G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 949.

¹⁸⁹ Por. M. L. Soards, *Tradition, Composition, and Theology in Luke's Account of Jesus*, s. 344–364.

¹⁹⁰ Zob. P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2012, s. 56–82; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1963, s. 28–31; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, t. 2, Geuthner, Paris 1914, s. 145nn.

i zachcianki Heroda. Radość z powodu zobaczenia Jezusa zmienia się u Heroda w rozczarowanie i pogardę.

Herod zadaje Jezusowi wiele pytań, które mają za główny cel domaganie się od Niego jakiegoś znaku i dokonanie cudu. Jezus jednak przed Herodem milczy.

Pojawiają się oskarżyciele w osobach arcykapłanów i nauczycieli Pisma. Zaczynają się niecierpliwic i coraz gwałtowniej występują z zarzutami przeciwko Jezusowi.

Już w zapowiedzi męki Pańskiej (Łk 9, 22) jest wspomniane, że arcykapłani i uczeni w Piśmie będą wrogami Jezusa. Łukasz właśnie te grupy uczyni odpowiedzialnymi za mękę i śmierć Jezusa (Łk 24, 20)¹⁹¹.

Herod, widząc brak odpowiedzi ze strony Jezusa i Jego milczenie, uznaje Go za osobę bezwartościową i bezużyteczną. Znęcanie się nad Jezusem przybiera formę pogardy, wyszydzenia i ubrania Jezusa w lśniącą, białą szatę¹⁹². W taki sposób Herod drwi z Jezusa jako głupca i wyśmiewa Jego rzekomą godność królewską. Motyw przyjaźni, jaka się zrodziła między Herodem i Piłatem, kończy scenę przesłuchania opisaną przez św. Łukasza. Nie znamy powodów, dla których byli wrogami. Ewangelista powróci do tego epizodu w Dz 4, 27–28, stwierdzając, że Herod i Piłat działali wspólnie przeciw Jezusowi, aby wypełnić Boże plany dotyczące zbawienia¹⁹³.

1.5.1.12.3. Teologia Łk 23, 6–12

W opisie przesłuchania przed Herodem bardzo wymowne jest milczenie Jezusa. Herod Antypas poprzez swoją postawę wobec Jezusa może być przedstawicielem tych wszystkich, którzy gonią za sensacją¹⁹⁴ i niezwykłymi zja-

¹⁹¹ Por. J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991, s. 172 (Biblioteca biblica, 7).

¹⁹² Zob. B. Żołnierczyk, *Symbolika szaty Chrystusowej (Łk 23, 11)*, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 172–178.

¹⁹³ Wydaje się, że najlepsze wytłumaczenie faktu przyjaźni między Herodem a Piłatem można znaleźć w *Dziejach Apostolskich*, gdzie jest powiedziane: „Powstali królowie ziemi i książęta zeszli się razem przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi. Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela” (Dz 4, 26–27). Por. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, s. 806.

¹⁹⁴ Obszerną charakterystykę osoby Heroda Antypasa w Ewangelii św. Łukasza i *Dziejach Apostolskich* przedstawia: J. A. Darr, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Westminster John Knox, Louisville 1992 (Literary Currents in Biblical Interpretation).

wiskami. Tacy ludzie są zamknięci na prawdę, którą niesie Ewangelia głoszona przez Chrystusa. Człowiek bowiem wtedy będzie w stanie otworzyć się na głos Boga, gdy dostrzeże w Jezusie prawdziwego Mesjasza i Króla.

Jezus nieustannie jest stawiany przed sądem ludzkim i prześladowany przez wrogów Boga i Kościoła. Swoją postawą w czasie procesu i męki daje przykład następnym pokoleniom uczniów, jak mają realizować przykazanie miłości nieprzyjaciół. Chrystus uczy błogosławić tych, którzy nas przeklinają, modlić się za swoich wrogów (por. Łk 6, 27–30).

1.5.1.13. Jezus ponownie przed Piłatem (Łk 23, 13–25)

Po braku oczekiwanych rezultatów w procesie przed Herodem Jezus ponownie został przyprowadzony przed Piłata. Żydzi przeświadczeni o winie Jezusa wymuszają na namiestniku rzymskim karę śmierci przez ukrzyżowanie.

1.5.1.13.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 13–25

Łk 23, 13–25 jest historią o Jezusie, który odgrywa bierną rolę w opisanych wydarzeniach¹⁹⁵. Ewangelista przechodzi do drugiej części procesu przed Piłatem i wprowadza na scenę przesłuchania nowych aktorów. Są nimi tłumy, pierwszy raz pojawiające się w opisie procesu Jezusa.

Perykopę można podzielić, biorąc pod uwagę redakcję i źródła wykorzystane przez św. Łukasza, na dwie części¹⁹⁶.

Pierwsza część (23, 13–16) należy do św. Łukasza i jego własnych materiałów źródłowych¹⁹⁷. Jest zbudowana w ścisłej zależności od poprzedzającej sceny u Heroda. Stanowi Łukaszowe podsumowanie, w którym Herod i Piłat uznają niewinność Jezusa.

Druga część (23, 17–25) została zredagowana przez św. Łukasza na podstawie tekstu Mk 15, 6–15. Po raz pierwszy w tej części procesu słyszymy okrzyki: „Ukrzyżuj Go!”.

Dla autora opisu procesu najważniejsze nie są fakty historyczne, ale ich przedstawienie w celach apologetycznych. Święty Łukasz obarcza winą za

¹⁹⁵ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1484, 1488; D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1825.

¹⁹⁶ Por. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 954.

¹⁹⁷ Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 885–886; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 858–860; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1485–1488; V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 88–89.

śmierć Jezusa Żydów, a uniewinnia Rzymian oraz kładzie nacisk na niewinność Jezusa.

Struktura perykopy jest ściśle związana z dialogiem między Piłatem a zebraniem tłumem. Przedstawia się ona następująco:

- 1) wprowadzenie (Łk 23, 13),
- 2) pierwszy dialog:
 - a) Piłat argumentuje niewinność Jezusa i chce Go uwolnić (Łk 23, 14–16),
 - b) tłumy domagają się uwolnienia Barabasza (Łk 23, 18–19);
- 3) drugi dialog:
 - a) Piłat ponawia próbę uwolnienia Jezusa (2 Łk 3, 20),
 - b) lud domaga się ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 21);
- 4) trzeci dialog:
 - a) Piłat po raz kolejny uzasadnia niewinność Jezusa (Łk 23, 22),
 - b) lud jeszcze bardziej domaga się ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 23);
- 5) zakończenie: wydanie wyroku i uwolnienie Barabasza (Łk 23, 24–25).

Głównym tematem całej perykopy jest podkreślenie niewinności Jezusa. Piłat trzykrotnie stwierdza niewinność Jezusa, argumentując, że nie uczynił On nic takiego, co by skutkowało karą śmierci. Tłumy, w odpowiedzi na stanowisko Piłata, trzykrotnie odrzucają Jezusa. Taki schemat podkreśla także radykalne odwrócenie się od Jezusa.

Warto też zaznaczyć, że wersety Łk 23, 14–16 z drugiej części procesu przed Piłatem ukazują siedem typowych etapów rzymskiego przesłuchania¹⁹⁸:

- 1) aresztowanie (Łk 23, 14a),
- 2) oskarżenie (Łk 23, 14b),
- 3) rozpoznanie *cognitio* (Łk 23, 14c),
- 4) werdykt (Łk 23, 14d),
- 5) popierający werdykt (Łk 23, 15a),
- 6) uniewinnienie (Łk 23, 15b),
- 7) sądowe ostrzeżenie (Łk 23, 16).

1.5.1.13.2. Egzegeza Łk 23, 13–25

Nowa scena w procesie Jezusa. Po raz trzeci Jezus staje przed władzą sądowiczą, po raz trzeci zostanie uznany za niewinnego i trzykrotnie będą się domagać Jego śmierci. Po powrocie Jezusa od Heroda sam Piłat zwołuje

¹⁹⁸ Por. J. Neyrey, *The Passion According to Luke*, s. 81; A. N. Sherwin-White, *Roman Society*, s. 24–27.

zgromadzenie, zgodnie z procedurą procesową. Obok arcykapłanów pojawiają się przełożeni oraz lud. Do tej pory lud był przychylny Jezusowi (zob. Łk 20, 45; 21, 38; 22, 2), ale w tym momencie obraca się przeciwko Niemu. Święty Łukasz daje do zrozumienia, że cały lud izraelski jest winny śmierci Jezusa. Piłat wygłasza mowę, w której podsumowuje pierwsze przesłuchanie i werdykt z pierwszego posiedzenia sądu (Łk 23, 1–5). Namiestnik rzymski po raz drugi orzeka niewinność Jezusa. Orzeczenie jest oparte na jego własnym przesłuchaniu, dokonanym w obecności Wysokiej Rady. Następnie Piłat streszcza przesłuchanie, które miało miejsce przed Herodem. Przedstawiciel władzy politycznej w Galilei potwierdza orzeczenie władzy rzymskiej. Piłat zatem po raz drugi w uroczystym i podniosłym stylu stwierdza niewinność Jezusa. W końcowej sentencji podkreśla także fakt, że żaden czyn Jezusa z całej Jego publicznej działalności nie zasługuje na największą karę, karę śmierci¹⁹⁹.

Piłat na koniec chce ukarać Jezusa przez chłostę, a następnie Go uwolnić. W Mk 15, 15 mamy jasno powiedziane, że Jezus ma zostać ubiczowany i ukrzyżowany. W wersji św. Łukasza nigdzie nie ma mowy o ubiczowaniu. Ewangelista dwukrotnie (Łk 23, 16.22) wspomina o karze chłosty, która miała wymiar pouczenia i karcenia za lżejsze przestępstwa. Można zatem sądzić, że zaproponowana przez Piłata kara z jednej strony ocali Jezusa, a z drugiej zadowoli lud.

Wersetu Łk 23, 17 brak u najstarszych świadków P⁷⁵, κ , B. Podobieństwo tego zdania do Mt 27, 15 i Mk 15, 6 wskazuje, że werset ten pełnił funkcję glosy marginesowej, mającej na celu wprowadzenie do sceny z Barabaszem (Łk 23, 18–19)²⁰⁰.

Święty Łukasz przedstawia reakcję zebranych przed trybunałem na propozycję ze strony Piłata. Motyw uwolnienia pojawia się u trzeciego ewangelisty nagle i bez żadnego uzasadnienia. Jako motyw służyła wcześniej wspomniana glosa (Łk 23, 17). Ponieważ św. Łukasz nic nie wspomina o paschalnej amnestii, scena z Barabaszem przypomina wymianę zbrodniarzy (por. Dz 3, 13–15). To lud wychodzi z taką inicjatywą, domaga się uwolnienia Barabasza, a zarazem zdecydowanie odrzuca Jezusa. Święty Łukasz zaraz przedstawia osobę Barabasza tym, którzy chcą go uwolnić. Jest on oskarżony o zamieszki i zabójstwo. Doszło do tego w Jerozolimie, gdzie podczas jakiejś walki z okupantem kogoś zamordował. Ewangelista

¹⁹⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 523.

²⁰⁰ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 859; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1485; R. Kutzner, *Barabasz – mit czy historia?*, red. R. Bartnicki, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1994, s. 369–391 (Studia z Bibliistyki, 7).

celowo podkreśla winę Barabasz, zbrodniarza i zabójcę, aby go przeciwstawić osobie niewinnego Jezusa (zob. Dz 3, 14)²⁰¹.

Rozpoczyna się ostatnia faza procesu. Piłat dalej usiłuje uwolnić Jezusa (por. J 18, 39n; 19, 4n) i przemawia do tłumu w formie bardziej uroczystej. Reakcją tłumów na chęć uwolnienia Jezusa przez Piłata jest domaganie się dla Niego najsurowszej kary. Tłum, krzycząc, wymusza na namiestniku rzymskim ukrzyżowanie Jezusa, karę stosowaną przez Rzymian. Święty Łukasz podkreśla fakt, że Piłat już po raz trzeci stwierdza niewinność Jezusa i zamierza Go uwolnić. Ewangelista posługuje się w zredagowaniu tego wersetu materiałem z Mk 15, 14 oraz Łk 23, 4. 14n. 16²⁰². Lud po raz trzeci przeciwstawia się decyzji Piłata i sprzeciw zebranych osiąga punkt kulminacyjny. Sytuacja wymaga natychmiastowego rozwiązania. Piłat ulega żądaniom ludu. Łukasz nie wspomina o Barabaszu, tak jak to jest u Mk 15, 15, ale ogłasza sentencję sądową.

Na koniec św. Łukasz przywołuje osobę Barabasz, ale bez podawania imienia. Ewangelista po raz kolejny podkreśla kontrast między uwolnieniem zbrodniarza a skazaniem niewinnego Jezusa. Oddanie Jezusa w ręce żydowskie będzie realizacją Bożych planów²⁰³. Według św. Łukasza odpowiedzialność za ukrzyżowanie Jezusa ponoszą głównie przywódcy religijni Izraela oraz naród żydowski (por. Łk 23, 13).

1.5.1.13.3. Teologia Łk 23, 13–25

W drugiej części procesu św. Łukasz jeszcze bardziej podkreśla i uzasadnia niewinność Jezusa. Sam Piłat w sposób uroczysty, urzędowo i w imieniu cesarza orzeka, że nie znajduje w Jezusie żadnej winy, aby Go skazać na ukrzyżowanie²⁰⁴.

Bardzo ważną rolę w tej części procesu odegrał lud zebrany przed trybunałem namiestnika. Lud okaże się ważnym elementem i narzędziem w rękach przywódców religijnych. To właśnie on będzie nalegał na wymianę zbrodniarzy: między Barabaszem a Jezusem. W pełni uczestniczy także w momencie wydania wyroku śmierci na Jezusa. Piotr w swoim pierwszym wystąpieniu po Zesłaniu Ducha Świętego nawiąże do tej sytuacji, że

²⁰¹ Por. A. Bajsić, *Pilatus, Jesus und Barabbas*, „Biblica” 48 (1967) nr 1, s. 7–28.

²⁰² Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1491; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 959.

²⁰³ Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 629.

²⁰⁴ Godne uwagi jest to, że ewangelista Łukasz podkreśla sposób, w jaki wypowiadają się Herod i zebrani Żydzi. Herod mówi, przemawia (Łk 23, 14), natomiast wszyscy inni krzyczą, podnoszą głos (Łk 23, 23). Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 418.

to właśnie oni „rękami przestępców” ukrzyżowali i zabili Jezusa z Nazaretu (Dz 2, 22–23).

Skazanie Syna Bożego i Mesjasza na śmierć, jako ofiary za grzechy ludzi, było przewidziane w Bożym planie zbawczym. Bóg w tym замыśle uwzględnił zaślepienie człowieka, aby następnie tego człowieka, przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, uzdrowić i zbawić.

1.5.1.14. Droga krzyżowa (Łk 23, 26–32)

Święty Łukasz od razu (23, 26) przechodzi do opisu drogi Jezusa na miejsce ukrzyżowania. Istnieją liczne różnice między opisem dźwignia krzyża w Ewangelii św. Łukasza i u pozostałych ewangelistów. U Mt 27, 31c–32; Mk 15, 20b–21; J 19, 16b–17 znajduje się krótka informacja o drodze krzyżowej Jezusa. Święty Łukasz natomiast z drogi krzyżowej uczynił osobną perykopę. Bazował na Ewangelii św. Marka, ale wykorzystując własne materiały źródłowe, rozwinął własną refleksję nad wydarzeniami, które rozegrały się między procesem u Piłata a ukrzyżowaniem²⁰⁵.

1.5.1.14.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 13–25

Podobnie jak w przypadku poprzednich scen opisujących poszczególne etapy męki Jezusa, tak i tutaj mamy do czynienia z kolejną sceną dobrze wkomponowaną w całość opisu. Święty Łukasz w swoim komponowaniu opowiadania unika powtórzeń, eliminuje to wszystko, co mogłoby wpłynąć na płynność opisywanej akcji²⁰⁶.

Jezus na drodze na Kalwarię pozostaje w centrum Łukaszowego opisu. Wokół Niego pojawiają się inne osoby: Szymon z Cyreny idący za Mistrzem; kobiety jerozolimskie, do których zostaną skierowane pouczenia; dwóch złoczyńców wspominanych jedynie przez św. Łukasza, których obecność będzie przygotowaniem do sceny (Łk 23, 39–43).

W perykopie można wyróżnić trzy części, które posiadają różną długość:

- 1) Szymon z Cyreny dźwigający krzyż (Łk 23, 26),

²⁰⁵ Por. J. H. Neyrey, *Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk 23, 27–31) – A Prophetic Judgment Oracle*, „New Testament Studies” 29 (1983), s. 74n; M. L. Soards, *Tradition, Composition and Theology in Jesus' Speech to the “Daughters of Jerusalem” (Luke 23,26–32)*, „Biblica” 68 (1987) nr 2, s. 221–222; F. J. Matera, *The Death of Jesus according to Luke. A question of Sources*, „Catholic Biblical Quarterly” 47 (1985) nr 3, s. 469–470.

²⁰⁶ Por. V. Fusco, *La morte del Messia (Lc 23, 26–49)*, [w:] G. Boggio (ed.), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1984, s. 69.

2) pouczenia skierowane do płaczących kobiet (Łk 23, 27–31),

3) dwaj złoczyńcy prowadzeni na ukrzyżowanie (Łk 23, 32).

Dla św. Łukasza najważniejszą część perykopy stanowią pouczenia i słowa wypowiedziane do płaczących kobiet, odnoszące się do przyszłości Jeruzolimy. W ten sposób ewangelista pokazuje dydaktyczny charakter opisywanych wydarzeń.

1.5.1.14.2. Egzegeza Łk 23, 13–25

Ewangelista Łukasz opuszcza scenę biczowania i wyszydeń obecną u Mk 15, 16–20 i przechodzi zaraz do opisu drogi Jezusa na miejsce ukrzyżowania. Trudno zrozumieć w takim przypadku zaangażowanie Szymona z Cyreny w niesienie krzyża, jeśli Jezus wydaje się być w dobrej formie (za Nim idą tłumy, rozmawia z kobietami)²⁰⁷.

Po raz kolejny św. Łukasz nadaje sens dydaktyczny opisywanemu wydarzeniu. Szymon z Cyreny będzie wzorem prawdziwego ucznia Jezusa, który niesie swój krzyż za Mistrzem, realizując Jego napomnienia z Łk 9, 23 i 14, 27.

Jedynie ten ewangelista pisze o tłumach ludzi i o kobietach towarzyszących Jezusowi w drodze na Golgotę. Scena przybiera przez to formę uroczystej procesji, na której czele idzie Jezus, za Nim niesie krzyż Szymon z Cyreny, a następnie idzie cały lud. Ewangelista Łukasz nic nie wspomina o żołnierzach, którzy byli odpowiedzialni za wykonanie wyroku. Pojawia się oni dopiero w Łk 23, 36. Osobną grupę stanowią płaczące kobiety, które poprzez płacz solidaryzują się z Jezusem i ubolewają nad Jego losem²⁰⁸.

Jezus przedstawiony jest tutaj jako cierpiący prorok²⁰⁹. Podobnie jak w Łk 19, 41–44 zapowiada On przerażający los mieszkańców Jeruzolimy. Uświadamia płaczącym kobietom, że ich własny los i los ich dzieci bardziej zasługuje na opłakiwanie niż Jego. Miasto, w którym odrzucono głoszoną Dobrą Nowinę, dozna strasznej tragedii zniszczenia. Jezus w swojej zapowiedzi nawiązuje do stylu apokaliptycznego (por. Jer 7, 32; 16, 14, Iz 54, 1) i zapowiada z jednej strony sąd nad miastem, które odrzuciło swojego Mesjasza, z drugiej zaś wyjaśnia, dlaczego „córki jerozolimskie” muszą płakać. Ich macierzyństwo będzie źródłem cierpienia, ponieważ będą

²⁰⁷ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 966.

²⁰⁸ Tłumy i kobiety idą za Jezusem, ale Łukasz pragnie w tej scenie znów ukazać „lud”, który jest przychylny Jezusowi, i tych, którzy są Jego wrogami. Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1497.

²⁰⁹ Por. A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Verlag J. Knecht, Frankfurt am Main 1978, s. 88–89.

świadkami śmierci wielu osób²¹⁰. Zapowiedź katastrofy Jerozolimy i jej mieszkańców jest teraz jeszcze bardziej wzmocniona cytatem z Oz 10, 8, występującym także w Ap 6, 16. Przywołanie tego fragmentu ze Starego Testamentu może posłużyć wyrażeniu pragnienia ucieczki i ukrycia się przed Bożym gniewem lub chęci szybkiej śmierci, aby nie być świadkiem katastrofy (por. Ap 9, 6).

Jerozolima zostanie ukarana zniszczeniem i zagładą jej mieszkańców, ponieważ odrzuciła Mesjasza Króla i za ten grzech poniesie surową karę.

Jezus kończy swoją prorocką zapowiedź przysłowiem o niejasnym znaczeniu. Kto jest podmiotem czasownika „czynią” oraz kogo symbolizuje drzewo zielone i uschnięte? Liczne są interpretacje tego zdania: 1) Jeśli Rzymianie tak traktują niewinnego Jezusa, to jak potraktują tych, którzy są ich wrogami i buntownikami? 2) Jeśli Żydzi tak postąpili z Jezusem, który przyszedł, aby ich zbawić, to jak z nimi postąpią, za to, że Go zabili? 3) Jeśli Bóg pozwolił, aby niewinny Jezus cierpiał taką mękę ze strony mieszkańców Jerozolimy, to jaki los spotka odpowiedzialną za śmierć Jezusa Jerozolimę?²¹¹

Do tej listy można dodać jeszcze dwie²¹²: (1) Jeśli Bóg nie oszczędził Jezusa, to jak może oszczędzić grzeszną ludzkość? (2) Przysłowie zawiera obraz przyszłego sądu, nie odnosząc się do konkretnych wydarzeń czy osób.

Na drodze do miejsca ukrzyżowania towarzyszą Jezusowi, oprócz tłumów, Szymona z Cyreny i płaczących kobiet, dwaj skazańcy. Pozostali ewangelisti wspominają o nich, ale tylko w momencie ukrzyżowania.

Według św. Łukasza już w tej chwili wypełnia się proroctwo Iz 53, 12: „został zaliczony do przestępców”²¹³. Jezus jako cierpiący Sługa Pański przyjmuje na siebie hańbę skazańca i udaje się do miejsca, gdzie dopełni się cała Jego misja zbawienia świata.

1.5.1.14.3. Teologia Łk 23, 13–25

Droga krzyżowa Jezusa będzie miała wielkie znaczenie w duchowości chrześcijan kolejnych wieków. Dzięki przeżywaniu i kroczeniu za Jezusem, na wzór Szymona z Cyreny, wierzący będą mogli uczestniczyć

²¹⁰ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 969.

²¹¹ Zob. A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, Clark, Edinburgh 1982, s. 529; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1498; C. F. Evans, *Saint Luke*, s. 864.

²¹² Zob. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 459–462.

²¹³ Zob. G. C. Bottini, *Is 52, 13 – 53, 12 nel racconto della passione di Lc 22–23*, „Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annuus” 47 (1997), s. 57–78.

w cierpieniach Chrystusa. Ewangelisci są jednak bardzo oszczędni w słowach, opisując drogę Zbawiciela na Golgotę. Tylko w ewangeliiach synoptycznych spotkamy wzmiankę na temat pomocy ze strony Szymona z Cyreny. Święty Łukasz w swoim opisie nieco różni się od pozostałych, pisząc, że Szymon z Cyreny niósł krzyż za Jezusem. A zatem postawa Szymona będzie wzorem dla chrześcijan, którzy chcąc naśladować swojego Mistrza, pójdą za Nim nie tylko, by głosić Dobrą Nowinę, lecz również by uczestniczyć w Jego cierpieniu i męce.

Kobiety płaczące nad losem Jezusa, wspomniane tylko przez św. Łukasza, będą symbolem współczucia dla losu niewinnie skazanego Jezusa, a zarazem braku zrozumienia dla zbawczego sensu wydarzeń, których są one świadkami²¹⁴. Wyrazem tego będą ostatnie pouczenia, jakie Jezus skieruje do „córek jerozolimskich”, a które zapowiadają tragiczny koniec miasta Jerozolimy. Chcąc podkreślić powagę sytuacji, Jezus przytacza fragmenty starotestamentalnych proroctw, które jeszcze bardziej podkreślają fakt odrzucenia przez Żydów oczekiwanego od wieków Mesjasza. Ten sąd dokonał się w roku 70, kiedy Jerozolima została zburzona przez Rzymian. Jednakże słowa Jezusa nie odnoszą się tylko to tych wydarzeń, ale do całej rzeczywistości wojen, prześladowań i odrzucenia Boga przez człowieka, których jesteśmy świadkami na przestrzeni wieków.

Słowa Jezusa wypowiedziane do kobiet na drodze krzyżowej mają wydźwięk ponadczasowy i są skierowane do wszystkich ludzi, zarówno tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, jak i tych, którzy Go odrzucają. Jezus każe płakać na losem tych, którzy Go odrzucili, albowiem czeka ich okrutny sąd.

Ten czas ma dopiero nadejść, jest więc nadzieja na nawrócenie. Jezus przemierza drogę na Golgotę, by tam się ofiarować na krzyżu za zbawienie całego świata i daje szansę uczestniczenia w tym wielkim darze każdemu człowiekowi.

1.5.2. Kontekst bliższy

Kolejnym punktem będzie analiza kontekstu bliższego interesującej nas perykopy mówiącej o śmierci Jezusa (Łk 23, 44–49). Obejmuje on scenę

²¹⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade Mną...* (Łk 23, 27–31), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1975) z. 1, s. 39–47; J. H. Neyrey, *Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk 23, 27–31) – A Prophetic Judgment Oracle*, s. 74–86; M. L. Soards, *Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the „Daughters of Jerusalem”*, s. 221–222.

ukrzyżowania Jezusa (Łk 23,33-43), w której można wyodrębnić następujące sceny: ukrzyżowanie Jezusa między złoczyńcami (Łk 23, 33-35); wyśmianie Jezusa i napis na krzyżu (Łk 23, 35b-38) oraz scenę z Dobrym Łotrem (Łk 23, 39-43).

1.5.2.1. Ukrzyżowanie Jezusa (Łk 23, 33-43)

Scena ukrzyżowania, opisywana przez św. Łukasza w ww. 23, 33-43, stanowi kontekst bliższy perykopy i zawiera różne fakty, które ewangelista przedstawia według własnego zamysłu i planu. Jest to wynik jego pracy redakcyjnej, w której posłużył się zarówno materiałem źródłowym św. Marka, jak i własną niezależną tradycją²¹⁵.

1.5.2.1.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 33-43

W tekście św. Łukasza znajdujemy główne elementy obecne w Mk 15, 22-32. 36a: Jezus ukrzyżowany pomiędzy złoczyńcami (por. Mk 15, 27; Łk 23, 33), dzielenie szat przez żołnierzy (por. Mk 15, 29-32a; Łk 23, 35), wyszydzenie (por. Mk 15, 29-32a), podanie octu (por. Mk 15, 36a; Łk 23, 36b), napis na krzyżu (por. Mk 15, 26; Łk 23, 38). Różnice są jednak ważne i znaczące²¹⁶. Ewangelista dokonał wiele przestawień i zmienił kolejność opisywanych faktów.

Pomija także takie szczegóły, jak:

- nazwę Golgota (Mk 15, 22a),

²¹⁵ Jak widziane są te różnice przez egzegetów? Za istnieniem własnego materiału źródłowego Łukasza opowiada się V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 99 (wersety 38, 44-45. 49 zostały dodane z Ewangelii Marka do materiału Łukaszeowego); W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971, s. 431 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 3), twierdzi, że materiał własny stanowią wersy 33. 34a. 35a. 36. 37. 39-43. 46. 48. 49. Natomiast J. A. Fitzmyer w *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1500, 1507, 1513, mówi o istnieniu tzw. źródła „L” (osobiste źródło Łukasza), któremu przypisuje wersy 34a. 35a. 36-37. 39-43. 47 oraz brak krzyku opuszczenia (por. Mk 15, 34). J. Nolland, *Luke*, s. 1142-1143, 1150, 1155, z kolei pisze, że Łukasz korzystał z drugiego źródła dotyczącego opisu męki, co dotyczy wersów 33-43.

²¹⁶ Wiele różnic dotyczy użytych przez Łukasza słów. Z 269 użytych przez Łukasza słów tylko 54 pasują do tekstu Marka, co stanowi 20 proc. Markowego słownictwa. Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1, s. 905; V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 92, mówi o 74 słowach wspólnych z Markiem, co stanowi 28 proc.

- gest podania wina i mirry (Mk 15, 23)²¹⁷,
- czas ukrzyżowania (Mk 15, 25),
- przywołanie słów Jezusa przeciwko świątyni w obelgach przechodzących obok krzyża (Mk 15, 29),
- słowa arcykapłanów i uczonych w Piśmie (Mk 15, 32).

Zwracają uwagę także elementy charakterystyczne tylko dla św. Łukasza:

- zmiana tożsamości obecnych przy ukrzyżowaniu: złoczyńcy, lud, arcykapłani i żołnierze (u Mk 15, 29–32a: buntownicy, przechodzący, arcykapłani, uczeni w Piśmie),
- logion o przebaczeniu (Łk 23, 34a),
- tytuł chrystologiczny „Mesjasz, Wybraniec Boży” (Łk 23, 35),
- dodanie „To jest...” do napisu na krzyżu (Łk 23, 38).

Gérard Rossé²¹⁸ podsumowując kwestie tradycji i redakcji, stwierdza, że nie wydaje się, aby św. Łukasz miał do dyspozycji inne źródło niż to z Ewangelii św. Marka, szczególnie dotyczące ww. 33–38. Ewangelista skraca fakty, a następnie układa je i łączy w grupy różne elementy, według własnego zamysłu i motywów teologicznych²¹⁹.

Całą perykopę można podzielić na następujące trzy jednostki literackie:

- 1) ukrzyżowanie Jezusa (Łk 23, 33–35a),
- 2) Jezus wyśmiany i napis na krzyżu (Łk 23, 35b–38),
- 3) Dobry Łotr (Łk 23, 39–43).

W centrum opowiadania znajduje się osoba Jezusa ukrzyżowanego wraz z reakcją na egzekucję ze strony czterech kategorii osób: biernie obserwującego ludu; kpiących z mesjańskiej godności Jezusa członków Wysokiej Rady; żołnierzy wyśmiewających Jego godność królewską; jednego ze złoczyńców bluźniących przeciwko Jezusowi.

Święty Łukasz pisze, że dla nich istnieje nadzieja i możliwość nawrócenia. Lud wraca do siebie skruszony, bijący się w piersi (Łk 23, 48). Setnik uznaje sprawiedliwego w osobie Jezusa (Łk 23, 47). Jeden ze złoczyńców staje po stronie Jezusa (Łk 23, 40–42). Jedynie przywódca ludu nie okazują żadnej wewnętrznej przemiany, czego przyczyną może być ich ignorancja (por. 23, 34a). Pośród nich znajdzie się jednak jeden dobry i sprawiedliwy Józef z Arymatei (por. 23, 50).

²¹⁷ Według A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium*, s. 45, Łukasz pomija ten fakt, gdyż zdradziłby słabość Jezusa. Zamiast wina i mirry Jezusowi podano ocet, towarzyszyły temu szyderstwa (por. Łk 23, 26 i Mk 15, 36).

²¹⁸ G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 972–973.

²¹⁹ Zob. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, [w:] J. Łach (red.), *Grzech – odkupienie – miłość*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 67–207 (Studia z Bibliistyki, 3).

Ewangelista w swojej strukturze perykopy pragnie ukazać także podwójną solidarność z ludźmi. Po pierwsze wspomina, że Jezus został ukrzyżowany ze złoczyńcami (Łk 23, 33), zaliczony między grzeszników (por. Iz 53, 12). Znajdując się w takiej sytuacji, Jezus przebacza i jest wzorem miłości nieprzyjaciół, albowiem przyszedł zbawić to, co zginęło. Po drugie Jezus nie ulega trzem pokusom, wyrażonym przez przywódców ludu, żołnierzy i jednego ze złoczyńców, aby wybawił samego siebie²²⁰. Te pokusy mogą mieć odniesienie do potrójnego kuszenia Jezusa przez Szatana na pustyni. Jezus odrzuca te pokusy w milczeniu.

W perykopie można się dopatrzeć podłoża starotestamentalnego, które posłużyło do chrześcijańskiej refleksji nad sensem śmierci Jezusa. Szczególną rolę pełnią tutaj Ps 22, 7–8. 19 i Ps 69, 22, które mówią o cierpieniu sprawiedliwego²²¹.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że perykopa zachowała bez wątplenia fakty historyczne: ukrzyżowanie Jezusa wraz dwoma złoczyńcami²²², dzielenie szat, wyszydzenia i tytuł winy na krzyżu. Fakty te nigdy nie zostały połączone w całość, aby przedstawić dokładnie i obiektywnie wydarzenia z męki Jezusa. Od początku poszczególni ewangelisci wybierali wydarzenia i redagowali je w celu zrozumienia męki Jezusa jako wypełnienia Bożych planów²²³.

1.5.2.1.2. Egzegeza Łk 23, 33–43

W celu zrozumienia znaczenia opisanych faktów i słów oraz charakterystycznych aspektów perykopy posłużymy się podziałem na trzy jednostki literackie z poprzedniego punktu.

²²⁰ Przeciwnicy Jezusa namawiają Go, aby użył nadzwyczajnej mocy i wybawił samego siebie. W ten sposób wrogowie usiłują poddać próbie Jego godność mesjańską i królewską. Ukrzyżowany Jezus nie ulega tym pokusom, odpowiada milczeniem. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 539.

²²¹ Zob. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, s. 63–64.

²²² Zob. A. Banaszek, *Perykopa o skruszonym złoczyńcy (Łk 23, 39–43) na tle sekcji ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 33–34) i jej implikacje moralne*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne (Hbr 4, 12)*, Vocatio, Warszawa 2001, s. 47–62; A. Banaszek, *Tożsamość skazańców ukrzyżowanych z Jezusem w świetle próby rekonstrukcji pierwotnego źródła perykopy Łk 23, 39–43*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 45–64.

²²³ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, s. 37–38.

1.5.2.1.2.1. Ukrzyżowanie Jezusa (23, 33–35a)

Zacznijmy od krótkiego opisu ukrzyżowania Jezusa, w którym możemy wyodrębnić cztery ważne fakty: 1) Jezus jest ukrzyżowany pomiędzy dwoma złoczyńcami (Łk 23, 33); 2) Jezus modli się za swoich prześladowców (Łk 23, 34a); 3) żołnierze dzielą między siebie szaty, rzucając o nie losy (Łk 23, 34b); 4) lud przypatruje się temu, co się dzieje (Łk 23, 35a).

Jezus ukrzyżowany pomiędzy dwoma złoczyńcami

Na początku perykopy ewangelista zaznacza, że trzech skazańcy dotarli do miejsca wykonania wyroku. Święty Łukasz używa Markowego sformułowania „na miejsce”, ale pomija semicką nazwę *Golgotha*, ponieważ mogła być niezrozumiana dla czytelników pochodzenia greckiego i używa bardziej zrozumiałej nazwy „miejsce, zwane «Czaszką»”²²⁴. Prawdopodobnie nazwa nawiązuje do kształtu wzniesienia, a nie – jak myślano – do miejsca, gdzie wyrzucano czaszki²²⁵.

Wykonanie wyroku na skazańcach św. Łukasz wyraża jednym słowem *σταυρώω*, „ukrzyżować”. Nie opisuje, w jaki sposób ukrzyżowano skazańców.

Święty Marek w tekście paralelnym wspomina, że Jezusowi przed ukrzyżowaniem podano wino zmieszane z mirrą, ale go nie wypił (por. Mk 15, 23). Wskazuje także na dokładną godzinę wykonania wyroku: o trzeciej godzinie (dziewiąta rano). Święty Łukasz opuścił epizod z winem, ponieważ nie chciał dublować sceny, kiedy żołnierze podają Jezusowi do picia ocet (Łk 23, 36)²²⁶. Pominął także informację o godzinie ukrzyżowania Jezusa (por. 15, 25), ponieważ „godzina trzecia” nie harmonizowała z przyjętą chronologią przebiegu wydarzeń. Trudno byłoby usytuować przesłuchanie Jezusa o poranku przed Wysoką Radą i później przed Piłatem²²⁷.

²²⁴ Święty Łukasz w 22, 39 podobnie opuścił semicką nazwę *Gethsemani* i użył bardziej zrozumiałej, chociaż bardzo ogólnej, pisząc o „Górze Oliwnej”. Tutaj użył greckiego określenia „Czaszka”. Wyrażenie „miejsce zwane” i następująca po nim nazwa własna jest typowe dla trzeciego ewangelisty i występuje 13 razy w Ewangelii św. Łukasza, 11 razy w Dziejach Apostolskich i 3 razy w Apokalipsie. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 973. Niektórzy komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że w wspólnotach dwujęzycznych to samo miejsce mogło być określane dwoma nazwami: aramejską (*gulgoltâ*) i grecką (*Κρπίών*). Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 432.

²²⁵ Według legendy chrześcijańskiej Golgota była miejscem pochowania praojca Adama, o czym wspomina św. Hieronim w swoim komentarzu do Mt 27, 33. Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1, s. 60.

²²⁶ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 867.

²²⁷ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1501.

Na koniec wersetu św. Łukasz używa greckiej formuły, aby dokładnie określić, że złoczyńcy zostali ukrzyżowani jeden po prawej, a drugi po Jego lewej stronie²²⁸.

Ukrzyżowanie jako forma wykonania wyroku

Jezus został skazany na śmierć przez ukrzyżowanie, które jako forma wykonania wyroku było praktykowane już w dalekiej starożytności. Skazaniec był przywiązywany lub przybijany gwoździami do jakiejś belki lub krzyża. Ukrzyżowanie wykonywano na Bliskim Wschodzie jeszcze przed epoką Rzymian²²⁹. Kara była praktykowana przez Persów, później przez Asyryjczyków i inne tamtejsze narody. W czasach Aleksandra Wielkiego ukrzyżowano tysiące osób. Nie dziwi zatem, że Rzymianie przejęli tę praktykę i zaczęli ją stosować głównie wobec morderców i buntowników w celu zniechęcenia do popełniania takich czynów²³⁰.

Niektórzy autorzy pomijają fakt, że także władze żydowskie praktykowały ukrzyżowanie, i to jeszcze przed epoką Rzymian. Najbardziej znanym przypadkiem jest osoba Aleksandra Janneusza (żył ok. 102–176 przed Chr.), który, jak pisze Józef Flawiusz, ukrzyżował 800 faryzeuszów. Sprzeciwili się oni jego władzy i spiskowali z greckim okupantem²³¹. Świadectwo Józefa Flawiusza wydają się potwierdzać teksty odnalezione w Qumran nad Morzem Martwym²³². W jednym z nich, Peshet Nahuma (oznaczony 4Q169), jest wzmianka o „Lwie gniewu” (Aleksander Janneusz), który „miał w zwyczaju wieszać żywych ludzi”. Praktyka ukrzyżowania w starożytności, praktykowana czy to przez Żydów, czy też Rzymian, miała duży wpływ na zrozumienie tekstu Pwt 21, 22–23: „jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyszysz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie”. Pierwotnie fragment ten oznaczał, że ciało wcześniej ukamienowanego skazańca było zawieszane na drzewie, następnie zdejmowane na ziemię i grzebane wieczorem. W czasach Jezusa interpretowano te słowa inaczej. Mianowicie

²²⁸ Por. J. Nolland, *Luke*, s. 1145.

²²⁹ Por. M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and Folly of the Message of the Cross*, Fortress Press, Philadelphia 1978, s. 22–32.

²³⁰ Por. M. Hengel, *Crucifixion*, s. 33–63.

²³¹ J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, 1, 97; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001, 13, 380.

²³² Zob. J. A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, „Catholic Biblical Quarterly” 40 (1978) nr 4, s. 498–507.

uważano, że fragment ten odnosi się do tych, którzy byli powieszani na drzewie, będąc jeszcze żywi²³³.

Drugim tekstem odnoszącym się do praktyki ukrzyżowania jest qumrański Zwój świątynny 11QT^a 64:9–13. Znajdują się w nim wyrażenia „zawieszony na drzewie” i „on umrze”. To oznacza, że tekst Pwt 21, 22–23 został ponownie zinterpretowany, aby można było stosować karę ukrzyżowania. Interesujące jest także to, że powodem zdjęcia ciała z drzewa jeszcze tego samego dnia jest nie tylko bycie przeklętym przez Boga, ale również przez ludzi²³⁴.

Krzyżowanie rozpoczynano od przybicia rąk do belki poprzecznej, zwanej *patibulum*. Istniały różne sposoby przybijania skazańca do belki. Czyniono to albo na ziemi, albo dopiero kiedy został on wstępnie przywiązany i wciągnięty do góry na pał, wcześniej wkopany do ziemi. Wtedy przybijano ręce i nogi. Nie wiadomo, ilu dokładnie używano gwoździ. Historycy uważali, że żołnierze używali dwóch gwoździ do przybicia rąk i dwóch do przybicia nóg. Ostatnie odkrycia archeologiczne mówią, że do przybicia nóg użyto tylko jednego gwoździa²³⁵. Niekiedy jednak nie stosowano gwoździ, lecz przywiązywano skazańca powrozami.

Były też stosowane różne formy krzyża. W zależności od sposobu przy mocowania belki poprzecznej można wyróżnić następujące typy: 1) *crux commisa*, gdzie belka poprzeczna łączyła się z palem przy samym jego zakończeniu, przez co krzyż przypominał literę T; 2) *crux immisa* (tzw. „krzyż łańciski”), gdy belkę poprzeczną wciskano w przygotowane wcześniej wgłębienie w palu poniżej jego zakończenia. W ten sposób powstał znany kształt krzyża czteroramiennego; 3) *crux decussata*, czyli krzyż w kształcie litery X, zwany także krzyżem św. Andrzeja. Jezus został przybity do *crux immisa*, co sugeruje fakt umieszczenia nad Jezusem *titulus*, napisu z podaniem winy (por. Mt 27, 37; Łk 23, 38).

²³³ Por. C. A. Evans, *Gli ultimi giorni di Gesù*, Edizioni San Paolo, Milano 2010, s. 36–37.

²³⁴ Większość egzegetów interpretuje ten fragment jako odniesienie do ukrzyżowania. Por. J. A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine*, s. 504–505; J. Zias, J. H. Charlesworth, *Crucifixion: Archeology, Jesus, and Dead Sea Scrolls*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992, s. 273–289; R. L. Webb, *The Roman Examination and Crucifixion of Jesus: Their Historicity and Implications*, [w:] D. L. Bock, R. L. Webb (ed.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tubingen 2009, s. 691–692.

²³⁵ Por. J. Chmiel, *Znaczenie odkrycia ossuarium człowieka ukrzyżowanego dla egzegezy męki Pańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 4–5, s. 229–234, <https://doi.org/10.21906/rbl.3499>.

Jezus modli się za swoich prześladowców

Słowa modlitwy Jezusa ukrzyżowanego są szeroko dyskutowane pod względem autentyczności. Brakuje tych słów w papirusie P⁷⁵, w Kodeksie Watykańskim (B), jak też w oryginale Kodeksu Bezy (D). Z drugiej strony słowa modlitwy zostały przekazane w Kodeksie Synajskim (Ⲙ)²³⁶, Kodeksie Aleksandryjskim (A), jak również zostały dodane w drugiej korekcie Kodeksu Bezy²³⁷.

Za brakiem tej modlitwy przemawiają niektóre względy. Werset Łk 23, 34a nie harmonizuje z kontekstem i wydaje się być dodatkiem, który przerywa rozwój narracji. Jeśli pominiemy tekst modlitwy, to z tego wersetu przechodzimy bezpośrednio do wersetu Łk 23, 34b.

Modlitwa jest zaprzeczeniem wielu zapowiedzi Jezusa skierowanych przeciwko Żydom w Jerozolimie, mówiących o karze, która spadnie na lud żydowski i na miasto, ponieważ odrzucili Jego orędzie (por. Łk 11, 50; 13, 34–35; 19, 41–44; 20, 16; 21; 20–24; 23, 28–31). Słowa modlitwy Jezusa zostały włączone w późniejszym czasie, ponieważ są inspirowane słowami umierającego Szczepana (por. Dz 7, 60).

Z drugiej strony, chociaż faktycznie w. 34a ma formę wstawienia, to nie należy zapominać, że św. Łukasz czasem przywołuje słowa Jezusa, które nie zawsze pasują do kontekstu. Każde z nich jest samodzielną i niezależną formą i posiada własne znaczenie. Takim przykładem są trzy powiedzenia Jezusa u Łk 16, 16–18.

Nie można następnie wykluczyć, że ewangelista nie był pod wpływem Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 53, 12). W Ewangelii św. Łukasza można dostrzec połączenie dwóch elementów obecnych w tekście Izajasza: śmierć Sługi Pańskiego między złoczyńcami i wstawianie się za grzesznikami²³⁸.

Fakt, że modlitwa za prześladowców stoi w sprzeczności z zapowiedziami kar przeciwko Izraelowi, nie jest wystarczającym powodem, aby wnioskować, że tekst ten był późniejszym dodatkiem. Wręcz przeciwnie,

²³⁶ W przypadku Kodeksu synajskiego problem autentyczności tekstu jest jeszcze bardziej skomplikowany, ponieważ słowa te zostały wykreślone przez pierwsze korektora tekstu, a następnie przywrócone przez drugiego. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 541.

²³⁷ Problem autentyczności omawiają m.in. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 974–976; A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 232; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Cerf, Paris 1987, s. 153–154; J. A. Whitlark, M. C. Parsons, *The 'Seven' Last Words: A Numerical Motivation for the Insertion of Luke 23.34a*, „New Testament Studies” 52 (2006) nr 2, s. 188–204; J. Jaromin, *Siedem słów z krzyża*, „Scrip-tura Sacra” 12 (2008), s. 116–130. Tutaj są przedstawione niektóre opinie egzegetów.

²³⁸ Por. G. C. Bottini, *Is 52, 13–53, 12 nel racconto della passione di Lc 22–23*, s. 57–79.

ta sprzeczność tłumaczy, dlaczego ów fragment modlitwy został usunięty z niektórych kodeksów.

Porównując z kolei modlitwę Szczepana w czasie kamienowania i modlitwę Jezusa, pomijając kwestię różnic w formie, bardziej prawdopodobne było, że to śmierć Jezusa stanowiła wzór do opisu męczeństwa Szczepana. W obydwu opowiadaniach są obecne te same motywy (Łk 22, 69 = Dz 7, 56; Łk 23, 46 = Dz 7, 59; Łk 23, 34a = Dz 7, 6)²³⁹.

Bez wątpienia treść modlitwy koresponduje z zamysłem ewangelisty Łukasza. Niektórzy uważają, że modlitwa ta może być uważana za syntezę przekazu Jezusa w trzeciej Ewangelii²⁴⁰, a zarazem klucz, który otwiera działalność apostołską w Dziejach Apostolskich²⁴¹.

Modlitwa Jezusa nie stoi w sprzeczności z tekstami, w których ewangelista stwierdza otwarcie o winie Żydów odrzucających Jego naukę (por. Łk 13, 34; 21, 23–24; 23, 28–31). Te fragmenty potwierdzają pewien aspekt postawy Jezusa względem swojego ludu. Inne teksty św. Łukasza ukazują miłość Jezusa do narodu żydowskiego. Przypowieści o dobroci i miłosierdziu Boga są tego pięknym przykładem.

Modlitwa Jezusa za oprawców jest wypełnieniem tematu miłości nieprzyjaciół (por. Łk 6, 28n). Jezus na krzyżu jest wyrazem dobroci Boga względem niewdzięczników i złoczyńców i postępuje On jak Syn Boży²⁴². Przebaczenie, które ofiaruje modlitwa Jezusa, wpisuje się w szerszy kontekst zabawienia człowieka i możliwości jego nawrócenia. W trzeciej Ewangelii działalność apostołska tak jest zapowiedziana: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy”²⁴³.

²³⁹ Augustin George stwierdza wyraźnie w swoim artykule, że Łukasz, opisując w Dz 6, 12–14; 7, 55–69 męczeństwo Szczepana, posługuje się jak kalką opisem procesu i śmierci Jezusa oraz że modlitwa Szczepana jest także wzorowana na słowach Jezusa. Por. A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 232.

²⁴⁰ Por. L. Caza, *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*, Bellarmin, Cerf, Montreal-Paris 1989, s. 479.

²⁴¹ Por. B. Prete, *L'opera di Luca*, s. 272–273.

²⁴² W Łk 6, 35 mówi się, że ci, którzy miłują swoich nieprzyjaciół, staną się „Synami Najwyższego”.

²⁴³ Jerozolima według koncepcji Łukasza nie jest tylko miejscem, w którym kończy się wędrówka i działalność Jezusa, ale także miejscem, gdzie bierze początek misja Kościoła, który obejmie cały świat (por. Dz 1, 8). Wyrażenie „począwszy od Jerozolimy” nawiązuje do wystąpienia Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy, w którym apostoł zwraca do nawrócenia i przebaczenia grzechów. Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 938; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 906.

W Dziejach Apostolskich kilkakrotnie znajdujemy apel do nawrócenia i przebaczenia (Dz 2, 22; 3, 19; 3, 26). Modlitwa Jezusa na krzyżu, z którą zwraca się do swojego Ojca, jest wyrazem troski o naród wybrany, żeby nie został odrzucony.

Należy podkreślić, że forma modlitwy Jezusa ma charakter typowy dla św. Łukasza. W trzeciej Ewangelii Jezus często zwraca się do Boga, nazywając go „Ojcem” (por. Łk 2, 49; 10, 21; 11, 2; 22, 42; 23, 46).

Innym ważnym elementem w dyskusji o autentyczności słów Jezusa na krzyżu są formy gramatyczne czasownika ἀφίημι i nieużycie strony biernej tzw. *passivo divino*. W pierwszym przypadku, używając tego czasownika, św. Łukasz wyraża bardziej niż inni ewangelisti przekonanie ery mesjanistycznej. Poznanie tej epoki dokonuje się „przez odpuszczenie mu grzechów” (Łk 1, 77). Brak strony biernej w tym wersecie (por. Łk 5, 20–23; 7, 47–48; 12, 10) ukazuje Jezusa jako tego, który w imię Boga zapewnia przebaczenie swoim oprawcom. W czasie swojej działalności publicznej Jezus odpuszcza grzechy, odwołując się do własnej władzy albo czyniąc to w imieniu Boga (por. Łk 5, 17–26; 7, 36–50).

Na koniec należy sprecyzować, kim są osoby, za które modli się Jezus. Zostało powiedziane, że Jezus modlił się za swoich oprawców, ale w tekście Łk 23, 34a występuje zaimiek nieokreślony αὐτοῖς („im”). Ewangelista nie myśli tylko o żołnierzach rzymskich, którzy wykonywali wyrok na Jezusie. Odnosi się on także do arcykapłanów, do przywódców ludu oraz do tych wszystkich, którzy wymusili na Piłacie karę śmierci dla Jezusa.

Tym wszystkim Jezus zarzuca ignorancję: „bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34a). Te słowa mogą być ambiwalentnie zrozumiane: że Jezus uniewinnia Żydów i innych, którzy chcieli Go ukrzyżować. Święty Łukasz w słowach modlitwy przedstawia nam dwa fakty. Z jednej strony podkreśla winę narodu żydowskiego za śmierć Jezusa. Z drugiej natomiast stwierdza, że Żydzi, krzyżując Jezusa, nie wiedzieli, co czynią (por. Łk Dz 3, 17; 13, 27). Te dwa fakty nie są sprzeczne ze sobą, ale wyjaśniają dwa różne aspekty tego samego wydarzenia. Z historycznego i obiektywnego punktu widzenia to Żydzi są odpowiedzialni za ukrzyżowanie Jezusa z powodu fałszywych oskarżeń i nacisków na Piłata. Z teologicznego punktu widzenia męka i śmierć Jezusa są częścią tajemniczego planu zbawienia człowieka przez Boga, który nie jest rozumiany przez ludzi. Dlatego można stwierdzić, że faktycznie nie wiedzieli, co czynili²⁴⁴. Takie przekonanie przekazuje w swym liście Paweł, gdy pisze: „Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale

²⁴⁴ Por. A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 232.

naszej, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata, gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały” (1 Kor, 2, 7–8). Tą mądrością są oczywiście Boże plany zbawienia człowieka, dla wielu niezrozumiałe²⁴⁵.

Dzielenie i rzucanie losów o szaty Jezusa

Święty Łukasz w w. 34b wraca do tematyki w. 33 i przypomina, że żołnierze po ukrzyżowaniu Jezusa zaczęli dzielić między siebie Jego szaty, rzucając losy. Istniał zwyczaj, że żołnierze krzyżujący skazańców mogli wziąć dla siebie pozostałe po nich ubrania, ponieważ krzyżowano nago. Rzymianie ze względu na wrażliwość Żydów mogli pozostawić ukrzyżowanym przepaskę na biodrach²⁴⁶.

Ewangelista, przedstawiając scenę dzielenia szat, odwołuje się do Mk 15, 24 i nawiązuje do Ps 22, 19²⁴⁷. Święty Łukasz, cytując Ps 22, 19, posługuje się tekstem LXX. Ps 22 zawiera lamentację człowieka osaczonego przez jakichś rozbójników, dotkliwie pobitego. Dla ewangelisty ten fragment psalmu będzie opowiadał o zachowaniu się żołnierzy, którzy wykonali wyrok na Jezusie i wzięli w posiadanie pozostałe po Nim rzeczy²⁴⁸. Odwołanie się do Starego Testamentu potwierdza, że męka, ukrzyżowanie i śmierć Jezusa są częścią Bożych planów i należą do historii zbawienia.

Lud stał i się przyglądał

Święty Łukasz przedstawia postawy różnych grup osób obecnych na Golgocie. Pierwszą z nich stanowi lud, o czym ewangelista wspomina w Łk 23, 35a. Ich postawę można interpretować na dwa sposoby: 1) lud jest tylko widzem przyglądającym się wydarzeniom na Kalwarii; przyszedł tu tylko z ciekawości²⁴⁹; 2) lud na nowo zachowuje się przyjaźnie w stosunku do Jezusa i patrzy na Niego ze współczuciem²⁵⁰.

²⁴⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 542.

²⁴⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 976.

²⁴⁷ Psalm 22, podobnie jak i Pieśń o cierpiącym słudze Jahwe (por. Iz 52, 13–53, 12), będą często wykorzystywane w opisach męki Jezusa. Niektórzy są zdania, że Ps 22, 19 wywarł wpływ na pochodzenie opisu dzielenia szat Jezusa. Nie ma jednak podstaw, aby tak sądzić. Przeciwnie, to właśnie scena dzielenia szat i rzucania losów zasugerowała ewangelistom odniesienie się do Ps 22. Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 893.

²⁴⁸ Żołnierze nie tylko mieli prawo do tuniki Jezusa (J 19, 23), ale także do paska, sandałów i nakrycia głowy. Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 70.

²⁴⁹ Por. A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, s. 532.

²⁵⁰ Por. F. Bovon, *Vangelo di Luca*, t. 3, s. 465–467.

Dla św. Łukasza obecność ludu, który przygląda się wydarzeniom na Golgocie, jest także świadectwem o śmierci Jezusa. Podobnie jak to będzie miało miejsce w przypadku obecności bliskich Jezusa i kobiet, którzy towarzyszyli Jezusowi aż od Galilei (Łk 23, 49)²⁵¹.

1.5.2.1.2.2. Jezus wyśmiany i napis na krzyżu (Łk 23, 35b–38)

Po scenie ukrzyżowania i modlitwy Jezusa za oprawców trzeci ewangelista przechodzi do kolejnego epizodu. Opisuje wyszydzenia i kpiny z Jezusa, które z punktu widzenia chrystologicznego ukazują Jego osobę jako Zbawiciela (por. Łk 2, 11) i Mesjasza.

Pierwszą grupą obecną przy ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa jest lud. Drugą grupę tworzą przywódcy ludu, żołnierze i Piłat, poprzez napis, który nakazał zawiesić nad skazańcem²⁵². Według niektórych egzegetów drugą grupę stanowią przywódcy żydowski (Łk 23, 35), żołnierze (Łk 23, 36) i jeden ze złoczyńców (Łk 23, 39). Wszystkie wymienione postacie, w swoich kpinach, nawiązują do tematu zbawienia²⁵³, który jest wątkiem bardzo ważnym w trzeciej Ewangelii. Wydaje się, że ta ostatnia opinia jest bliższa zamysłowi Łukasza²⁵⁴.

W obecnej perykopie możemy wyodrębnić trzy mniejsze jednostki. Pomogą nam one w lepszym zrozumieniu poszczególnych słów i wyrażeń:

²⁵¹ Trzeci ewangelista chciał podkreślić, że naród żydowski, bliscy Jezusa i kobiety są świadkami Jego śmierci (por. Łk 23, 35–49). Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 869.

²⁵² Ian Howard Marshall w swoim komentarzu do tej sceny pisze: „Podczas gdy lud stoi i patrzy na Jezusa ukrzyżowanego, On jest wyśmiewany na przemian przez przywódców żydowskich, żołnierzy i przez czyn Piłata, który umieścił napis na krzyżu «Król żydowski». Jest to dramatyczna ironia, a scena zmierza do potwierdzenia godności królewskiej Jezusa” (I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 865–866).

²⁵³ We wszystkich trzech wyszydzeniach użyto czasownika σῶζω („zbawiać”). Por. V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 96.

²⁵⁴ Do grupy egzegetów, którzy wskazują na taki potrójny podział wyszydzających osób, należy między innymi Joseph Fitzmyer (*The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1501). Trzy grupy, które wyśmiewają się z Jezusa na krzyżu, są wyraźnie przedstawione w Ewangelii św. Marka (15, 29–32): przechodzący obok krzyża (15, 29); arcykapłani i uczeni w Piśmie (15, 31) i ci, którzy byli ukrzyżowani wraz z Jezusem (15, 32). Łukasz wprowadza do słów poszczególnych wyszydzeń bardzo ważne tematy teologiczne, które charakteryzowały całą działalność Jezusa. Zostały one zapowiedziane już przez aniołów w czasie Jego narodzenia (Łk 2, 11) i przez samego Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 18–19). Jest to rzeczywistość odnosząca się do działalności Jezusa jako taumaturga, uzdrowiciela i zbawiciela. Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, s. 128.

1) wyszydzenia ze strony przywódców ludu (Łk 23, 35b); 2) szyderstwa i gest żołnierzy (Łk 23, 36–37); 3) napis na krzyżu (Łk 23, 38).

Wyszydzenia ze strony przywódców ludu

U św. Łukasza nie występują słowa kpin ze strony przechodzących obok krzyża, jak to ma miejsce w przypadku Ewangelii św. Marka²⁵⁵. Ewangelista natomiast tak sformułował słowa szyderców, aby nie było w nich odniesienia do uznania przez przywódców godności mesjańskiej Jezusa, która została już odrzucona przez przywódców w czasie procesu przed Wysoką Radą²⁵⁶.

Przywódcy domagają się od Jezusa jeszcze jednego znaku, który potwierdziłby Jego mesjańskie roszczenia²⁵⁷. Dostrzegają w Jezusie moc uzdrawiania, którą potwierdził w czasie całej swojej działalności, ale nie chcą uznać, że to właśnie On jest wybranym przez Boga Mesjaszem. Święty Łukasz wyraża tę myśl, używając trybu warunkowego: „jeśli”. W ich słowach możemy się zatem dopatrzeć odniesienia do kuszenia Jezusa na pustyni: „Jeśli jesteś Synem Bożym...” (Łk 4, 1–13; por. Mt 4, 1–11)²⁵⁸. Ewangelista nie chce łączyć znaczenia politycznego i religijnego godności mesjańskiej. Porządkuje wyrażenie z Mk 15, 32, zmieniając „Mesjasz, król Izraela” na właściwe znaczenie religijne: „Mesjasz Boży” i dodaje „Wybrany”. W takim sformułowaniu znajduje się aluzja zarówno do wyznania wiary przez Piotra (Łk 9, 20), jak też do sceny Przemienienia (Łk 9, 35).

Wyszydzenia ze strony przywódców ludu dają do zrozumienia, że wybawienie siebie mogłoby być znakiem potwierdzającym Jego godność Mesjasza Bożego.

²⁵⁵ W Ewangelii św. Marka przechodzący obok krzyża kierują pod adresem ukrzyżowanego Jezusa takie słowa: „Ej, Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, zjeżdż z krzyża i wybaw samego siebie!” (Mk 15, 29–30). Łukasz nie czyni w wyszydzeniach aluzji do świątyni, ponieważ w jego wersji procesu nie występuje takie oskarżenie ze strony fałszywych świadków (por. Mk 15, 58).

²⁵⁶ Mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju sarkazmem ze strony Łukasza. Wystarczy porównać dwa teksty Marka i Łukasza: „Podobnie arcykapłani wraz z uczonymi w Piśmie drwili między sobą i mówili: «Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zjeżdżie z krzyża, żebyśmy widzieli i uwierzyli!»” (Mk 15, 31–32); „Lecz członkowie Wysokiej Rady drwiąco mówili: «Innych wybawiał, niechże teraz siebie wybawi, jeśli On jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym»” (Łk 23, 35).

²⁵⁷ Por. C. F. Evans, *Saint Luke*, s. 869.

²⁵⁸ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 77.

Szyderstwa i gest żołnierzy

Do wyśmiewania się z osoby Jezusa przyłączają się żołnierze rzymscy. Święty Łukasz pierwszy raz o nich wspomina; działali z polecenia Piłata i mieli dopilnować wykonania wyroku przez ukrzyżowanie. Obowiązkiem żołnierzy było pozostać przy skazańcach aż do momentu śmierci. Ewangelista wspomina dwa gesty ze strony żołnierzy. Pierwszy to podanie „octu”, którym mogło być kwaśne wino, zmieszane z wodą i jajami. Taki napój był często stosowany w tamtym środowisku, ponieważ przynosił orzeźwienie w czasie upału. Trudno jednak zrozumieć sens tego gestu u św. Łukasza. Być może chciano orzeźwić skazańca i podanie takiego napoju było wyrazem współczucia ze strony żołnierzy (zob. J 19, 28n), mogło też być wyrazem znęcania się nad Jezusem, aby przedłużyć Jego konanie²⁵⁹. Ewangelista opisuje ten gest żołnierzy, ponieważ odnosi się do Ps 69, 21 (68, 21 LXX), gdzie w wersji LXX jest mowa o pojeniu uciśnionego kwaśnym winem (ὄξος)²⁶⁰.

Przywołanie cytatów z Ps 22, 19 i Ps 68, 21 świadczy o tym, że Jezus jest sprawiedliwym, prześladowanym przez wrogów, a zarazem tym, który całkowicie zaufał Bogu²⁶¹.

Żołnierze oprócz podania „octu” Jezusowi wyśmiewają się i drwią z Niego. Słowa kpin żołnierzy rzymskich nawiązują do oskarżeń w czasie procesu przed Piłatem i do pytania samego namiestnika rzymskiego (por. Łk 23, 2–3). Słowa wyszydzeń nie tylko podkreślają aspekt polityczny godności królewskiej Jezusa, lecz są także wyrazem kuszenia Jezusa przez żołnierzy, aby wybauił samego siebie²⁶².

Warto zaznaczyć, że w drwinach ze strony różnych grup są wykrzyczane trzy tytuły przypisane Jezusowi: „Mesjasz Boży”, „Wybrany” i „Król żydowski”²⁶³. Dla św. Łukasza tytuły te mają szczególne religijne znaczenie.

²⁵⁹ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 978.

²⁶⁰ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 869–870; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1505.

²⁶¹ Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, s. 130.

²⁶² Jak to możliwe, by żołnierze rzymscy użyli takiego sformułowania? Odpowiedź można znaleźć, odwołując się do zamysłu Łukasza. Ewangelista zredagował słowa drwin ze strony żołnierzy, wzorując się na kuszeniu Jezusa na pustyni (zob. Łk 4, 3. 9), gdzie Szatan pragnie Go odwieść od realizacji odwiecznego planu zbawienia człowieka. Temat zbawienia jest obecny we wszystkich trzech wyszydzeniach przywołanych przez Łukasza (por. Łk 23, 35. 37. 39). Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 79–80.

²⁶³ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1502.

Napis na krzyżu

Po przywołaniu słów, którymi wyszydzano Jezusa, ewangelista wspomina o napisie zawieszonym na pionowej belce, nad głową Zbawiciela. U św. Marka ta informacja znajduje się na początku opisu ukrzyżowania (por. Mk 15, 26). Napis: „To jest król żydowski”, jest jedną z form kpienia z osoby Jezusa. Można dopatrzeć się w nim połączenia dwóch idei. Jedną dotyczy żołnierzy rzymskich, którzy w czasie procesu zadają Jezusowi pytanie, czy jest królem żydowskim. Napis stanowiłby wówczas drwiącą odpowiedź na to pytanie. I zamiast stać się formą wyszydzenia Jezusa, będzie ogłoszeniem godności królewskiej Chrystusa²⁶⁴.

Napis zawieszony na krzyżu miał prawdopodobnie jednolitą formę, jednak został przekazany przez czterech ewangelistów w różnych wersjach. W Ewangelii św. Mateusza 27, 37 mamy: „To jest Jezus, Król Żydowski”; u św. Marka 15, 26 czytamy: „Król Żydowski”; i w ostatniej Ewangelii (J 19, 19) napis brzmi: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski”. Wyrażenie „król żydowski” znajduje się w tradycji synoptycznej i Janowej i jest bez wątpienia historyczne²⁶⁵. Sam *titulus* jest jedynym tekstem, który napisano o Jezusie jeszcze za Jego życia²⁶⁶.

1.5.2.1.2.3. Dobry Łotr (Łk 23, 39–43)

Epizod przedstawiający Dobrego Łotra ma znaczące miejsce pośród wydarzeń związanych z ukrzyżowaniem Jezusa. Dla św. Łukasza ta scena stanowi kulminację całego opisu ukrzyżowania²⁶⁷. Kończą się sztyderstwa, kpiny i sytuacja zostaje całkowicie odwrócona. Jeden ze skazańców, Dobry Łotr, nie tylko ogłasza niewinność Jezusa, ale uznaje także Jego godność królewską, która została wyśmiana przez żołnierzy i przez *titulus*.

Opowiadanie o Dobrym Łotrze zawiera wiele ważnych elementów, na które warto zwrócić uwagę. Można je podzielić na trzy grupy: (1) cechy charakterystyczne sceny Dobrego Łotra (Łk 23, 39–42); (2) postawa skruszonego złooczyńcy i jego towarzysza (Łk 23, 40–42); (3) odpowiedź Jezusa (Łk 23, 43).

²⁶⁴ Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, s. 130.

²⁶⁵ Por. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, s. 107–110.

²⁶⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*, Geoffrey Chapman, London 1989, s. 204.

²⁶⁷ Takiego zdania są m.in. J. A. Fitzmyer, *Luke the Theologian*, s. 210; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, s. 267; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 870.

Cechy charakterystyczne sceny Dobrego Łotra

Scena opisująca postawę skrzeszonego skazańca, Dobrego Łotra, jest dobrze połączona z poprzedzającymi ją wydarzeniami. Szyderstwa ze strony jednego ze złoczyńców (Łk 23, 39) stanowią dalszą część wcześniejszych drwin ze strony przywódców ludu (Łk 23, 35) i żołnierzy (Łk 23, 36). Jednak w tej scenie dochodzi do pewnego odwrócenia sytuacji. Konający Jezus na krzyżu jest wyśmiewany przez wspomniane dwie grupy, ale kiedy dochodzi do głosu jeden ze skazańców, który bluźni przeciwko Zbawicielowi i Mesjaszowi, drugi z nich uznaje niewinność i królewskość Jezusa²⁶⁸.

Z literackiego punktu widzenia Łukaszowa wersja przedstawia rozwinięcie Markowej informacji o dwóch złoczyńcach ukrzyżowanych razem z Jezusem, gdzie trzeci ewangelista dodał własny materiał. Formą literacką przypomina legendę hagiograficzną lub męczeńską, znaną w kulturze judeo-hellenistycznej. Święty Łukasz wykorzystał do stworzenia swojego opowiadania znane mu wcześniej tradycje²⁶⁹.

Opowiadanie o Dobrym Łotrze ma cechy narracji charakterystyczne dla św. Łukasza: (a) łączenie w pary przeciwstawnych postaci²⁷⁰; (b) wprowadzenie formy dialogu między postaciami lub też oddanie głosu osobom, które same przemawiają²⁷¹. W badanym fragmencie występują charakterystyczne dla tego ewangelisty formy językowe i gramatyczne²⁷².

W Ewangelii św. Marka 15, 32b obydwaj skazańcy sztychli z Jezusa na krzyżu. U św. Łukasza jedynie jeden z nich bluźni przeciwko Zbawicielowi. Trzeci ewangelista nazywa tę wypowiedź bluźnierstwem, albowiem głęboko wierzy w Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela. Złoczyńca swoją wypowiedzią chce w bluźnierczy sposób podważyć te dwie prawdy. Paradoksalnie,

²⁶⁸ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 86.

²⁶⁹ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 980.

²⁷⁰ Przykładem takich połączeń są Marta i Maria (Łk 10, 38–42); bogacz i ubogi Łazarz (Łk 16, 19–31); faryzeusz i celnik (Łk 18, 9–14). Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, s. 131.

²⁷¹ Podobnie jak przy łączeniu w pary przeciwstawnych postaci, mamy tutaj do czynienia z dialogami między poszczególnymi osobami, bohaterami scen. Marta i Maria rozmawiają z Jezusem. Faryzeusz i celnik zwracają się bezpośrednio do Boga. Podobnie bogacz z przypowieści zwraca się w monologu bezpośrednio do Boga.

²⁷² W naszej pracy ograniczymy się tylko do informacji na temat użycia form językowych typowych dla trzeciego ewangelisty. Szczegółowe przedstawienie tematu zob.: P. Benoît, M. E. Boismard, *Synopse des quatre Evangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, t. 1: *Textes*, t. 2: *Commentaire*, Les Éditions du Cerf, Paris 1972, s. 431n; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1507; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 980; B. Prete, *L'opera di Luca*, s. 104–117.

słowa złoczyńcy są stwierdzeniem, kim naprawdę jest Jezus. Oznaczają one zarówno drwiny, jak i oddanie czci Jezusowi²⁷³.

Postawa skruszonego złoczyńcy i jego towarzysza

Na Golgocie jedyną osobą, która broni Jezusa, jest skazaniec. Święty Łukasz przeciwstawia Dobrego Łotra złoczyńcy, który bluźnił przeciwko Jezusowi. Skruszony złoczyńca podejmuje trzy inicjatywy: (1) najpierw karci tego, który bluźnił (Łk 23, 40); (2) przypomina swojemu towarzyszowi, że oni ponoszą słuszną karę za swe czyny, a Jezus jest niewinny (Łk 23, 41); (3) w końcu, pełen nadziei, zwraca się do Jezusa z prośbą (Łk 23, 42)²⁷⁴.

Ewangelista, opisując interwencję skruszonego złoczyńcy, nie wspomina nic o jego nawróceniu. Jego słowa są jedynym świadectwem na to, że się nawrócił i żałuje za swoje grzechy. Dobry Łotr zarzuca swojemu towarzyszowi brak bojaźni Bożej²⁷⁵. Bojaźń Boża w języku biblijnym wyraża w sposób syntetyczny religijną postawę pobożnego Żyda w stosunku do JHWH²⁷⁶. Nie oznacza strachu przed Bogiem, ale jest wyrazem oddawania czci i szacunku Bogu, który w różny sposób objawia swoją wielkość. Ponieważ postawa bluźniącego złoczyńcy nie wyraża bojaźni Pańskiej, zostaje on skarcony i upomniany przez Dobrego Łotra²⁷⁷.

Dobry Łotr przypomina drugiemu złoczyńcy, że obaj dopuścili się przestępstwa i ponoszą słuszną karę za swe czyny. Wypomina mu, że nie szanuje i nie boi się Boga, który jest sprawiedliwym sędzią (por. Ps 18, 21; 31, 24; Syr 35, 10; Jr 51, 56). Słowa nawróconego złoczyńcy wyrażają jego głęboką skruchę przed Bogiem.

Po uznaniu swojej winy Dobry Łotr uznaje niewinność Jezusa. To stwierdzenie jest potwierdzeniem tradycji ewangelicznej o niewinności Chrystusa. Jest ona potwierdzona przez teksty Starego Testamentu, szczególnie przez pieśń o Słudze Jahwe (por. 22, 37; Dz 8, 32–33). Niewinność

²⁷³ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 871; B. Maggioni, *I racconti evangelici della passione*, Cittadella, Assisi 2019, s. 300.

²⁷⁴ Zob. A. Banaszek, *Tożsamość skazańców ukrzyżowanych z Jezusem*, s. 45–64.

²⁷⁵ Wyrażenie „bojaźń Boża” często występuje w Ewangelii Łukasza (por. Łk 6, Dz 5). Setnik Korneliusz jest opisany jako „bojący się Boga” (por. Łk 10, 2. 22. 35; 13, 16. 26).

²⁷⁶ Idea „bojaźni Bożej” w języku biblijnym pojawia się w sposób szczególny w kontekście zawartego przymierza (por. Pwt 6, 13; 8. 6). Będzie ona oznaczała miłość do Boga poprzez zachowywanie Jego przykazań. W literaturze mądrościowej (Prz 1, 7; 2, 5) „bojaźń Boża” jest źródłem prawdziwej wiedzy. „Bojący się Boga” będzie przeciwieństwem głupca. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 981.

²⁷⁷ Łukasz odnosi się tutaj zapewne do nauki Jezusa o napominaniu: „Jeśli brat twój zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebac mu!” (Mt 18, 15 i Łk 17, 3). Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, s. 132.

Jezusa została tutaj stwierdzona nie przez władzę, którą posiadał Piłat w czasie Jego procesu (Łk 23, 14–15.32), ale przez zwykłą osobę, która słusznie za popełnione czyny została skazana na karę śmierci. Dobry Łotr podkreśla fakt, że Jezus został niesłusznie skazany, ponieważ nie uczynił nic złego (Łk 23, 41). Natomiast on i jego towarzysze ponoszą słuszną i sprawiedliwą karę za popełnione przestępstwo.

Dobry Łotr nie tylko ogłasza niewinność Jezusa, ale także pełen nadziei zwraca się bezpośrednio do Niego z prośbą, rozpoznając w Nim godność mesjańską. Mówi do Niego po imieniu: „Jezu”, co w ewangeljach jest rzadkością²⁷⁸. Dla skruszonego złoczyńcy Jezus jest Mesjaszem, z którym nawiązał osobistą relację.

Jego bezpośrednia prośba: „wspomnij o mnie”, ma formę modlitwy, wyrażonej językiem modlitwy żydowskiej. Przywołuje słowa Józefa uwięzionego w Egipcie, kiedy zwraca się do podczaszego, aby pamiętał o nim (Rdz 40, 14). Podobny zwrot znajduje się w Ps 106, 4–5: „Pamiętaj o nas, Panie, gdyż masz upodobanie w swym ludzie. Przyjdź nam z pomocą, abyśmy ujrzeli szczęście Twych wybranych, radowali się radością Twojego ludu, chlubili się razem z Twoim dziedzictwem”.

Ostatnia część prośby: „gdy wejdiesz do swojego królestwa”, ma różne wersje, a samo wyrażenie można interpretować na kilka sposobów. Problem stanowią głównie dwie różne formy przyimków występujące w różnych kodeksach i dokumentach – świadkach: εἰς, który możemy przetłumaczyć jako „w” lub „do”; ἐν, który tłumaczymy jako „z”²⁷⁹. Za Rossém²⁸⁰ przyjmujemy sens żydowski wyrażenia przedłukasowego. Dobry Łotr oczekuje królestwa Mesjasza, które nadejdzie na końcu czasów. Wierzy on, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem, który przy końcu czasów potężną władzą ustanowi królestwo Boże²⁸¹.

²⁷⁸ Dobry Łotr nie zwraca się do Boga, ale bezpośrednio do Jezusa i rozpoznaje w Nim Mesjasza. Zwrot bezpośredni z imieniem Jezus jest rzadkością w Nowym Testamencie. Zwykle imię Jezus występuje w połączeniu z jakimś określeniem np. „Jezus mistrz” (Łk 17, 13); „Jezus z Nazaretu” (Mk 1, 24); „Jezu, Panie!” (Dz 7, 59). Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 982.

²⁷⁹ Kwestię interpretacji wspomnianych przyimków szeroko omawiają: I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 872; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1510; M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Gabalda, Paris 1948, s. 591.

²⁸⁰ Jeśli chodzi o warianty tekstu zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 2, s. 537, przyp. (c); G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 982, przyp. 165.

²⁸¹ Kiedy Dobry Łotr zwraca się do Jezusa z prośbą o udział w Jego królestwie, odnosi się do przyjścia Mesjasza na końcu czasów, w czasie Paruzji. Wtedy dokona się powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny. Skruszony złoczyńca prosi zatem Zbawiciela, aby był dla niego łaskawy i pozwolił mu uczestniczyć w Jego chwaleb-

Według żydowskich oczekiwań mesjanistycznych Mesjasz nie tylko przybędzie w czasie Paruzji, aby ustanowić swoje ostateczne królestwo. Jego przybycie będzie też objawieniem pełni chwały i blasku Jego władzy królewskiej. Na ten aspekt zwracają uwagę dwie wersje słów Dobrego Łotra, które zostały zaproponowane przez egzegetów. Według nich możemy jego słowa zrozumieć w taki sposób: (1) Jezu, kiedy przyjdiesz do (εἰς) swego królestwa w czasie Paruzji, bądź łaskawy dla mnie w swoim sądzie; (2) Jezu, kiedy przybędziesz z (ἐν) chwałą Twojego królestwa na końcu czasów, okaż mi swoją łaskawość.

Biorąc pod uwagę odpowiedź Jezusa, jaką udzielił skruszonemu złooczyńcy, prośba Dobrego Łotra wyraża chrystologiczne spojrzenie na osobę Mesjasza. Dla św. Łukasza mianowicie chwalebne i królewskie przyjście Jezusa realizuje się poprzez Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Jest to zgodne ze słowami samego Jezusa, który do uczniów idących do Emaus mówi: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24, 26) i pozostaje w harmonii z nauczaniem trzeciego ewangelisty, dotyczącym opóźniającej się Paruzji²⁸².

Odpowiedź Jezusa

Na prośbę Dobrego Łotra Jezus odpowiada uroczystym zapewnieniem: „Zaprawdę, mówię ci: Dziś ze Mną będziesz w raju”. Te doniosłe słowa mają głębokie znaczenie teologiczne, albowiem dotyczą tematu zbawienia oraz warunków, w jakich będzie znajdował się Jezus po swojej śmierci.

W obietnicy, jaką złożył Jezus nawróconemu łotrowi, warto zaznaczyć trzy wyrażenia: „dzisiaj”, „będziesz ze mną” i „w raju”²⁸³.

W słownictwie Łukasza słowo „dzisiaj” jest wyrażeniem charakterystycznym na określenie czasu zbawienia, który realizuje się już obecnie i pełni ważną rolę w jego teologii. „Dzisiaj” będzie rozbrzmiewać w momencie narodzenia Jezusa (Łk 2, 22), na początku Jego działalności (Łk 4, 21), a także teraz, w chwili Jego śmierci, która daje początek zbawieniu tych wszystkich, którzy w Chrystusie pokładają nadzieję. W tekście

nym królestwie. Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 91; R. Schnackenburg, *Règne et royaume de Dieu: Essai de théologie biblique*, Éditions de l'Orante, Ligugés 1965, s. 36.

²⁸² A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 321–347.

²⁸³ E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, s. 268. Autor przedstawia problem dotyczący przysłówka „dzisiaj”, które w niektórych manuskryptach jest połączone z poprzedzającymi wyrazami; „Zaprawdę mówię ci dzisiaj, będziesz ze mną...”, zamiast „Zaprawdę mówię ci, dziś będziesz ze mną...”. Druga wersja bardziej odpowiada stylowi Łukasza, w przypadku użycia słowa „dzisiaj”.

Łk 23, 43 słowo to oznacza czas wywyższenia Jezusa poprzez Jego śmierć i zmartwychwstanie, albowiem zaraz po śmierci Zbawiciel wejdzie do swojej chwały.

Pomiędzy słowami Dobrego Łotra a tymi, które wypowiedział Zbawiciel, widać znaczącą różnicę. Skruszony złoczyńca prosi o możliwość uczestniczenia w eschatologicznym królestwie Jezusa, które ujawni się wraz z Paruzją: kiedy nastąpi zmartwychwstanie ciał i sąd ostateczny. Jezus natomiast odpowiada mu, że zaraz po Jego śmierci przyjmie go w raju. Mamy tutaj do czynienia z nowym spojrzeniem na temat zbawienia. Jezus obiecuje Dobremu Łotrowi zbawienie, które dokonuje się już tu i teraz, dzisiaj, zaraz po śmierci. Poprzez Jego śmierć i zmartwychwstanie już rozpoczyna się czas zbawienia. Nie trzeba więc oczekiwać czasów ostatecznych, gdyż uczestniczymy w nim zaraz po naszej śmierci²⁸⁴.

Wyrażenie „będziesz ze mną” oznacza nie tylko bycie z Jezusem, ale także uczestniczenie w tej samej rzeczywistości, w której On żyje²⁸⁵. Jezus obiecuje Dobremu Łotrowi życie w komunii z Nim i to już zaraz. Święty Łukasz proponuje tutaj chrześcijańską interpretację zmartwychwstania Jezusa, stwierdzając, że wierzący po swojej śmierci żyje w komunii z Chrystusem zmartwychwstałym i w tej komunii realizuje się jego ostateczne szczęście wieczne. Ewangelista nie określa dokładnie, jak to będzie wyglądać w rzeczywistości. Dla niego ważne jest stwierdzenie, że zbawienie obiecane Dobremu Łotrowi jest definitywne i pełne. Dokonało się ono „dzisiaj” – w chwili śmierci i zmartwychwstania Jezusa²⁸⁶.

Jezus, wisząc na krzyżu, staje się miłosiernym sędzią, ofiarowującym skruszonemu złoczyńcy definitywne zbawienie, którego istotą będzie życie zbawionego w komunii z Nim. Taka rzeczywistość będzie dla człowieka źródłem wiecznego szczęścia i radości²⁸⁷.

²⁸⁴ A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 343.

²⁸⁵ Por. P. Grelot, *Aujourd'hui tu sera avec moi dans le Paradis (Luc XXIII, 43)*, „Revue Biblique” 74 (1967), s. 205–210.

²⁸⁶ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 983.

²⁸⁷ W Starym Testamencie znajdujemy teksty, w których Bóg zapewnia, że będzie ze swoim wybranym: Rdz 26, 3. 24; 31, 3; Wj 3, 12; Pwt 31, 23; Joz 1, 5; Sdz 6, 16. Jego obecność będzie źródłem błogosławieństwa i odwagi w realizacji życiowych zadań. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 2, s. 549. W słowach przekazanych nam przez Jezusa bez wątpienia słyszymy echo nauczania, które znajduje się w innych tekstach Nowego Testamentu. Przykładem jest 1 Tes 4, 17, gdzie Paweł pociesza chrześcijan, którzy umarli przed nadejściem Paruzji. Zapewnia ich, że zmarli zmartwychwstaną, a żyjący w czasie przyjścia Jezusa spotkają się z nimi i będą żyć na zawsze z Bogiem. Inne teksty mówiące o byciu z Chrystusem to: 1 Tes 5, 10; 2 Kor 5, 8; Rz 6, 8. Por. J. A. Fitzmyer, *Oggi sarai con me in paradiso*,

Jezus obiecuje Dobremu Łotrowi, że będzie z Nim w „raju” i dokona się to już „dzisiaj”. Użyty przez św. Łukasza termin grecki παράδεισος²⁸⁸ pochodzi ze starożytnego języka irańskiego i oznacza ogród lub park ogrodzony, który jest miejscem miłego spędzania czasu. W LXX występuje na określenie ogrodu Eden, opisanego w Rdz 2–3, w którym zostali umieszczeni prarodzice Adam i Ewa (Rdz 2, 8). Ogród Eden będzie następnie obrazem płodności i szczęścia (Pnp 4, 13; Koh 2, 5; Ne 2, 8; Iz 51, 3).

W literaturze apokaliptycznej raj stanie się eschatologicznym ogrodem Eden. Autor *Testamentu Dwunastu Patriarchów* opisuje raj jako miejsce wiecznego szczęścia na końcu czasów (*TestLew* 18, 10). Będzie symbolem odnowienia świata i powrotu do raju utraconego na początku dziejów ludzkości. Raj ten istniał zawsze, chociaż w sposób tajemniczy i ukryty. Teraz zostanie na nowo otwarty, aby mogli w nim zamieszkać sprawiedliwi²⁸⁹. Na końcu czasów dokona się jego ukazanie i zstąpi na ziemię²⁹⁰.

W etiopskiej *1 Księdze Henocha* raj jest opisany jako miejsce szczególne w *sheolu*²⁹¹, gdzie przebywają sprawiedliwi aż do momentu swego zmartwychwstania. Jest to miejsce pełne światła, w którym znajduje się źródło wody, w przeciwieństwie do ciemności, gdzie przebywają zli ludzie. W tymczasowym raju przebywają patriarchowie (por. Łk 16, 22n) i męczennicy (Mdr 3, 1. 3).

Niektórzy komentatorzy uważają, że Jezus zaprasza Dobrego Łotra do miejsca tymczasowego, pośredniego pobytu, w oczekiwaniu na dzień

[w:] J. A. Fitzmyer, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991, s. 164.

²⁸⁸ Słowo to występuje u Łukasza tylko tutaj. W innych tekstach Nowego Testamentu znajduje się w: 2 Kor 12, 4 i Ap 2, 7. Por. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1, s. 765n.

²⁸⁹ Zob. J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, Garden City 1983, s. 795.

²⁹⁰ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 873; J. A. Fitzmyer, *Oggi sarai con me in paradiso*, s. 164–165.

²⁹¹ *Szeol* była to ciemna pieczara, rodzaj uniwersalnego grobu, takiego jak *Hades*, gdzie nic się nie dzieje. Jego mieszkańcami są zmarli, wyblakłe cienie, zamknięte za bramą i kratami. Z *Szeolu* nie ma wyjścia. Czasem wydaje się on tylko metaforycznym odpowiednikiem grobu. Obrazowe migawki znajdujemy w Iz 14, 3–21 i Ez 32, 17–32; por. także Hi 17, 13–16; 24, 19n. W czasach Nowego Testamentu istniało dwojakie użycie słowa *Hades/Szeol*. Według późniejszych poglądów oznacza ono tylko tymczasowe miejsce pobytu dusz bezbożnych. Por. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, t. 2, Harvard University Press, Cambridge, MA 1927, s. 287–322.

sądu, zmartwychwstania i przyszłego życia²⁹². Trudno sobie wyobrazić, aby św. Łukasz miał na myśli taką koncepcję raju, gdzie Chrystus będzie przebywał w prowizorycznym i pośrednim miejscu. Jezus raczej oznajmia skruszonemu złoczyńcy, że dzisiaj znajdzie się z Nim w zupełnie nowej i niewyobrażalnej dla człowieka rzeczywistości szczęścia. Raj będzie zatem symbolizował tutaj ostateczne zbawienie człowieka. Dla św. Łukasza bycie z Chrystusem w raju oznacza uczestniczenie w pełni zbawienia, które dokonało się poprzez śmierć Zbawiciela.

Taki obraz raju przewyższa wszystkie dotychczasowe żydowskie wyobrażenia o miejscu pośredniego przebywania i oczekiwania na ostateczne zmartwychwstanie. W przekonaniu ewangelisty zbawienie obiecanie Dobremu Łotrowi jest definitywne. Między wizją żydowską i chrześcijańską raju dokonało się zmartwychwstanie Jezusa²⁹³.

W uroczystej obietnicy raju Jezus podkreśla również fakt osobistego przeznaczenia, którego doświadczy każdy z Jego uczniów. Człowiek w momencie śmierci wypełnia swoje osobiste powołanie do bycia zbawionym²⁹⁴.

1.5.2.1.3. Teologia Łk 23, 33–43

W Ewangelii św. Łukasza cała działalność Jezusa zmierza w kierunku Jerozolimy²⁹⁵. Dla autora trzeciej Ewangelii miasto to jest zarazem końcem i wypełnieniem misji Jezusa, która zrealizowała się przez Jego śmierć i zmartwychwstanie. Jest początkiem głoszenia Dobrej Nowiny o tym wszystkim, co dokonało się od Galilei po Jerozolimę i aż po krańce świata (Łk 24, 46–49; por. Dz 1, 9).

²⁹² Taką opinię wraza m.in. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Cerf, Paris 1971, s. 205–211.

²⁹³ Por. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, s. 218; A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 343. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Biblos, Tarnów 2007, s. 112–124.

²⁹⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 983.

²⁹⁵ Na temat roli Jerozolimy w teologicznej wizji Łukasza zob. J. Kudasiewicz, *Nazwy Jerozalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20 (1973) z. 1, s. 17–36; J. Kudasiewicz, *Rola Jerozalem w Łukaszej sekcji podróży* (9, 51–19, 27), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16 (1969) z. 1, s. 17–40; J. Kudasiewicz, *Droga Jezusa do Jerozalem na mękę, śmierć i zmartwychwstanie* (Łk 9, 51–19, 27), [w:] A. Drózdź, G. Witaszek (red.), *Droga jako przestrzeń ludzka*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s. 27–48; J. Czerski, *Teologiczne znaczenie Jerozolimy w pismach św. Łukasza*, [w:] Z. Małecki (red.), *W drodze do Jerozolimy*, Uniwersytet Opolski, Opole 2001, s. 47–54.

Ukrzyżowanie i krzyż są metą całego pielgrzymowania Jezusa do Miasta Świętego. Jezus wielokrotnie zapowiadał, że w Jerozolimie czeka na Niego cierpienie, męka, śmierć, ale i zmartwychwstanie²⁹⁶. Wiele razy przypominał o konieczności realizacji tego Bożego planu zbawienia człowieka, który został przez Niego przyjęty bez buntu i z uległością. Śmierć na krzyżu była ogromnym poniżeniem i hańbą dla skazańca. W środkowej części perykopy czytamy, że Jezus po trzykroć jest kuszony, by wybał się. Wykpiony przez przywódców żydowskich, żołnierzy rzymskich i złochnicę, w tej ostatniej chwili próby nie ocalił siebie. Wierny swemu posłannictwu, z miłością do człowieka realizuje Bożą wolę, nawet w obliczu ostatecznej i najcięższej próby.

Święty Łukasz w swoim opisie sceny ukrzyżowania pomija wszystkie elementy, szczegóły związane z przebiegiem egzekucji, a koncentruje się na osobie Jezusa i Jego postawie.

Krzyż w Ewangelii św. Łukasza nie jest cichy, ale przemawia. Ukrzyżowany Jezus zwraca się do tłumów, do Boga Ojca, do skruszonego złochnicy. W obliczu śmierci Jezus mówi. Pierwsze słowa skierował do kobiet, kiedy dźwigając krzyż, zmierzał na Golgotę. Kolejne słowa kieruje pod adresem oprawców, którzy wykonują wyrok: „Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią”. Chrystus nie tylko przebacza, ale także usprawiedliwia swoich oprawców. Przebaczenie z krzyża jest skierowane nie tylko do Rzymian, Żydów, ale do wszystkich, którzy potrzebują Bożego miłosierdzia. Cała męka Jezusa w Ewangelii św. Łukasza jest przeniknięta miłosierdziem: Jezus leczy ucho sługi arcykapłana, spogląda z miłością na Piotra, przebacza oprawcom. Użycie czasownika *λέγω* w imperfekcie wskazuje, że Jezus swoją modlitwę za oprawców powtarzał kilkakrotnie²⁹⁷.

Przebaczenie ze strony Jezusa jest kierowane do Jego Ojca w niebie. W ten sposób krzyż objawia w sposób wymowny, że Bóg to nie tylko sprawiedliwy sędzia, ale także miłujący i miłosierny Ojciec. Jezus przez śmierć na krzyżu wyraża miłość Boga do człowieka, posuwając się nawet do najbardziej ekstremalnych środków, aby dokonać jego zbawienia.

U stóp krzyża stoją tłum, przywódcy żydowscy i żołnierze rzymscy. Cała uwaga jest skierowana na Jezusa, na którego patrzą i do którego mówią. Lud stoi nieruchomo w ciszy, ale z zainteresowaniem i uwagą, czekając na rozwój wydarzeń. Przywódcy i żołnierze szydzą z Jezusa, z Jego godności mesjańskiej, z bycia wybranym przez Boga, z Jego pretendowania

²⁹⁶ Te wydarzenia są zapowiedziane w sposób otwarty przez samego Jezusa trzykrotnie: por. Łk 9, 21–22; 43b–45; 18, 31–34.

²⁹⁷ Por. B. Maggioni, *I racconti della passione*, s. 297–298.

do bycia królem. Powieszenie *titulus* nad głową Jezusa jeszcze bardziej eksponuje kierowane pod Jego adresem drwiny.

Na krzyżu Jezus po raz ostatni jest poddany kuszeniu, nie bezpośrednio przez Szatana, ale w osobach przywódców, żołnierzy i ukrzyżowanego razem z Nim złoczyńcy. Ten ostatni będzie kpił z Jezusa: Jeśli jesteś wybrańcem Bożym, czemu Bóg Ci nie pomaga? Czy milczenie Boga nie jest wyrazem tego, że popełniasz błąd? Czy to, co przeżywasz, nie jest porażką całego Twojego nauczania o Bożej drodze miłości? Na pytania złoczyńcy ukrzyżowany Bóg – Chrystus nie odpowiada. W milczeniu Jezusa jest ukryta głęboka wiara w nieskończoną miłość Boga.

To tutaj na krzyżu dochodzi do starcia między wiarą i niewiarą. Milczenie Boga jest znakiem opuszczenia Jezusa przez Boga, czy też innym sposobem Jego obecności i mówienia. Zajmujemy się tu głęboką i bogatą myślą teologiczną²⁹⁸.

Jezus odrzuca prowokujące prośby, aby wybawił samego siebie. Co to za Mesjasz, który nie potrafi zbawić siebie i swoich naśladowców? Chrystus pozostaje solidarny z wszystkimi ludźmi i wie, że tylko poprzez Jego śmierć mogą oni otrzymać zbawienie²⁹⁹.

Odpowiedzią na bluźnierstwa jednego ze złoczyńców jest postawa Dobrego Łotra³⁰⁰. Zarzucając swojemu towarzyszowi brak Bożej bojaźni, sam uznaje swoją winę oraz przyjmuje zasłużoną karę. Brak bojaźni Pańskiej jest wyrazem głupoty i bycia bezbożnym. Skruszony złoczyńca wyznaje swoją winę, stwierdza niewinność Jezusa i zawiera się Jemu. Jezus na krzyżu, w scenie Dobrego Łotra, realizuje to, co głosił podczas całej swojej działalności misyjnej. Nauczyciel przyciąga grzeszników do siebie (por. Łk 15, 2). Chrystus pragnie ukazać, że zbawienie, które On niesie, jest inne od tego, jakie sobie wyobrażali przywódcy, żołnierze, czy też drwiący złoczyńca.

Dobry Łotr zobaczył w Jezusie możliwość swego zbawienia. Patrząc nawet na Jezusa poniżonego, odrzuconego, wykpionego, wierzył on, że Jezus jest prawdziwym Mesjaszem i Zbawicielem. Jezus na prośbę Dobrego Łotra: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy wejdiesz do swego królestwa”, odpowiada w uroczystym tonie: „Zaprawdę, mówię ci, dziś ze Mną będziesz w raju”. Tutaj Jezus nie modli się, nie prosi Boga, ale zapewnia go osobiście,

²⁹⁸ Por. V. Fusco, *La morte del Messia*, s. 61.

²⁹⁹ Zob. M. Mikołajczak, *Ukrzyżowanie Jezusa a zbawienie dobrego łotra* (Łk 23, 40–43), „Ateneum Kapłańskie” 103 (2011), s. 316–325.

³⁰⁰ Zob. P. Łabuda, *Dziś ze mną będziesz w raju* (Łk 23, 43), „Słowo Krzyża” 4 (2010), s. 244–257.

że już „dzisiaj”, zaraz będzie żył w komunii ze swoim Zbawicielem. Postawa skruszonego złooczyńcy jest dowodem, że człowiek może się nawrócić nawet w ostatnim momencie swojego życia³⁰¹.

1.6. Śmierć Jezusa (Łk 23, 44–49)

Teraz przechodzimy do najbardziej interesującego nas fragmentu, czyli opisu śmierci Jezusa (Łk 23, 44–49).

Po dialogu Jezusa z Dobrym Łotrem ewangelista powraca do narracji Marka o śmierci Chrystusa (por. Mk 15, 33, 39). Zgodnie ze swoim zwyczajem św. Łukasz zredagował na nowo materiał źródłowy i nadał mu uporządkowany charakter³⁰². Nadzwyczajne zjawiska, nastanie ciemności i rozdarcie się zasłony w świątyni jerozolimskiej mają miejsce przed śmiercią Jezusa. W centrum opisu znajdują się ostatnie słowa Zbawiciela, zanim wyzionie ducha. Po śmierci Jezusa ewangelista przedstawia reakcje różnych grup obecnych pod krzyżem. Setnik rzymski wyznaje niewinność skazanego Jezusa, oddając chwałę Bogu. Tłumy wracają spod krzyża pełne skruchy i żalu, „bijąc się w piersi”. Natomiast znajomi Jezusa i ci, którzy Mu towarzyszyli od Galilei (23, 48–49), są świadkami wydarzeń.

1.6.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 44–49

Święty Łukasz pomija zawarte w Mk 15, 34 wołanie Jezusa doświadczającego opuszczenia przez Boga (por. Ps 22, 2) i scenę związaną z Eliaszem (por. Mk 15, 35–36; Łk 23, 36). W miejsce tego opuszczonego tekstu umieszcza modlitwę zawierzenia Jezusa, inspirowaną Ps 31, 6, rozpoczynającą się od wołania do Ojca³⁰³. Ostatnie słowo przed śmiercią w pewien

³⁰¹ Por. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, s. 201n; S. Włodarczyk, *Łukaszowa interpretacja śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, [w:] S. Bielecki (red.), *W posłudze słowa Pańskiego*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1997, s. 228–241.

³⁰² Perykopa Łk 23, 44–49 z powodu znaczących różnic w stosunku do Markowej wersji przedstawia dla wielu egzegetów problemy związane z tradycją. Czy opis Łukasza pochodzi ze źródeł własnych ewangelisty, i został zintegrowany z Markową wersją wydarzeń? Czy też jest wynikiem pracy redakcyjnej Łukasza wykorzystującego materiał Marka i dodającego własne elementy? Większość egzegetów jest zwolennikiem tej drugiej opinii. Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 874; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1513; J. Nolland, *Luke*, s. 1155. F. J. Matera, *The Death of Jesus according to Luke*, s. 470, porównuje teksty Łukasza i Marka, aby wykazać pracę redakcyjną trzeciego ewangelisty na materiale Marka.

³⁰³ Mamy tutaj do czynienia z trzema różniącymi się formami ostatnich słów Jezusa na krzyżu (Mk/Mt; Łk i J). Z nich tylko jedna forma może być uważana za najstarszą.

sposób łączy się z Łk 2, 49 i wyraża wolę Jezusa w realizacji planów swojego Ojca. Po raz kolejny Jezus ukazany jest jako Syn posłuszny woli swojego Ojca w niebie³⁰⁴.

Dzięki tak zredagowanemu przez św. Łukasza tekstowi scena śmierci Jezusa w jego wersji została pozbawiona dramatyzmu, który charakteryzuje opis św. Marka. Śmierć Jezusa nie jest wydarzeniem apokaliptycznym, ani też tragiczną śmiercią cierpiącego sprawiedliwego, który przeżywa dramat opuszczenia przez Boga (por. Ps 22, 2). Dla św. Łukasza Jezus w chwili śmierci będzie wzorem do naśladowania, który wypełnia do końca wolę swojego Ojca i oddaje Mu swojego ducha. Jezus w Łukaszowym opisie jest ukazany jako niewinny i nieprzeklęty. To Mesjasz, który do końca realizuje Boży plan i jest panem swego życia i śmierci³⁰⁵.

Wspomniane zmiany redakcyjne dokonane przez św. Łukasza na materiale źródłowym Marka sprawiły, że perykopa Łk 23, 44–49 ma logiczny i uporządkowany charakter. Można w niej wyodrębnić trzy części:

- 1) nadzwyczajne zjawiska w chwili śmierci Jezusa (Łk 23, 44–45):
 - a) nastanie ciemności (Łk 23, 44),
 - b) rozdarcie się zasłony w świątyni jerozolimskiej (Łk 23, 45);
- 2) śmierć i modlitwa zawierzenia Jezusa (Łk 23, 46);
- 3) postawy osób pod krzyżem (Łk 23, 47–49):
 - a) wyznanie setnika rzymskiego (Łk 23, 47),
 - b) skruszony tłum (Łk 23, 48),
 - c) milcząca obecność znajomych i towarzyszy Jezusa (Łk 23, 49).

Powyższa struktura tekstu pokazuje wyraźnie, że śmierć Jezusa jest elementem centralnym. Ta śmierć ma ogromne znaczenie dla świata i nikt nie może przejść obok niej obojętnie.

1.6.2. Egzegeza Łk 23, 44–49

Śmierć Jezusa w Ewangelii św. Łukasza jest poprzedzona przez dwa zjawiska zewnętrzne: trzygodzinne ciemności i rozdarcie się zasłony świątynnej. Ewangelista posługuje się tekstem Mk 15, 33, zachowując chronologię. Od godziny szóstej (według naszego sposobu liczenia: od godziny dwunastej) do godziny dziewiątej (do godziny piętnastej) zapadła ciemność.

Jak zauważają autorzy komentarza do tego fragmentu Ewangelii, cytowanie Ps 22 wydaje się być znane wszystkim ewangelistom. Opinie za i przeciwko historyczności użycia przez Jezusa tego psalmu przedstawia Brown, zob. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1085–1088.

³⁰⁴ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 984.

³⁰⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 552.

Święty Marek w swojej Ewangelii, określając czas śmierci Jezusa, prawdopodobnie posługiwał się schematem liturgicznym. Wyszczególnione przez niego godziny odpowiadały podziałowi dnia na trzy momenty modlitwy: o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej. W przypadku naszej perykopy ciemności panowały od modlitwy południowej do popołudniowej.

Trzeci ewangelista przy określeniu godzin dodaje przysłówek „około”³⁰⁶. W ten sposób św. Łukasz uczynił swoją informację bardziej wiarygodną i mającą wartość historyczną.

Większość teologów jest zgodna co do daty śmierci Jezusa i przyjmują oni 7 kwietnia 30 roku³⁰⁷. Taka data podyktowana jest w większości przez opis męki Jezusa. Jak dobrze wiemy, synoptyczny opis męki i Janowy mają wspólne cechy, jak i wiele różnic. W obydwu przypadkach jest zgoda co do daty ostatniej wieczerzy, którą Jezus spożył ze swoimi uczniami wieczorem w czwartek. Natomiast problemy i różnice dotyczą głównie samej daty Paschy. U św. Marka, podobnie jak u św. Łukasza, ucztą paschalną i śmierć Jezusa mają miejsce w czasie Paschy. Natomiast w Ewangelii św. Jana obydwa wydarzenia przypadają na dzień Przygotowania (por. J 19, 14; 18, 28; 19, 31). Następnie obydwie tradycje są zgodne, że Jezus został ukrzyżowany

³⁰⁶ Przysłówek „około” często jest dodawany w trzeciej Ewangelii, kiedy jest mowa o podawaniu konkretnych dat lub liczb (zob. np. Łk 1, 56; 3, 23; 9, 14.28 i in.). Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 985.

³⁰⁷ Por. J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, Mercier, Cork 1959, s. 72–80; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, s. 312; J. P. Meier, *Jesus: A Marginal Jew*, Doubleday, New York 1991, s. 402; J. Murphy-O'Connor, *Jesus and Paul: Parallel Lives*, Liturgical Press, Minnesota 2007, s. 53; B. Witherington, *New Testament History: A Narrative Account*, Baker Academic, Grand Rapids 2001, s. 134. Inną opinię na temat daty śmierci przedstawiono w artykule: C. J. Humphreys, W. G. Waddington, *The Jewish Calendar, a lunar eclipse and the date of Christ's Crucifixion*, „Tyndalle Bulletin” 43 (1992) nr 2, s. 331–351. Autorzy podjęli się zadania odtworzenia kalendarza żydowskiego z I wieku oraz naniesienia na niego informacji o zaćmieniu księżyca. Doszli do wniosku, że najbardziej prawdopodobną datą, odpowiadającą zarówno danym astronomicznym, jak i ewangelicznym, jest piątek 3 kwietnia 33 roku n.e. Swoje wnioski popierają, odwołując się do trzech źródeł: Dziejów Apostolskich, „Akt Piłata” (Ewangelia Nikodema) i pism Cyryla Aleksandryjskiego. Wśród autorów którzy nie zgadzają się z wyznaczeniem daty śmierci Jezusa na 7 kwietnia 30 roku n.e. są m.in.: G. Theissen, A. Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Student Christian Movement Pres, London 1998, s. 160; J. Vardaman, *Jesus' Life: A New Chronology*, [w:] J. Vardaman, E. M. Yamauchi (eds.), *Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Eisenbrauns, Winona Lake 1989, s. 55–82; C. J. Humphreys, *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*, Cambridge University, Cambridge 2011.

i pochowany w piątek wieczorem. To, co jest dyskutowane, dotyczy piątku. Czy był to dzień Paschy, czyli 15 Nisan (według wersji Markowej) czy też dzień Przygotowania, 14 Nisan (według wersji Janowej)? Odpowiedzią na powyższe pytanie może być opinia, że synoptycy i św. Jan posługiwali się dwoma różnymi kalendarzami³⁰⁸. Próbą rozwiązania problemu może być także zwrócenie uwagi na różnice między mieszkańcami Palestyny a tymi, którzy żyli w diasporze i na różnorodne stosowane przez nich metody liczenia dni³⁰⁹.

Większość teologów przyjmuje Janową wersję kalendarza, czyli 14 Nisan, jako dzień śmierci Chrystusa. Według obliczeń badaczy tego problemu mamy do czynienia z dwoma możliwymi datami: piątek 7 kwietnia 30 n.e. lub 3 kwietnia 33 n.e. Pomimo wyznaczonych dat śmierci Jezusa, opinie cały czas są podzielone. Jedno wydaje się pewne, że opisy śmierci w ewangeliami synoptycznych i w Ewangelii św. Jana bazują na refleksji teologicznej i pamięci, że Jezus umarł w czasie świąt Paschy³¹⁰.

Mrok i ciemność zapanowały nad całą ziemią. Podobnie jak w Ewangelii św. Marka mrok i ciemność mają miejsce od godziny około szóstej do godziny dziewiątej. W Ewangelii św. Łukasza jednak między nastaniem ciemności a śmiercią Jezusa dochodzi jeszcze do innego znaku. W świątyni jerozolimskiej zasłona rozdarła się przez środek i doszło do zaćmienia słońca. Te dwa znaki obecne u św. Marka wydarzyły się po śmierci Jezusa (por. Mk 15, 33, 38), natomiast u św. Łukasza poprzedzają Jego śmierć (Łk 23, 44–45). Święty Łukasz w ten sposób pragnie skoncentrować negatywne elementy sceny przed momentem, w którym konający Jezus będzie powierzał swego ducha w ręce Ojca (Łk 23, 46) i wszystko, co będzie następowało po tym akcie zaufania, będzie pozytywne, rozpoznające dobroć Boga³¹¹.

³⁰⁸ Kwestia użycia różnych kalendarzy nie jest do końca przekonująca. Trudny do przyjęcia jest fakt stosowania, jak to się sugeruje, kalendarza lunarne go z okresu przed niewolą babilońską, czy też kalendarza używanego przez wspólnotę w Qumran. Nie były bowiem to kalendarze powszechnie używane. Opinia o różnych kalendarzach nie jest też potwierdzona przez Jezusa i Jego uczniów. Przychodzą oni do świątyni w tym samym czasie, co inni Żydzi. Niektórzy teologowie nawet wysuwają hipotezę, że ostatnia wieczerza mogła mieć miejsce we wtorek czy środę. Por. H. K. Bond, „*Dating the Death of Jesus*”: *Memory and the Religious Imagination*, „*New Testament Studies*” 59 (2013), s. 461–475.

³⁰⁹ Por. M. H. Shepherd, *Are Both the Synoptics and John Correct about the Date of Jesus' Death?*, „*Journal of Biblical Literature*” 80 (1961), s. 123–132.

³¹⁰ Por. H. K. Bond, „*Dating the Death of Jesus*”: *Memory and the Religious Imagination*, „*New Testament Studies*” 59 (2013), s. 470–471.

³¹¹ R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1038.

Wyrażenie „cała ziemia”³¹² nie oznacza kosmosu, całego świata zamieszkałego przez ludzi, lecz Palestynę (por. Łk 4, 25; 21, 23), ziemię zamieszkaną przez naród wybrany (zob. Iz 9, 18, Mt 9, 26). W Ewangelii św. Marka nadprzyrodzone zjawiska są przedstawione w języku apokaliptycznym. Cudowne zjawiska, towarzyszące śmierci Jezusa, mają ukazać jej wartość uniwersalną i apokaliptyczną.

W Ewangelii św. Łukasza, wspomina się nie tylko o nastaniu ciemności na całej ziemi, ale i o tym, że zabrakło światła słońca. Jakie są przyczyny takiej sytuacji?

Wydaje się, że trzeci ewangelista nie ma na celu dokładnego określenia przyczyn nastania ciemności, i że mamy tutaj do czynienia z zaćmieniem słońca. Usiłuje on w sposób racjonalny wytłumaczyć zaistniałe niespotykane zjawisko, a my stajemy w ten sposób przed kolejnymi trudnościami. Pascha żydowska przypada bowiem w czasie pełni księżyca, a wtedy nie jest możliwe zaćmienie słońca. Z tego powodu wielu starożytnych kopistów, chcąc usunąć tę sprzeczność, zmieniło zwrot, „gdy słońce się zaćmiło” na „słońce stało się ciemne”. Użyte przez św. Łukasza słowo ἐκλείπω w połączeniu ze słońcem służy do technicznego określenia zaćmienia, ale można go przetłumaczyć w sposób neutralny: „gdy słońce straciło swój blask”³¹³.

Według niektórych egzegetów ciemności i brak światła mogły być spowodowane silnym wiatrem pustyni *chamsin*, unoszącym duże ilości piasku. Większość jednak jest zdania, by nie doszukiwać się w cudownych zjawiskach wydarzeń astronomicznych (zaćmienie słońca), czy też meteorologicznych (wiatr *chamsin*).

Mrok i ciemność³¹⁴, które towarzyszą śmierci Jezusa, tworzą scenerię tego wydarzenia i stanowią środek literacki do wyrażenia sensu teologicznego ostatnich chwil Zbawiciela³¹⁵. Zjawisko ciemności, opisane w Ewangelii św. Łukasza, nie posiada żadnych odniesień ściśle biblijnych ani też

³¹² W wersecie Łk 23, 44 (Mk 15, 33) 12 z 16 użytych słów należy do św. Marka. Kilka sformułowań, takich jak np. „cała ziemia”, nie należy do stylu Łukaszwego.

³¹³ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 554. Interesujący przykład znajdujemy w LXX, w Syr 22, 9, gdzie występuje opis zmarłej osoby, „która straciła światło”.

³¹⁴ W Starym Testamencie ciemności były znakiem zapowiadającym „dzień Pański”. W Am 8, 9 czytamy: „Owego dnia – wyrocznia Pana Boga – zajdzie słońce w południe i w dzień świetlany zaciemnię ziemię”. Można też tutaj znaleźć odniesienie do Wj 10, 22. Jest to przedostatnia plaga zesłana na Egipt, która zapowiadała ostateczny „exodus” i uwolnienie narodu wybranego. Ciemności są zatem zapowiedzią „exodusu” Jezusa i Jego zmartwychwstania. Mogą być także odczytane jako czas, w którym działają złe duchy. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 986.

³¹⁵ Por. I. Hermann, *L'Évangile de Saint Marc*, Cerf, Paris 1969, s. 114.

nie ma charakteru apokaliptycznego³¹⁶. Dla trzeciego ewangelisty będzie to realny i historyczny cud, który można zrozumieć jako znak żałoby lub zapowiedź zburzenia Jerozolimy i Palestyny³¹⁷.

Drugim cudownym zjawiskiem jest rozdarcie się zasłony w świątyni jerozolimskiej. Komentatorzy tego fragmentu zastanawiają się często, do której zasłony odnosił się ewangelista. Albowiem na terenie świątyni znajdowały się dwie takie zasłony. Jedna, która znajdowała się u wejścia do Miejsca Świętego i oddzielała wewnątrz dziedziniec świątyni od dziedzińca Żydów czy pogan. Druga znajdowała się w miejscu „Święte Świętych”, w którym do niewoli babilońskiej stała Arka Przymierza (zob. Wj 26, 31–37; 2 Krn 3, 14). Przez nią, do tego najświętszego miejsca świątyni, mógł wejść arcykapłan jedynie raz w roku w Dzień Przebłagania (Kpł 16, 2nn; Hbr 9, 7). Była zatem symbolem świętości Boga, do którego nie może zbliżyć się grzeszny człowiek. Z pewnością ewangelista nie jest zainteresowany tymi szczegółami topograficznymi, ponieważ dla niego rozdarcie zasłony w świątyni ma charakter symboliczny³¹⁸.

Święty Łukasz mówi o rozdarciu zasłony świątynnej przed momentem śmierci Jezusa, inaczej niż św. Marek. W opisie Marka do tego wydarzenia dochodzi po śmierci Jezusa (por. Mk 15, 38). Trzeci ewangelista połączył dwa wydarzenia: nastania ciemności i rozdarcia zasłony. Ze względów literackich umieścił je przed śmiercią Jezusa, ponieważ dostrzegł w nich

³¹⁶ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 875. Innego zdania jest Brown, zob. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1042–1043. Twierdzi on, że św. Łukasz posługuje się tymi dwoma znakami, aby wyrazić jeden z eschatologicznych znaków, który już był zapowiedziany w Starym Testamencie. Święty Piotr w czasie swojego pierwszego wystąpienia (zob. Dz 2, 17–21), przytaczając słowa proroka Joela (3, 1–5), powie: „słońce zamieni się w ciemności, a księżyc w krew, zanim nadejdzie dzień Pański, wielki i wspaniały”. W opisie narodzenia Jezusa, Zachariasz w hymnie *Benedictus* (Łk 1, 78–79) będzie wychwalał Jezusa jako: „Wschodzące Słońce..., by zajaśnieć tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają”. Autor ten szuka też odpowiedzi na panujące ciemności i mrok, poza odnoszeniem się do Starego Testamentu i znaczenia eschatologicznego. Brown sugeruje, że obydwa znaki wyrażają wpływ śmierci Jezusa na imperium rzymskie, rozumiane jako „cała ziemia” lub jako to, które rozciągało się „aż po krańce ziemi” (Dz, 1, 8). Święty Łukasz już w chwili narodzenia zapowiada, że Jezus będzie miał uniwersalne oddziaływanie na historię państwa rzymskiego, kiedy to: „wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie” (Łk 2, 1). Ewangelista zatem i w chwili śmierci pragnie wyrazić taką samą ideę.

³¹⁷ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 986.

³¹⁸ Por. P. Benoît, *Passione e resurrezione*, s. 294; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 875; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1518.

nadprzyrodzony charakter, uznał, że ich zaistnienie nie jest konsekwencją śmierci Chrystusa³¹⁹.

Warto podkreślić fakt, że informacja o rozdarciu zasłony znajduje się między ciemnościami a ostatnimi słowami Jezusa. To powoduje, że to wydarzenie może być inaczej rozumiane niż w przypadku św. Marka i św. Mateusza. Z tego też powodu możliwe jest podwójne odczytanie tego wydarzenia. Z jednej strony ciemności i rozdarcie zasłony są wyrazem złych mocy i tworzą razem podwójny znak Bożego niezadowolenia. Z drugiej strony rozdarcie zasłony, w kontekście późniejszych ostatnich słów Jezusa, nabiera pozytywnego charakteru, albowiem słowa te kontrastują z ciemnościami.

W Łukaszowej wersji po śmierci Jezusa mamy do czynienia ze współczującą postawą trzech grup osób, które potwierdzają zbawczy charakter Jego śmierci. Te trzy odpowiedzi w pewnym sensie odnoszą się w tej konstrukcji opisu męki Jezusa do trzech przychylnych wypowiedzi sprzed ukrzyżowania (Łk 23, 26–32). W takim optymistycznym kontekście, przedstawionym przez ewangelistę, łatwiej zrozumieć jego zamiar umieszczenia wydarzenia rozdarcia zasłony przed śmiercią Jezusa, w połączeniu w jedną parę z ciemnościami i mrokiem. Święty Łukasz nie mógł pozwolić na to, aby takie straszliwe zjawiska wydarzyły się bezpośrednio w tak pozytywnej atmosferze. Rozdarcie zasłony w świątyni jerozolimskiej połączone z ciemnościami i zaćmieniem słońca wyraża straszliwe znaki, które mają miejsce w niebie i na ziemi³²⁰.

W czasie przesłuchania przed Sanhedrynem nie ma zapowiedzi zburzenia świątyni, tak więc nie ma potrzeby wspomnienia o jej wypełnieniu po śmierci Jezusa na krzyżu. W Łukaszowej perspektywie świątynia jest obecna na początku i na końcu ziemskiego życia Jezusa (por. Łk 1, 9; 24, 53)³²¹. Ewangelista, zmieniając Markowy porządek zjawisk, gdzie rozdarcie zasłony było wyrazem Bożego gniewu i odpowiedzią na śmierć Chrystusa, unika motywu desakralizacji świątyni żydowskiej w momencie Jego śmierci. Scena rozdarcia zasłony umieszczona przed momentem śmierci Jezusa jest ostrzeżeniem, że kontynuacja postawy odrzucenia Jego osoby doprowadzi w przyszłości do zniszczenia świątyni. Dla św. Marka to wydarzenie po śmierci Jezusa będzie miało inną wymowę. Wyraża z jednej

³¹⁹ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 115; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 986–987; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1518.

³²⁰ R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1103.

³²¹ F. Weinert, *Luke, the Temple and Jesus' saying about Jerusalem's abandoned house* (*Luke 13:34–35*), „*Catholic Biblical Quarterly*” 44 (1982), s. 69–70.

strony obecną sytuację zburzenia miejsca „Świętego Świętych”, a z drugiej zapowiada przyszłe zburzenie. Dla św. Łukasza opis rozdarcia zasłony będzie przerażającym znakiem zapowiadającym przyszłe wydarzenia³²².

Niektórzy komentatorzy twierdzą, że te niezwykle wydarzenia potwierdzają ideę św. Łukasza, że „godzina i panowanie ciemności” (por. Łk 22, 53) dominują w czasie męki i śmierci Jezusa³²³. Inni badacze natomiast są zdania, że ewangelista używa języka apokaliptycznego, aby zapowiadać nadejście „Dnia Pańskiego”. Prorocy, używając takiego języka, odwołują się do nadzwyczajnych zjawisk kosmicznych, takich jak ciemności, zaćmienia słońca i księżyca (por. So 1, 15; Jl 2, 10; 3, 3–4; Am 8, 9–10). Pomimo obecności takich elementów w Łukaszowym opisie, należy stwierdzić, że ewangelista w tak opisanej rzeczywistości ukazuje spokojną i pełną ufności śmierć Jezusa (por. Łk 23, 46). Wyrazem tego będzie późniejsza postawa setnika rzymskiego, który wielbił Boga i stwierdził, że Jezus był sprawiedliwy (Łk 23, 47).

Po opisie nadzwyczajnych zjawisk poprzedzających śmierć Jezusa na krzyżu św. Łukasz przytacza modlitwę, która stanowi centralną część perykopy. Ewangelista radykalnie zmienia i skraca tekst Mk 15, 34–37. W wersji św. Marka Jezus modli się do Boga słowami Ps 22, 2, natomiast w wersji św. Łukasza mamy modlitwę inspirowaną Ps 31, 6 (30, 6 LXX).

Zaskakująca jest formuła, jaką posługuje się św. Łukasz, aby zapoczątkować ostatnią modlitwę Jezusa: „A Jezus zawołał donośnym głosem...” (por. Dz 16, 28; Ap 14, 18). Wytłumaczenie takiej formy można znaleźć dzięki porównaniu jej z paralelnym tekstem u św. Marka. W Ewangelii św. Marka Jezus dwa razy wydaje okrzyk: pierwszy raz, kiedy woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15, 34) i drugi raz, kiedy „Jezus zawołał donośnym głosem i oddał ducha” (Mk 15, 37).

Święty Łukasz na określenie krzyku, głośnego wołania Jezusa, używa czasownika φωνέω, podczas gdy inni synoptycy posługują się βοάω (por. Mt. 27, 46; Mk 15, 34). Trzeci ewangelista stosuje φωνέω jedynie w odniesieniu do przemawiania Jezusa (zob. Łk 8, 8). Drugi czasownik βοάω jest użyty w przypadku próśb skierowanych przez inne osoby niż Jezus. Takimi przykładami są trzy teksty: Łk 9, 38 (ojciec syna chorego na epilepsję woła do Jezusa, aby go uzdrowił); Łk 18, 38 (niewidomy z Jerycha, który woła za Jezusem); Łk 18, 7 (wybrani, którzy dniem i nocą wołają do Boga).

³²² R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1103.

³²³ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1518.

Dla św. Łukasza modlitwa Jezusa na krzyżu nie wyraża jedynie poczucia opuszczenia przez Boga w momencie śmierci, ale objawia Jego postawę – pełną zaufania i akceptacji Bożych planów³²⁴.

Ostatnie słowa Jezusa na krzyżu w Ewangelii św. Łukasza pochodzą z Ps 31, 6. Także u św. Mateusza i św. Marka konający Jezus modli się słowami psalmu, ale innego niż u św. Łukasza, mianowicie Ps 22, 2 (por. Mt 27, 46; Mk 15, 34). Trzeci ewangelista zna krzyk opuszczenia w Ewangelii św. Marka: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”³²⁵, ale go zamienia celowo, ponieważ Ps 31, 6 lepiej wyraża koncepcje chrystologiczną ewangelisty³²⁶.

Psalmista w Ps 31 prosi Boga o uwolnienie go od nieprzyjaciół i ich siódł. Jego modlitwa jest pełna ufności. Uwolnienie od nieprzyjaciół jest także tematem Ps 22, cytowanego przez Marka, ale ewangelista przypisuje Jezusowi najbardziej bolesne słowa psalmu. Święty Łukasz w przeciwieństwie do św. Marka odwołuje się do części psalmu wyrażającej pełne zaufanie³²⁷.

Trzeci ewangelista zastąpił Ps 22 z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że słowa Ps 22 mogły wywołać różne problemy doktrynalne. Chrześcijanie pochodzący z kręgów pogańskich mogliby odczytać je jako dramatyczne wołanie do Boga, który wręcz opuszcza Jezusa w chwili udręczenia³²⁸. Po drugie, ponieważ Ps 31, 6 lepiej odpowiada myśli chrystologicznej św. Łukasza, który często podkreśla fakt zgodności woli Jezusa z realizacją planu zbawienia. Psalm ten bowiem jest modlitwą lamentacyjną,

³²⁴ Por. B. Prete, *Le preghiere di Gesù in Luca*, [w:] B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 94.

³²⁵ Świadczy o tym użycie czasownika ἐκπνέω, wziętego z Mk 15, 37. 39, którego nie spotyka się nigdzie indziej w Nowym Testamencie, oraz wyrażenie „zawołał donośnym głosem”. Jest ono z kolei streszczeniem dwóch okrzyków Jezusa w Ewangelii Marka 15, 34. 37.

³²⁶ Jezus zapewne wiele razy wymawiał wersety Ps 31, ponieważ w judaizmie była to modlitwa wieczorna. Por. A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, s. 233.

³²⁷ Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1068. Bez wątplenia Ps 31, cytowany przez Łukasza, używając takich zwrotów, jak „warownia”, „ucieczka”, „skała”, wyraża bezgraniczną ufność w Bogu. W Ewangelii św. Łukasza jednak te wyrażenia i przesłanie Ps 31 nabierają innego znaczenia. Autor Ps 31 nie miał w zamierze powierzać Bogu swojego Ducha w obliczu śmierci, ale prosił Go o uzdrowienie fizyczne i uwolnienie od nieprzyjaciół i pułapek zastawionych na niego. Psalmista zatem wyrażał pełną ufność w Bogu, który mógł go wybawić od śmierci i w takiej modlitwie autor znajdował odwagę do życia. Natomiast słowa Ps 31 w ustach Jezusa wyrażają ufność, pomimo tego, że śmierć nadejdzie bezzwłocznie i że jest pewna. Por. B. Prete, *L'opera di Luca*, s. 279.

³²⁸ Por. A. George, *La lettura del vangelo di Luca*, Cittadella, Assisi 1977, s. 88.

z którą przychodzi człowiek pogrążony w nieszczęściu. Otoczony przez wrogów zwraca się do Boga, który zawsze dochowuje wierności, dotrzymuje obietnic i wysłuchuje tych, którzy w Nim pokładają nadzieję³²⁹.

Święty Łukasz zatem dokonuje nowej lektury psalmu, gdzie Jezus wyraża swoją ufność Bogu, oddając siebie samego swojemu Ojcu³³⁰. Wołanie Jezusa na krzyżu ukazuje to, co Zbawiciel myśli o Bogu i oznajmia swoje synowskie zaufanie Ojcu. Dla ewangelisty modlitwa Jezusa słowami Ps 31, 6 nie jest wołaniem człowieka umierającego, uciśnionego i wyczerpanego próbą. Jezus u św. Łukasza ma pełne zaufanie w Bogu i oddaje się całkowicie Jego woli. Jezus przez tę modlitwę wyraża swoje bezgraniczne posłuszeństwo Bogu³³¹.

Trzeci ewangelista, używając wersetu Ps 31, 6, dokonał zmian, aby go dostosować do obecnej sytuacji umierającego Jezusa. Słowa psalmisty są poprzedzone wezwaniem „Ojczy”, którego Jezus zwykle używa, kiedy zwraca się do Boga (por. Łk 10, 21; 11, 2; 22, 42; 23, 34). Zwrot ten nabiera szczególnego znaczenia w tej ostatniej chwili ziemskiego życia Jezusa. Wołanie do Boga „Ojczy” pokazuje ścisłą jedność między Jezusem i Ojcem oraz pragnienie realizacji Jego woli. Jezus nawet w momencie śmierci doświadcza Boga jako Ojca, a On sam postępuje jak posłuszny Syn³³².

Święty Łukasz zmienił także formy użytych czasowników oznaczających „oddać”. W Ps 31, 6 mamy czas przyszły παραθήσομαι (oddam, powierzę), natomiast w wersji Łukaszowej występuje παρατίθεμαι (oddaję, powierzam). W ten sposób ewangelista chce wyrazić, że Jezus, w obliczu swojej niechybnej śmierci, powierza siebie swojemu Ojcu³³³. Do końca zachowuje niezłamany spokój i pokazuje, że swe życie oddaje, jako

³²⁹ Ewangelista Mateusz i Marek wspominają, że Jezus dwa razy głośno zawołał. Za pierwszym razem wołanie Jezusa jest wyartykułowane: „Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił” (Mt 27, 46; Mk 15, 34). Natomiast drugie wołanie Jezusa ma już charakter bezpodmiotowy: „A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionał ducha” (Mt 27, 50; Mk 15, 37). Łukasz mówi jedynie o głośnym wołaniu umierającego Jezusa (por. Łk 23, 46). Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 555; B. Prete, *L'opera di Luca*, s. 278–279.

³³⁰ Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 987.

³³¹ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 95.

³³² Zob. E. Szymanek, *Ojczy, w Twoje ręce...* (Łk 23, 46), „Msza Święta” 61 (2005) nr 2, s. 4–5.

³³³ Jakie znaczenie ma wyrażenie „mojego ducha”? Jak stwierdza Rossé, jest mało prawdopodobne, że mamy tutaj do czynienia z synonimem „duszy” w sensie greckim, czyli koncepcji nieśmiertelności. „Duch” w Biblii oznacza „tchnienie życia”, które każda istota żywa otrzymała od Boga (Rdz 35, 18; Syr 38, 23). Jest synonimem samego życia jako Bożego daru. Może jednak jest tutaj mowa o Duchu, który został

dobrowolną ofiarę, chcąc wypełnić zbawczą wolę swego Ojca. Uroczyste ostatnie słowa Jezusa podsumowują całe jego życie i działalność, które były realizacją Bożych planów zbawczych (por. Łk 2, 49; 4, 43; 9, 22; 13, 33; 17, 25; 19, 5; 22, 7. 37)³³⁴.

O samej śmierci Jezusa św. Łukasz pisze bardzo powściągliwie, używając prostych wyrażeń, bez przedstawienia dramatu chwili, czy też jej teologicznej interpretacji³³⁵. Pisze jedynie, że „oddał ducha”. Użyty tutaj czasownik ἐκπνέω pochodzi od rzeczownika πνεῦμα (duch) i można go przetłumaczyć „wyzionąć, oddać ducha”. W tekście Łukasza istnieje ścisła harmonia między słowami modlitwy „Ojcze, w Twoje ręce oddaję ducha mego” a opisem samego momentu śmierci. Kiedy ewangelista pisze, że Jezus wyzionął ducha, pragnie jedynie przekazać prawdę o tym, że Syn Boży po wypełnieniu Bożych planów powraca do swego Ojca w niebie.

Żaden z czterech ewangelistów nie pisze, że Jezus „umarł”; mówiąc o Jego śmierci, używają oni innych zwrotów. Święty Marek i św. Łukasz posługują się słowem ἐξέπνευσεν (oddał). Święty Mateusz (27, 50) pisze, że Jezus ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα (wyzionął ducha). W Ewangelii św. Jana (19, 30) występuje wyrażenie o szerszym znaczeniu: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (wyzionął i oddać ducha) i symbolizuje dar Ducha Świętego³³⁶.

Święty Łukasz, opisując w ten sposób śmierć Zbawiciela, pragnie uczynić z niej budujący przykład dla wierzących. Stanie się on wzorem, jak to będzie miało później miejsce w przypadku śmierci Szczepana, pierwszego męczennika (por. Dz 7, 59–60).

Święty Łukasz bardziej od innych ewangelistów zwrócił uwagę na reakcje osób będących świadkami wydarzeń na Golgocie, ukrzyżowania i śmierci Jezusa. U św. Marka i św. Mateusza wspomniane są dwie reakcje na śmierć Jezusa, natomiast u św. Łukasza mamy do czynienia z trzema. Ewangelista umieszcza sceny opisujące reakcję różnych osób na wydarzenie, których byli świadkami, w formie tryptyku. Po trzy grupy postaci, jedni przed ukrzyżowaniem i drudzy po ukrzyżowaniu. Pomędzy tymi grupami św. Łukasz umieszcza potrójne wyszydzenie (członkowie Wysokiej Rady, żołnierze i złoczyńca), które znajdują się w Ewangelii św. Marka.

udzielony Jezusowi na początku Jego działalności misyjnej i w momencie śmierci oddaje Go Ojcu? Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 987–988.

³³⁴ Por. F. J. Matera, *The Death of Jesus according to Luke*, s. 476; B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 118.

³³⁵ Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 899.

³³⁶ Problem znaczenia παρέδωκεν τὸ πνεῦμα jest omówiony m.in. przez I. de La Potterie, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni. Testo e spirito*, San Paolo Edizioni Cinisello Balsamo 1999, s. 143–145.

I co ciekawe, układ występujących postaci jest podobny. Najpierw indywidualna osoba, później tłum i na koniec kobiety. Wszyscy oni są przedstawieni w pozytywnym świetle. W trzeciej Ewangelii na drodze krzyżowej mamy trzy typy postaci: (1) Szymon z Cyreny niosący krzyż za Jezusem, który stanie się przykładem ucznia Jezusa (Łk 9, 23; 14, 27); (2) wielkie tłumy, które podążały za Jezusem na miejsce egzekucji; (3) kobiety, „Córki jerozolimskie”, które zawodziły i płakały nad losem Jezusa. W scenie po śmierci Zbawiciela spotykamy się z reakcją: (1) setnika rzymskiego, który wielbi Boga i wyznaje, że Jezus był sprawiedliwym; (2) tłumów, które skruszone, bijąc się w piersi, wracają do swoich domów; (3) znajomych i kobiet, które towarzyszyły Jezusowi od Galilei³³⁷.

Ewangelista przedstawia trzy pozytywne przykłady postaw względem Jezusa. Pierwszą z nich jest osoba setnika. Setnik był obecny podczas wykonywania wielu wyroków przez ukrzyżowanie, ale to, którego teraz jest świadkiem, wywarło na nim szczególne wrażenie. To, co odróżnia wersję Łukasową od Markowej, zawarte jest w trzech wyrażeniach: „co się stało”, „wielbił Boga” i „sprawiedliwy”³³⁸. Ten rzymski oficer był świadkiem wszystkiego, „co się stało” (w. 47a)³³⁹. Trudno powiedzieć, które z wydarzeń tak go poruszyły. Zapewne sam fakt, że śmierć Jezusa nie odpowiada żadnej z dotychczas przez niego widzianych³⁴⁰. Setnik obserwował całe zachowanie Jezusa na krzyżu, Jego słowa przebaczenia, rozmowę ze złoczyńcami, aż w końcu ostatnią modlitwę do Ojca. To są te wydarzenia, które nim poruszyły.

³³⁷ Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1160.

³³⁸ Różnice między Łukaszem i Markiem doprowadziły niektórych egzegetów do wniosku, że trzeci ewangelista posługuje się tutaj własnym źródłem, różnym od Markowego. Por. V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, s. 69–72; *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1513. Inni zaś są zdania, że Łukasz jedynie przeredagował materiał Marka na potrzeby swojej Ewangelii. Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1161.

³³⁹ Porównując tekst Marka i Łukasza, można dostrzec różnicę dotyczącą tego, co widział setnik. U Marka oficer rzymski zobaczył, jak Jezus „wyzionął ducha” wraz z Jego głośnym wołaniem wyrażającym opuszczenie przez Boga oraz był świadkiem Jego wyszydzenia przez stojących obok krzyża i rozdarcia zasłony. Łukasza inaczej przedstawia tę scenę. Najpierw mamy ciemności i zaćmienie słońca, rozdarcie się zasłony w świątyni, które poprzedzają śmierć Chrystusa. Głośne wołanie Jezusa jest modlitwą zaufania Bogu. Setnik w Ewangelii Łukasza widzi Jezusa opanowanego w obliczu śmierci, ufającego Bogu tak, że nawet śmierć nie potrafi tego zniszczyć. Por. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 2, s. 1161–1162.

³⁴⁰ Por. P. Benoît, *Passione e resurrezione*, s. 295.

Setnik „wielbił Boga”. Uwielbienie Boga jest reakcją na śmierć Jezusa³⁴¹. Wyrażenie „wielbić Boga” ma głębokie znaczenie i streszcza to, co każdy pobożny Żyd czy chrześcijanin powinien czynić względem Boga, chociaż nie ma sprecyzowanych sposobów realizacji tego uwielbienia. Pragnienie uwielbienia Boga może być wywołane głęboką wiarą osoby, która jest świadkiem cudu i świadomości, że On działa pośród ludzi i w historii. Taka postawa miała miejsce w przypadku reakcji świadków na uzdrowienie sparaliżowanego człowieka, dokonane przez Jezusa (por. Łk 5, 26)³⁴².

Oficer rzymski wielbił Boga, ponieważ widział, jak Bóg działał w osobie Jezusa. Uznaje on wielkość niezgłębionych planów Bożych, wypełniających się w śmierci człowieka sprawiedliwego. Postawa uwielbienia może stanowić podsumowanie całej działalności Jezusa jako manifestację zbawienia ludzkości przez Boga (por. Dz 11, 18; 21, 20).

Ewangelista, opisując wydarzenia na Golgocie, wspomina między innymi słowa przebaczenia Jezusa względem swoich oprawców, obietnicę raję złożoną Dobremu Łotrowi i w końcu słowa całkowitego oddania się Zbawiciela w ręce Ojca. Setnik rzymski dostrzegł w osobie Jezusa różne fakty, które go przekonały do tego, aby ujrzeć w nim „sprawiedliwego” i tego, który żyje w harmonii z wolą Bożą. Oczywiście św. Łukasz sprawia, że oficer rzymski mówi więcej, niż zrozumiał z całej sytuacji Ukrzyżowanego³⁴³.

Ewangelista w swojej wersji wyznania setnika zastępuje wyrażenie „Syn Boży”, obecne w Mk 15, 39, na „sprawiedliwy”. Powodem takiego zabiegu ze strony trzeciego ewangelisty było zapewne przekonanie, że taki zwrot jest rozumiany tylko w świetle wiary chrześcijańskiej, która opiera się na wydarzeniu zmartwychwstania Jezusa i uznaniu Go za Syna Bożego. W swojej Ewangelii św. Łukasz unika używania tego tytułu przez innych, szczególnie przez poganina, jakim był oficer rzymski.

Święty Łukasz już od początku swojej Ewangelii przekazuje informacje o synostwie Bożym Jezusa. Ta rzeczywistość, obecna już w Ewangelii dzieciństwa (Łk 1, 32nn), jest żywa także w ostatniej modlitwie Ukrzyżowanego, który zwraca się do Boga przez „Ojczy” (Łk 23, 46). W trzeciej Ewangelii słowa setnika mają inną funkcję niż u Marka³⁴⁴. Używając przy-

³⁴¹ Wyrażenie „wielbić Boga” jest typowe dla Łukasza. Dzięki niemu opisuje reakcje tłumów, które są świadkami cudów Jezusa. Zwrot ten, ale w odniesieniu do uwielbienia Boga, występuje przy opisie pasterzy powracających z Betlejem (Łk 2, 20) i tutaj w chwili śmierci Jezusa (Łk 23, 47).

³⁴² Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 122.

³⁴³ Por. F. J. Mater, *The Death of Jesus according to Luke*, s. 483.

³⁴⁴ W Ewangelii Marka słowa setnika rzymskiego są prawdziwym wyznaniem wiary i stanowią punkt kulminacyjny całej Ewangelii. „Tajemnica Syna Bożego”, tajemni-

miotnika „sprawiedliwy”, św. Łukasz pragnie podkreślić dwa znaczenia tego słowa: „niewinny” i „sprawiedliwy” w sensie biblijnym³⁴⁵.

Zwrot δίκαιος w tekście św. Łukasza ma typowe dla Starego Testamentu znaczenie. „Sprawiedliwy” określa człowieka, który wypełnia prawo Boże i jest Jego przyjacielem. Postacie z Ewangelii dzieciństwa Jezusa: Zachariasz, Elżbieta, Symeon, są określane jako „sprawiedliwi”, albowiem skrupulatnie przestrzegają przepisów Prawa (Łk 1, 6; 2, 25; 15, 7; 18, 9; 20, 20).

Przypisanie Jezusowi określenia sprawiedliwy, ale w sensie „niewinny” nie ma na uwadze znaczenia czysto prawnego, że Jezus nie popełnił żadnej zbrodni zasługującej na karę śmierci. Dobry Łotr, kiedy zwraca się do drugiego złoczyńcy, wypowiada takie słowa: „Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił” (Łk 23, 40–41). Ostatnie wyrażenie dokładnie oznacza, że Jezus nie uczynił nic przeciwko Prawu żydowskiemu. Podkreśla ono „sprawiedliwość” Jezusa wyrażającą się w pełnym zachowywaniu i przestrzeganiu Prawa. Setnik rzymski będzie wielbił Boga nie z tego powodu, że brak jakiegokolwiek winy politycznej czy społecznej ze strony Jezusa, a tym samym, że jest On sprawiedliwy – niewinny, ale dlatego, że dostrzegł Boże działanie w osobie Zbawiciela³⁴⁶. W dalszej części Ewangelii św. Łukasza Józef z Arymatei będzie nazwany człowiekiem „dobrym i sprawiedliwym”, rozumianym w sensie biblijnym, jako człowiek pobożny i wypełniający przepisy Prawa³⁴⁷.

Święty Łukasz zna tytuł mesjanistyczny „sprawiedliwy”, stosowany w nawiązaniu do figury sprawiedliwego cierpiącego, a w szczególności do Sługi JHWH (por. Iz 53, 11; zob. Dz 3, 13–14; 7, 52; 22, 14).

Ewangelista wspomina także drugą postawę i reakcję na śmierć Jezusa. Reprezentują ją ci, „którzy zbiegli się na to widowisko”. Sposób, w jaki ewangelista opisuje zachowanie się tłumów, podkreśla znaczenie, jakie nadaje temu wydarzeniu. Nie ma żadnej szczegółowej informacji dotyczącej tego, kim były osoby przybyłe na Kalwarię. Dla ewangelisty ważne będzie podkreślenie faktu, że śmierci Jezusa towarzyszyły liczne tłumy, które były świadkami znaków jej towarzyszących oraz Jego słów. Tłumy

ca mesjańska Jezusa z Ewangelii Marka, została przez setnika nareszcie objawiona i ogłoszona światu pogańskiemu. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 989.

³⁴⁵ Por. A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium*, s. 54; F. J. Mater, *The Death of Jesus according to Luke*, s. 479.

³⁴⁶ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 876.

³⁴⁷ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 124.

w Łukaszej wersji są obecne w czasie całej męki Chrystusa, co jest wyrazem uniwersalności wydarzeń mających miejsce na Kalwarii.

Trzeci ewangelista zaznacza, że „wszyscy”³⁴⁸, którzy wracali do miasta, „bili się w piersi”. Wszystko, co zobaczyli na Golgocie, wywarło na nich takie wrażenie, że skłoniło ich do skruchy i nawrócenia. Gest bicia się w piersi może wyrażać poczucie winy lub żal. W Ewangelii św. Łukasza wydaje się, że obydwa znaczenia występują razem. Tłumy przyznają się do tego, że są winne ukrzyżowania i śmierci Jezusa, a teraz tego żałują. Z drugiej strony pragną wyrazić smutek i żalobę z powodu tego, co się wydarzyło³⁴⁹. Reakcja tłumów jest także potwierdzeniem niewinności Jezusa³⁵⁰.

Święty Łukasz w przypowieści o celniku faryzeuszu używa takiego samego zwrotu „bicia się w piersi” (Łk 18, 13) i wyraża przez niego głęboką skruchę celnika. Tłumy zatem, uznając swą winę i wyrażając swój żal, przygotowują się do pełnego nawrócenia, które dokona się po usłyszeniu Dobrej Nowiny o zmartwychwstaniu Jezusa w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 36–41).

Dla św. Łukasza nie było ważne przedstawienie, co się rzeczywiście wydarzyło na Golgocie po śmierci Jezusa. Opisanie wydarzenia i reakcje tłumów odgrywają u niego ważną rolę, ponieważ mają służyć dzisiaj do wzbudzenia takich samych postaw skruchy i nawrócenia. Wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu świętego na odpuszczenie grzechów będą charakteryzowały czasy, w których ewangelista pisał (por. Dz 2, 38; 3, 19)³⁵¹.

Trzecią grupę osób reprezentują „znajomi Jezusa i kobiety, które towarzyszyły Mu od Galilei”. Święty Łukasz, przedstawiając te osoby, nie wspomina o żadnym szczególnym zachowaniu. Píše jedynie, że to byli znajomi Jezusa, którzy stanęli w oddali i przypatrywali się temu wszystkiemu. Ewangelista przeredagował materiał Mk 15, 40–41. Wprowadził do opisu grupę znajomych lub przyjaciół Jezusa (por. Łk 2, 44). Znajomi Jezusa przyglądają się sytuacji „z daleka”. Zwrot ten pochodzi z Ps 37, 12 i 88, 9 w wersji LXX. Prawdopodobnie na początku tradycji ewangelicznej posługiwano się tymi dwoma psalmami, które są lamentacjami, w celu lepszego opisanie wydarzeń na Golgocie.

Werset 49, tak jak został zredagowany przez św. Łukasza, ma na celu przedstawienie ogółu różnych grup, które były związane z Jezusem różnymi relacjami. Trzeci ewangelista nie ogranicza się tylko do wspomnienia

³⁴⁸ Zwrot „wszyscy” jest typowy dla Łukasza.

³⁴⁹ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1520.

³⁵⁰ G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 990.

³⁵¹ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 127.

kobiet, jak to ma miejsce u Mk 15, 40–41, ale mówi także o grupie znajomych i na koniec o kobietach³⁵². Pragnie on też w taki sposób przygotować następną scenę pogrzebu Jezusa (Łk 23, 50–56), w której Józef z Arymatei wraz z pobożnymi kobietami zajmą się pochówkiem.

Święty Łukasz zaznacza, że „w oddali stanęli wszyscy Jego znajomi” i obserwowali wydarzenia na Golgocie. Oprócz kobiet, które dokładnie charakteryzuje Mk 15, 40–41, są obecni także mężczyźni. Ewangelista pragnie opisać szerokie koło „znajomych” Jezusa, do których zaliczają się Jego krewni i uczniowie. W przeciwieństwie do Mk 14, 50 i Mt 26, 56 autor trzeciej Ewangelii nie wspomina o ucieczce uczniów w momencie aresztowania Jezusa³⁵³, co może sugerować, że niektórzy z nich znajdują się w grupie znajomych towarzyszących Jezusowi w chwili śmierci. A z powodu ich niechlubnego zachowania w czasie pojmania, przesłuchania i ukrzyżowania, jedynie z daleka przypatrują się scenie śmierci Mistrza³⁵⁴. Pośród znajomych Jezusa jest zapewne i Józef z Arymatei, faryzeusz i uczeń zafascynowany osobą Jezusa, który stanie się główną postacią następnej sceny, złożenia ciała Jezusa do grobu.

Święty Łukasz wspomina obecność kobiet, których tożsamość opisał już dużo wcześniej w swojej Ewangelii (por. Łk 8, 2–3), nadmieniając, że towarzyszyły one Jezusowi już od Galilei.

W opisie reakcji znajomych i kobiet na śmierć Jezusa trzeciemu ewangelista przyświecał jeden cel: aby uczynić z nich wszystkich naocznych świadków, towarzyszących Chrystusowi do ostatnich chwil Jego życia. Pomimo ich biernej postawy, zarówno znajomi, jak i kobiety staną się naocznymi świadkami męki i śmierci Chrystusa. Na podstawie swego osobistego doświadczenia będą mogli głosić orędzie o Jego zbawczym dziele.

Ewangelista Łukasz już w Prologu swojej Ewangelii (Łk 1, 2–4) zaznaczył, że cały jego przekaz opiera się na fundamencie, jakim jest świadectwo naocznych świadków, którzy są gwarancją zarówno jego narracji ewangelicznej, jak i pewnej wiary³⁵⁵.

1.6.3. Teologia Łk 23, 44–49

W Łukaszowym opisie śmierci Jezusa na pierwszy rzut oka wydaje się, że tematem przewodnim jest aspekt parenetyczny, a następnie

³⁵² Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 991.

³⁵³ Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1520.

³⁵⁴ Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 900.

³⁵⁵ Por. B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 130.

soteriologiczny przedstawionych wydarzeń. Należy zaznaczyć, że pomimo iż dla św. Łukasza Jezus konający na krzyżu i powierzający się Ojcu staje się wzorem do naśladowania, ewangelista jako główny problem traktuje powiązanie ukrzyżowania i godności mesjańskiej Jezusa w relacji do braku wiary Żydów³⁵⁶.

Święty Łukasz ukazuje w swojej narracji znaczenie krzyża Jezusa, który jest z jednej strony dziełem ludzkim (Chrystus został ukrzyżowany przez ludzi), a z drugiej strony wyrazem działania Boga i Jego Mesjasza. Dzięki tematowi ignorancji ze strony Żydów i pogan ewangelista potrafił przedstawić, że Boże plany dalekie są od ludzkiego zrozumienia, ale muszą się zrealizować. W Dz 3, 17–18 mamy do czynienia z awersyjnym wytłumaczeniem tej kwestii ignorancji: „wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi. A Bóg w ten sposób spełnił to, co zapowiedział przez usta wszystkich proroków, że Jego Mesjasz będzie cierpiał”. Akcent położony jest tutaj na wypełnienie się Bożych planów, które dokonało się w osobie cierpiącego Mesjasza, i to w tajemniczy sposób dzięki ignorancji ludzi.

Krzyż zatem nie został zredukowany jedynie do jakiegoś błędu prawnego i sądowego ze strony Żydów. Na krzyżu umiera Mesjasz, a nie jedynie ktoś uważany za sprawiedliwego i nieznanego ówczesnym ludziom. Choć jesteśmy świadkami śmierci Mesjasza, to jest to także śmierć człowieka, ponieważ w Nim wypełniły się starotestamentalne oczekiwania na zwycięstwo nad śmiercią, ta śmierć nabierze charakteru uniwersalnego. Perspektywa raju, stanowiąca odwołanie do opisu stworzenia i upadku pierwszych ludzi³⁵⁷, jeszcze bardziej podkreśla ten głęboki wymiar śmierci Mesjasza i jej uniwersalny charakter. Przykładem takiego znaczenia krzyża Chrystusa będzie śmierć męczeńska Szczepana, wzorowana na śmierci Jezusa (por. Dz 7, 59nn i Łk 23, 34. 46) lub życie Pawła, które będzie ukazane jako *via crucis*, podobna do *via crucis* Chrystusa.

Święty Łukasz swoim opisem poucza wszystkich chrześcijan, że w tym uniwersalnym wymiarze śmierci Mesjasza na krzyżu uczestniczy każdy człowiek. Wyraża to na przykładzie postaci Szymona z Cyreny niosącego krzyż za Jezusem, czy też w samej godzinie śmierci Jezusa, kiedy Dobry Łotr umiera razem z Chrystusem.

Tak przedstawiona śmierć Zbawiciela ma stanowić dla wierzących przykład i wzór do naśladowania. Każdy chrześcijanin powinien traktować

³⁵⁶ Por. V. Fusco, *La morte del Messia*, s. 71.

³⁵⁷ Por. J. Jeremias, παράδεισος, „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” 5 (1954), s. 762–771.

swoje życie jako dar, a śmierć nie powinna napełniać nikogo lękiem. Na wzór Jezusa należy zawierzyć Bogu swoje życie, jak to uczynił także pierwszy męczennik Szczepan. Modlił się on dokładnie tak, jak Jego Mistrz: „Panie Jezu, przyjmij mojego ducha” (Dz 7, 59).

Przykładem do naśladowania, przekazanym nam przez ewangelistę Łukasza, są postaci obecne pod krzyżem Jezusa. Naśladując ich postawę, wierzący jest wezwany do rozważania tego wszystkiego, co wydarzyło się na Kalwarii, aby poznać głęboki sens i znaczenie tych wydarzeń. Dzięki poznaniu ich zbawczego sensu powinno się zrodzić w sercu chrześcijanina pragnienie uwielbienia Boga za wszystko, czego dokonał. Tym bardziej doświadczenie zbawczej mocy śmierci Chrystusa powinno wyzwolić w każdym pragnienie nawrócenia i wyznania swoich grzechów, bowiem to one stały się przyczyną cierpień Zbawiciela³⁵⁸.

1.7. Podsumowanie

W celu dokonania analizy opisu męki i śmierci Jezusa w ujęciu Łukasowym, na podstawie ogólnego schematu opisu zawartego w Łk 22–23, został wyodrębniony kontekst dalszy i bliższy analizowanych wydarzeń. Następnie poszczególne teksty zostały omówione według schematu: zagadnienia literacko-historyczne, egzegeza i teologia. Główną uwagę zwrócono na kontekst bliższy, obejmujący scenę ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 33–43), aby następnie przejść do najbardziej interesującego nas fragmentu, opisującego Jego śmierć (Łk 23, 44–49).

Po analizie różnych epizodów składających się na opis męki i śmierci Jezusa dokonaliśmy podsumowania i ich oceny z punktu widzenia historyczno-teologicznego. Dzięki temu było możliwe wyszczególnienie najbardziej charakterystycznych cech Łukasowej wersji i zwrócenie uwagi na ich ważność. Należy tutaj wymienić następujące aspekty:

1.7.1. Ukazanie godności mesjańskiej Jezusa

Aspektem, który w Łukasowym opowiadaniu ma wartość nadrzędną, jest temat godności mesjańskiej Jezusa³⁵⁹. Aby właściwie ocenić nar-

³⁵⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. 3.2, s. 558.

³⁵⁹ Święty Łukasz ukazuje Jezusa także jako proroka i męczennika. W trzeciej Ewangelii Jezus mówi i działa jako prorok (Łk 4, 24–27; 7, 16; 9, 8. 19; 24, 19), często przypomina proroków Eliasza i Elizeusza. Będzie się On odwoływał do przeszłości, kiedy dawni prorocy byli prześladowani i zabijani (Łk 6, 23; Dz 7, 52). Jezus idzie do Jerozolimy: „bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą”

rację tego ewangelisty, należy z uwagą śledzić następstwo i rozwój przytoczonych przez niego faktów. Trzeba się powstrzymać od dokonywania porównań czy analizowania wpływów pozostałych ewangelistów, albowiem oni redagowali swoje opisy w odpowiedzi na potrzeby wspólnot, do których były kierowane ich dzieła. Sam fakt męki i śmierci Jezusa posiada tak wiele różnych i głębokich znaczeń, że trudno podać jedną perspektywę historyczno-teologiczną³⁶⁰. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy są liczne komentarze wielu autorów, które ukazują całe bogactwo treści opisu męki Jezusa³⁶¹.

Centralną częścią Łukaszkowej wersji męki i śmierci Jezusa jest ukazanie Jego godności mesjańskiej. W trzeciej Ewangelii warto zwrócić uwagę na kontrast między niezrozumieniem cierpienia i trudnej sytuacji Mesjasza ze strony Jego uczniów w czasie Jego ziemskiej działalności a objawieniem ich znaczenia przez samego Chrystusa po zmartwychwstaniu. Ten kontrast jest dowodem na centralne miejsce godności mesjańskiej Jezusa w Ewangelii św. Łukasza. Przed opisem zmartwychwstania ewangelista wspomina i podkreśla postawę uczniów nierozumiejących przekazanych im przez Jezusa zapowiedzi Jego męki. Po zmartwychwstaniu przytacza serię tekstów, które tłumaczą sens wydarzeń związanych z Jezusową męką i śmiercią³⁶².

Niezrozumienie zostało najwyraźniej przedstawione w przypadku drugiej zapowiedzi: „Jezus powiedział do swoich uczniów: «Weźcie wy sobie dobrze do serca te właśnie słowa: Syn Człowieczy będzie wydany

(Łk 13, 33–34). Męczeństwo Jezusa jest zapowiedziane w Łk 12, 49–53. Dla trzeciego ewangelisty niewinność Jezusa będzie oznaczała, że Jego śmierć jest wypełnieniem Bożej woli i będzie cierpiął jako święty i sprawiedliwy (Dz 7, 52; 13, 35). Por. A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem: Study of the Teaching of Saint Luke*, Helicon, Baltimore 1958; E. B. Beck, *'Imitatio Christi' and the Lucan Passion Narrative*, [w:] W. Horbury, B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 28–47; C. H. Talbert, *A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Crossroad, New York 1982, s. 212–225.

³⁶⁰ B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 147–148.

³⁶¹ Należy tutaj przytoczyć chociażby komentarze dotyczące wartości zbawczej śmierci Jezusa w Ewangelii Łukasza. Por. V. Fusco, *La morte del Messia*, s. 51–73, 205–236; G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca*, s. 129–134.

³⁶² Łukasz nie ogranicza się tylko do wzmianki o trzech zapowiedziach męki; znajdujemy też inne teksty, które mniej lub bardziej bezpośrednio mówią o męce i śmierci Jezusa. Jezus mówił o tym przed męką (Łk 1–21), w czasie męki (Łk 22–23) i po zmartwychwstaniu (Łk 24). Por. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, s. 178–188, 203.

w ręce ludzi». Lecz oni nie rozumieli tego powiedzenia; było ono zakryte przed nimi, tak że go nie pojęli, a bali się zapytać Go o nie” (Łk 9, 43–45). W tej zapowiedzi, jak łatwo zauważyć, brakuje wzmianki o zmartwychwstaniu, co wydaje się zaskakujące, ponieważ w pierwszej zapowiedzi jest mowa o zmartwychwstaniu trzeciego dnia (Łk 9, 22). Mamy tutaj do czynienia z krótszą formą zapowiedzi, która w ten sposób podkreśla aspekt cierpienia i męki Jezusa. Dzięki temu niezrozumienie przez uczniów słów Jezusa o konieczności Jego męki i śmierci zostało jeszcze bardziej wyeksponowane.

Tekst Łk 9, 43–45 pomaga nam w lepszym zrozumieniu myśli ewangelisty, który przy okazji drugiej zapowiedzi nie tylko przedstawia niezrozumienie uczniów, ale także zdumienie wszystkich otaczających Mistrza na widok dokonanego egzorcyzmu (Łk 9, 43b). Jezus uwalnia z mocy ducha nieczystego jedynego syna, którego ojciec najpierw zwrócił się z prośbą do uczniów, a po ich porażce, udał się do samego Jezusa. Po tym cudzie Jezus zapowiada, że zostanie wydany w ręce ludzi, ale zdumieni cudem uczniowie nie byli w stanie zrozumieć Jego słów i bali się nawet prosić Go o ich wyjaśnienie. Widoczny jest tutaj kontrast między podziwem dla czynów Jezusa a niezrozumieniem zapowiedzi Jego przyszłych cierpień³⁶³.

Należy także zauważyć, że św. Łukasz, pomijając odniesienie do zmartwychwstania w drugiej zapowiedzi (Łk 9, 43b–45), podkreśla niezrozumienie uczniów, które dotyczy szczególnie cierpienia Mesjasza³⁶⁴.

Podobnie w przypadku trzeciej zapowiedzi (Łk 18, 31–34; por. Mt 20, 17–19; Mk 10, 32–34) tylko św. Łukasz wspomina o niezrozumieniu uczniów: „Oni jednak nic z tego nie zrozumieli. Rzecz ta była zakryta przed nimi i nie pojmowali tego, o czym była mowa” (Łk 18, 34)³⁶⁵.

Trzy zapowiedzi męki w Ewangelii św. Łukasza (Łk 9, 22; 43b–45; 18, 31–34) zawierają, w stosunku do tekstów paralelnych w innych ewangeliach synoptycznych, charakterystyczny element, którym jest odniesienie

³⁶³ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 329; *The Gospel according to Luke*, t. 1, s. 813.

³⁶⁴ Por. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, s. 203.

³⁶⁵ Łukasz, jak było już wspomniane, w wielu innych tekstach czyni wzmianki odnoszące się do śmierci Jezusa. Mistrz mówi o dniach, kiedy pan młody zostanie zabrany (Łk 5, 35); zapowiada chrzest, który musi przyjąć (Łk 12, 50); wspomina, że rzeczą niemożliwą jest, by prorok zginął poza Jerozolimą (Łk 13, 32–33); przed dniem Syna Człowieczego: „wpierw jednak musi wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie” (Łk 17, 25); w przypowieści o przewrotnych rolnikach opowiada, jak jedyny syn zostaje wyrzucony z winnicy i zabity (Łk 20, 9–18). Por. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, s. 183.

się do Pisma. Święty Marek i św. Mateusz w swoich wersjach zapowiedzi nigdy nie czynią wzmianki o wypełnieniu się Pism. Natomiast św. Łukasz w trzeciej zapowiedzi wyraźnie podkreśla fakt, że kiedy Jezus jest już blisko Jerozolimy, zwraca się do swoich uczniów: „Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym” (Łk 18, 31). Ten szczególny element pomoże w późniejszym, lepszym zrozumieniu opisu wydarzeń związanych z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, widzianych jako wypełnienie się Pism.

Święty Łukasz jest jedynym autorem, który w orędziu o zmartwychwstaniu Jezusa wygłoszonym przez dwóch aniołów przywołuje słowa zapowiedzi męki wypowiedziane przez Niego jeszcze wtedy, gdy był ze swoimi uczniami. W ten sposób ewangelista ukazuje, że cierpienia i męka Jezusa są częścią Bożych planów. Dopiero w świetle zmartwychwstania Chrystusa można zrozumieć Boży plan zbawienia, według którego Jezus musiał przejść przez mękę, aby zmartwychwstać.

Trzeci ewangelista, opowiadając o ukazywaniu się Chrystusa zmartwychwstałego, pokazuje, jak sam Zmartwychwstały kilkakrotnie poucza swoich uczniów o znaczeniu męki, która wcześniej była dla nich niezrozumiała. Najbardziej wymowną sceną jest spotkanie Zmartwychwstałego z dwoma uczniami w drodze do Emaus. Tym uczniom mówi otwarcie: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 26–27). Jezus zarzuca dwóm uczniom brak inteligencji i chęci rozeznania Pism, dlatego po raz kolejny odwołuje się do swoich wcześniejszych zapowiedzi³⁶⁶.

Przy okazji drugiego ukazania się (Łk 24, 36) zmartwychwstały Jezus po raz kolejny podkreśla fakt wypełnienia się Pism w wydarzeniach, które charakteryzowały Jego życie. Zwraca się do uczniów tymi słowami: „«To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach». Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma, i rzekł do nich: «Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstał»” (Łk 24, 44–46).

Cytowany tekst jest częścią ostatnich pouczeń, które Zmartwychwstały przekazał swoim uczniom (Łk 24, 44–49) i które znajdują swój punkt kulminacyjny w nakazie głoszenia: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom” (Łk 24, 47). W swoich ostatnich pouczeniach Mistrz przypomina uczniom, w świetle wydarzenia

³⁶⁶ Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 896–897.

zmartwychwstania, znaczenie słów wypowiedzianych do nich w czasie Jego działalności misyjnej. Wyjaśnienia Chrystusa nie dotyczyły tylko Jego nauczania. Przede wszystkim miały dokładniej objawić właściwy sens Jego zapowiedzi męki i śmierci. To, co dawniej było niezrozumiałe, teraz, po zmartwychwstaniu, staje się jasne: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 24, 46).

Stwierdzenie, które pada z ust Jezusa, że wszystkie Pisma odnoszą się do Chrystusa: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44), ma duże znaczenie. Zresztą sam Chrystus podejmie się interpretacji poszczególnych Pism w drodze z uczniami do Emaus (Łk 24, 27)³⁶⁷.

Tym, co zwraca naszą uwagę w tekstach św. Łukasza, mówiących o cierpieniu i męce Jezusa, jest wyrażenie, że Mesjasz cierpi – παθεῖν τὸν Χριστόν. Czasownik πάσχειν oznacza cierpienia w czasie męki Jezusa (Łk 22, 15; Hbr 2, 18; 5, 8; 9, 26; 13, 12; 1 P 2, 21. 23; 3, 8; 4, 1) i należy do wyrażeń wcześniejszej tradycji przed św. Łukaszem. Trzeci ewangelista użył tego czasownika w szczególnej formie. Po zmartwychwstaniu czasownik πάσχειν łączy się ze słowem Mesjasz, tworząc παθεῖν τὸν Χριστόν (Łk 24, 46; Dz 3, 18; 17, 3, 26, 23)³⁶⁸.

1.7.2. Godność mesjańska Jezusa w łukaszowym opisie męki

Ewangelista Łukasz podkreśla godność mesjańską Jezusa w dwóch momentach swojego opisu Jego męki i śmierci. Pierwszy moment stanowi pytanie całego Sanhedrynu skierowane do Jezusa, a dotyczące tego, czy jest Mesjaszem. Drugi moment przedstawiony jest w formie znieważień i drwin, które różne osoby kierują pod adresem Jezusa ukrzyżowanego, i kiedy to zostaje nazywany Chrystusem (Mesjaszem).

Członkowie Wysokiej Rady pytają Jezusa: „Jeśli Ty jesteś Mesjasz (ὁ Χριστός), powiedz nam!” (Łk 22, 67). Pytanie to może być zrozumiane na dwa sposoby: jako wyrażenie warunkowe, „jeśli uważasz się za Mesjasza, powiedz nam o tym otwarcie”; albo jako zwykła prośba: „powiedz nam, że Ty jesteś Mesjaszem”³⁶⁹. Jezus nie może odpowiedzieć

³⁶⁷ W tekście czytamy, że Zmartwychwstały otworzył rozum uczniów na mądrość Pisma (Łk 24, 45). To dokonało się dzięki wierze w Chrystusa zmartwychwstałego, która jest kluczem do zrozumienia wszystkich Pism. Por. *The Gospel according to Luke*, t. 2, s. 1583.

³⁶⁸ A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, s. 203–204.

³⁶⁹ Różni komentatorzy widzą tutaj warunkowe sformułowanie pytania. Jednak granica pomiędzy tymi dwoma znaczeniami pytania arcykapłanów jest bardzo płynna.

„tak” lub „nie”, ponieważ Jego godność mesjańska nie odpowiadała koncepcji Mesjasza, którą posiadali Jego przeciwnicy – arcykapłani. Sposób zachowania się Jezusa pokazuje Jego zakłopotanie. Pomijając podwójny sens pytania członków Sanhedrynu, sens odpowiedzi Zbawiciela jest jednoznaczny i bezdyskusyjny; tytuł Mesjasza przybiera tutaj szczególne znaczenie, tak jak w pozostałej części opisu męki i śmierci Jezusa³⁷⁰.

Temat godności mesjańskiej Jezusa jest obecny także w kpinach i wyszydzeniach ze strony różnych grup i osób obecnych na Golgocie obok ukrzyżowanego Jezusa. Arcykapłani zwracają się do Jezusa słowami: „Innych wybawiał, niechże teraz siebie wybawi, jeśli On jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym” (Łk 23, 35). Żołnierze rzymscy wyśmiewają się na swój sposób, mówiąc: „Jeśli Ty jesteś królem żydowskim, wybaw sam siebie” (Łk 23, 37). Napis nad głową Jezusa z nazwą karybrzmiał: „To jest Król Żydowski” (Łk 23, 38). Z kolei jeden z ukrzyżowanych razem z Jezusem złooczyńców powie prześmiewczo: „Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas” (Łk 23, 39). Na koniec Dobry Łotr zwróci się do Chrystusa z prośbą: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (Łk 23, 42).

Łatwo zauważyć, jak pośród tych kpin i drwin temat Chrystusa – Mesjasza został wyakcentowany przez użycie różnych terminów: Chrystus (Mesjasz), wybrany, król, królestwo, stanowiących mesjańskie tytuły³⁷¹. Przywódcy ludu, prosząc Chrystusa, aby zbawił samego siebie, w ironiczny sposób postrzegają Jego mesjańskie roszczenia. Dla żołnierzy rzymskich Jezus zostanie „królem”, kiedy uwolni samego siebie z krzyża. „Titulus: To jest Król Żydowski” jest też wyrazem wyśmiania osoby Zbawiciela i łączy się z postawą żołnierzy. Słowa złooczyńcy ubliżającego Jezusowi wpisują się w język mesjanistyczny, albowiem jeśli Jezus jest Mesjaszem, to musi zbawić nie tylko siebie, ale wszystkich swoich wyznawców. Natomiast skruszony złooczyńca, w swojej prośbie do Ukrzyżowanego, uznaje, że On jest Mesjaszem, który zmierza do swojego królestwa³⁷².

1.7.3. Związek między cierpieniem Jezusa i Jego mesjańską godnością

Kolejnym faktem dotyczącym centralnego znaczenia mesjańskiej natury Jezusa w przekazie św. Łukasza, które odnosi się do męki Pańskiej, jest

Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, s. 849.

³⁷⁰ B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 2, s. 154–156.

³⁷¹ Por. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, s. 268.

³⁷² Por. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, s. 896.

związek, jaki trzeci ewangelista dostrzega między „cierpieniem” Zbawiciela a Jego mesjańską funkcją.

Najbardziej wyraznym i znamionym tekstem jest Łk 24, 26, w którym Zmartwychwstały zwraca się tymi słowami do uczniów z Emaus: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?”. Mesjasz, o którym mówi Jezus, wypełniając prorocze zapowiedzi zawarte w Piśmie Świętym, które objawiają wolę Bożą, musiał (ἔδει) wycierpieć wszystko to, co Jezus rzeczywiście wycierpiał, aby osiągnąć swoją chwałę. Następnie sam Zmartwychwstały wyjaśnia, w jaki sposób całe Pismo Święte, poczynając od Mojżesza i przez wszystkich proroków, odnosiło się do Niego (Łk 24, 27)³⁷³.

We fragmencie Łk 24, 26 i w tych, które odnoszą się do męki Jezusa (por. Łk 9, 22; 18, 31) podkreśla się związek między „koniecznością cierpienia” a realizacją Jego mesjańskiego posłannictwa. Cierpienie jest istotną cechą Chrystusa, jest częścią właściwego rozumienia Mesjasza. Jezus jest naprawdę Chrystusem, ponieważ w Nim dokonało się to „cierpienie”³⁷⁴.

Właśnie w tym związku między męką a mesjańską naturą Jezusa należy dostrzegać najbardziej specyficzny wkład Łukasza w opis śmierci Jezusa. Ten wkład przeważa nad aspektami parenetycznymi i soteriologicznymi, które charakteryzują również opis męki Pańskiej u trzeciego ewangelisty³⁷⁵.

³⁷³ Motyw, że Jezus „musi” cierpieć (Łk 24, 26) pojawia się już w pierwszej zapowiedzi Jego męki i śmierci (Łk 9, 22). Idea odnosząca się do wypełnienia w osobie Jezusa wszystkich Pism zawarta jest w trzeciej zapowiedzi męki i śmierci. Ewangelista sprecyzował w niej, że wszystko, co zostało napisane przez proroków w odniesieniu do Syna Człowieczego, będzie musiało się wypełnić (Łk 18, 31). Por. C. H. Cosgrove, *The Divine Dei in Luke-Acts*, „Novum Testamentum” 26 (1984) nr 2, s. 168–190.

³⁷⁴ Dlatego śmierć Jezusa nie jest jakimś absurdalnym skutkiem ślepego i nieprzewidzianego przeznaczenia, ale wypełnieniem Boskiego planu wyjaśnionego przez Jezusa. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, s. 1002.

³⁷⁵ Jak zaznacza w swoim komentarzu I. Howard Marshall, dla Żydów najważniejszą rolę odgrywało podkreślenie godności mesjańskiej Jezusa, pomimo tego, że On cierpiał i umarł. Był jednak cierpiącym Mesjaszem zapowiedzianym przez Pisma (por. Dz 3, 18), a poprzez swoje zmartwychwstanie jeszcze bardziej to potwierdził. Por. V. Fusco, *La morte del Messia*, s. 71; I. H. Marshall, *Luke, Historian and Theologian*, Zondervan, Grand Rapids 1989, s. 175.

2. Przekaz Talmudu babilońskiego o śmierci Jezusa

Drugi rozdział niniejszej pracy poświęcony jest tematyce dotyczącej przekazu Talmudu babilońskiego o winie i śmierci Jezusa. W celu omówienia tego, jak się okazuje, trudnego i nie zawsze jasnego zagadnienia, na wstępie zostaną przedstawione kwestie dotyczące historycznego kontekstu powstania Talmudu i jego treści. W dalszej części rozdziału przejdziemy do poszczególnych tekstów, zawartych w Talmudzie babilońskim i niektórych innych pismach rabinicznych, odnoszących się pośrednio lub bezpośrednio do osoby Jezusa z Nazaretu. W głównej części szczególna uwaga zostanie skierowana na omówienie tekstów Talmudu babilońskiego, w których znajdujemy odniesienia do śmierci Jezusa z Nazaretu.

2.1. Talmud – tradycja i redakcja

Okres, w którym powstał Talmud, obejmuje około 7 wieków początku naszej ery. Żydzi w tym okresie stracili swoją niezależność narodową i byli rozsiadani po całym ówczesnym świecie. Przez to judaizm był narażony na wpływy kulturowe środowisk, w jakich się znajdował. Judaizm rabiniczny, a później talmudyczny, był skoncentrowany wokół dwóch ośrodków życia żydowskiego: Palestyny i Jerozolimy.

Od zdobycia Jerozolimy w 63 roku po Chr. Palestyna przechodzi przez burzliwy okres panowania rzymskiego. Po epoce herodiańskiej (Herod Wielki 40–4 przed Chr.; syn Herod Agryppa piastował urząd do 6 roku po Chr.) od 6 roku po Chr. Palestyna przechodzi pod administrację rzymską. W 66 roku dochodzi do wybuchu pierwszego powstania żydowskiego, które kończy się klęską, zdobyciem przez Tytusa Jerozolimy w 70 roku. Wraz ze zburzeniem świątyni przestało istnieć centrum religijne. Mała grupa faryzeuszów i uczonych w Piśmie, której udało się uratować z tra-

gedii, zgromadziła się wokół rabina Jochanana ben Zakai¹. W miejscowości Jabne została założona szkoła, która stała się nowym centrum życia religijnego Żydów². Następnie po jego śmierci odpowiedzialność nad szkołą przejął Gamaliel II, którego dynastia przetrwała aż do V wieku. Po upadku kolejnego powstania żydowskiego Bar-Kochby, które miało miejsce w latach 132–135, szkoła z Jabne musiała się przenieść. Najpierw zatrzymali się w Usze, niedaleko Hajfy, następnie przenieśli się do Bet-Shearim i w końcu osiedli w Seforis. Postacią, która wpłynęła na dalszy rozwój judaizmu rabinicznego i talmudycznego, jest Jehuda z przydomkiem *ha-Nasi* – „Książę”, którego zaczęto nazywać „Rabbi”, czyli „Mistrz”³. Kolejne wieki przyniosły pogorszenie sytuacji Żydów w Palestynie. W międzyczasie, w III wieku, siedziba szkoły z Seforis przeniosła się do Tyberiady⁴. Ostatnim bolesnym akcentem, który miał ogromny wpływ na przetrwanie myśli i kultury żydowskiej, było zdobycie Jerozolimy i podbój Palestyny w wyniku najazdu Arabów w 638 roku.

¹ Rabbi Jochanan ben Zakkai przedstawił Torę jako narzędzie mające możliwość zjednoczenia narodu żydowskiego. W Jabne zdecydowano, które księgi Biblii należy zaakceptować, czyli uważać je za natchnione. Tutaj też powstaje specjalna modlitwa, którą dołączano do *Shemone Esre*, nazwana *Birkat ha minim*. Miała ona za cel oddalić Żydów heretyków oraz judeochrześcijan, nazywanych *minim*, od synagogi. Por. F. Manns, *Il Giudaismo. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1994, s. 44–45.

² Talmud babiloński w traktacie *Gittin* 56a–b opowiada legendę o ucieczce Jochanana i jego spotkaniu z Tytusem. Por. G. Stemberger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999, s. 20.

³ Juda, syn słynnego doktora Szymona ben Gamaliela II, należał do zamożnej i wpływowej rodziny. Otrzymał liberalne wykształcenie, co oznaczało między innymi, że znał język grecki i przyjaźnił się z wieloma osobami należącymi do rzymskiej arystokracji. Erudycja w połączeniu z wysoką pozycją społeczną zapewniała mu ogromny autorytet wśród Żydów w Palestynie. Przez ponad pięćdziesiąt lat, aż do swej śmierci w roku 219 lub 220, pełnił funkcję *nassiego* (księcia, patriarchy), co oznacza, że był oficjalnie uznanym przywódcą społeczności żydowskiej. Wielkim dziełem jego życia była kompilacja praw żydowskich w zbiorze zatytułowanym *Miszna*. Por. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 18.

⁴ Akademii palestyńskie i babilońskie funkcjonowały niezależnie i prowadziły osobne badania, natomiast rabini krążyli między obydwojma krajami, wymieniając między sobą poglądy. W Palestynie najznamienitszym doktorem był Jochanan ben Nappacha (199–279), przewodniczący akademii w Tyberiadzie, który jako pierwszy zaczął zbierać relacje z dyskusji nad *Miszną*, jakie toczyły się w szkołach palestyńskich. Por. A. Cohen, *Talmud*, s. 24.

Drugim ośrodkiem krzewienia się kultury i religii żydowskiej będzie Babilonia. Początki osiedlania się Żydów na tamtych terenach sięgają epoki biblijnej, kiedy zostali oni deportowani z Samarii w 722 roku przed Chr. do Babilonii, i po raz drugi przez króla Nabuchodonozora w latach 598, 587, 582 przed Chr. Po edykcji Cyrusa w 538 roku przed Chr. część Żydów powróciła do Palestyny, a niektóre grupy pozostały na terenie Babilonii. W okresie rzymskim z Babilonii przybywa jeden z ważniejszych nauczycieli i mistrzów, późniejszy współtwórca szkoły rabinicznej, Hillel⁵. Na terenie Babilonii dochodzi w tym okresie do utworzenia ośrodków, wokół których zaczęły się gromadzić babilońskie wspólnoty Żydów. W czasie powstania Bar-Kochby wielu rabbich uciekło i schroniło się w Babilonii, dając także początek centrum rabinicznemu. Od III do VII wieku wspólnota żydowska na terenie Babilonii przeżywa trudne momenty związane z sytuacją polityczną i społeczną tamtejszej epoki. Dopiero w okresie panowania islamu dochodzi do poprawy sytuacji i możliwości rozwoju myśli rabinicznej. Na terenie Palestyny odrodziły się szkoły w Jerozolimie i Tyberiadzie. Natomiast głównymi ośrodkami rabinizmu w Babilonii są Kufa, Bassora, Mossul i na końcu sam Bagdad. Dyrektorów szkół rabinicznych w okresie od VII do XI wieku nazywano *gaonim* – „wybitni”. Był to czas rozkwitu i rozpowszechniania się doktryny talmudycznej⁶.

⁵ Pod koniec III wieku powstaje organizacja, znana jako *sanhedrin*. Przejęła ona kierowanie sprawami społeczności judejskiej. Tradycja żydowska przekazuje, że było pięć *zugot* (par) rabinów, które następowały po sobie. Ostatnią taką parę tworzyli Hillel i Szammaj (zmarli około 10 roku n.e.). Jeden z członków pary był *nassi* (księciem), czyli przewodniczącym, drugi zaś *ab bet din* (ojcem trybunału), czyli wiceprzewodniczącym (*Chag.* 2, 2). Współczesne badania historyczne prowadzą do odmiennych wniosków. Sanhedryn był organem złożonym z kapłanów i ludzi świeckich, którym przewodniczył arcykapłan. Już na wczesnym etapie występował między nimi rozdźwięk, w wyniku którego wyłoniły się dwa odrębne ugrupowania. Kapłani zalecali politykę kompromisu z myślą hellenistyczną, choćby za cenę częściowej nielojalności w stosunku do Tory. Przeciwko nim występował blok ludzi świeckich, bezpośrednich spadkobierców Ezdrasza, oraz *soferim*, którzy nieprzejednanie trwali na stanowisku bezkompromisowej wierności zasadom Tory. Na ich czele stali rabini znani z listy *zugot* (par). Hillel był założycielem szkoły *tannaim* (tannaitów). Współczesny mu Szammaj również utworzył własną szkołę i przez pierwszych siedemdziesiąt lat I wieku n.e. myśl obowiązująca w kołach faryzejskich opierała się głównie na naukach tych dwóch mistrzów oraz ich uczniów. Por. A. Cohen, *Talmud*, s. 12–15.

⁶ Por. G. Stemberger, *Il Talmud*, s. 29.

Ludźmi, którzy ostatecznie odpowiadali za kształtowanie życia wspólnot żydowskich w okresie talmudycznym, byli rabini⁷. Rabbich, cytowanych w Talmudzie, możemy podzielić na *tann'im* oraz *amora'im*. Są to słowa pochodzenia aramejskiego i oznaczają: *tanna* – nauczyciel⁸; *amora* – mówca, interpretator⁹.

Dzieła tannaitów to: Targum, Miszna, Tosefta, Sifra, Sifrei oraz Midrasz Hagada. Okres tannaicki datuje się na czas od śmierci Hillela Starszego, ostatniego z zugot (ok. 10 r. po Chr.) do śmierci Rabbiego Jehudy ha-Nasiego, kompilatora Miszny¹⁰. *Magnum opus* tannaitów obejmuje każdy aspekt żydowskiej tradycji: halachę (prawo żydowskie), machszawę (ideologię), hagadę (nauki ezoteryczne), kabałę (nauki mistyczne) i objaśnienie tekstu Pięcioksięgu (*targum*). Słowo *targum* oznacza „tłumaczenie” i tradycja żydowska przekazała nam dwa takie tłumaczenia. Targum Onkelosa¹¹ i Targum Jonatana¹², które cieszą się najwyższym poważaniem.

Inne dzieło, które zawdzięczamy tannaitom, to Tosefta. Samo słowo oznacza „dodatek” i dobrze określa charakter Tosefty, która jest dodatkiem do Miszny. Różnica dotyczy już samych autorów tych dwóch dzieł. Autorami Tosefty są Rabbi Chiyach i Rabbi Oszaja. Żyli oni w tym samym

⁷ Pierwsze dokumenty mówiące o nauczycielach, rabinach pochodzą z okresu zaraz po zburzeniu Jerozolimy, czyli po 70 roku. Tytuł „rabbi” pierwotnie oznaczał „mój nauczyciel”, „mój mistrz”. W późniejszym jednak okresie odniesienie się do relacji uczeń–mistrz uległo zmianie i po roku 70 tym tytułem zaczęto nazywać następców kapłanów. Por. G. Stemberger, *Il Talmud*, s. 30.

⁸ Nazwa „tannaici” pochodzi od hebrajskiego תנא, co znaczy „nauczać, powtarzać”. Należeli do tej grupy rabini żyjący w I–II wieku. Przyczynili się oni w sposób szczególny do powstania Miszny. Por. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, translated and edited by M. Bockmuehl, T&T Clark, Edinburgh 1996, s. 65–83.

⁹ Nazwa „amoraici” pochodzi od hebrajskiego אמר i znaczy tyle co „mówić”. Tym słowem rozpoczynają się wypowiedzi rabinów w Gemarze, które komentują wcześniejsze wypowiedzi zawarte w Misznie. Por. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 683–100.

¹⁰ Rabbi Jehuda ha-Nasi urodził się w dniu, w którym męczeńską śmiercią zmarł Rabbi Akiwa – w roku 135, a zmarł w roku 219. Główna linia rabbinów zaczynająca się na od ostatnich zugot, a kończąca się na ostatnich tannaitach wygląda następująco: Hillel Starszy, Rabbi Jochanan ben Zakkai, Rabbi Eliezer ben Hyrkenos i Rabbi Jehoszua ben Chanania, Rabbi Akiwa, Rabbi Jehuda ben Ilai i Rabbi Josei ben Chalfa, Rabbi Jehuda ha-Nasi. Por. M. Rosik, Rabin I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, TUM. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2009, s. 220.

¹¹ Traktat *Megila*, folio 3a.

¹² Traktat *Bawa Batra*, folio 134a.

czasie, co autor Miszny, Rabbi Jehuda ha-Nasi. Ponieważ Tosefta było dziełem samodzielnym, powstałym bez konsultacji z Sanhedrynem, posiada mniejszy autorytet i stąd jej nazwa „dodatek”¹³.

Kolejnym dziełem jest zbiór halachicznych midraszy dotyczących Księgi Kapłańskiej – Sifra oraz zbiór halachicznych midraszów Księgi Liczb i Powtórzonego Prawa – Sifrei. Autorstwo przypisuje się bratankowi Rabbiego Chijy (autora Tosefty), który był nazywany Raw, a nosił imię Abba Aricha.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedno dzieło z tej epoki, Midrasz Hagada. Istnieje bowiem znaczna różnica między halachą i aggadą. *Halacha* – הלכה, jest prawem obowiązującym¹⁴, natomiast *hagada* – הגדה, jest tekstem homiletycznym i egzegetycznym¹⁵.

Największym dziełem okresu tannaickiego jest Miszna, której znaczenie zostanie omówione poniżej, w części poświęconej już bezpośrednio kształtowaniu się i strukturze Talmudu.

Pod koniec II wieku żył Rabbi Jehuda ha-Nasi. Na czas jego działalności przypada koniec okresu tannaitów i zaczyna się czas amoraistów. *Amora* w języku aramejskim oznacza „tłumacz” albo „interpretator”. Amoraitici zajmowali się więc przede wszystkim tłumaczeniem i wyjaśnieniem słów tannaitów. Główna zmiana, wprowadzona przez Rabbiego ha-Nasiego i jego sąd rabinacki, dotyczyła zmiany treści *semicha*, rabinackiej ordynacji. Polegała ona na tym, że następną generacją rabinów otrzymała swoją *semicha* bez możliwości tworzenia pełnoprawnego Sanhedrynu. Wspomniany Rabbi Abba (Raw) pochodził z Babilonii. Studiował w Tyberiadzie pod okiem Rabbiego Jehudy ha-Nasiego, a następnie po otrzymaniu ordynacji wrócił do Babilonii. W okresie amoraistów centrum studiowania Tory przeniosło się z Izraela do Babilonii. Główne szkoły Tory zostały założone w mieście Sura (219 r.), Nehardea (w 261 r. szkoła przeniesiona do Mechoza) i Pumpedita. W okresie amoraistów, przez ok. 800 lat, istniały dwa główne centra studiowania Tory: Sura i Pumpedita¹⁶. Dzieła amoraistów to: Gemara – Talmud babiloński, Talmud Jeruzalimi (Talmud jerozolimski).

¹³ Struktura Tosefty bardzo przypomina strukturę Miszny. Różnica dotyczy m.in. liczby rozdziałów i różnych kategorii dodatków. Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 240–241.

¹⁴ Halachiczny materiał prawny zajmuje dwie trzecie całego Talmudu.

¹⁵ Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 241–245.

¹⁶ Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 246–248.

2.1.1. Talmud

Talmud jest zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju i trudno go porównywać z czymkolwiek. Nie jest księgą, jak inne, z powodu różnych przyczyn. Można go nazwać „księgą męczenników”, a to za sprawą jego burzliwej historii. Był odrzucany przez autorytety kościelne, uważany za niebezpieczną księgę, zakazywany, cenzurowany, a nawet palony. Talmud, jako „męczennik”, jest także „świadkiem” jednej religii, jednego narodu i jego historii. Z tego punktu widzenia dokument ten posiada bezcenną wartość¹⁷. Talmud to w istocie rzeczy sposób myślenia. Jak wskazują rabin, ta niezwykła księga to substancja i idea Tory ustnej¹⁸. Talmud jest tłumaczeniem i wyjaśnieniem Tory ustnej, powstałym po to, aby ustalić, jak trzeba należycie wypełniać przykazania Boże. To intelektualna idea, którą cechuje dynamizm i otwartość. To styl uprawiania nauki. To szacunek i zaufanie dla myślenia¹⁹. W tradycji i myśli rabinicznej „Talmud jest czymś więcej niż zbiorem praw, jest to mikrokosmos obejmujący, tak jak Biblia, niebo i ziemię. I zdaje się, iż cała proza i poezja, cała nauka, cała wiara i wszelka filozofia świata starożytnego (...) w nim się ześrodkowała”²⁰. Stanowi on dzieło, w którym przez analityczne czytanie i interpretację traktatów Miszny oraz systematyczny i krytyczny program dąży się do zharmonizowania przepisów Miszny z innymi przepisami tradycji żydowskiej. W komentowaniu Miszny autorzy Talmudu wyjaśniają punkt po punkcie i zajmują się wszystkimi możliwymi interpretacjami²¹.

Jako monumentalny dokument, liczący około 6 tysięcy stron (w edycji wileńskiej), jest podstawowym zapisem tradycji ustnej judaizmu, dokonanym na przestrzeni czterech wieków (od II do VI w. po Chr.) przez rabinów działających w Erec Izrael i Babilonii²².

¹⁷ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 9.

¹⁸ Tora ustna została przekazana Mojżeszowi na górze Synaj, a następnie przez kolejne pokolenie była nauczana przez mędrców i rabinów, aż do momentu, kiedy została spisana w formie Miszny ok. 200 roku n.e. Por. L. Jacobs, *Structure and form in Babylonian Talmud*, Cambridge Press, Cambridge 2008, s. 3; G. Stemmerger, *Il Talmud*, s. 30, 43–46.

¹⁹ S. Pecaric, L. Koška, *Talmud. Metodologia i historia*, [w:] S. Pecaric, L. Koška (red.), *Talmud babiloński*, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2010, s. 21.

²⁰ E. Deutsh, *Co to jest Talmud*, tłum. I. Kramstück, M. Arct, Warszawa 1905, s. 25.

²¹ *Talmud*, [w:] J. Neusner (ed.), *Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, t. 2, Macmillan, New York 1996, s. 614–615.

²² S. Pecaric, L. Koška, *Talmud. Metodologia i historia*, s. 20.

Bogaty świat Talmudu, nazywany nawet „oceanem”²³, wymaga przynajmniej przedstawienia najważniejszych elementów tworzących jego strukturę. Wspominaliśmy już, że są to: Miszna, baraita, midrasze, Tosefta i Gemara.

Sam termin „Talmud” (תלמוד), pochodzący od hebrajskiego czasownika למד (studiować, uczyć), znaczy „nauka”, „studiowanie”, „nauczanie”, a jego synonimem jest aramejskie słowo *Gemara*, używane od okresu średniowiecza²⁴. W ścisłym znaczeniu Talmud określa zbiór komentarzy rabinów (amoraitów) do tekstu Miszny. *Gemara* (od rdzenia גמר) można przetłumaczyć jako „dopełnienie”, „uczenie”, „zakończenie”. Istnieją dwa komentarze talmudyczne do Miszny. Jeden nazywany jest *Gemara* palestyńską albo Talmudem jerozolimskim. Drugi to *Gemara* babilońska, bardziej obszerna, nazywana też Talmudem babilońskim lub *Bavli*²⁵. Różnice między nimi nie dotyczą objętości, ale zawartości, stylu, układu jednostek literackich i organizacji poszczególnych debat²⁶. Talmud nie ma jednego autora, ponieważ traktaty talmudyczne są zbiorem rabinicznych dyskusji wokół praw przekazanych przez wcześniejszą tradycję ustną i pisaną²⁷.

2.1.2. Zawartość Talmudu

W skład Talmudu wchodzi następujące następujące elementy: Miszna, baraity, midrasze, Tosefta i *Gemara*. Największym dziełem okresu tannaicznego jest bez wątpienia Miszna²⁸. Słowo „miszna” pochodzi od hebrajskiego שנה i oznacza „powtarzać” lub „zapamiętywać przez powtarzanie”²⁹.

²³ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 2.

²⁴ L. Jacobs, *Structure and form in Babylonian Talmud*, s. 3.

²⁵ Zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, The Enigma Press, Kraków 1994, s. 384–386. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, [w:] K. Pilarczyk, S. Mrozek (red.), *Jesus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, s. 191–226.

²⁶ T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 11.

²⁷ Treść Talmudu stanowi Tora pisana (תורה שבכתב) i Tora ustna (תורה שבעל פה), a więc tradycje spisane w księgach biblijnych oraz ustne tradycje rabiniczne, mające swe źródło w nauce przekazanej Mojżeszowi na Synaju. Por. M. S. Wróbel, *Jesus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 38.

²⁸ Zob. H. Drawnel, *Miszna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, E. Zieman i in., Lublin 2008, kol. 1349–1354.

²⁹ Nazwa ta nawiązuje także do myśli rabinicznej, która określa pismo mianem *mikra* jako to, co jest powtarzane przez czytanie z pisanego tekstu. Tak więc istnieją dwa rodzaje źródeł: *mikra* i *miszna*. Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 231.

Początkowo Misznę stanowiły rozproszone różne tradycje rabiniczne (ustne i pisane), które na przełomie II i III wieku zostały zebrane i spisane przez Rabbiego Jehudę ha-Nasiego (135–220), ostatniego z tannaitów, i które stanowią zbiór nauczania rabinicznego³⁰.

W ostatecznej redakcji Miszny można wyróżnić następujące warstwy tradycji: (1) nauczanie Rabbiego ben Zakkaia i jego uczniów uporządkowane przez Rabbiego Gamaliela; (2) nauczanie Rabbiego Gamaliela zredagowane przez Rabbiego Akiwę; (3) nauczanie Rabbiego Gamaliela uporządkowane przez Rabbiego Szymona ben Gamaliela; (4) nauczanie uczniów Rabbiego Akiwy uporządkowane przez Rabbiego Jehudę ha-Nasiego³¹.

W Misznie zawarte są trzy nurty tradycji: *midrasz*, czyli interpretacja tekstu Pisma Świętego; *halacha*, czyli teksty prawne sformułowane w sposób niezależny od Pisma Świętego, i *hagada*, czyli teksty o charakterze opowiadań.

Jej tekst, ze względu na wymagania posiadania specjalistycznej wiedzy, był przeznaczony głównie dla rabinów i ich uczniów. Pełnił funkcję pewnego rodzaju podręcznika do doskonalenia znajomości wcześniejszych tradycji, był tekstem scholastycznym halachy³².

Sam tekst Miszny podzielony jest na sześć części, nazywanych *szisza sedarim*, sześć porządków, obejmujących 63 traktaty, które omawiają poszczególne tematy. Każdy z traktatów z kolei jest podzielony na rozdziały (*perakim*), których jest w sumie 523. A poszczególne rozdziały podzielone są na wykłady (*misznajot*).

Sześć porządków Miszny nosi następujące nazwy³³: (1) *Seder Zera'im* (Nasiona); (2) *Seder Mo'ed* (Wyznaczone czasy); (3) *Seder Naszim* (Kobiety);

³⁰ Zob. J. Neusner, *The Mishnah: Introduction and Reader*, Trinity Press International, Eugene 1992. Mimo to, za architekta Miszny uważany jest Rabbi Akiwa, którego liczne wypowiedzi znajdują się w Talmudzie. Należy podkreślić też inny fakt, że większość wypowiedzi zawartych w Misznie jest anonimowa. Językiem Miszny jest język hebrajski, z małymi wyjątkami w języku aramejskim. Cała Miszna została napisana w Erec Izrael (Kraju Izraela), a wszyscy Mędrcy, którzy ją pisali, znani byli ze swej działalności na terenie Izraela. Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 232; H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 101–107.

³¹ F. Manns, *Le Judaïsme ancien: Milieu et mémoire du Nouveau Testament*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001, s. 48–49.

³² A. Goldberg, *The Mishna – A Study Book of Halachah*, [w:] S. Safrai, P. J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages*, t. 1: *Oral Torah, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Fortress Press, Philadelphia 1987, s. 213–214.

³³ Charakterystyka i omówienie podziału na porządki i traktaty w: J. Kruszyński, *Talmud – co zawiera i czego naucza*, s. 14–17; W. Tyloch, *Judaizm*, Krajowa Agencja

(4) *Seder Neziqin* (Szkody); (5) *Seder Kodasim* (Rzeczy Święte); (6) *Seder Toharot* (Czystość).

W tekście Miszny można wyróżnić trzy różne głosy: anonimowego autora, Pisma Świętego, głównie Tory i mędrców lub grup osób. W Misznie przywołanych zostało ok. 153 nauczycieli³⁴, którzy mieli wpływ na rozwój Tory ustnej oraz 6 pokoleń tannaitów (lata 10–200)³⁵.

Oprócz Miszny w Talmudzie spotykamy się ze zbiorem nauk rabinów, które noszą tytuł *baraitów*. Termin *baraita* oznacza w języku aramejskim „zewnętrzne”, określające te nauki, które nie weszły w skład Miszny. Mają one charakter pism apokryficznych, których materiał był wykorzystywany przez amoraity w celu porównywania różnych tradycji i dostarczania argumentów w rabinicznych dyskusjach³⁶.

Kolejnym zbiorem pism żydowskich wchodzących w skład Talmudu jest midrasz. Termin *midrasz* pochodzi od hebrajskiego słowa שׂרַד, które oznacza „szukać”, „badać”, „interpretować”. Odnosi się on do gatunku literackiego lub też zbiorów Tory ustnej, które mają formę komentarza do ksiąg biblijnych. Jak określa to Talmud babiloński *Qid* 49b, *midrasz* stanowi interpretację Tory i jest owocem wysiłku ludzkiego, który poszukuje wyjaśnienia objawienia przekazanego w Piśmie Świętym. Wyróżnia się z tego też względu dwa typy midraszu. Jeden to midrasz egzegetyczny – *Parszani*, który zawiera interpretację poszczególnych ksiąg biblijnych.

Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 154–165; F. Manns, *Pour lire la Mishna*, Franciscan Printing Press, Jerozolima 1984; H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 109–118.

³⁴ Problematykę różnych głosów występujących na kartach Miszny oraz ich wpływu na kształtowanie się judaizmu szerzej przedstawiają: A. Guttmann, *The Problem of the Anonymous Mishna: A Study in the History of the Halakah*, „Hebrew Union College Annual” 16 (1941), s. 137–155; J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Wipf & Stock, Eugene 2003, s. 221–222; M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, Bloch Publishing Company, New York 1968, s. 22–55; H. Danby, *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford 1964, s. 799–800.

³⁵ Z historią poszczególnych pokoleń tannaitów, zwanych także „Mędrcami”, można się zapoznać w: M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 45–51; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 209–219.

³⁶ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 52; D. Kraemer, *Baraita*, [w:] N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 1, Doubleday, New York 1992, s. 608; J. Hauptmann, *Development of the Talmudic Sugya: Relationship between Tannaitic and Amoraic Sources*, „Hebrew Union College Annual” 58 (1987), s. 34–47.

Drugi to midrasz homiletyczny – *Darszani*, zawierający krótką homilię na różne tematy³⁷.

Dokumentem, na którym rabini także opierają swoje dyskusje, jest Tosefta. W języku aramejskim słowo to znaczy „dodatek, uzupełnienie” i pełni funkcje pewnego rodzaju mostu między Talmudem a Miszną³⁸. Jako dodatek służy do lepszego wyjaśnienia wątpliwych kwestii. Zawiera zarówno źródła z czasów tannaitów (I–II wiek), jak i późniejsze, obecne już w Misznie. Została ona zredagowana na przełomie III i IV wieku³⁹. W swojej strukturze dzieli się, podobnie jak Miszna, na sześć porządków, z wyjątkiem niektórych traktatów *Abot*, *Tamid*, *Middot* i *Qinnim*⁴⁰. Redakcję tego dzieła przypisuje się Rabiemu Chijja bar Abba. Porównując teksty Miszny i Tosefty, można zauważyć zarówno duże podobieństwa, jak i różnice, a nawet sprzeczności. Problem ten świadczy o złożonym i długim procesie redakcyjnym tradycji rabinicznych⁴¹.

Gemara to termin używany na określenie obszernych zbiorów dyskusji i komentarzy ze strony amoraistów, a dotyczących treści zawartych w Misznie. *Gemara* (גמרא) z języka aramejskiego oznacza „uczyć”,

³⁷ Na temat kształtowania się midraszów, środowisk, w jakich one powstawały, oraz przykłady zob.: M. Tardach, *Le Midrash: Introduction à la littérature midrashique*, Labor et Fides, Genève 1992; R. Rubinkiewicz, *Midrasz jako zjawisko egzegetyczne*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 3, s. 11–26; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 138–146.

³⁸ J. Neusner, *Rabbinic Literature: An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville 2005, s. 33; A. Cohen, *Talmud*, s. 23.

³⁹ Odnośnie do daty redakcji Tosefty opinie są podzielone. Niektórzy badacze przyjmują końcową redakcję na ok. 300 roku. Inni natomiast przesuwają ją na czasy postalmudyczne (IV–V w.). Zob. J. Neusner (ed.), *The Tosefta: Translated from the Hebrew*, Ktav Publishing House, New York 1977, s. XIV.

⁴⁰ G. Stemberger, *Il Talmud*, s. 58–59.

⁴¹ Tekst Tosefty jest cztery razy obszerniejszy od Miszny. Podobieństwa między tymi dziełami dotyczą nie tylko podobnego czasu powstania. W wielu miejscach fragmenty Tosefty i Miszny są identyczne albo posiadają nieznaczące różnice. Często w Tosefcie pojawiają się imiona autorów, którzy w Misznie są anonimowi. Tosefta zawiera także komentarze niezależne od tekstu Miszny. Są to w większości fragmenty o charakterze hagadycznym i midraszowym. Jak widać, trudno znaleźć jednolitą odpowiedź na pytanie dotyczące relacji między Toseftą a Miszną i innymi pismami tamudycznymi. Większość badaczy jest jednak zgodna, że Tosefta powstała, aby zachować od zapomnienia materiał tradycji rabinicznych, który nie występuje w Misznie. Por. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 152–158; J. Hauptman, *Tosefta as a Commentary on the Early Mishnah*, „Jewish Studies Internet Journal” 4 (2005), s. 109–132; G. Stemberger, *Il Talmud*, s. 58–60.

a w języku hebrajskim znaczy „zakończyć”. W swoich komentarzach do Miszny Gemara odwołuje się także do innych tradycji rabinicznych zawartych w wyżej omówionych traktatach: baraita, Tosefta, Midrasz. Cały materiał znajdujący się w Gemarze można zaliczyć do dwóch kategorii: halachy (הלכה) i hagady (הגדה). Halacha obejmuje testy o charakterze prawnym, które wyjaśniają i pomagają zastosować w życiu konkretne prawa żydowskie. Hagada natomiast to teksty poruszające zagadnienia doktrynalne i etyczne oraz pomagające w interpretacji Pisma Świętego. Mają one zwykle formę opowiadań, legend i przypowieści.

Gemara jest ściśle analizą tekstu Miszny i w głównej mierze zajmuje się odnajdywaniem połączeń między tekstem biblijnym a orzeczeniem Miszny; prowadzeniem dochodzenia łączącego źródło z logiczną podstawą halachy; przeciwstawianiem tekstu Miszny do innych wypowiedzi tannaitów i amoraistów oraz rozwiązywaniem istniejących między nimi sprzeczności; wyprowadzaniem tekstów dotyczących halachy i hagady ze źródeł tannaickich i amoraickich; wyciąganiem ogólnych wniosków z przykładów znajdujących się w Misznie⁴².

Ze względu na miejsce powstania można wyróżnić Gemarę palestyńską, która wraz z Miszną tworzy Talmud jerozolimski, i Gemarę babilońską, która wraz z Miszną tworzy tzw. Talmud babiloński.

2.1.3. Talmud jerozolimski

Talmud, który powstał na terenie Palestyny, nazywany jest „Talmudem palestyńskim”. Uczni *gaonim*⁴³ z Babilonii, ażeby odróżnić ich Talmud od palestyńskiego, nazywali go „Talmudem ziemi Izraela” lub „Talmudem Zachodu”. Nazwy „Talmud jerozolimski” zaczęto używać od XI wieku.

Powstał on w środowisku palestyńskim w centrach rabinicznych w Tyberiadzie, Seforis czy Cezarei na przestrzeni III i IV wieku. Podobnie jak w przypadku innych dzieł rabinicznych, tak i on jest owocem pracy wielu pokoleń rabinów. Tradycja żydowska wskazuje, że ostatecznym redaktorem tego dzieła był Rabbi Johanan bar Nappacha, rektor szkoły

⁴² M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 249.

⁴³ *Gaonim* oznacza w języku hebrajski „wybitni”, „godni uznania”, odnoszone jest do pokolenia uczonych rabinów żyjących na przełomie VII i VIII wieku, a pochodzących od Rabbiego Jehudy Gaona. Tym tytułem określano także rektorów dwóch najważniejszych akademii rabinicznych w Babilonii: w Surze i Pumbedicie (VII–IX). Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 57–58; K. Pilarczyk, *Zanim z czterema wejdziemy do Pardes. Wprowadzenie do Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. i kom. G. Zlatkes, Kraków 2009, s. 43.

rabinicznej w Tyberiadzie, który zmarł ok. 279 roku. Wraz ze swoimi uczniami i następcami tworzył trzy pokolenia palestyńskich amoraistów, działających w latach 220–375⁴⁴.

Talmud jerozolimski komentuje 39 z 63 traktatów Miszny. W swojej treści jest bardziej zwięzły i prostszy niż Talmud babiloński. W odróżnieniu od Talmudu babilońskiego interpretuje on źródła tannaitów, przytaczając ich pełne znaczenie. Napisany jest w języku aramejskim, dialekcie galilejskim. Do zredagowania Talmudu jerozolimskiego wykorzystywano różne źródła rabiniczne. Znajdują się tutaj teksty anonimowe, jak i te przypisywane konkretnym rabinom i ich szkołom. Występują także cytaty o charakterze midraszy. W tekście Talmudu jerozolimskiego występują różne tradycje babilońskie, świadczące o współpracy ośrodków rabinicznych w Palestynie i w Babilonii⁴⁵.

2.1.4. Talmud babiloński

Największym szacunkiem w świecie żydowskim cieszy się Talmud babiloński. Zawarte w nim treści stały się powszechną normą prawną dla wielu pokoleń Żydów. To obszerne dzieło zostało zapisane na około 6 tysiącach stron; znajdują się w nim różne przepisy prawa, midrasze, hagady, legendy, opowiadania, anegdoty z życia rabinów, a także informacje z takich dziedzin, jak: matematyka, biologia, historia, astronomia, astrologia, magia.

W Talmudzie babilońskim występują wzmianki o Jezusie i Jego wyznawcach. Bazują one jednak bardzo często na tradycjach palestyńskich i można w nich dostrzec uwarunkowania historyczne, polityczne i religijne⁴⁶.

Jak sama nazwa wskazuje, Talmud ten został zredagowany na terenie Babilonii, w V–VI wieku; jest dziełem sześciu pokoleń amoraistów babilońskich, nazywanych *raw* lub *mar*. Talmud został napisany i zredagowany przez najwybitniejszych rabinów wśród ostatnich amoraistów, byli to Raw Aszi (zm. w 424 r. lub 427 r.) oraz Rawina. Mędrzy ci żyli w IV i V wieku, Rawina był uczniem Rawiego Aszi, który z kolei był naczelnym rabinem Jesziwy w Surze – tej samej, którą 200 lat wcześniej założył Raw.

W Talmudzie znajduje się zapis, że między Mojżeszem a Rabbim Jehudą ha-Nasim nie istniał człowiek, który jak Raw Aszi łączyłby jednocześnie tak wysoki poziom wiedzy z zakresu Tory i wielkość świecką – i podobnie

⁴⁴ H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 83–97.

⁴⁵ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 62–63.

⁴⁶ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 64.

nie było takiego człowieka w okresie między Rabbim Jehudą ha-Nasim a Raw Aszim⁴⁷.

Talmud babiloński zawiera komentarz do 36, 5 z 63 traktatów Miszny. Występują w nim też tzw. traktaty „małe”, niezależne od innych. Dwie trzecie tego dzieła zajmują teksty o charakterze hagadycznym (opowiadania, legendy, anegdota itp.). Jedną trzecią Talmudu babilońskiego stanowią teksty o charakterze halachy, czyli opisy i rozporządzenia prawne. Podstawowym językiem, w którym napisano to dzieło, jest język wschodnioaramejski. Występują jednak zapożyczenia z języka perskiego, czy też fragmenty nauk rabinów przytaczane w języku hebrajskim⁴⁸.

W poznawaniu początków powstania Talmudu babilońskiego ważną rolę odgrywa znajomość źródeł. Należy zaznaczyć, że w przypadku tego dzieła niejednokrotnie napotykamy na trudności z jednolitym określeniem źródeł i tradycji. Podstawowym źródłem jest oczywiście tekst Miszny. Talmud babiloński jednak odróżnia się w metodologii interpretacji Miszny od tej zawartej w Talmudzie jerozolimskim⁴⁹. Gemara babilońska jest bardziej klarowna i przystępna. Łatwiej jest zrozumieć logiczny tok myślowy amoraistów. Nie ma jednak jednomyślności pośród badaczy Talmudu babilońskiego odnośnie do jego natury i sposobu redakcji. Jedni uważają, że jest to dzieło w swojej strukturze jednolite i uwzględniające określone kryteria i porządek. Inni z kolei są zdania, że Talmud babiloński jest dziełem złożonym, zawierającym wiele źródeł i tradycji z różnych epok⁵⁰.

Najstarszym kompletnym manuskrypcem Talmudu babilońskiego jest Ms Monachium napisany w Paryżu w 1343 roku⁵¹. Inne manuskrypty są niekompletne, chociaż są wcześniej datowane. Pierwsze wydanie drukiem Talmudu babilońskiego miało miejsce w Wenecji w latach 1520–1523

⁴⁷ M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej*, s. 249; G. Stemberger, *Il Talmud*, s. 68–70.

⁴⁸ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 67–68.

⁴⁹ G. Stemberger, *Il Talmud*, s. 73–75.

⁵⁰ J. Neusner, *The Bavli's One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance*, Scholars Press, Atlanta 1991, s. 460–461. Niektóre traktaty różnią się między sobą w kwestiach lingwistycznych i gramatycznych. Ich pochodzenie jest przedmiotem badań. Por. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 195–197; J. N. Epstein, *Introduction to Amoraitic Literature: Babylonian Talmud and Yerushalmi*, Magnes Press, Jerusalem 1962, s. 12.

⁵¹ D. Goodbaltt, *The Babylonian Talmud*, [w:] H. Temporini, W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung*, t. 2.19, Walter de Gruyter, Berlin 1979, s. 265.

i zostało dokonane przez Daniela Bomberga. Liczyło ono 5894 strony *in folio*. W latach 1880–1886 w Wilnie została opublikowana kolejna wersja Talmudu babilońskiego, która jest podstawą współczesnych wydań⁵². W latach 1967–2010 rabin Adin Steinsaltz w Jerozolimie podjął się opracowania nowego wydania Talmudu zawierającego przekłady z fragmentów aramejskich na język hebrajski nowożytny⁵³.

2.2. Talmud o Jezusie

Passusy talmudyczne o Jezusie są rozproszone w różnych pismach rabinicznych. Przedstawiają osobę Jezusa w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, posługując się różnymi imionami oraz opisami Jego działalności.

2.2.1. Ben Panthera

Najstarsze imię, pod którym jest znany Jezus w literaturze talmudycznej, to Yeshua ben Panthera, Panthira lub Panthiri. Imię to pojawia się kilkakrotnie na kartach Tosefty, w traktatach T. *Hullin* 2, 22; T. *Hullin* 2, 24. W *Misznie* imię to nie występuje. W Talmudzie babilońskim pojawia się ono w traktatach: *Shab* 104b i *Sanh* 67a⁵⁴, ale w innej formie, jako Pandera lub Pandira פנדירא. W edycjach cenzurowanych Talmudu imię to zostało wymazane lub zastąpione przez termin פלן (*pelan*) lub פלוני (*peloni*), który oznacza „pewien”.

Pochodzenie i znaczenie tego kryptogramu jest szeroko dyskutowane i trudno określić jakieś definitywne rozstrzygnięcia⁵⁵. Odnosnie do pochodzenia i związku tego imienia z Jezusem istnieją pośród badaczy liczne

⁵² M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 68–69.

⁵³ A. Steinsaltz, *Talmud Bawli*, Koren Publishers, Jerusalem 2010, t. 1–38.

⁵⁴ Teksty Talmudu babilońskiego *Szab* 104b i *Sanh* 67a stwierdzają, że „mag-szaleniec” urodził się z nieprawego łóża na skutek cudzołóstwa jego matki Mariam z kochankiem o imieniu Pandera. Taki syn bękart (*mamzer*) według prawa żydowskiego w ograniczonym sensie przynależał do wspólnoty Izraela, nie mógł zawrzeć legalnego małżeństwa z Żydówką. Cudzołożna matka i jej kochanek powinni zostać ukarani śmiercią przez ukamienowanie (Pwt 22, 22–23). W tradycji talmudycznej Mariam jest opisywana jako kobieta, która układała włosy. Jedynym tekstem talmudycznym, które zawiera to wyrażenie, jest Talmudu babilońskiego *Hag* 4b. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 84–85.

⁵⁵ Zob. A. Deissmann, *Der Name Panthera*, [w:] C. Bezold, *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, A. Töpelmann, Gieszen 1906, s. 871–875; D. Jaffé, *Une ancienne dénomination Talmudique de Jésus: Ben Pantera. Essai d'analyse philologique et historique*, „Theologische Zeitschrift” 64 (2008) nr 3,

polemiki i opinie, które obecnie sprowadzają się do następujących stanowisk. Imię Panthera byłoby przekształconym greckim słowem παρθένος „dziewica”. Jest to najstarsza opinia, która ma wielu zwolenników⁵⁶. Widoczne byłoby zatem nawiązanie do dziewiczego poczęcia Jezusa, które było przedmiotem krytyki i drwin ze strony rabinów. Imię to było rozpowszechnione, zwłaszcza wśród żołnierzy rzymskich. Starożytna tradycja żydowska przekazana przez Celsusa⁵⁷ opowiada o żołnierzu rzymskim o imieniu „Pantera”, który miałby być biologicznym ojcem Jezusa⁵⁸.

Niektórzy autorzy widzą w imieniu „Pantera” imię osoby lub imię rodowe, które Jezus nosił po swoim dziadku⁵⁹. Było to zatem imię Jakuba, ojca Józefa albo było to imię kogoś z rodziny, ale nieodnoszące się do kogoś w szczególności⁶⁰.

s. 258–270; E. Lipiński, *Pandera & Stada and Jehoshua bar Perahya*, [w:] K. Pilarczyk, S. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, s. 51–66.

⁵⁶ Por. J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Payot, Paris 1933, s. 23–24; T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 58–62. Współcześnie zwolennikami tej opinii są także D. Boyarin, *Dying for God*, s. 154–155; P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 98–99.

⁵⁷ Celsus był pogańskim filozofem, który napisał dzieło pt. *Prawdziwe słowo*. Utwór ten powstał prawdopodobnie w Aleksandrii ok. drugiej połowy II wieku. Obszerne fragmenty zachowały się w dziele Orygenesusa pt. *Contra Celsum (Przeciw Celsusowi)*. W utworze Celsusa jest powiedziane, że faktycznym ojcem Jezusa miał być żołnierz rzymski o imieniu Pantera, a miejscem narodzenia uboga wieś. Matka Jezusa to biedna wyrobnica, która po udowodnieniu cudzołóstwa, zostaje wyrzucona przez swego męża cięślę i potajemnie rodzi Jezusa. Jezus natomiast, zmuszony do pracy, przebywał w Egipcie, gdzie zdobywał magiczną moc, wykorzystywaną później przez niego. Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Kalinowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 79–80, 83. O pochodzeniu Jezusa z nieprawego łoża wspominają także apokryfy Nowego Testamentu: *Ewangelia Nikodema* 2, 3. 5 i *Ewangelia Tomasza* 105. Por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 201 oraz s. 639–640; M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 98–101.

⁵⁸ H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 19–25.

⁵⁹ Wzmianki o imieniu ojca Jezusa jako Pantery są obecne w świadectwach pozabiblijnych: Euzebiusz z Cezarei, *Eclogae Propheticae*, II, 10 (Patrologia Graeca, 22); Andrzej z Krety, *Oratio in Circumcisionem Domini* (Patrologia Graeca, 97, 916); Jan Damasceniński, *De Fide Orthodoxa*, IV, 14 (Patrologia Graeca, 94, 1156); Epifaniusz, *De Vita Mariae* (Patrologia Graeca, 120, 190). Według Epifanusza, *Adversus haereses*, III, 78, 7 (Patrologia Graeca, 42, 708) – Jakub, ojciec Józefa, jest nazwany Panter (Πάνθηρ).

⁶⁰ J. Z. Lauterbach, *Jesus in the Talmud*, s. 536; M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi, and Midrashic Literature*, Judaica Press, New York 2004, s. 1186; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 37–39.

Kolejnym sposobem dociekania pochodzenia tego imienia jest szukanie odpowiedzi w analizie lingwistycznej. Edward Lipiński doszedł do wniosku, że „pantira” pochodzi od żeńskiego przymiotnika „pattira” i oznacza „odesłana, sprzedana służąca”, „rozwiedziona żona”, „umarła żona lub matka”⁶¹. Imię Ben Pantera można by zatem rozumieć jako „syn odesłanej, rozwiedzionej”. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego imię Pandera we wczesnej tradycji, chrześcijańskiej czy żydowskiej nie jest odnoszone do matki Jezusa, lecz do mężczyzn, do nielegalnego ojca Jezusa? Czy nieobecność Józefa w życiu publicznym Jezusa skłoniła późniejszych autorów do stworzenia idei „Ben Pandera”, i w ten sposób matka Jezusa będzie później określana jako „rozwiedziona”?⁶²

Jedną z ostatnich opinii prezentuje Davida Rokeah i Dan Jaffé. Imię Yeshua ben Pantera należy rozumieć jako antytezę wobec wiary chrześcijan w dziewicze poczęcie Jezusa. Pod koniec wieku dochodzi do silnych sporów między Żydami a chrześcijanami. W tym czasie rabini w Jabne, chcąc ugruntować tożsamość judaizmu po zburzeniu świątyni, przeciwstawiali się chrześcijanom i rozpowszechniali w kręgach żydowskich tradycję o cudzołóstwie Maryi z żołnierzem rzymskim o imieniu Pantera. Imię to wskazywałoby na pochodzenie Jezusa z nielegalnego związku. Tradycja związana z tym imieniem odzwierciedla epokę rywalizacji judaizmu z chrześcijaństwem. W ten sposób, przez użycie imienia Ben

⁶¹ E. Lipiński, *Pandera & Stada and Jehoshua bar Perahya*, s. 54.

⁶² M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 91; T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 62–97. Autor ten szeroko przedstawia poszczególne opinie, dokumentując je odpowiednimi źródłami zarówno talmudycznymi, jak i literaturą chrześcijańską. W kolejnych rozdziałach przedstawia postać Ben Pantery jako żołnierza rzymskiego, następnie jako przodka w rodowodzie, a następnie bada powiązania Maryi z żołnierzem Pantera. W podsumowaniu rozdziału stwierdza, że tradycja żydowska (Ben Pantera) i chrześcijańska (Józef) nie muszą się koniecznie wykluczać. Ojciec Jezusa mógł nosić imię Józef Panthera, chociaż nie było to imię często występujące w tamtej epoce. Należy też podkreślić, że formy Józef Pandera lub Józef ben Pandera występują w *Toledot Yeshu*, gdzie tym imieniem jest określany jako domniemany ojciec albo ojciec naturalny (*Toledot Yeshu* A. 1; H. 1; M. 3; P.; S. 1; Sl.; W. p. 2). Nie należy też bagatelizować świadectwa Celsusa i tradycji tannaitów, które mają odbicie w dziełach chrześcijańskich, np. Epifaniusza (używa on imienia Pantera w odniesieniu do Jakuba, ojca Józefa). Postać o imieniu Pantera nie musi być wymyślona. Na koniec autor, popierając opinie innych badaczy (Marcus Jastrow, Hug Shonfield, Jacob Zallel Lauterbach), dochodzi do wniosku, że bardziej naturalne i prawdopodobne jest, że Panthera to imię osoby odnoszące się do rodziny. Było to imię lub przydomek Józefa albo przybranego ojca Józefa. Por. J. Hoffman, *Jesus outside the Gospel*, Prometheus Books, New York 1984, s. 42.

Pantera, zanegowano dziewicze poczęcie Jezusa i Jego pochodzenie z rodu Dawida⁶³.

2.2.2. Ben Stada

Tajemniczą postacią, występującą tylko w źródłach rabinicznych, jest Ben Stada. Wielu krytyków jest zdania, że imię to było używane w Talmudzie jako pseudonim określający Jezusa, w celu uniknięcia jego nazywania. Z drugiej strony mamy do czynienia także z dużą grupą przeciwników opinii o asymilacji imienia Ben Stada z imieniem Jezusa⁶⁴.

Ben Stada nie jest wspomniany w Misznie. Najstarsze teksty zawierające to imię znajdują się w Tosefcie: T *Szab* XI, 15. To imię w różnych kontekstach występuje także w innych dziełach talmudycznych: Talmud jerozolimski *Szab* XII, 4, 13d; T *Sanh* 10, 11; Talmud jerozolimski *Sanh* VII, 16 [12], 25c–d – Talmud jerozolimski *Jeb* XVI, 6, 15d; Talmud babiloński *Szab* 104b, *Sanh* 67a, *Sanh* 43a.

Na podstawie tekstów pochodzących z Tosefty i podobnych z Talmudu jerozolimskiego możemy stwierdzić, że Ben Stada (lub Ben Satra, Ben Stara...) jest uważany za głupca. Następnie jest oskarżony o zwodzenie i demoralizowanie Izraela, popychające go nawet do apostazji. Posiadał tatuaże lub litery, znaki na skórze. W Talmudzie jerozolimskim *Szab* XII, 4, 13d jest wspomniane, że Ben Stada zajmował się magią, której nauczył się w Egipcie. Dzięki świadkom stosowanych przez niego praktyk został schwytyany. Następnie zaprowadzono go przed trybunał *Beth Din* w Lod i tam został skazany na śmierć przez ukamienowanie.

Niektórzy badacze utożsamiali Ben Stadę z fałszywym prorokiem egipskim, następnie z Szymonem Magiem, z Teudasem – fałszywym prorokiem, który pojawił się w 44 roku. Także inne propozycje utożsamiające Ben Stadę z Jakubem, bratem Pańskim, Piotrem i uczniem Piotra okazują się spekulacjami pozbawionymi fundamentów i w świetle dzisiejszych badań nie wytrzymują krytyki⁶⁵.

⁶³ D. Rokéah, *Ben Stara is Ben Pantira. Vers la clarification d'un problème philologique et historique*, „Tarbiz” 39 (1969–1970), s. 14–15; D. Jaffé, *Une ancienne dénomination Talmudique de Jésus*, s. 267–269.

⁶⁴ Długą listę zwolenników i przeciwników tej opinii przedstawia: T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 321–323.

⁶⁵ Szczegółowe przedstawienie różnych hipotez oraz ich krytykę ukazuje: T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 336–375. Autor przedstawia najpierw hipotezy dotyczące znaczenia imienia, a następnie opisuje kolejne możliwe postacie kryjące się pod imieniem Ben Stada.

Na temat genezy imienia „Ben Stada” powstały różne hipotezy, często sprzeczne ze sobą. Obecność różnych wariantów tego imienia: סטרא, סטרס, סרטס, סטדא, סוטד, סיטרא może skłaniać do wniosku, że rdzeń סטרס nie jest pochodzenia aramejskiego lub hebrajskiego. Stąd rodzą się propozycje różnych interpretacji⁶⁶. Imię to może być kryptogramem, który po niewielkiej zmianie tekstualnej sprawi, że zamiast „Ben Stada” (בן סטדא), będziemy mieli „Ben Satana” (בן סטנא) – takie określenie Jezusa mogło stanowić mocny epitet wobec Niego i chrześcijan⁶⁷.

Według innej hipotezy imię to brzmiało Ben Sarata, w znaczeniu „zajmujący się tatuażem”⁶⁸. Według kolejnej opinii imię Ben Stada pochodzi od oryginalnego imienia Ben Stara (בו סטרא), co się tłumaczy jako „Syn Gwiazdy” od greckiego terminu ἀστήρ⁶⁹. Widać tutaj wyraźne odniesienie do prorocstwa z Księgi Liczb 24, 17, a także związek z imieniem Bar Kochby, przywódcy powstania żydowskiego w latach 132–135. Niektórzy badacze proponują jeszcze inne interpretacje, analizując inne warianty tego imienia. Przykładem jest wersja סוטר i סוטררא, która sugeruje imię „Syn Zbawiciela”. Wniosek taki został wyprowadzony na podstawie analizy wariantów imienia Ben Stada w Talmudzie jerozolimskim i w Talmudzie babilońskim oraz z tego, że pochodził od greckiego terminu Σωτήρ (Zbawiciel)⁷⁰. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby rabini tak pozytywnie określali Jezusa albo Jego wyznawców. W tekstach talmudycznych widać wręcz wrogi i poniżający stosunek do chrześcijan – byli nazywani *minim*, heretykami⁷¹. Jedną z ostatnich propozycji znaczenia imienia Ben Stada odnosi się do wariantu „Ben Stara” i pochodziłaby od greckiego terminu σταυρός, to znaczy „krzyż”. Nazwanie Jezusa „Synem Krzyża” mogło stanowić negatywną odpowiedź rabinów na przesłanie

⁶⁶ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 94.

⁶⁷ W. Ziffer, *Two Epithets for Jesus of Nazareth in Talmud and Midrash*, „Journal of Biblical Literature” 85 (1966) nr 3, s. 356–357.

⁶⁸ J. Z. Lauterbach, *Jesus in Talmud*, s. 517.

⁶⁹ P. Cassel, *Caricaturnamem*, [w:] P. Cassel, *Aus Literatur und Geschichte*, Nabu Press, Berlin–Lipsk 1885, s. 338–341.

⁷⁰ E. Lipiński, *Pandera & Stada and Jehoshua bar Perahya*, s. 55–58. Autor, analizując tekst Talmudu babilońskiego *Sanh* 67b, uważa, że aramejskie określenie „Ben Sotera” może być tłumaczone jako „syn/uczeń Zbawiciela” i odnosić się do jakiegoś wyznawcy Jezusa, który został powieszony w Liddzie w wigilię Paschy.

⁷¹ Dowodami takiej postawy są m.in. następujące teksty: (a) mówiący o uczniach Jezusa Talmud babiloński *Sanh* 43a–b; (b) *Birkat ha Minim* (Dwunaste błogosławieństwo/przekleństwo), które dotyczyło heretyków; (c) oraz określające różne grupy osób jako *minim* (heretyków) – T *Sanh* XIII, 5; T *Hull*, 20.21; Talmud jerozolimski *Ber* I, 4. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 140–180.

chrześcijańskie, którego centrum stanowił krzyż. Ta opinia jest trudna do przyjęcia ze względu na brak w tekstach rabinicznych interpretacji Ben Stada/Ben Stara powiązanych z krzyżem⁷².

Podsumowując, można stwierdzić, że o postaci Ben Stada wiemy za mało do tego, by pozwolić sobie na jego identyfikację. Różnorodność wariantów samego imienia, a także kontekstów, w których ono występuje, jest źródłem trudności w określeniu jego genezy. Świadczą o tym różne hipotezy badaczy i komentatorów pism talmudycznych. Należy przyjąć, że Ben Stada jest postacią nieznaną poza tekstami rabinicznymi. Trudno też utożsamiać go na siłę z innymi, znanymi już osobami z innych źródeł. To, co jest pewne, to imię, które w najstarszej tradycji zawartej w Tosefocie, czyli epoce tannaitów, nie ma żadnego odniesienia do Jezusa. Dopiero w epoce amoraistów postać ta zostanie utożsamiana z Jezusem przez samych rabinów⁷³.

2.2.3. Jakub uzdrowiciel i Rabbi Eleazar

Teksty rabiniczne, które przedstawiają historie Jakuba uzdrowiciela, Rabbiego Eleazara ben Dama i Rabbiego Iszmaela, należą do jednych z bardziej interesujących. Jak twierdzą niektórzy badacze, znajduje się w nich odbicie historycznej rzeczywistości⁷⁴.

Dokumenty rabiniczne, w których spotykamy wymienione postaci, są następujące: T *Hul* 2, 21–23; Talmud jerozolimski *Szab* XIV, 4, 14d–15a (1, 49) oraz *Avoda Zara* II, 2, 40d–41a; *KohRab* 1, 24 (do *Koh* 1, 28); Talmud babiloński *Avoda Zara* 27b. Wymienione teksty rabiniczne stały się przedmiotem badań wielu badaczy. Większość z nich doszła do wniosku, że najstarszy fragment pochodzący z Tosefty złożony jest z pojedynczych jednostek literackich, istniejących wcześniej niezależnie⁷⁵; stał się on źródłem powstania dwóch wersji w Talmudzie jerozolimskim i Talmudzie babilońskim.

Teksty te występują w szerszym kontekście dotyczącym zaleceń, które regulują postępowanie Żydów w stosunku do heretyków (*minim*). Dotyczyły

⁷² D. Rokéah, *Ben Stara is Ben Pantera*, s. 17. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 96.

⁷³ I. Gafni, *Ben Stada*, [w:] *Encyclopedia Judaica*, t. 4, Macmillan Company, New York 1972, kol. 577, 592.

⁷⁴ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 54.

⁷⁵ F. Manns, *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1996, s. 263. Test z Talmudu jerozolimskiego jest bliższy wersji z Tosefty, podczas gdy wersja w Talmudzie babilońskim jest poszerzona.

one m.in. uznania ich ksiąg za magiczne, zakazu handlu, zakazu uczenia ich dzieci rzemiosła, zakazu korzystania z leczenia (T *Hul* II, 20. 21).

Bohaterami występującymi w tych tekstach są dobrze znani Rabbi Eleazar ben Dama (Talmud babiloński *Men* 99b), który jest siostrzeńcem Rabbiego Iszmaela (Talmud babiloński *Ber* 56b). Rabbi Iszmael był słynnym tannaitą, przeciwnikiem heretyków (Talmud babiloński *Szab* 116a), ważnym mistrzem z pierwszej połowy II wieku, żyjącym w okresie działalności Rabbiego ben Akiwy (zmarł ok. 135 r.).

Scena przedstawia Rabbiego ben Dama ukąszonego przez żmiję⁷⁶, pragnącego skorzystać z pomocy uzdrowiciela Jakuba z Kefar Sama, który leczy w imię Yeshui Ben Pantery. Postać uzdrowiciela Jakuba z Kefar Sama budzi kontrowersje. W Tosefcie jest on przedstawiony jako heretyk. Prawdopodobnie jest judeochrześcijaninem, który stał się słynny na skutek działalności medycznej, uzdrawiając chorych w imię Yeshui ben Pantery⁷⁷. Niektórzy komentatorzy uważają, że nie należy utożsamiać tej osoby z Jakubem z Kefar Sichnin, który rozmawiał z Rabbim Eliezerem na targu w Seforis (T *Hul* 2, 24). Inni natomiast są zdania, że chodzi tu o tę samą osobę⁷⁸.

Stanowcza postawa Rabbiego Iszmaela względem uzdrowiciela Jakuba jest wyrazem przekonania, że lepsza jest śmierć jego siostrzeńca niż uzdrowienie dokonane przez heretyka Jakuba z Kefar Sama w imię Yeshui Ben Pantery. Rabbi Iszmael pozwalał – w celu ratowania życia – na złamanie istotnych przykazań: zabójstwo, bałwochwalstwo i kazirodztwo (Talmud jerozolimski *Szebiit* IV, 2 i *Sanh* III, 5; Talmud babiloński *Sanh* 74a i *Avoda Zara* 27b). Postawa Rabbiego Iszmaela pokazuje także, że judeochrześcijanie byli uważani przez rabinów za zagrożenie dla tożsamości judaizmu⁷⁹.

⁷⁶ Wąż w opowiadaniu odgrywa zapewne ważną rolę i ma znaczenie symboliczne. W tradycji judeochrześcijańskiej wąż będzie symbolem przebiegłości, będzie również związany z poznaniem dobra i zła. Por. S. C. Mimouni, *Les chretien d'origine juive dans l'Antiquite*, Éditions Albin Michel, Paris 2004, s. 108. Należy zwrócić także uwagę na termin techniczny Halachy „ma'aseh” מַעֲשֶׂה, który można przetłumaczyć „zdarzyło się”, „to, co zostało uczynione”, „historia”, określa on konkretne wydarzenia mające wartość prawną. Por. F. Manns, *L'Israël de Dieu*, s. 266.

⁷⁷ L. H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken, New Jersey 1985, s. 70.

⁷⁸ F. Manns, *Jacob, Le Min selon la Tosefta Hulin 2, 22–24*, [w:] *L'Israël de Dieu*, s. 263–276; D. Jaffé, *Les relations entre les Sages et les judei-chretiens durnant l'epoque de la Mishna: R. Eliezer ben Hyrcanus et Jacob le min, disciple de Jésus de Nazareth*, „Pardès” 2 (2003) nr 35, s. 57–77.

⁷⁹ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 87–88; S. C. Mimouni, *Les chretien d'origine juive dans l'Antiquite*, s. 108. Autor pisze, że jeśli Rabbi Iszmael odmó-

Inspiracją do powstania wspomnianych tekstów mogły być pisma Nowego Testamentu, gdzie często mówi się o uzdrowieniach dokonywanych w imię Jezusa⁸⁰.

Epizody opisane w tekstach rabinicznych, przedstawiające historię Rabbiego ben Dama, Rabbiego Iszmaela i uzdrowiciela Jakuba z Kefar Sama, są świadectwem wydarzeń, które miały miejsce w tym samym czasie albo wcześniej, przed końcową ich redakcją. Prawdopodobnie w pierwszej połowie II wieku, kiedy judeochrześcijanie z Galilei dokonywali uzdrowień w imię Jezusa, nawiązywali w ten sposób do tradycji ewangelicznej. Pomimo *Birkat ha-minim* (ogłoszony pod koniec I w.), Żydzi mieli kontakty z chrześcijanami. W epoce redagowania Tosefty (ok. 300) chciano tej praktyce położyć koniec. Historia, *ma'aseh* מַעֲשֵׂה, która ma tragiczne zakończenie, śmierć Rabbiego ben Dama, ma być wzorem dla innych Żydów. *Minim*, heretycy, są realnym zagrożeniem dla judaizmu i dlatego prawo zabrania przyjmowania od nich jakiegokolwiek pomocy, nawet w niebezpieczeństwie śmierci⁸¹.

2.2.4. Anonimowy uzdrowiciel

W Talmudzie jerozolimskim i innych pismach rabinicznych znajdujemy opis historii anonimowego uzdrowiciela, który działa w imię Yeshui Ben Pandery. Występują różne wersje tego samego wydarzenia. Dwa teksty znajdują się w Talmudzie jerozolimskim: *AZ* II, 2, 40 (l. 36–38) i *Szab* XIV, 4, 14d (l. 34–37) oraz w innych dokumentach *LamRab* 5, 16; *KohRab* 10, 5. W przypadku tych tekstów nie mamy do czynienia z wydarzeniem w sensie prawnym *ma'aseh*, ale z anegdotą, czy też przypowieścią⁸².

Rabbi Jozua ben Lewi jest znaną postacią z tamtej epoki. Należał do grupy amoraistów palestyńskich, żył w Liddzie w pierwszej połowie III wieku. Według Herforda wydarzenia miały miejsce w Tyberiadzie⁸³.

wił tutaj swojemu siostrzeńcowi udania się do chrześcijańskiego uzdrowiciela, to dlatego, że bał się uzdrowienia, które dokonałoby się przez wezwanie imienia Jezusa z Nazaretu. Przez to uzdrowienie w konsekwencji Rabbi Eleazar ben Dama straciłby nie swoje ciało, ale swoją duszę, stając się chrześcijaninem.

⁸⁰ Zob. Mt 10, 1. 8; Mk 6, 7. 12. 16; 9, 38–40; 16, 17–18; Łk 9, 1–2, 49. 50; 24, 47; Dz 3, 6. 16; 4, 7. 10. 30; Rz 10, 13; 1 Kor 12, 9. 28–30; Jk 5, 14–16. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 88.

⁸¹ T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 125–126.

⁸² T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 129.

⁸³ R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 108–109.

Wymienione teksty opisują skuteczne uzdrowienie wnuka Rabbiego Ben Lewiego przez anonimowego wyznawcę Jezusa. Do uzdrowienia dochodzi wskutek szeptania słów przez uzdrowiciela. Mogły to być słowa wzięte z tekstu biblijnego, które wypowiedane w imię Jezusa, posiadały moc uzdrawiania⁸⁴. Pomimo uzdrowienia, dziadek nie wykazuje entuzjazmu. Wręcz przeciwnie, jest przekonany, że byłoby lepiej, aby wnuk zmarł. Ubolewanie Rabbiego Joszui ben Lewiego zilustrowano fragmentem z Koh 10, 5. Takie zachowanie dziadka jest podyktowane prawem żydowskim zawartym w Misznie (*M Sanh X, 1*). Osoba, która szeptem wypowiada nad chorym słowa, nie ma udziału w przyszłym życiu. Uzdrowienie wnuka okazuje się zatem błędem, ponieważ utracił on szansę na życie wieczne⁸⁵.

Opowiadanie potwierdza fakt, że tradycja o działalności taumaturgicznej Jezusa jest ciągle żywa i pozostawiła głęboki ślad w życiu wspólnot chrześcijańskich. Jest także świadectwem działalności misyjnej chrześcijan pochodzenia żydowskiego, ich zdolności uzdrawiania i tego, co było praktykowane przez dłuższy okres. Niestety wspomniany epizod nie mówi nam nic na temat historycznego Jezusa. W sposób ironiczny dowiadujemy się jedynie o wierze Jego wyznawców w Jego możliwości magiczne. Chrześcijanie, którzy uzdrawiają, ukazani są jako szarlatani używający mocy, która ich przekracza. Chociaż widać przeciwieństwa między Ewangelią i Torą, to pomimo wszystko historia uzdrowienia wnuka jest świadectwem dobrych relacji w Palestynie w III wieku między żydami a chrześcijanami i między żydami a niechrześcijanami⁸⁶.

2.2.5. Jakub *min* i Rabbi Eleazar

Pośród tekstów talmudycznych możemy znaleźć te fragmenty, które ukazują działalność Jezusa w pejoratywnym świetle, przedstawiając Go jako bałwochwalcę i pozbawionego zasad moralnych. Do grupy tych dokumentów należą: *T Hull 2, 24*; *KohRab 1, 24* (do *Koh 1, 8*); Talmud babiloński AZ 16b–17a⁸⁷. Wymienione teksty przedstawiają trzy warianty tej samej historii, składa-

⁸⁴ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 61.

⁸⁵ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 89.

⁸⁶ Zob. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 114; S. C. Mimouni, *Les chretien d'origine juive dans l'Antiquite*, s. 110–111; D. Jaffé, *Le Talmud et les origines du Christianisme*, s. 77; D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme*, s. 199; P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 61–62.

⁸⁷ Szczegółowej analizie tekstów dokonuje Thierry Murcia. W naszej pracy ograniczymy się do przedstawienia najważniejszych elementów. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 157–203.

jącej się z trzech części i zakończenia: 1) Aresztowanie Rabbiego Eleazara; 2) Interwencja Rabbiego Akiwy; 3) Rabbi Eleazar przypomina sobie spotkanie z Jakubem *min* (tzn. heretykiem) i zakończenie w formie morału⁸⁸.

Postacie rabinów występujące w tym opowiadaniu są dobrze znane. Rabbi Eleazar ben Hyrkanos⁸⁹, który żył na przełomie I i II wieku, jest cytowany ponad 320 razy w Misznie. To jeden z uczniów Rabbiego Johanna ben Zakkaia⁹⁰, współczesnego apostołom i epoce zburzenia świątyni jerozolimskiej. Rabbi Gamaliel nałożył na niego karę wyłączenia ze wspólnoty z powodu jego związków z judeochrześcjanami. Został on aresztowany za czasów cesarza Trajana (98–117 po Chr.) i oskarżony o wyznawanie chrześcijaństwa⁹¹.

Rabbi ben Akiwa należy do drugiego pokolenia tannaitów. Jest jednym z bardziej wybitnych uczniów Rabbiego Eleazara. Znany przede wszystkim z popierania powstania Bar Kochby w latach 132–135. Zmarł ok. 135 roku.

Jakub *min* (heretyk) jest przedstawiony w Talmudzie jako uczeń Jezusa, który przekazuje Jego nauczanie i jest chrześcijaninem jednym spośród innych⁹².

W opisaney scenie najpierw przedstawione jest aresztowanie Rabbiego Eleazara przez władze rzymskie pod zarzutem herezji⁹³, czy też, jak czytamy, zajmowania się „próżnymi rzeczami”. Wyrażenie to jest wyjaśnione później, kiedy Rabbi Eleazar przypomina sobie rozmowę z Jakubem *minem* w Seforis. Jako „młodzieniec” słuchał nauki judeochrześcjanina Jakuba, dyskutował z nim. Lecz jako „osoba starsza” uważał, że kontakt z Jakubem heretykiem był czymś złym.

W drugiej części opowiadania opisano spotkanie Rabbiego Eleazara z Jakubem heretykiem, gdzie dochodzi do dyskusji na temat prawa. W scenie tej jest ukazany Jezus komentujący tekst Pwt 23, 19 na temat zapłaty

⁸⁸ T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 166.

⁸⁹ A. Steinsaltz, *Personnages du Talmud*, Albin Michel, Paris 2000, s. 71–84.

⁹⁰ A. Steinsaltz, *Personnages du Talmud*, s. 41–56.

⁹¹ G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 C. E.)*, t. 1, The Magnes Press, Jerusalem 1980, s. 292.

⁹² Większość komentatorów przyjmuje, że Jakub nie jest bezpośrednim uczniem Jezusa. Por. J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 563; F. Manns, *L'Israël de Dieu*, s. 274. Niektórzy jednak widzą w osobie Jakuba brata Jezusa. Zob. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 41–43.

⁹³ Zarzut wobec rabbiego Eleazara mógł być spowodowany posądzeniem go udział w chrześcijańskich ucztach, które były postrzegane jako uczyty o charakterze orgiastycznym. Wzmianka w tekście o herezji i zapłacie prostytutki wydaje się potwierdzać tę tezę. Por. J. Maier, *Jesus von Nazareth*, s. 152–154; M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 112.

nierzędniczy. Nauczanie Yeschu Nazarejczyka spotyka się z pozytywną reakcją ze strony Rabbiego Eleazara, co staje się przyczyną „wejścia w herezję”, albowiem nauka ta jest wypowiediana przez heretyka Jakuba, ucznia Yeschu Nazarejczyka⁹⁴.

W przytoczonym tekście heretyk, Jakub z Kefar Sekania, został zrównany z „ustami” obcej kobiety. Jest postrzegany jako obca osoba. Z tekstu można wywnioskować, że jakiegokolwiek kontakty z *minim* (heretykami) były uważane za naruszenie prawa żydowskiego. Opis zawarty w źródłach rabinicznych wskazuje na sposób postrzegania Jezusa i chrześcijaństwa z perspektywy żydowskiej. W wielu tekstach rabinicznych pojawiają się oskarżenia Jezusa i chrześcijan o nadużycia seksualne i o bałwochwalstwo⁹⁵.

Choć wydaje się mało prawdopodobne, aby wydarzenie to miało charakter faktu historycznego, to jednak jest refleksją nad jakąś prawdziwą sytuacją, a dokładniej nad wiedzą rabinów na temat Jezusa i chrześcijaństwa. Fakt ten potwierdza obecność imienia Yeschu ben Pandera, czy Yeschu Nazarejczyka, które jest potwierdzone w innych tekstach talmudycznych⁹⁶.

Opisana historia przedstawia przede wszystkim stosunek rabinów do kształtującego się dopiero chrześcijaństwa, uważanego za część judaizmu. Z jednej strony rabini okazują zainteresowanie nauką chrześcijańską, a z drugiej odrzucają chrześcijaństwo⁹⁷.

2.2.6. Jezus w Egipcie

Talmud babiloński w dwóch miejscach wspomina pobyt Jezusa w Egipcie: *Sanh* 107b i *Sota* 47a. W tekście talmudycznym Jezus jest przedstawiony jako uczeń Rabbiego Jehoszui ben Perahii, mędrca żyjącego w drugiej połowie II wieku przed Chr. Był przywódcą faryzeuszy i przewodniczącym Sanhedrynu w czasach Jana Hirkana (134–104 przed Chr.). Redaktor Talmudu umieszcza osobę Jezusa na jeden wiek przed nim, za czasów panowania Aleksandra Janneusza (103–76 przed Chr.). Rabbi Jehoszua ben

⁹⁴ Tekst jest bardziej zrozumiały, kiedy umieścimy go w szerszym kontekście religijno-politycznym. Centrum judaizmu stanowiła świątynia i związany z nią kult. Po jej zburzeniu w 70 roku dochodzi w łonie judaizmu do przemian, centralną wartością stanie się odtąd Tora pisana i ustna. Zagrozeniem dla takiej formy judaizmu byli judeochrześcijanie, którzy w osobie Jezusa uznawali Mesjasza i Syna Bożego. Taka postawa judeochrześcijan godziła w żydowski monoteizm i jego tożsamość. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 109–110.

⁹⁵ Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 112.

⁹⁶ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 47.

⁹⁷ D. Boyarin, *Dying for God*, s. 22–31.

Perahia wskutek prześladowań ze strony Aleksandra Janneusza musiał uciekać do Egiptu wraz ze swoim uczniem Yeshu⁹⁸. Wydarzenie to odnosi się do masakry dokonanej przez Aleksandra na faryzeuszach w roku 87 przed Chr., o czym wspomina Józef Flawiusz⁹⁹. Rabbi Jehoszua postanawia powrócić do Jerozolimy i po drodze zatrzymują się w gospodzie. Kiedy Rabbi chwala piękno gospody, jego uczeń Yeshu nie rozumie słów mistrza, myśląc, że chodzi o piękno kobiety pracującej w gospodzie. Słowa Yeshu zostały surowo potępione przez rabiego, ukarał on swojego ucznia ekskomuniką. Uczeń wielokrotnie prosił o przyjęcie do wspólnoty. Kiedy wreszcie mistrz zechciał przyjąć z powrotem ucznia, w czasie modlitwy *Szema* dokonał gestu ręką, który został niewłaściwie zrozumiany przez Yeshu. Uczeń odchodzi i zaczyna oddawać bałwochwalczą cześć ustawionej cegle¹⁰⁰. Stanie się ona symbolem nowej idolatrii ze strony chrześcijan, którzy zaczną czcić krzyż i ikony. Na koniec rabbi podsumowuje, że Yeshu Nazarejczyk to osoba zajmująca się magią i zwodząca lud Izraela¹⁰¹.

⁹⁸ W odniesieniu do imienia *Yeshu* spotykamy się z różnymi hipotezami próbującymi wyjaśnić, kogo dotyczy. Niektórzy sądzą, że imię to określa postać inną niż Jezusa Nazarejczyka i odnosi się do Jezusa ben Siracha, wnuka rabina żyjącego w tej samej epoce, co rabbi Jehoszua ben Perahia. Autorzy Talmudu babilońskiego *Sanh* 107b pomylili Jezusa z Nazaretu z Jezusem ben Sirachem. Por. M. Goldstien, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 76–77; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 489. Hipoteza ta jednak została odrzucona. Trudno sobie wyobrazić, aby autorzy Talmudu po tylu już wiekach chrześcijaństwa pozwolili sobie na taką pomyłkę. Por. D. Jaffé, *Le Talmud et les origines du Christianisme*, s. 144. Murcia po przedstawieniu innych opinii dotyczących genezy imienia Yeshu, przywołując polemiczne teksty żydowskie odnoszące się nawet do dziewiczego poczęcia Jezusa (Talmud babiloński *Hagiga* 14b–15b), stwierdza, że postać ucznia rabiego Jehoszui ben Perahii jest „Jezusem z Nazaretu”. Według tego autora imię to jednak nie odnosi się do Jezusa historycznego i ewangelicznego, ale do Jezusa pierwszego Kościoła, posługującego się językiem syryjskim. Wniosek ten jednak nie zamyka szeregu innych pytań dotyczących użycia formy tego imienia określającego Jezusa, czy też czasu zredagowania Talmudu babilońskiego *Sanh* 107b. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 388–422. W *Toledot Yeshu* występują dwie formy *Yeshu* (Tol. V.; Tol. S.; Tol. W.; Tol. L.; Tol. Sl.; Tol. P.; Tol. C.; Tol. M.) oraz *Yeshua* (Tol. H.; Tol. A.).

⁹⁹ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 4, 6&98.

¹⁰⁰ Niektórzy komentatorzy Talmudu widzą w obrazie postawienia cegły i oddawania jej czci aluzję do założenia Kościoła. Inni dopatrują się w tej scenie odniesienia do księżnej demonów Asmodeuszy (Talmud babiloński *Git* 68b). Por. R. Draï, *Jésus et son procès : les sources du Talmud*, „Pardès” 7 (1988), s. 67, 196.

¹⁰¹ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 119. W Ewangelii św. Jana znajdują się fragmenty, w których pod adresem Jezusa kierowane są podobne zarzuty (J 7, 47).

2.2.7. Balaam i Jezus

W tradycji rabinicznej istnieją różne teksty odnoszące się bezpośrednio do postaci Balaama, jak i fragmenty, które pod imieniem Balaama kryją osobę Jezusa¹⁰². Do takich należą: M. *Avot* V. 19; *Sifre* do Pwt 34, 10 (§ 357); M *Sanh* X, 2; Talmud babiloński *Ber* 17a–b, *Sanh* 103a, *Ber* 34a, *Hagiga* 15b, *Sanh* 106b, *Git* 56b–57a.

Spośród wymienionych tekstów naszą uwagę skupimy na tych, dzięki którym będziemy mogli po części zrozumieć skomplikowaną tematykę związaną z postacią Balaama i Jezusa.

Dwa powiązane ze sobą dokumenty Talmudu babilońskiego: *Ber* 17a–b i *Sanh* 103a nawiązują swoją treścią do M. *Avot* V. 19 i M *Sanh* X, 2¹⁰³.

W pierwszym z nich wspomniani są Rabbi Hisda i Rabbi Samuel ben Nahmani. Byli to Amoraici trzeciego pokolenia, działający na przełomie III i IV wieku. Następnie autor wymienia cztery postacie, są to: Achitofel (2 Sm 16, 22–23), Doeg (1 Sm 22, 18–19), Gehazim (2 Krl 5, 20–27) i na końcu tej listy pojawia się postać Nazarejczyka. Pierwsze trzy osoby w pismach biblijnych są postaciami negatywnymi. W tekście M *Sanh* X cztery postacie (Balaam, Achitofel, Doeg, Gehazi) nie będą miały udziału w przyszłym życiu¹⁰⁴. Postać Balaama w źródłach biblijnych może być identyfikowana z pogańskim prorokiem, którego historia została opisana w Lb 22, 5–24, 25. Na polecenie króla Moabu, Balaka, miał wypowiedzieć przekleństwa nad Izraelem. Po interwencji Boga Balaam zamiast przeklinać, pobłogosławił naród Izraela zmierzający do Ziemi Obiecanej.

W Biblii Balaam ukazany jest w złym świetle, jako ten, który nakłaniał do nierządu (małżeństwa Izraelitów z Moabitkami – Lb 31, 16) i do bałwochwalstwa (kult Baal-Peora). Taki negatywny obraz zostanie następnie przejęty przez tradycję rabiniczną.

¹⁰² M. Smith, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco 1978, s. 50.

¹⁰³ Tekst Miszny charakteryzuje uczniów Abrahama i uczniów Balaama. Uczniowie Abrahama odziedziczą przyszłe życie, natomiast uczniowie Balaama odziedziczą Gehennę, gdzie spotka ich wieczna kara. Komentatorzy tego fragmentu nie są zgodni co do interpretacji postaci Balaama. Jedni widzą w nim założyciela nowej religii albo osobę Jezusa, drudzy natomiast uważają go za bóstwo pogańskie, inni jeszcze za Szymona Maga. Por. S. Heschel, *Abraham Geiger and Jewish Jesus*, The University Of Chicago Press, Chicago 1998, s. 181; G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 59; J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 32; T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 533.

¹⁰⁴ W tekście Talmudu babilońskiego *Ber* 17a–b zniknęła postać Balaama obecna we fragmencie Miszny. Miejsce Balaama zajął Jezus Nazarejczyk.

W tekście M *Avot* V. 19¹⁰⁵ są wymienione cechy charakterystyczne uczniów Balaama, a są nimi: złe oko, pycha i pożądlivość. Autor traktatu Miszny przytacza także słowa Ps 55, 24 na określenie ostatecznego ich przeznaczenia: zostaną oni wtrąceni do przepaści zatracenia.

Umieszczenie w Talmudzie babilońskim *Ber* 17a–b Jezusa w miejsce Balaama (występuje on w tekstach M. *Avot* V. 19; M *Sanh* X, 2) i porównanie go do ucznia, który „publicznie niszczy swój pokarm”, może mieć na celu zdyskredytowanie Jego osoby. Autorzy pism rabinicznych pragną w ten sposób ukazać Jezusa jako zwodziciela i bałwochwalcę, na dodatek obarczonego nadużyciami seksualnymi¹⁰⁶. Taki Jezus wraz ze swoimi wyznawcami będzie wykluczony z udziału w przyszłym życiu¹⁰⁷.

Drugim tekstem pochodzącym z Talmudu babilońskiego, który ukazuje Jezusa jako osobę prowadzącą niemoralne życie, jest *Sanh* 103a. Elementem łączącym dwa teksty Talmudu babilońskiego *Ber* 17a–b i *Sanh* 103a jest wyrażenie: „Yeshu Nazarejczyk, który przypalił publicznie swój pokarm/potrawę/naczynie”. To stwierdzenie pada na końcu wspomnianych fragmentów.

Obecny tekst stanowi interpretację wersetu z Ps 91, 10: „Nie spotka cię nic złego, a plaga nie zbliży się do twojego namiotu”. Głównymi postaciami są Rabbi Hisda, znany nauczyciel w akademii rabinicznej w Surze (przełom II i IV w.) i Rabbi Jirmeja ben Abba, należący do babilońskich amoraistów z połowy II wieku. Rabbi Hisda, wyjaśniając Ps 91, 10, przedstawia dwie interpretacje. W jednej „zło” odnosi się do „złych skłonności” (ma tutaj na myśli pożądanie seksualne), a „plaga” do sytuacji, kiedy mąż po powrocie do domu zastaje swoją żonę w stanie „nidda” (można przetłumaczyć jako odosobniona, wyłączona ze wspólnoty)¹⁰⁸.

Według drugiej interpretacji „zło” dotyczy snów i myśli, natomiast „plaga” odnosi się do syna lub ucznia, który publicznie pali „swoją potrawę”. Czynność ta została w przedstawionym tekście i odniesiona do Yeshu Nazarejczyka. Ten gest w opinii niektórych badaczy ma konotację seksualną, wskazując na nadużycia seksualne¹⁰⁹. Większość komentatorów jest

¹⁰⁵ Pogłębioną refleksję nad tym tekstem Miszny przedstawia: T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 530–542.

¹⁰⁶ W innych tekstach talmudycznych możemy dostrzec pod tym imieniem aluzje do Jezusa, który postrzegany jest jako bałwochwalca i zwodziciel. Do nich należą m.in. Talmud jerozolimski *Ber* I, 8; Talmud babiloński *Sanh* 106a i 106b.

¹⁰⁷ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 33.

¹⁰⁸ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 116.

¹⁰⁹ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 27–27. Autor, argumentując swoją opinię o odniesieniu tego wyrażenia do nadużyć seksualnych, przytacza przykłady znajdujące się

też jednomyślna co do interpretacji tego wyrażenia w sensie przenośnym, jako odnoszącego się do herezji¹¹⁰.

2.2.8. Balaam i Jezus w piekle

Jak można zobaczyć, w fragmentach Talmudu babilońskiego i ogólnie w literaturze po okresie tannaitów, postać Balaama jest bardzo często wiązana z osobą Jezusa i niejednokrotnie mylona z Nim. Kolejnym tekstem, który przedstawia nam postać Balaama i Jezusa, jest Talmud babiloński *Git* 56b–57a.

Opisany epizod przedstawia Onkelosa, syna siostry cesarza Tytusa, i jest umieszczony w konkretnym kontekście. W poprzedzającym go fragmencie przedstawiono postacie Nerona, Wespazjana, Tytusa oraz wspomniano o zburzeniu świątyni przez Rzymian. Tytus rozkazał spalić swoje zwłoki i rozrzucić swoje prochy, aby w ten sposób uniknąć Bożego sądu¹¹¹.

W naszym tekście Onkelos wywołał trzy postaci: Tytusa, Balaama¹¹² i Yeshu. Wszyscy trzej są przedstawieni jako wrogowie Izraela, a więc także i Jezus, który jest między nimi. Widać wyraźnie, że Jezus zaliczony jest do nieprzyjaciół Izraela i ukazany jako ten, który przekracza i zniekształca nauczanie rabinów, jak to już zostało powiedziane w Talmudzie

w innych pismach talmudycznych: M *Gitt* IX, 10 i Talmud babiloński *Ber* 62a. Murcia w swojej publikacji (T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 560), proponuje natomiast przeciwną interpretację, dając za przykład Talmud babiloński *Ber* 55b, gdzie wyrażenie to ma jedynie kulinarne znaczenie.

¹¹⁰ Pośród nich należy wymienić: R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 59; I. Epstein, *The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary, and indices*, Soncino Press Ltd., London–New York 1961, przyp. 30; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 117.

¹¹¹ T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 582.

¹¹² Większość komentatorów pism rabinicznych podziela zdanie, że umieszczenie obok siebie Balaama i Jezusa świadczy o tym, że „Balaam” nie jest pseudonimem Jezusa w Talmudzie. Należy jednak zwrócić uwagę na pewne dokumenty rabiniczne, w który Jezus jest jednak utożsamiany z Balaamem (Talmud babiloński *Sanh* 106b). Każdy z fragmentów pism żydowskich powinien zatem podlegać indywidualnej ocenie. Takie stanowiska przedstawiają m.in. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 35–37; J. Moreau, *Les plus anciennes témoignages profanes sur Jésus*, Office de publicité, Bruxelles 1944, s. 77–78; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 507–508; M. Goldstien, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 65, 115–116; R. E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 115; I. J. Yuval, *Two Nations in your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 2006, s. 292–293.

babilońskim *Ber 17a–b*¹¹³. Nie mają oni udziału w przyszłym świecie, wręcz przeciwnie – odbywają zasłużoną karę¹¹⁴. Onkelos pragnie nawrócić się na judaizm i zadaje trzem osobom pytanie, kogo w świecie zmarłych uważają za największego. Uzyskuje od wszystkich tę samą odpowiedź – Izrael. Na drugie pytanie, czy powinien przyłączyć się do Izraela i jaki ma być rodzaj kary, która jest adekwatna do popełnionego przez nich przestępstwa, padają różne odpowiedzi. Każdy z nich odpowiada, odnosząc się do swoich czynów¹¹⁵.

Jezus w swojej odpowiedzi na pytanie, czy Onkelos powinien przyłączyć się do Izraela, przytacza fragment: „Tak mówi Pan Zastępów, Przesławny, do narodów, które was ograbiły: «Kto was dotyka, dotyka źrenicy mojego oka»” (*Za 2, 12*). Warto zwrócić uwagę na poetyckie porównanie Izraela do „źrenicy Boga”. To porównanie może mieć podwójny sens. Może oznaczać „naród żydowski”, tak jak jest opisywany w *Pwt 32, 10* i *Ps 17, 8*, lub Torę, która została podarowana narodowi wybranemu, jak czytamy w *Prz 7, 2*¹¹⁶. Jezus w przeciwieństwie do Tytusa i Balaama wypowiada słowa błogosławieństwa dla Izraela (których nie wypowiedział Balaam), okazuje także miłość do swojego narodu, używając

¹¹³ R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 69; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 115–116.

¹¹⁴ Już w *M Sanh X, 1–2* są wymienione przewinienia uniemożliwiające odziedziczenie życia wiecznego wraz z konkretnymi osobami: Balaam, Doeg, Achitofel i Gehazi. W innym późniejszym tekście Talmudu babilońskiego *Ber 17a–b* Yeshu Nazarejczyk pojawia się na ostatnim miejscu po Achitofelu, Doegu i Gehazim, zamiast Balaama. Jezus jest zatem zaliczony do tych, którzy zostaną potępieni. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 133–134.

¹¹⁵ Na zadawane pytania Onkelos słyszy różne odpowiedzi. Tytus proponuje siostrzeńcowi, aby zaatakował Izraela i stał się władcą całego świata. Wyjaśnia, że został ukarany przez nieustające palenie jego ciała za to, iż spalił świątynię jerozolimską. Balaam, cytując *Pwt 23, 7*, radzi Onkelosowi, aby nie szukał pokoju i pomyślności dla Izraela. Kara, jaką Balaam ponosi, gotowanie się we własnym nasieniu, ma związek z ofiarami składanymi bożkowi Baal-Peorowi, z którymi były związane nadużycia seksualne. Jezus, w odróżnieniu od pozostałych dwóch, nie jest wrogiem Izraela, co poświadcza cytowaniem proroka Zachariasza 2, 12 i zachęca, aby szukał dobra i pomyślności Izraela. Jezus ponosi karę grzesznika przez gotowanie we własnym kale. Przez taki obraz kary podważa się Jego naukę jako przeciwstawienie się tradycji żydowskiej dotyczącej czystości rytualnej.

¹¹⁶ B. Dupuy, *Le 'Logion' de Jésus rapporté dans le Talmud (Gittin 57a); sens et portée d'une sentence de Rav Aha ben Ulla*, „Revue des études juives” 146 (1987) nr 3–4, s. 259–263.

najpiękniejszego porównania i nie pragnie znieść Prawa–Tory, ale zachęca do jej gorliwego zachowania¹¹⁷.

Jak się okazuje z porównania odpowiedzi, to Jezus – Żyd ponosi najgorszą karę w stosunku do dwóch pozostałych, którzy nie są Żydami¹¹⁸.

Odbywana przez Jezusa kara jest rodzajem antyewangelii, nawiązującej do nauki o czystości pokarmów (Mt 15, 17–20)¹¹⁹. Będzie także obrazem Jego nauczania, a w szerszym znaczeniu religii chrześcijańskiej¹²⁰. Innym wyjaśnieniem tekstu opisującego karę Jezusa może być sugestia, która widzi związek z Eucharystią, czyli Ciałem i Krwią Chrystusa. W Ewangelii spotykamy się z niezrozumieniem przez Żydów Jezusowej nauki o tym, że spożywanie Jego Ciała i Krwi prowadzi do życia wiecznego. Wyznawcy Jezusa poprzez Eucharystię mają życie wieczne. Talmudyczny opis przeciwstawia się temu. Autor Talmudu, polemizując z chrześcijaństwem, parodiuje w pewien sposób Eucharystię. Przedstawia Jezusa w piekle jako tego, który przyznaje się do popełnionych błędów, przez to ukazuje marność wiary chrześcijańskiej. Stanowi mocny przekaz do wyznawców Jezusa lub do tych, których ich doktryna zwiodła¹²¹. Jest sygnałem, aby odeszli od „herezji” i wstąpili na właściwą drogę, w przeciwnym przypadku podzielą los Jezusa, ich Mistrza.

2.2.9. Uczniowie i wyznawcy Jezusa

W pismach talmudycznych znajdują się także wzmianki o uczniach, wyznawcach Jezusa oraz o Ewangelii. W Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a–b opisany jest los pięciu uczniów Jezusa. Doświadczają oni tego samego, co ich Mistrz z Nazaretu. Są prześladowani i giną śmiercią męczeńską¹²².

¹¹⁷ B. Dupuy, *Le ‘Logion’ de Jésus rapporté dans le Talmud (Gittin 57a)*, s. 263–264.

¹¹⁸ H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 94–95.

¹¹⁹ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 135.

¹²⁰ W myśli żydowskiej „kał, odchody” będą symbolem bożków pogańskich, idoli, bałwochwalstwa oraz czegoś, co nie ma żadnego znaczenia: por. Kpł 19, 4; 26, 1; Iz 1, 21; 2, 8. 20; 10, 10; Jer 2, 20; 3, 1. 6; Ez 16, 15–20. 30; 23, 1–21; Oz 1, 2; 2, 4; 4, 12; Ap 17, 1, 5. 15. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 609.

¹²¹ P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 93–94; T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 590–594, 608–610.

¹²² Prześladowanie i męczeńska śmierć wyznawców Jezusa wpisuje się w szerszy kontekst sytuacji pierwszych chrześcijan po śmierci Zbawiciela. Jezus kilkakrotnie w czasie swojej działalności zapowiadał, że Jego uczniowie będą prześladowani jak ich Mistrz (Mt 10, 23; 24, 9–13; Mk 13, 9–13; Łk 11, 49; 21; 12–19; J 15, 20). O żydowskich prześladowaniach wspomina także św. Paweł w 1 Tes 2, 14–15; 2 Kor 11, 23–25. Szczególną formą prześladowań będzie „ekskomunika z synagogi”, o której wspo-

Tekst Talmudu babilońskiego mówiący o uczniach Jezusa znajduje się zaraz po opisie śmierci Yeshu, sugerując, że i oni zostali skazani na śmierć.

Nie brakuje hipotez dotyczących pięciu uczniów i ich imion. Liczba 5, uważana w myśli żydowskiej za minimalną, miałaby na celu chęć zdyskredytowania dwunastu apostołów¹²³. Liczba wymienionych uczniów może nawiązywać do tradycji rabinicznej, która mówi o pięciu uczniach Johanna ben Zakkaja (M *Awot* II, 8) oraz pięciu uczniach Rabbiego Akiwy (Talmud babiloński *Sanh* 14a). Tekst jednak wyraźnie wskazuje, że każde z imion ma znaczenie alegoryczne. Jak łatwo zauważyć, każdy z uczniów na swoją obronę cytuje tekst biblijny, w którym znajduje się odniesienie do jego imienia. W odpowiedzi sędziowie też posługują się cytatami biblijnymi. W ten sposób pięciu uczniów może przekazywać „pięć” nauk Jezusa¹²⁴. Mattaj – w Chrystusie dokonuje się nowe stworzenie w wymiarze eschatologicznym. Nakkaj – niewinny został skazany na śmierć. Necer – potomek

mina w swojej Ewangelii św. Jan (J 9, 22, 12, 42; 16, 2). Na kartach Ewangelii wielokrotnie słyszymy o zabójczych zamiarach Żydów względem Jezusa i Jego uczniów (J 5, 18; 7, 1. 19. 25; 8, 37. 40. 59; 10, 31). Sytuacja uczniów Jezusa nie uległa zmianie po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Dzieje Apostolskie przedstawiają różne momenty z prześladowania pierwszej wspólnoty Kościoła, które sprowadzało się do przesłuchań (Dz 4, 1–22), zakazu głoszenia Ewangelii (Dz 5, 17–18), wytrącania do więzienia (Dz 5, 18; 8, 3; 16, 23), biczowania (Dz 16, 37; 22, 19. 25), ukamienowania Szczepana (Dz 7, 55–60), ścięcia mieczem Jakuba (Dz 12, 1–2). Świadectwa o prześladowaniach chrześcijan przez Żydów znajdziemy także w pismach patrystycznych: Justyn Męczennik, *1 Apologia* i *Dialog z Żydem Tryfonem*; Orygenes, *Homile* II, 8, do Ps 37; Epifaniusz, *Panarion* XXIX, 9, 1, Hieronim, *Komentarz do Amosa* 1, 11–12; *Komentarz do Izajasza* 5, 18–19; 49, 7; 52, 4–6; Jan Chryzostom, *Wykład Psalmów* – Psalm IV; *Homilie do Ewangelii Janowej* – Homilia 61, 77, 78. Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej chrześcijanie muszą uciekać do Pelli, o czym wspomina Euzebiusz z Cezarei. Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* pisze o śmierci męczeńskiej Jakuba, brata Pańskiego, i kilku innych uczniach. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 140.

¹²³ H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 73–74. Autor ten przedstawia także propozycję znaczenia poszczególnych imion. Mattaj – Mateusz; Buni – Nikodem; Necer – Jezus; Toda – Tadeusz; Nakkaj – Mikołaj/Nikanor/Nikodem. Hipoteza ta została poddana krytyce. Według opinii innych komentatorów mamy tutaj do czynienia raczej z ogólną informacją o uczniach, którzy ponieśli śmierć podobnie jak ich Mistrz. Zob. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 93–94; B. Pick, *Jesus in the Talmud*, s. 48; J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 30.

¹²⁴ Frédéric Manns proponuje interesującą interpretację pięciu imion uczniów. Jak sam twierdzi: „Jezus miał pięć nauk, a nie pięciu uczniów. Te nauczania, znane przez ojców apostołskich, służyły do rozmów z żydami. Odrzucając te nauki Jezusa, Amoraici sprzeciwili się chrystologicznej lekturze Pisma Świętego proponowanej przez ojców apostołskich i ewangelistów”. Por. F. Manns, *L'Israël de Dieu*, s. 235–238.

Dawida narodził się z Dziewicy. Boni – Jezus jest pierworodnym Synem Bożym. Toda – dziękczynnie należne Bogu ze względu na wcielenie Jezusa. Pięciu uczniów uosabia przymioty Jezusa, a zarazem jest świadectwem wiary w doktrynę chrześcijańską, za którą wyznawcy Jezusa są prześladowani i skazywani na śmierć¹²⁵.

W innych tekstach talmudycznych spotykamy się z określeniem wyznawców Jezusa jako nazarejczyków (נוצרים)¹²⁶. W Talmudzie jerozolimskim i babilońskim termin ten jest rzadko używany. Częściej występującym wyrażeniem jest *minim* (מינימ) określający chrześcijan, i nie tylko, jako heretyków.

Przykładami tekstów odnoszących się do nazarejczyków oraz „Dnia Nazarejczyka” są dwa fragmenty Talmudu babilońskiego: *Taan* 27b i *AZ* 6a. Przedstawiają one napięcie i polemikę między wyznawcami judaizmu a chrześcijanami w kwestii obchodzenia dnia świętych, a w szczególności „Dnia Pańskiego”, nazywanego „Jom Notsri” (Dzień Nazarejczyka). Obydwa teksty wyrażają brak szacunku dla świętego dnia wyznawców Jezusa¹²⁷, którzy jednak jako grupa judeochrześcijan przestrzegają zarówno świąt żydowskich (szabat), jak i „Dnia Pańskiego”¹²⁸.

Inna grupą wspominaną w pismach talmudycznych są *minim* – „heretycy”. Według współczesnych badaczy nazwą tą mogą być określane różne grupy: (a) żydzi przekraczający Prawo; (b) żydzi o poglądach heterortodoksyjnych; (c) saduceusze; (d) esseńczycy; (e) Samarytanie; (f) gnostycy żydowscy; (g) kolaboranci z władzą rzymską; (h) judeochrześcijanie; (i) etnochrześcijanie; (j) wyznawcy politeizmu¹²⁹.

¹²⁵ H. J. Schonfield, *According to Hebrews*, Duckworth, London 1937, s. 153.

¹²⁶ Termin ten występuje w ewangeliach i Dziejach Apostolskich. Nie znajdujemy go w *Corpus Paulinum* ani w listach kanonicznych i Apokalipsie. Nazwa *Notsrim* mogła być najpierw stosowana na określenie Jezusa jako Nazarejczyka, a następnie zaczęto jej używać w odniesieniu do Jego wyznawców. Nazwa *Notsrim* (נוצרים) może pochodzić od czasownika נצר (nacar), który oznacza „strzec”, „pilnować” lub od rzeczownika נצר (nacer) oznaczającego „gałąź”, „pęd”, „odrośl”. Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 166–167.

¹²⁷ R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Brill Academic, Jerusalem–Leyde 1988, s. 98–99.

¹²⁸ S. C. Mimouni, *Les Nazoréens: Recherche étymologique et historique*, „Revue Biblique” 105 (1998) nr 2, s. 242.

¹²⁹ Zob. S. C. Mimouni, *La „Birkat Ha-Minim”: Une priere juive contre les judeo-chrétiens*, „Revue des sciences religieuses” 71 (1997) no. 3, s. 290; M. Rosik, *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 r.)*, [w:] K. Pilarczyk, S. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, s. 97.

Rabbi Johanan, amoraite palestyński z III wieku, w Talmudzie jerozolimskim *Sanh* X, 5 wzmiankuje dwadzieścia cztery grupy *minim*. Wyznawcom judaizmu zabrania się czynności praktykowanych przez *minim*, o czym czytamy w T *Hull* II, 9, 19; M *Meg* IV, 8; T *Par* III, 3; T *Joma* II, 10¹³⁰.

Wrogość i opór judaizmu wobec Jezusa i Jego wyznawców przedstawiają także teksty: T *Sanh* XIII, 5; T *Hul* II, 20.21; Talmud jerozolimski *Ber* I, 4. Wyznawcy judaizmu widzieli w nauce Jezusa, w Jego chrystologicznych sformułowaniach zagrożenie dla zachowania żydowskiej tożsamości religijnej. Polemika dotyczyła zwłaszcza kwestii monoteizmu, praw, świątyni, wybrania, przymierza i relacji do świata pogańskiego¹³¹.

2.3. Proces i kara śmierci według przekazu Talmudu

Zanim przejdziemy do analizy fragmentów Talmudu babilońskiego dotyczących procesu i kary śmierci Jezusa, zostaną przedstawione pisma żydowskie, w celu lepszego zrozumienia kwestii prawnych dotyczących procesu i kary śmierci w prawie żydowskim.

Na samym początku należy zaznaczyć, że nie posiadamy ocalałych dokumentów przewodów sądowych prowadzonych przez Sanhedryn w Jerozolimie, pochodzących z I wieku, a odnoszących się do kary śmierci. Pomimo braku takich bezpośrednich dokumentów, niektórzy uczeni sugerują, że pewne pisma qumrańskie potwierdzają ciągłość tradycji prawa żydowskiego dotyczącego kary śmierci, od czasów Drugiej świątyni aż do czasów rabinicznych¹³². Pośród tekstów qumrańskich należy wymienić następujące¹³³:

- 11QTemple LIV, 8–LV, 10,
- 11QTemple LVI, 8–11,
- 11QTemple LXI, 7–12,
- 11QTemple LXIV, 6–13,
- CD IX, 1,
- 4Q266 Frag. 6 II, 5–10.

¹³⁰ R. Kalmin, *Christian and heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity*, „Harvard Theological Review” 87 (1994) nr 2, s. 168.

¹³¹ M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 173–180.

¹³² D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody 2019, s. 31.

¹³³ Tekst, tłumaczenie na język angielski oraz komentarz zob. D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 31–44.

Inną grupą tekstów poruszającą temat kary śmierci są dokumenty żydowskich pisarzy: Filona z Aleksandrii (ur. przed 10 r. p.n.e. – zm. po 40 r. n.e.) oraz Józefa Flawiusza. Zaliczamy do nich następujące dzieła¹³⁴:

- Philo, *De specialibus legibus* 1.54–55,
- Philo, *De specialibus legibus* 1.315–316,
- Philo, *De specialibus legibus* 2.27–28,
- Philo, *De specialibus legibus* 2.242–243,
- Philo, *De specialibus legibus* 2.252–254,
- Josephus, *Wojna żydowska* 1.96–97,
- Josephus, *Dawne dzieje Izraela* 14.177.

Kolejna grupa tekstów odnosząca się do kary śmierci znajduje się w pismach rabinicznych: Misznie, Tosefcie i Talmudzie babilońskim.

Traktat Miszny *Sanhedryn* zawiera zasady żydowskiej procedury sądowej, które pochodzą z różnych okresów. Przepisy prawne, wymienione w Misznie, obowiązywały w określonym czasie, chociaż mogły nigdy nie obowiązywać wspólnie. W oczach redaktora Miszny statuty i praktyki z różnych epok przybrały formę harmonijnej całości, a rabini nie starali się sprecyzować, jakie przepisy obowiązywały w danym okresie¹³⁵.

W obecnym stanie Miszna zawiera postanowienia, które oczywiście pochodzą z okresu, kiedy Wielki Sanhedryn przestał być ciałem zarządzającym narodem żydowskim i pełnił jedynie funkcje sądu rabinicznego. Istnieje na przykład przepis, że Sanhedryn może prowadzić swoją działalność w Ziemi Izraela lub poza nią (por. *M Makkot* I, 10). Klauzula została wyraźnie wymyślona, gdy to ciało przestało reprezentować senat narodu i choć nadal nosiło swoją uświęconą tradycją nazwę, było niczym więcej niż ławą sędziowskich ekspertów w sprawach prawa religijnego. Miszna stanowi również, że jeśli sprawa została osądzona, to każdy student, który akurat był na widowni a zaoferował się wstawić za oskarżonego, powinien mieć szansę na zabranie głosu. Jeśli przez swoją mowę obronną uzyskał uniewinnienie oskarżonego, mógł na ten dzień zachować swoje miejsce wśród członków tego sądu (por. *M Sanh* V, 10).

Jest mało prawdopodobne, aby opisy postępowania karnego przedstawione w traktacie *Sanhedryn* były zgodne z praktykami, które obowiązywały w czasie życia Jezusa. Zanim powstała obecna Miszna, istniała Miszna Rabbiego Akiwy, a wcześniej jeszcze obowiązywały starsze przepisy zawarte w „Pierwszej Misznie” (prawdopodobnie związane z rabinem

¹³⁴ Tekst, tłumaczenie na język angielski oraz komentarz zob. D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 31–44.

¹³⁵ P. Winter, *On the Trial of Jesus*, s. 67.

Izmaelem lub Iszmaelem ben Elizeuszem)¹³⁶. Wszystkie zarządzenia, od „Pierwszej Miszny” do tej, którą posiadamy, opierały się na zasadach egzegezy rabiniczno-faryzejskiej. Ponieważ faryzeusze nie byli grupą rządzącą w senacie narodu żydowskiego w czasach Jezusa, istnieje prawdopodobieństwo, że żydowska procedura sądowa była wtedy w dużej mierze zdeterminowana przez zasady saduceuszy. To, w jakich poszczególnych obrzędach te zasady znalazły swój wyraz i czy obrzędy te zostały przekazane ustnie bez wcielenia w pisemny „kodeks” lub zostały włączone do takiego „kodeksu”, jest kwestia sporną. Dopóki istniała władza centralna w Wielkim Sanhedrynie Jerozolimskim, a zewnętrzne trybunały podrzędne mogły łatwo kontaktować się z władzą centralną, nie było potrzeby ustanawiania na piśmie, jakie przepisy powinny mieć zastosowanie w administrowaniu Prawem¹³⁷.

Trudna sytuacja, w jakiej Żydzi żyli w II wieku, sprawiła, że konieczne było spisanie praw i ich interpretacji. Przywódcy narodu żydowskiego zdeterminowani, by zachować religijną tożsamość Izraela, nalegali, aby związek z przeszłością nie został zerwany. Jednak wiele obrzędów z przeszłości straciło swoją użyteczność i nie można już było dosłownie ich stosować. Stąd wysiłek rabinów, aby podtrzymywać Prawo w jego kompletności, a tam, gdzie okazało się to niewykonalne, aby przynajmniej stwarzać pozory ciągłego jego przestrzegania. Rabini wiedzieli, co robią. Od rabina Eleazara z Modin, współczesnego Rabiemu Akiwie, pochodzi powiedzenie: „Ten, kto ujawnia aspekty Tory, które nie są zgodne z naukami rabinicznymi, nie ma udziału w świecie, który ma nadejść”¹³⁸. Rabini i faryzeusze zdawali sobie sprawę z faktu, że ich metoda wymuszania znaczenia fragmentów pism świętych była czasami kręta. Zaskakujące jest zatem to, że faryzeusze sami wprowadzili zarzut wprowadzania innowacji do Prawa przeciwko saduceuszom. W Misznie, w traktacie *Sanhedryn* posiadamy faryzejski kodeks postępowania sądowego; nie posiadamy odpowiednich zapisów saducejskiej praktyki prawnej. Jeśli jednak formy wprowadzania w życie ustawy różniły się w procedurach saducejskich i faryzejskich, to podstawowe kary za niektóre przestępstwa były takie same, jak w Torze¹³⁹.

M *Sanh* 7, 1 wspomina o czterech sposobach wymierzania kary śmierci: kamienowanie, palenie, ścięcie mieczem, uduszenie.

¹³⁶ Por. M *Sanh* II, 4.

¹³⁷ P. Winter, *On the Trial of Jesus*, s. 68.

¹³⁸ Por. M *Pirke Awot* IV, 15.

¹³⁹ P. Winter, *On the Trial of Jesus*, s. 68–69.

Pierwsze trzy z tych sposobów wykonania kary śmierci są znane w Starym Testamencie; czwarty nie. Miszna, wyliczając cztery zaakceptowane metody wymierzenia kary śmierci, nie wspomina o karze powieszenia na drzewie/ukrzyżowaniu. Ukrzyżowanie nie było zaaprobowane jako forma egzekucji, przynajmniej w czasach judaizmu rabinicznego. Pewne zmiany w liście czterech kar są jednak notowane np. w *Targum Ruth* 1, 17, gdzie „powieszenie” zastąpiło „uduszenie” z tekstu Miszny. Świadczy to o pewnym rozwoju praw związanych z wymierzeniem kary śmierci. Poniżej zostaną przedstawione trzy kluczowe teksty, które określają sposoby egzekucji. Jedynie ukamienowanie i spalenie należą to tych form, które jasno zostały przyjęte, praktykowane przez Żydów i były ustanowione jako kara śmierci w Biblii hebrajskiej¹⁴⁰. Zatem lista czterech kar musiała rozwinąć się już w późniejszym okresie judaizmu. Należy podkreślić fakt, że przekształcenie się prawa o karze śmierci, zawartego w Misznie, dokonało się wstępnie w okresie rzymskim.

W sposób szczególny widać to na przykładzie najczęstszej formy egzekucji i najbardziej akceptowanej w Misznie, jaka było ukamienowanie (M *Sanh* 6, 4). Według przepisu Miszny ukamienowanie osoby odbywa się po wcześniejszym strąceniu jej z wysokiego miejsca, jeśli ta osoba przeżyła upadek. Istnieją jednak przykłady z I wieku, świadczące, że skazany był kamienowany bezpośrednio przez zgromadzony tłum, bez żadnej wzmianki o strąceniu w przepaść¹⁴¹. Podobna sytuacja dotyczy innej formy egzekucji, przez ścięcie mieczem. Według tego przepisu prawa ścięcie powinno zostać dokonane przy pomocy miecza, tak jak to było praktykowane przez Rzymian. Jednak w opinii poważanego Rabbiego Judaha ben Ilaia (żył w połowie II w.), ścięcie powinno być dokonane siekierą na bloku

¹⁴⁰ Kara śmierci była przewidziana za następujące przestępstwa: zamierzone zabójstwo (Wj 21, 12; Kpł 24, 17; Lb 35, 16–21), które jest pozbawione rekompensaty pieniężnej (Lb 35, 31; Pwt 19, 11–12); porwanie człowieka w celu uczynienia z niego niewolnika (Wj 21, 16; Pwt 24, 7). Inną grupą przestępstw są grzechy przeciw Bogu: idola tria (Wj 22, 19; Kpł 20, 1–5; Pwt 13, 2–19; 17, 2–7; por. Lb 15, 32–36), wróżbiarstwo (Wj 22, 17; Kpł 20, 27; por. 1 Sm 28, 3. 9), prostytucja córki kapłańskiej (Kpł 21, 9). Ostatnią grupę przestępstw zasługujących na karę śmierci stanowiły ciężkie wykroczenia przeciw rodzicom (Wj 21, 15. 17; Kpł 20, 8; Pwt 21, 198–21), nadużycia seksualne: cudzołóstwo (Kpł 20, 10; Pwt 22, 22), kazirodztwo (Kpł 20, 11–12. 14. 17), sodomia (Kpł 20, 13) oraz bestialstwo (Kpł 20, 15–16). Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 173–175.

¹⁴¹ Tłumy miały zamiar ukamienować Jezusa, o czym wspomina J 8, 59; 10, 31. W Naza-recie Żydzi chcieli strącić Jezusa z urwiska (Łk 4, 29). Sceny ukamienowania spotykamy w Dziejach Apostolskich: śmierć męczénka Szczepana (Dz 7, 58–60) oraz usiłowanie wymierzenia takiej kary (Dz 5, 26; 14, 5. 19).

kamiennym (M *Sanh* 7, 3; T. *Sanh* 9, 11; inna odpowiedź na opinię rabiego, zob. Talmud babiloński *Sanh* 52b). Oficjalna metoda kary śmierci przez spalenie, według przepisów Miszny, wymagała najpierw zakopania skazańca po kolana w gnoju, a następnie przez otwarte usta wlewano mu (używano też nasączonych rozgrzanym olejem materiałów) rozgrzany olej. Pośród rabinów dochodziło do rozbieżności zdań co do formy egzekwowania takiej formy kary śmierci. Niektórzy popierali metody bazujące bardziej na przykładach Starego Testamentu, czyli spalenie na stosie. Kolejna metoda wymierzenia kary śmierci, przez uduszenie, należała również do bardziej złożonych. Skazany był zakopywany w oborniku do kolan, rozdzierano mu szaty, zakładano pętlę na szyi, po czym dwóch ludzi ciągnęło za drugi koniec sznura (M *Sanh* 7, 3)¹⁴².

2.3.1. M *Sanh* 7, 1¹⁴³

ארבע מיתות נמסרו לבית דין, סק'לה שריפה הרג וחנק: ר' שמעון אומר שריפה סק'לה
הנק והרג. זו מצות הנסקלין.

Cztery kary śmierci zostały przekazane do Beith-din (dom sądu): ukamienowanie, spalenie, ścięcie i uduszenie. Rabbi Symeon mówi: spalenie, ukamienowanie, uduszenie i ścięcie. To jest nakaz dla tych, którzy mają być ukamienowani.

Beth-din (dosłownie „dom sądu”) to władza sędziowska Sanhedrynu, którego rolą było rozpoznawanie przypadków kary śmierci. Dozwolone były cztery formy karania śmiercią, inne pisma rabiniczne stosują się do tej tradycji (por. T *Sanh* 9, 10; Talmud jerozolimski *Sanh* 7, 1; Talmud babiloński *Sanh* 49b). Miszna wskazuje na fakt, że wymienione kary śmierci zostały przekazane sądowi jako zawierające wcześniejszą tradycję rabiniczną oraz sam autorytet i władzę Boga w jej przekazaniu. Według Rabbiego Symeona ben Yohaia cztery kary śmierci pozostają te same, ale ich kolejność powinna odpowiadać ich surowości. Ostatnia klauzula odnosi się

¹⁴² Dla określenia śmierci przez spalenie (Kpł 20, 14; 21, 9) używano podobnej terminologii, jak w przypadku składania ofiar całopalnych (Kpł 16, 27; 19, 6). Do spalania dochodziło na otwartym ogniu, bardzo często z całym majątkiem skazanego (por. Joz 7, 15). Por. D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 497.

¹⁴³ Tekst za: D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 498 (tłum. własne).

najprawdopodobniej do poprzedzającego fragmentu, traktującego o ukamienowaniu (M *Sanh* 6, 1–8).

2.3.2. *Targum Ruth* 1, 17¹⁴⁴

אמר' נעמי אית לנא ארבע דיני מותא לחייביא רגימת אבנין ויקידת נורא וקטילת סייפא
וצליבת קיסא.

Noemi powiedziała: „Mamy cztery rodzaje kary śmierci dla skazanych ludzi: bycie ukamienowanym, spalonym w ogniu, ścietym mieczem i powieszonym na drzewie”.

Aramejskie tłumaczenie Księgi Rut jest szczególnie interesujące ze względu na przykład osoby Rut, jako modelu prozelityzmu pogan. Rut, pomimo że pochodziła z Moabu, po śmierci męża, Żyda, odmawia powrotu do swojego rodzinnego domu i swoich bogów. Postanawia udać się w drogę powrotną razem z Noemi. Zostaje jednak ostrzeżona przez Noemi, że od chwili przyjęcia judaizmu będzie musiała zachowywać Prawo żydowskie, nawet te przepisy, które określają karę śmierci. Noemi wymienia listę czterech form kary śmierci z jedyną różnicą do M *Sanh* 7, 1, mianowicie powieszenia na drzewie. Uczeni są podzieleni w opiniach na temat przyczyn takiego faktu. Niektórzy stosują zasadę: „co jest przeciw Misznie, musi być przed Miszną”, uważają, że mamy tutaj do czynienia z listą wcześniejszą od tej, którą zawiera Miszna. Inni natomiast wskazują na fakt, że w okresie rzymskim sprawa kary śmierci nie była jeszcze w kołach rabinicznych unormowana¹⁴⁵.

W celu szerszego spojrzenia na tematykę kary śmierci warto przeanalizować ważniejsze traktaty Miszny oraz innych pism rabinicznych, które przedstawiają kwestie związane z wyrokiem śmierci.

¹⁴⁴ Tekst za: D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 499 (tłum. własne).

¹⁴⁵ Por. L. Díez Merino, *El suplicio de la cruz en la literatura Judia intertestamental*, „Liber Annuus Studii Biblici Franciscani” 26 (1976), s. 86–98; J. Heinemann, *Early Halakhah in the Palestinian Targumim*, „Journal of Jewish Studies” 25 (1974), s. 114–122; É. Levine, *The Aramaic Version of Ruth*, Biblical Institute Press, Roma 1973, s. 60–62.

2.3.3. M *Sanh* 4, 1

Tekst traktatu Miszny przedstawia klauzulę, która jest interpretacją prawa zawartego w Kpł 24, 22 i datowana jest na okres końca II wieku (125–170)¹⁴⁶. Są w niej wyszczególnione następujące procedury w procesach dotyczących wymierzania kary śmierci: (1) proces w sprawie kary śmierci powinien być prowadzony przez 23 sędziów; (2) proces powinien rozpocząć się od argumentów za uniewinnieniem oskarżonego¹⁴⁷; (3) większość jednego sędziego jest wystarczająca do uniewinnienia skazanego, natomiast większość dwóch sędziów jest konieczna do wydania wyroku skazującego; (4) raz podjęta decyzja o uniewinnieniu nie może być zmieniona na korzyść wyroku skazującego, podczas gdy decyzja o wyroku skazującym może być zmieniona, kiedy pojawią się argumenty sugerujące niewinność oskarżonego; (5) wszyscy mogą zgadzać się co do niewinności, ale nie wszyscy (np. jeszcze niezależni eksperci prawa) mogą zgadzać się w sprawie wyroku skazującego¹⁴⁸; (6) sędzia, który zgadzał się na wyrok skazujący może zmienić zdanie i być za uniewinnieniem, podczas gdy sędzia, który był za uniewinnieniem, nie może się wycofać ze swoich argumentów i decydować za wyrokiem skazującym; (7) rozprawa sądowa powinna mieć miejsce w czasie dnia, nie może być prowadzona w nocy. Jeśli jeden dzień nie jest wystarczający do zakończenia procesu, powinien być on zakończony następnego dnia; (8) wyrok uniewinniający powinien zostać ogłoszony w tym samym dniu, kiedy proces się zaczął. Wyrok natomiast skazujący może być ogłoszony nie wcześniej niż następnego dnia po rozpoczęciu procesu. To oznacza, że procesy skazujące na karę śmierci nie mogą się odbywać wieczorem, kiedy rozpoczyna się Szabat (piątek wieczór) lub wieczorem przed świętami żydowskimi¹⁴⁹.

Powyższe klauzule odnoszące się do wyroku śmierci są cytowane przez ewangelistów w ich opisach procesu Jezusa przed Sanhedrynem¹⁵⁰: Proces Jezusa miał miejsce w nocy (Mt 26, 34. 57; J 13, 30; 18, 2. 13. 24); na dzień przed Paschą (J 18, 28); został skazany na śmierć tego samego dnia, kiedy

¹⁴⁶ Por. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages*, t. 5, Brill, Leiden 1985, s. 101–103, 169–173.

¹⁴⁷ Por. S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot. Die Mischna, IV/4–5*, Töpelmann, Gießen 1933, s. 142–143.

¹⁴⁸ Por. S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot*, s. 145.

¹⁴⁹ Por. D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 53–55.

¹⁵⁰ Por. D. Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars Press, Missoula 1977, s. 59–60; R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1, s. 358–359.

proces się zaczął. Nie było przynajmniej jednej nocy przerwy między oskarżeniami sędziów a skazaniem Jezusa. Taki sposób przeprowadzenia procesu może się wiązać z sytuacją, że wspomniana klauzula z Miszny nie obowiązywała jeszcze w I wieku. Zgromadzenie się najwyższych kapłanów i starszyny żydowskiej w pałacu Kajfasza w nocy było nieformalnym spotkaniem, zorganizowanym po to, by zyskać posłuch i poparcie wśród przywódców żydowskich w celu wydania Jezusa w ręce Rzymian z rekomendacją skazania Go na śmierć¹⁵¹. Proces Jezusa przed Sanhedrynem nie był złamaniem reguł prawnych, bo Jezus był oskarżony jako zwodzielec Izraela. W takim przypadku były stosowane inne klauzule prawnicze¹⁵².

2.3.4. M *Sanh* 4, 5

W tej klauzuli prawniczej mamy przedstawione reguły dotyczące postępowania świadków. W przypadku procesów skazujących na śmierć, sąd napomina obecnych świadków do składania prawdziwych zeznań bazujących na tym, co świadek widział i słyszał osobiście. Ma się kierować także dwoma argumentami: (1) osoba, która dopuściła się morderstwa i pozbawiła życia człowieka, zabiła nie tylko konkretną osobę, ale także ewentualnych potomków tej osoby. Dlatego ważna jest prawdziwość świadectwa, ponieważ w przypadku wyroku skazującego na śmierć nie ma już odwołania (tak jak np. w przypadku kradzieży lub szkody majątkowej); (2) Bóg stworzył jedną osobę, Adama, co znaczy, że każdy człowiek jest wyjątkowy, jedyny. Z faktu, że Bóg stworzył jedną osobę, wynikają cztery konsekwencje: (1) zniszczenie jednego istnienia ludzkiego jest równoznaczne ze zniszczeniem całego świata; (2) fakt ten podkreśla równość ludzi; (3) ukazuje wielkość i geniusz Boga stwarzającego człowieka, który w sposób niepowtarzalny odróżnia się od całego stworzenia. Z tego też powodu za złożenie fałszywych zeznań groziła kara śmierci (M *Sanh* 11, 6)¹⁵³.

¹⁵¹ Por. J. Blinzler, *Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mishna*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 52 (1961), s. 54–65; J. Blinzler, *Il Processo*, s. 151–181; R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1, s. 357–363; C. A. Evans, *Mark*, Nelson, Nashville 2001, s. 444 (Word Biblical Commentary, 34B).

¹⁵² Por. A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit: Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980, s. 46–92.

¹⁵³ Por. D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 56–58.

2.3.5. M *Sanh* 6, 1–2

Tekst omawia sytuację skazanej osoby na chwilę przed wykonaniem wyroku, kiedy jest jeszcze czas na wniesienie uniewinnienia przed sąd i na wyznanie swoich przewinień przez skazaną osobę. Osoba taka jest następnie wyprowadzona poza miasto. Wyrok wykonuje się albo zaraz po jej wyprowadzeniu (jeśli już została osądzona i skazana: klauzula 6, 1), albo po wyznaniu przez nią grzechów, dzięki czemu będzie mogła uczestniczyć w przyszłym życiu¹⁵⁴.

2.3.6. M *Sanh* 6, 4–6

Według prawa zawartego w Misznie osoba skazana na śmierć zostaje ukamienowana. Skazanego spycha się twarzą do przodu z wysokiego miejsca (wysokość to dwa razy wzrost mężczyzny lub 4 łokci, to jest ok. 3,52 m lub 5,28 m w zależności od sposobu mierzenia, łokieć do ramienia czy też łokieć razem z głową). Jeśli przeżyje upadek, odwraca się go na plecy, a następnie kamieniuje. Niektórzy uczeni uważają, że powyższy sposób wykonania wyroku śmierci ukształtował się w późniejszym okresie. Pierwotnie osoba była od razu kamienowana, bez wcześniejszego zrzucenia z wysokości¹⁵⁵.

2.3.7. M *Sanh* 7, 4

W tekście są wymienione przypadki nadużyć seksualnych, które zasługują na karę śmierci przez ukamienowanie. Mamy też odwołanie się do Kpł 20, 27: „Jeżeli jakiś mężczyzna albo jakaś kobieta będą wywoływać duchy albo wróżyć, będą ukarani śmiercią. Kamieniami zabijecie ich. Sami ściągą nęli śmierć na siebie”. Lista przestępstw karanych przez ukamienowanie zaczyna się od sześciu przewinień seksualnych i pięciu przestępstw religijnych. Kolejne przewinienia (pierwszym jest profanacja Szabatu) wydają się nie tworzyć jakiejś specjalnej grupy¹⁵⁶.

Tekst ten jest często przetaczany jako przykład możliwych oskarżeń przeciwko Jezusowi. Może odnosić się do oskarżeń o bluźnierstwo

¹⁵⁴ Zob. również: T *Sanh* 9, 5; Talmud babiloński *Sanh* 44b; Talmud jerozolimski *Sanh* 23b; 46. Por. S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot*, s. 82.

¹⁵⁵ Por. J. Blinzler, *Il Processo*, s. 182–198.

¹⁵⁶ Por. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages*, t. 3, Brill, Leiden 1984, s. 193; D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 63–64.

(Mk 2, 7; J 5, 18; 8, 59; por. Kpł 24, 16; Wj 22, 27), profanację Szabatu (Mk 2, 24; 3, 2–6; J 5, 16; 9, 16; por. Lb 15, 35; Wj 22, 17; Kpł 19, 26. 31; 20, 27; Pwt 18, 10–11), fałszywe prorocstwo (Mk 6, 15; Mt 21, 11. 46; Łk 7, 16. 39; 13, 33; J 6, 14; 7, 40. 52; 9, 17; por. Pwt 13, 6; 18, 20)¹⁵⁷. Oskarżenie o bycie fałszywym prorokiem w połączeniu ze przywodem ludzi do bałwochwalstwa (מְסִית *mesit*) i sprowadzaniem na złą drogę całego miasta zostało wykorzystane do postawienia Jezusa przed sądem¹⁵⁸.

2.3.8. M *Sanh* 7, 6–7

Tekst przedstawia kontynuację przestępstw zasługujących na karę śmierci, zawartych w M *Sanh* 7, 4. Przepisy nawiązują do Wj 20, 5; 23, 13, które zakazują oddawania czci innym bogom. W dalszej części (7, 7), powołując się na Kpł 18, 21; 20, 2; Pwt 18, 10, zabrania się kultu bożka Molocha i składania mu w ofierze dzieci¹⁵⁹. Na karę śmierci zasługują także ci, którzy uprawiają nekromancję (בְּעֵל אוֹב) i przepowiadają przyszłość, jasnowidzący (יִדְעוֹנִי).

Niektórzy uczeni widzą w tych przepisach karnych odniesienie do procesu Jezusa, a dokładnie do momentu po Jego skazaniu. Wtedy to Jezus zostaje wyśmiany jako fałszywy prorok lub mesjasz, policzkowany (Mk 14, 65; Mt 26, 67–68)¹⁶⁰. Nie jest jasne, czy zapowiedź zburzenia świątyni, wypowiedziana przez Jezusa, była także uważana za fałszywe prorocstwo (por. Mt 24, 2; Mk 13, 2; Łk 21, 6); znajdzie się ono na liście oskarżeń ze strony świadków w czasie procesu Jezusa (Mt 26, 60–61; Mk, 14, 57–58). Sugeruje się zatem, że Jezus został oskarżony o bycie oszustem, który sprowadzał naród izraelski na złą drogę i był fałszywym prorokiem. Jezus nie zachowywał prawa żydowskiego, nie stał na straży takich symboli, jak

¹⁵⁷ Por. J. Blinzler, *Il Processo*, s. 111–134.

¹⁵⁸ Por. A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, s. 81–86.

¹⁵⁹ Por. J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge Press, Cambridge 1989; E. Noort, *Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis*, in *The Strange World of Human Sacrifice*, Peeters, Leuven 2006, s. 103–125. Czas największego kultu boga Molocha przypada na okres od VIII do VI wieku przed Chr. W czasach rabinów kult Molocha już nie istniał.

¹⁶⁰ Do badaczy, którzy dopatrują się tutaj powiązań z oskarżeniem Jezusa o bycie fałszywym prorokiem, należy m.in. J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, s. 72–73; J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1, s. 93–98. Inni natomiast argumentują, że Jezus był wyśmiany jako Mesjasz. Por. J. Blinzler, *Il Processo*, s. 125–132; O. Betz, *Probleme des Prozesses des Jesu*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 2 (1982), s. 565–647, 638.

Szabat, dozwolone pokarmy, naród czy Świątynia, ale twierdził, że On jest posłany przez Boga, aby odbudować naród Izraela¹⁶¹.

2.3.9. M *Sanh* 7, 10

Tekst Miszny wyjaśnia kwestie dwóch przestępstw, które są karane śmiercią. Pierwsze z nich to bycie zwodzicielem ludzi (מסיית *mesit*), a drugie to sprowadzanie ludzi na złą drogę (מדייח *maddiakh*). Różnica między nimi jest następująca: *mesit* zwodzi pojedyncze osoby, natomiast *maddiakh* zwodzi całe miasto, naród¹⁶². Prawna klauzula dotycząca wspomnianych przestępstw była częścią Prawa żydowskiego już w I wieku¹⁶³. Techniczne terminy *mesit* i *maddiakh* mają swoje odniesienia w Pwt 13, 5; 13, 7–12; 13, 13–18. Natomiast pisma qumrańskie potwierdzają tezę, że prawne klauzule dotyczące zwodzicieli były już obecne w Prawie żydowskim przed pierwszym wiekiem (por. 11QTemple LIV, 8–IV, 10; 1Q<M XIV, 9; 1QH^a XII, 8, 9; 4Q200 Frag. 6, 8; 11Q5 XVIII, 6)¹⁶⁴.

2.3.10. M *Sanh* 7, 11

Tekst ten komentuje karę śmierci w przypadku uprawiania magii i czarów. Rozróżnia jednak jej dwa rodzaje. Pierwszy, karany śmiercią, to praktykowanie czarów przy pomocy okultystycznych mocy. Drugi rodzaj odpowiada oszukiwaniu „oczu”, czyli iluzjonizm¹⁶⁵. Szersze przedstawienie tych przestępstw znajduje się w Talmudzie jerozolimskim *Sanh* 25d, 55–61 i w Talmudzie babilońskim *Sanh* 67a–b.

2.3.11. M *Sanh* 11, 5

Miszna wyjaśnia termin „fałszywego proroka” w M *Sanh* 11, 1, który podlega karze śmierci przez uduszenie. Fałszywy prorok, prowadzący do apostazji, powinien być zamordowany. Powstała też dyskusja dotycząca, według Rabbiego Akiwy, kwestii tego, dlaczego wykonanie wyroku na skazanych nie powinno mieć miejsca w lokalnych miastach, lecz w Jerozolimie, i to

¹⁶¹ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, s. 438–442, 549–551.

¹⁶² S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot*, s. 216–217, 236; J. Schwartz, *Peter e Ben Stada in Lydda*, [w:] R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its First-Century Setting*, t. 4: *Palestinian Setting*, Paternoster, Exeter 1995, s. 391–414.

¹⁶³ A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, s. 81–84.

¹⁶⁴ D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 69–70.

¹⁶⁵ S. Krauss, *Sanhedrin-Makkot*, s. 239.

w czasie najbliższych pielgrzymkowych świąt żydowskich. Możemy tutaj dostrzec związek z wyrokiem śmierci na Jezusa, który został wykonany podczas Świąt Paschy, a także z Jego aresztowaniem¹⁶⁶.

2.3.12. T *Sanh* 10, 11

W pierwszej części tekstu są przedstawione środki ostrożności w przypadku kary śmierci (niejawny świadek w przypadku zwodziciela – *mesit*) oraz możliwość zastawienia pułapki na osobę oskarżoną o zwodzenie. W drugiej części jest przytoczony przypadek Ben Stady jako przykład zastawienia takiej pułapki. Imię Ben Stada, jak już wspomniano, występuje tylko w literaturze rabinicznej i jest (lub nie jest) utożsamiane z osobą Jezusa, Piotra czy też Jakuba brata Pańskiego. Ben Stada został ukamienowany i powieszony w przeddzień Paschy w Liddzie.

Tekst przedstawia proces, który sędziowie i sąd mogą kontynuować w nocy, jeśli zaczął się on tego samego dnia. Odnosząc się do wspomnianego tekstu, można dojść do wniosku, że w przypadku procesu Jezusa stosowano się do zawartych tutaj zasad prawnych i że był legalny, ponieważ był procesem przeciwko zwodzicielowi narodu¹⁶⁷.

2.3.13. T *Sanh* 11, 7

Ten fragment Miszny jest dodatkiem do M *Sanh* 8, 5–7¹⁶⁸ i jest paralelny do M *Sanh* 11, 5 oraz Talmudu babilońskiego *Sanh* 89a. Wymienia sześć kategorii przestępców, z odpowiednio różnymi wyrokami śmierci. Wszystkie obecne tu kategorie występują w Starym Testamencie: (1) nieposłuszny i krnąbrny syn (Pwt 21, 18–21); (2) człowiek, który nie usłucha kapłana, czy też sędziego, zostanie ukarany śmiercią (Pwt 17, 8–13); (3) człowiek zwodzący do bałwochwalstwa (Pwt 13, 7–12); (4) człowiek uwodzący całe miasto, wspólnotę do bałwochwalstwa (Pwt 13, 13–19); (5) fałszywy prorok (Pwt 18, 20); (6) fałszywy świadek (Pwt 19, 18, 21). To, co je łączy, to nie bezpośrednie wykonanie wyroku po jego ogłoszeniu. Rabbi Akiwa i Rabbi Jehudah są zgodni, że ich proces może mieć miejsce poza Jerozolimą. Różnią się jednak co do czasu i miejsca wykonania wyroku. Rabbi Akiwa jest zdania, że wyrok powinien być wykonany w czasie jednego z trzech

¹⁶⁶ J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, s. 72–73; D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 71–72.

¹⁶⁷ A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, s. 84–85.

¹⁶⁸ J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages*, t. 3, s. 206.

pielgrzymkowych świąt żydowskich i jeśli jest to konieczne skazany oczekuje na wykonanie wyroku w więzieniu. Natomiast Rabbi Jehuda argumentuje za bezpośrednim wykonaniem wyroku. Można się dopatrywać także i w tym fragmencie związku ze śmiercią Jezusa, która miała miejsce w czasie jednego z takich świąt, to jest Święta Paschy¹⁶⁹.

2.3.14. Talmud jerozolimski *Sanh* 25c, 74–25d, 10

Tekst omawia inny fragment M *Sanh* 7, 10 i dotyczy osoby, która zwodzi do bałwochwalstwa. Wyjaśnia, że jest to osoba świecka, a nie rabin czy mędrzec. Podaje także, że w takim przypadku sprawa może być wniesiona przez dwóch ukrytych świadków, którzy nie muszą widzieć oskarżonego. Przywołany jest przypadek Ben Sotada (Ben Stada), dla zobrazowania całej procedury. Zwraca się też uwagę na ton głosu, jakim posługują się ci, którzy zwodzą lud (cichy, niski głos)¹⁷⁰.

2.3.15. Talmud babiloński *Sanh* 89a

Fragment Talmudu zawiera paralelny materiał do T *Sanh* 11, 7, w którym rabini nauczają, że egzekucja starszego skazańca powinna być przełożona do najbliższego, jednego z trzech, święta żydowskiego (Pascha, Święto Tygodni, Święto Namiotów). Celem jest po raz kolejny nastraszenie Izraelitów i pokazanie, jaka kara spotyka przestępcę. Także w tym fragmencie niektórzy uczeni dostrzegają odniesienie do śmierci Jezusa¹⁷¹.

2.3.16. M *Sanh* 5, 1–5

Ten fragment Miszny przedstawia bardzo ważną kwestię świadków i składania świadectw. Przesłuchanie świadków dotyczy odpowiedzi na siedem podstawowych pytań, które mają określony i ustalony porządek i dotyczą daty (jaki tydzień roku, jaki rok, w jakim miesiącu, w jakim dniu miesiąca, w jakim dniu tygodnia); czasu (o której godzinie); miejsca przestępstwa (w jakim miejscu). Świadectwo świadków jest prawdziwe, jeśli potrafią odpowiedzieć na siedem wymienionych pytań i jeśli ich zeznania są zbieżne. W przeciwnym przypadku ich świadectwo jest nieważne. Najpierw

¹⁶⁹ J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, s. 78–79; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, s. 84; R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, t. 1, s. 362.

¹⁷⁰ D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 77–78.

¹⁷¹ A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, s. 6.

przedstawiane są argumenty za uniewinnieniem, i jeśli większość sędziów opowiada się za taką decyzją, oskarżony zostaje uwolniony jeszcze tego samego dnia. Jeśli osoba nie zostanie uniewinniona, proces jest przenoszony na następny dzień. Do uwolnienia wystarczy większość uzyskiwana głosem jednego sędziego, natomiast do wyroku skazującego potrzeba większości przynajmniej dwóch sędziów (por. *M Sanh* 4, 1). Największa liczba sędziów, która jest znana w takim procesie, to 71 członków¹⁷².

W przypadku procesu Jezusa wydaje się, że mamy do czynienia tylko ze świadkami, którzy chcieli wyroku skazującego na śmierć, ale jak przekazują ewangeliści, ich świadectwa nie były zgodne (por. *Mk* 15, 56; *Mt* 26, 60), a co za tym idzie w myśl Prawa żydowskiego podważały wiarygodność świadków. Ewangelie nic nie wspominają o członkach Sanhedrynu (Nikodem, Józef z Arymatei), którzy sympatyzowali z Jezusem czy wypowiedali się za Jego uwolnieniem. Milczenie Jezusa w czasie przesłuchania sugeruje, że nie chciał On przedstawić osobiście argumentów za uwolnieniem, na co pozwalało powyższe prawo. Nie wiadomo też, czy Jezus był obecny w czasie tak zwanego krzyżowego przesłuchiwanie świadków¹⁷³.

2.3.17. T *Sanh* 6, 3

W tym fragmencie przedstawione zostały procedury, które towarzyszą wydaniu wyroku przez sąd: (1) w czasie zebrania sądu sędziowie siedzą; (2) oskarżyciele i świadkowie stoją przed sędziami; (3) strona pozywająca mówi jako pierwsza; (4) zanim świadkowie zostaną przesłuchani (tzw. krzyżowe pytanie) są oni wezwani do mówienia prawdy; (5) po napomnieniu świadkowie są wyprowadzeni z sali sądowej; (6) przesłuchanie rozpoczyna się od głównego świadka. Oskarżyciel i oskarżony są obecni, kiedy świadkowie są przepytani; (7) obie strony, pozywający i oskarżony, potwierdzają swoją sprawę przed resztą sądu; (8) następnie sędziowie głosują na podstawie wysłuchania wszystkich stron (oskarżyciel, oskarżony, świadkowie) i podejmują decyzję o uniewinnieniu lub skazaniu¹⁷⁴.

¹⁷² D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 95–96.

¹⁷³ R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, s. 893; B. Chilton (ed.), *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2009, s. 487; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, s. 67.

¹⁷⁴ D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 97–98.

2.3.18. M *Sanh* 6, 4¹⁷⁵

Krótki fragment z analizowanego już wcześniej fragmentu Miszny przedstawia dyskusję dotyczącą wykonania wyroku przez ukamienowanie, a następnie powieszenie. Rabbi Eliezer ben Hyrcanus (żył ok. 90 roku po Chr.) stwierdza, iż z zasady należy wieszać każdego, kto poniósł karę śmierci przez ukamienowanie, Mędracy zaś ograniczyli tę procedurę do kary dla tych, którzy dopuścili się bluźnierstwa lub oddają cześć obcym bogom. Rabbi Eliezer, jak i Mędracy wskazują, iż kara powieszenia jest karą wykonywaną po ukamienowaniu. Wskazanie to jest zgodne z Pwt 21, 22: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie”. Według Rabbiego Eliezera kara powieszenia dotyczy tak samo mężczyzn, jak i kobiet¹⁷⁶.

Interpretując drugą część Pwt 21, 23, Miszna określa winę, za którą należało skazać na tę karę. Wydaje się, iż hebrajska formuła קללת אלהים może znaczyć: „przeklęty przez Boga”. Może jednak także znaczyć: „przekleństwo przeciw Bogu”. A zatem na tę karę skazany jest ten, kto jest przez Boga przeklęty, czy też ten, kto przeklinał Boga – bluźnierca. Tekst jednak nie precyzuje dokładnie, na czym miałyby polegać to bluźnierstwo¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Podobnymi tekstami omawiającymi karę śmierci przez powieszenie są *Sifre Devarim* § 221 do Pwt 21, 22 oraz *Midrash Tannaim* (s. 132, linia 708). Tekst i komentarz zob. D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 491–494.

¹⁷⁶ Według Rabbiego Eliezera bluźnierstwo i bałwochwalstwo są obrzydliwymi zbrodniami, kara za nie jest taka sama dla mężczyzn, jak i kobiet. Płeć ma jedynie znaczenie w odniesieniu do kierunku, w którym ma być zwrócona twarz wieszanego. Twarz mężczyzny ma być zwrócona w kierunku ludzi, a twarz kobiety w kierunku drzewa, z którego wykonany jest pał. W opinii mędrców kara powieszenia obejmuje tylko mężczyzn.

M *Sanh* 6, 6 podaje także wskazania co do samego drzewa, na którym wieszano skazanego przestępcę. W przekazie Biblii mógł to być słupek (por. Rdz 40, 19) czy też szubienica (por. Est 9, 13). W opisie Miszny narzędzie kary przypomina szubienicę – słupek wbity w ziemię, od którego odchodzi belka, być może blisko górnej części pala. Na tej właśnie belce zostaje zawieszony skazaniec. W opinii Rabbiego Yose narzędziem kary był słupek, którego dolna część opierała się na ziemi, zaś góra na ścianie. Wskazuje on, że przestępca wisi na nim tak, jak zabite przez rzeźnika zwierzę, a zatem najprawdopodobniej do góry nogami, ze stopami umocowanymi u góry słupa. Por. P. Łabuda, *Kara śmierci w przekazie Talmudu Babilońskiego*, s. 149–150; D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 101–102, 491–493.

¹⁷⁷ Według opinii przedstawionej w obszernej pracy: D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, [w:] D. L. Bock, R. L. Webbs (eds.), *Key Events in the*

2.3.19. M *Sanh* 7, 5

Ten fragment Miszny jest kolejnym tekstem poruszającym temat bluźnierstwa i kary za niego. Miszna określa, że bluźnierca ma być skazany na śmierć, jeśli jawnie wymówi imię Boże. Ta klauzula pochodzi z Kpł 24, 14: „Każ wyprowadzić bluźniercę poza obóz. Wszyscy, którzy go słyszeli, położą ręce na jego głowie. Cała społeczność ukamieniuje go”. Rabbi Joshua ben Qorha wyjaśnia proces w przypadku oskarżenia osoby o wymówienie imienia Bożego. Świadkowie najpierw zeznają, używając zamiennika imienia Bożego. Następnie po przeproszeniu zgromadzonych osób w sali sądowej, najważniejszy świadek dokładnie powtarza to, co oskarżony powiedział. Sędziowie, usłyszawszy raz imię Boże, wstają i rozdzierają szaty. Oskarżony jest skazany na karę śmierci, kiedy przynajmniej trzech świadków wypowie dokładnie jego słowa¹⁷⁸.

Odnosząc się do procesu Jezusa, niektórzy uczeni są zdania, że imię Boże zostało wypowiedziane przez Mistrza z Nazaretu, gdy zrobił aluzję do Ps 110, 1¹⁷⁹. Inni autorzy twierdzą, że tak wąskie rozumienie kwestii bluźnierstwa, jak w omawianym fragmencie, nie miało zastosowania w czasie procesu Jezusa i jest wątpliwe, aby był skazany prawnie za bluźnierstwo w takim rozumieniu¹⁸⁰.

Większość uczonych łączy oskarżenie o bluźnierstwo z odpowiedzią Jezusa na pytanie Kajfasza w Ewangelii Mk 14, 62. Jezus, cytując Ps 110, 1, czyni aluzję do osoby mającej władzę, zasiadającej po prawicy Boga oraz do wizji Syna Człowieczego z Dn 7, 13. Stwierdzenie o zasiadaniu po prawicy Boga jest pokazaniem, że bierze się udział w Boskiej władzy. Takie przywłaszczenie sobie władzy i przyznanie sobie tak wyjątkowego statusu w oczach Bożych i ludzi prawie na pewno było uważane za bluźnierstwo¹⁸¹.

Life of the Historical Jesus, s. 657, mamy tutaj do czynienia z niewłaściwym użyciem imienia Bożego יהוה.

¹⁷⁸ D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus*, s. 104–105.

¹⁷⁹ R. H. Gundry, *Mark*, s. 915–918. Zob. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 610–613. Według tego autora nie jest pewne, czy Jezus, cytując Ps 110, 1, przeczytałby imię Boże tak, jak jest napisane.

¹⁸⁰ Por. J. Blinzler, *Il Processo*, s. 156–157, 245–272; D. Juel, *Messiah and Temple*, s. 97.

¹⁸¹ Por. M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term „Son of Man” and Its Use in St. Mark’s Gospel*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1967, s. 173; D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 616.

2.4. Talmud o winie i śmierci Jezusa

Oprócz wzmianek, mniej lub bardziej wyraźnych, dotyczących osoby Jezusa, Jego działalności i wyznawców, teksty Talmudu przekazują rabiniczną interpretację Jego procesu i śmierci.

Zanim przejdziemy do analizy głównego tekstu Talmudu babilońskiego odnoszącego się do procesu i śmierci Jezusa, zwrócimy uwagę na inne teksty, które pośrednio są związane z Talmudem babilońskim *Sanh* 43a.

2.4.1. Talmud babiloński *Sanh* 67a

דתניא. ושאר כל חייבי מיתות שבתורה אין מכמינין עליהן חוץ מזה. כיצד עושין לו? מדליקין לו את הנר בבית הפנימי ומושיבין לו עדים בבית החיצון כדי שיהו רואין אותו ושומעין את קולו והוא אינו רואה אותן. והלה אומר לו אמור מה שאמרת לי ביחוד. והוא אומר לו. והלה אומר לו היאך נניח את אלהינו שבשמימ ונעבוד ע"ז? אמת חוזר בו מוטב ואמר כך היא חובתינו וכך יפה לנו העדים ששומעין מבחוץ מביאין אותן לבית דין ומוקלין אותו. וכן עשו לבן סטדא בלוד ותלאוהו בערב הפסח.

Według Tory nie więzi się skazanego na śmierć, poza tym przypadkiem. Jak się z nim postępuje? Zamyka się go w wewnętrznej izbie i zapala lampę, aby mogli go widzieć i słyszeć świadkowie umieszczeni w komnacie zewnętrznej. On jednak świadków nie widzi. Jeden ze świadków mówi do niego: „Powiedz teraz to, co mówiłeś mi prywatnie”. Ten odpowiada. Z kolei odzywa się drugi świadek: „Jak możemy opuścić naszego Boga, który jest w niebie, aby potem służyć bożkom?”. Jeśli zmieni zdanie, to dobrze. Natomiast gdy odpowie: „Taki jest nasz obowiązek. Jesteśmy, aby to czynić”, wówczas świadkowie będący na zewnątrz odprowadzają go do sądu i potem kamienują. Tak postąpili z Ben Stadą w Lod, którego następnie powieszono w przeddzień Paschy.

Tekst ten jest umieszczony w kontekście postępowania wobec bałwochwalcy. Mowa w nim o Ben Stadzie, który jako bałwochwalca został skazany na śmierć przez ukamienowanie w wigilię Paschy. Została sprecyzowana data egzekucji Ben Stady i odpowiada ona tej samej dacie, którą zawarto w poniższym tekście *baraita* Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a. Podane jest także miejsce i sposób wykonania wyroku – przez ukamienowanie. Miejsce – Lidda – i sposób egzekucji różnią się od opisów ewangelicznych śmierci Jezusa, dlatego dane te stwarzają trudność w utożsamieniu

Ben Stady z osobą Jezusa z Nazaretu¹⁸². W dalszej części tekstu rabini utożsamiają Ben Stadę z Ben Pandera (Jezusem z Nazaretu)¹⁸³.

Jest to jeden z dwóch tekstów (drugi to Talmud babiloński *Szab* 104b), gdzie podaje się obok siebie dwa imiona: Ben Stada i Ben Pandera. Rabin przedstawiają dwie odpowiedzi. Autorem jednej jest Rabbi Hida, który twierdzi, że dwa imiona znajdują swoje uzasadnienie w fakcie posiadania przez matkę zarówno męża, jak i kochanka. Imię Ben Stada pochodzi od męża, Ben Pandera od kochanka. Inne rozwiązanie proponuje anonimowy rozmówca, który stwierdza, że ojcem był Papos ben Jehuda, uczoney żyjący w Palestynie w pierwszej połowie II wieku, a imię Stada odnosi się do matki. Następnie tekst mówi o imieniu matki – Mariam, a Stada to epitet pochodzący z hebrajskiego *satah* – סתה, co oznacza „być niewiernym”. Termin ten użyty w odniesieniu do Mariam może wskazywać na jej niemoralne się prowadzenie.

Tekstami rabinicznymi, które również pośrednio są związane z fragmentem opisującym proces i śmierć Jezusa, są poniższe traktaty: pierwszy pochodzący z III wieku¹⁸⁴, a pozostałe datowane są na późniejsze okresy.

2.4.2. Talmud babiloński *Sanh* 106b

אמר ליה ההוא מינא לרבי חנינא מי שמיע לך בלעם בר כמה הוה אמר ליה מיכתב לו כתיב אלא מדכתיב אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם או בר תלתין ותלת שנין או בר תלתין וארבע אמר ליה שפיר קאמרת לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם והוה כתיב ביה בר תלתין ו תלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה אמר ליה מר בריה דרבינא לבריה בכלהו לא תפיש למדרש לבר מבלעם הרשע דכמה דמשכחח ביה דרוש ביה

¹⁸² Por. J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 520; J. Schwartz, *Peter Ben Stada in Lydda*, s. 6.

¹⁸³ Talmud babiloński *Sanh* 67a: „Czy on był Ben Stada, a nie Ben Pandera? Raw Hisda wyjaśniał: Mężem [jego matki] był Stada, a kochankiem [jego matki] był Pandera. A czy mężem nie był Papos ben Jehuda? Jego matką była Mariam, która układała kobietom [włosy]. To jest, co mówi się w Pumbedita: Niewierna swojemu mężowi”.

¹⁸⁴ Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 132.

¹⁸⁵ Nazwa פנקסיה została przeliterowana na język grecki πίναξ, co oznacza dosłownie tabliczkę do pisania. Zob. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1950, s. 203–208. Według tego autora hebrajskie słowo פנקס może oznaczać w naszym przypadku „kodeks”. Por. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud et and Midrash*, s. 71.

Pewien heretyk zapytał rabbięgo Haninę: Czy słyszałeś, ile lat miał Balaam w dniu śmierci? Odpowiedział [rabbi Hanina]: „Tego nie napisano w piśmie, ale jest powiedziane: mężowie krwawi i podstępni nie dożyją połowy swoich dni. Miał więc trzydzieści trzy lub trzydzieści cztery lata”. [Heretyk] powiedział: „Prawidłowo wyliczyłeś, widziałem dzieje Balaama, w których zapisano: Chromy Balaam miał trzydzieści trzy lata, kiedy zabił go Pinchas Morderca. Mar, syn Rabiny, rzekł do swego syna: «W odniesieniu do wszystkich innych, nie przedstawiajcie ich zbytnio, z wyjątkiem niecnego Balaama. Wszystko, co o nim znajdziesz, możesz przedstawić»”.

Tekst przedstawia dyskusję między Rabbim Haniną z heretykiem (*minem*) na temat wieku Balaama. Zadaje on Rabbimu Haninie pytanie dotyczące wieku Balaama. On odpowiada, że miał trzydzieści trzy lub trzydzieści cztery lata. Heretyk, powołując się na „dzieje Balaama”, które mogą oznaczać ewangelie kanoniczne, stwierdza, że jest to prawidłowa odpowiedź.

Pośród komentatorów tego tekstu możemy spotkać różne opinie odnoszące się do interpretacji niektórych obecnych w *passusie* terminów. Wiek trzydzieści trzy lub trzydzieści cztery lata może odnosić się do Jezusa, który w momencie śmierci miał prawdopodobnie taki wiek¹⁸⁶. Jak mogliśmy zobaczyć wcześniej, pod imieniem Balaama jest czasem ukryty Jezus. Na potwierdzenie wieku Balaama Rabbi Hanina cytuje Ps 55, 24. Występująca w tekście postać Pinchasa będzie utożsamiana z Poncjuszem Piłatem¹⁸⁷. Dla innych krytyków może być aluzją do postaci starotestamentalnych – do niegodziwego syna Helego z sanktuarium w Szilo (1 Sm 2, 12nn) lub też do Pinchasa syna Eleazara (Lb 31, 6–8)¹⁸⁸. Inny fakt, który jest podkreślany przez niektórych uczonych, to określenie Balaama jako kulawego i ślepego na jedno oko, co znajduje potwierdzenie w tradycji rabinicznej

¹⁸⁶ W Ewangelii Łukasza 3, 23 czytamy: „Sam zaś Jezus, rozpoczynając swoją działalność, miał lat około trzydziestu”. Do tej informacji, na podstawie Ewangelii Janowej, należy dodać ok. trzech lat Jego działalności misyjnej. W innym miejscu, J 8, 57, dowiadujemy się ze słów faryzeuszy, że Jezus miał mniej niż pięćdziesiąt lat. Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. ks. J. Bryłowski, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2018, III, XXII.

¹⁸⁷ T. Murcia przytacza interpretację Josepha Perlesa, który sugeruje, by słowa פנחס ליסטאה *Pinchas lista'ah* (Pinchas morderca) odczytać jako פנחס פליסטאה – *Pelista'ah* (Poncjusz Piłat). Takie tłumaczenie argumentuje faktem, że „Piłat” אפוליסטוס jest wspomniane gdzie indziej, mianowicie w Targumie Estery 5, 1 (Targum Sheni Ester 3, 1) w relacji do Hamana i Jezusa. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 622.

¹⁸⁸ Por. M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 132.

(Talmud babiloński *Sanh* 105a), a co z kolei przywołuje nauczanie Jezusa Mk 9, 45–47¹⁸⁹. Nie brakuje jednak krytyków, odrzucających po części powyższe opinie. Są oni zdania, że postać Balaama nie odnosi się do Jezusa, a osoba Pinchasa nie może być utożsamiana z Poncjuszem Piłatem, zaś określenie wieku ma związek jedynie z cytowanym psalmem¹⁹⁰.

Kolejnym tekstem rzucającym światło na lepsze zrozumienie tekstu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a jest tekst Targumu Estery przedstawiający nam historię Hamana i Ben Pandera, gdzie według niektórych komentarzy możemy dopatrzeć się odniesienia do ukrzyżowania Jezusa¹⁹¹.

2.4.3. Targum *Sheni* Est 7, 10

וכד הוא המן דמילוי לא משתמע מילוי נטל איליא ובכיתא על נפשיה במצעות גנתא ביתנא. מתיב וכן אמר אציתו לי אילניא וכל שתיליא דשתיליו מן יומי דבראשית דבר המדתא בעי למסק לאלכסנריא דבר פנדיה.

Kiedy Haman zobaczył, że nie słuchają jego słów, zaczął się żalić i płakać nad sobą pośrodku pałacu. Posłuchał rady i powiedział: Posłuchajcie mnie drzewa i wszystkie rośliny, które zostały posadzone od pierwszego dnia/na początku dni! (מן יומי דבראשית). Syn Hamedata poprosił, aby powiesić go na Aleksandrię Ben Pandira.

W tekście tym widzimy wyraźnie porównanie między Hamanem (prześladowcą Żydów z Księgi Estery) i Ben Pandirą (Jezusem). Dokument ten przedstawia wprost napięcia, jakie istniały między chrześcijaństwem a judaizmem w momencie redagowania tekstu. W myśli rabinicznej Haman jest przedstawiany obok Amaleka jako przykład okrutnego nieprzyjaciela Izraela, chcącego wykorzenić potomków Abrahama¹⁹². Ben

¹⁸⁹ Por. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 73–75. Autor ten stwierdza, że „Pinchas morderca” odnosi się do „Poncjusza Piłata”, argumentując, że trudno sobie wyobrazić, aby Żydzi nazywali Pinchasa mordercą, skoro w tradycji rabinicznej postać ta jest przedstawiana jako bohater. Z taką opinią nie zgadza się G. R. S. Mead, stwierdzając, że określenie „morderca” w pełni koresponduje z tytułami, jakie otrzymywali „narodowi bohaterzy”. Por. G. R. S. Mead, *Did Jesus Live 100 B.C.*, Theosophical Publishing Society, London 1903, s. 198–199.

¹⁹⁰ Szczegółową analizę tych opinii przedstawia T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 623–651.

¹⁹¹ M. Goldstein napisał wprost, że mamy do czynienia z późną tradycją, w której zawarto pośrednie odniesienie do powieszenia Jezusa. Por. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 111.

¹⁹² Por. G. R. S. Mead, *Did Jesus Live 100 B.C.?*, s. 208.

Pandira – Jezus, jest porównany do Hamana, co jest bardzo wymowne. Pokazuje to, że w epoce redagowania tekstu (ok. IV w.)¹⁹³ Jezus jest przedstawiany jako postać wrogo nastawiona i prześladowająca¹⁹⁴.

Termin אלכסנדריא (*Alexandrie*) lub אכסנדריא (*akhsandria*), który poprzedza imię Ben Pandira jest różnie interpretowany¹⁹⁵. Może oznaczać „wysoki maszt”¹⁹⁶, który stanie się przenośnią lub symbolem „krzyża”, albo może określać „portyk z siedzeniami”, gdzie się rozmawia i naucza¹⁹⁷.

W dalszej części tekstu (Targum *Sheni* 7, 10) drzewa, pytane przez Hamana, naradzają się między sobą i odmawiają ukrzyżowania „tego złooczyńcy” na nich. Cedr zatem sugeruje, aby Haman został powieszony na krzyżu, który przygotował dla Mardocheusza, co ostatecznie zostało zrealizowane¹⁹⁸. Ta anegdota znajduje swoją inspirację w jeszcze starszej, dobrze znanej, przypowieści Jotama z Księgi Sędziów 9, 7–15¹⁹⁹.

Tekst ten posiada także pewne podobieństwa z końcową częścią *Toledot Yeshu*, gdzie Yeshu, używając mocy swojego boskiego imienia, zaczarował wszystkie drzewa, aby żadne z nich nie mogło utrzymać jego ciała²⁰⁰. Po licznych bezowocnych próbach Yeshu jest ostatecznie powieszony na

¹⁹³ Odnośnie do datowania redakcji tekstu spotykamy się z dość dużymi rozbieżnościami. Niektórzy przyjmują IV wiek, inni natomiast wiek XI, a jeszcze inni ok. 700 roku. Zob. E. Limardo Daturi, *Representations d'Esther entre ecritures et images*, Peter Lang, Berne 2004, s. 43–44; P. Grelot, *Remarques sur le Second Targum du Livre d'Esther*, „Revue Biblique” 77 (1970) nr 2, s. 230–239.

¹⁹⁴ Por. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 66.

¹⁹⁵ Por. G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 90.

¹⁹⁶ Por. M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, s. 65.

¹⁹⁷ Por. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Bar Ilan University, Ramat Gan 2002, s. 131.

¹⁹⁸ Ta anegdota zależy w większości od modelu, który znajduje się w starszym źródle *Midrash Ester*. W tym źródle kwestia dotyczy wiedzy, na którym drzewie zostanie wykonany wyrok na Mardocheuszu, a nie na Hamanie, jak mamy w naszym tekście. Por. F. Manns, *Introduction au Targum d'Esther*, „Liber Annuus” 47 (1997), s. 118. W dyskusji są zaangażowane wszystkie drzewa i każde z nich jest chętne, aby służyć za szubienicę. Prawdopodobnie mamy tutaj do czynienia z dwiema legendami, które nałożyły się na siebie. Jedna o odmowie drzew, aby stać się krzyżem dla Mardocheusza, i druga przedstawiająca rywalizację między drzewami, aby być użytymi jako krzyż, ale dla Hamana. Por. L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, t. 6, Cerf, Paris 2006, s. 346.

¹⁹⁹ W przypowieści Jotama drzewa zebrały się, aby wybrać jedno z nich na króla. Wszystkie odmawiają przyjęcia tej zaszczytnej roli. Jedynie krzew cierniowy decyduje się zostać królem. Krzew cierniowy jest figurą Abimeleka, samozwańczego okrutnego króla (por. Sdz 9, 56).

²⁰⁰ J.-P. Osier, *L'Évangile du Ghetto, ou Comment les Juifs se racontaient Jésus*, Berg international, Paris 1984, s. 53, 77, 97.

olbrzymiej jak palma „kapuście” – כרוב²⁰¹. Jest bardzo prawdopodobne, że cykl opowieści o Hamanie, zawarty w Targumie *Sheni*, oraz chrześcijańskie legendy o krzyżu wpłynęły na kształtowanie się późniejszych tradycji, zawartych głównie w *Toledot Yeshu*²⁰².

W tekście Targumu Haman jest wyraźnie pokazany jako obraz Jezusa (Ben Pandira). Można nawet założyć, że Haman jest utożsamiany z Jezusem i związany z dwoma tematami. Jeden dotyczy powieszenia na drzewie, drugi odmowy ze strony drzew na wykonanie takiego rozkazu. Wyrok ostatecznie zostanie wykonany²⁰³.

Jak możemy zauważyć z powyższych analiz, także i tutaj mamy do czynienia z pewnego rodzaju zniekształceniami tradycji, a nawet wyśmianiem znaczenia krzyża przez tradycję żydowską. Temat drzewa krzyża zostaje w dziwny sposób włączony w opowieści o Hamanie i jego szubienicy, czy też krzyż zostaje wyśmiany za pomocą porównania go do olbrzymiej kapusty. Zapewne jest to związane ze sprzeciwem społeczności żydowskiej wobec wagi, jaką drzewo krzyża miało dla wyznawców Jezusa jako przedmiot i symbol zbawienia²⁰⁴.

Innym tekstem rabinicznym, który pośrednio nawiązuje do opisu procesu i śmierci Jezusa w Talmudzie babilońskim, jest *passus Sanh 93b*. W tym fragmencie jest wspomniany Bar Kochba – בר כוכבא – „syn gwiazdy”, a bardziej precyzyjnie nazwany tutaj „Bar Koziba”. Imię to odnosi się do przywódcy drugiego powstania żydowskiego, który w naszym tekście, według niektórych komentatorów, może określać osobę Jezusa²⁰⁵.

²⁰¹ Według niektórych krytyków doszło tutaj do błędu kopistów polegającego na tym, że wyraz כרוב (kapusta) został wstawiony zamiast חרוב (drzewo chleb świętojański). Jeśli przyjąć taką wersję, to chleb świętojański jest drzewem, które mogło się znaleźć na liście zaczarowanych roślin, i ono stało się tym, na którym został powieszony Yeshu. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 459.

²⁰² Trudno określić relację między legendami – żydowskimi i chrześcijańskimi – o krzyżu Jezusa, ale na pewno można dopatrzeć się wzajemnych powiązań. Por. L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, t. 6, s. 347.

²⁰³ W targumicznym opowiadaniu skazaniec musi zostać powieszony na drzewie. Drzewa odmawiają przyjęcia na siebie tej odpowiedzialności, ale w *Targum Sheni* dochodzi do kompromisu i złoczyńca zostaje ostatecznie powieszony na szubienicy, którą Haman przygotował dla Mardocheusza. Haman/Jezus został powieszony na drzewie–szubienicy. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 462–463.

²⁰⁴ Krzyż jest symbolem zbawienia. Jeśli krzyż stanie się „kapustą”, to co pozostanie z przesłania chrześcijańskiego? Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 466.

²⁰⁵ J. C. O’Neill, *The mocking of Bar Kokhba and of Jesus*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 31 (2000) nr 1, s. 39–41.

2.4.4. Talmud babiloński *Sanh* 93b

בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא אמר להו לרבנן אנא משיח אמרו ליה במשיח כתיב דמורח ודאין נחזי אנן אי מורח ודאין כיון דחזוהו דלא מורח ודיון קטלוהו

Bar Koziba królował dwa i pół roku²⁰⁶. Powiedział do rabinów: Ja jestem Mesjaszem. Oni mu odpowiedzieli: O Mesjaszu jest napisane, że jest zdolny „czuć/przeczuwać i sądzić”. Kto nam pokaże, że (Bar Koziba) jest zdolny „czuć/przeczuwać i sądzić”? Ponieważ oni zobaczyli, że on nie „czuje/przeczuwa” i nie potrafi sądzić, zabili go.

Fragment ten jest interesujący z różnych względów. Jest jedynym dokumentem, w którym mówi się o zamordowaniu Bar Koseby przez powstańców, a nie – jak przedstawiają inne źródła – przez Rzymian, w czasie panowania cesarza Hadriana (134–135)²⁰⁷. W żadnym innym dokumencie nie ma potwierdzenia o roszczeniach do godności mesjańskiej Bar Koseby²⁰⁸. Będąc „Mesjaszem”, Bar Koseba nie podlegał karze śmierci, więc decyzja o zamordowaniu go jedynie na podstawie jego zdolności do „czucia” i „sądzenia” jest niecodzienna. O’Neil sugeruje, że tekst przedstawia z jednej strony zakrycie oczu, a z drugiej serię pytań i gestów (dotknięć) w celu zweryfikowania domniemywanych zdolności, a co się z tym wiąże, stwierdzenia, czy jest człowiekiem sprawiedliwym czy nie. Można zatem

²⁰⁶ Część krytyków mówi o popełnionym tutaj błędzie. Powinno być „trzy i pół roku”, ponieważ tyle trwało oblężenie twierdzy w Bethar, gdzie schronił się Bar Koseba. Por. J. C. O’Neill, *The mocking of Bar Kokhba and of Jesus*, s. 39. Teksty zachowane w manuskryptach nie potwierdzają jednak tej tezy. Wszędzie występuje „dwa i pół roku”. Por. I. Epstein, *The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary and indices*; J. Neusner, *The Babylonian Talmud: A translation and Commentary*, t. 1–22, Hendrickson Publishers, Peabody 2005.

²⁰⁷ B. Isaac, A. Oppenheimer, *The Revolt of Bar Kokhba; Ideology and Modern Scholarship*, „Journal of Jewish Studies” 36 (1985) nr 1, s. 58.

²⁰⁸ Bar Koseba jest przedstawiany jak wyzwoliciel. Nie domagał się innego tytułu dla siebie jak *Nasi* – „Książę”, odrzucając zarazem tytuł Króla. Por. G. H. Van Kooten, J. Van Ruiten, *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 170–172; L. Vana, *Histoire et historiographie chez les Pères de l’Église et les Sages du Talmud*, „Revue des études juives” 162 (2003) nr 1–2, s. 23–30; P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, s. 17–18. Jak twierdzą niektórzy badacze, to chrześcijanie zaczęli interpretować postać Bar Kochby, widząc w nim Mesjasza, ale jak stwierdza O’Neill, jedynie Jezus mógł powiedzieć o sobie „Ja jestem Mesjaszem” (por. Mk 14, 62). Por. J. C. O’Neill, *The mocking of Bar Kokhba and of Jesus*, s. 40.

dopatrzeć się w tym fragmencie aluzji do epizodu z Ewangelii, kiedy żołnierze rzymscy bawią się osobą Jezusa, zawiązując Mu oczy i zadając pytania: „Zgadnij, kto Cię uderzył” (Łk 22, 63–65; Mt 26, 67–68; Mk 14, 65)²⁰⁹. Czy zatem mamy do czynienia z jedną z najstarszych wersji procesu Jezusa? – pyta O’Neil²¹⁰.

Dzięki różnym dokumentom znalezionym na Pustyni Judzkiej wiemy dzisiaj, że imię przywódcy drugiego powstania żydowskiego brzmiało „Bar Koseba” – בר כוסבא, chociaż w niektórych pismach rabinicznych występuje także forma „Bar/Ben Kosiba” – בר כוסיבא²¹¹. Użyta tutaj forma może nie być tylko kwestią jakiegoś przypadku. „Bar Kosiba” może być zrozumiany jako „syn kłamstwa” od כזב *kazab* – „kłamać”²¹². W ten sposób to imię mogłoby mieć znaczenie antychrześcijańskie, nazywając Jezusa „synem kłamstwa”²¹³.

Z drugiej strony wiemy, na podstawie także źródeł rabinicznych, że Bar Koseba został zamordowany przez Rzymian podczas oblężenia Bethar, przez ścięcie (Talmud babiloński *Berak* 48b, *Gittin* 57a–58a). Możemy więc sądzić, że „Mesjasz” z Talmudu babilońskiego *Sanh* 93b, skazany na śmierć przez rabinów (podobnie jak Yeshu w *Sanh* 43a), nie jest naprawdę przywódcą powstania żydowskiego. Jak stwierdza O’Neil, mamy w tekście do czynienia z połączeniem „życia i przeznaczenia” dwóch postaci Bar Koseby i Jezusa. Za postacią Bar Koseby ukrywa się osoba Jezusa, którą należy rozpoznać²¹⁴.

2.4.5. Talmud babiloński *Sanh* 43a²¹⁵

Głównym jednak tekstem, gdzie odnajdujemy odniesienie do procesu i śmierci Jezusa, jest *baraita* znajdująca się w Talmudzie babilońskim.

²⁰⁹ J. F. Walvoord, R. B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary: New Testament*, Victor Books, Colorado 1983, s. 183–184; D. E. Garland, *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, Crossroad, Michigan 1993, s. 258.

²¹⁰ J. C. O’Neill, *The mocking of Bar Kokhba and of Jesus*, s. 41. Nie brakuje krytyków tezy O’Neila. Jak podkreśla Vana, ta opowieść jest nieprawdopodobna z punktu widzenia historycznego, chociaż hipoteza O’Neila zasługuje na zainteresowanie się nią. Por. L. Vana, *Histoire et historiographie chez les Pères de l’Église*, s. 30.

²¹¹ Por. H. W. Guggenheimer, *Seder Olam – The Rabbinic View of Biblical Chronology*, texte et traduction, Lanham, Maryland 2005, s. 260.

²¹² Por. S. Abramsky, *Bar Kokhba*, [w:] *Encyklopedia Judaica*, t. 4, kol. 229.

²¹³ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 469.

²¹⁴ Por. J. C. O’Neill, *The mocking of Bar Kokhba and of Jesus*, s. 41.

²¹⁵ Test pochodzi z Ms Monachium, który zachowuje fragmenty ocenzone z wydań drukowanych, w tym kontrowersyjny proces „Yeshu Notsri”. Monachijski

W rozległym zbiorze literatury rabinicznej natrafiamy tylko na jedno odniesienie do procesu i egzekucji Jezusa, i to tylko przy okazji szerszej dyskusji halachicznej, która, według opinii niektórych uczonych, nie ma nic wspólnego z Jezusem jako postacią historyczną²¹⁶. Odniesienie to zachowało się tylko w Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a.

¹ לא: והתניא בערב הפסח תלאוהו לישו הנוצרי והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום ישו הנוצרי יוצא ליסקל על שכישיף
² והסית והדיח את ישראל כל מי שידוע לו זכות יבוא וילמד עליו לא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב פסח אמר עולא
³ תסברא הנוצרי בר הפוכי זכות הוא מסית הוא ורחמנא אמר: לא תחמול ולא תכסה עליו שאני ישו הנוצרי דקרוב למלכות הוה.

Talmud jest jedyną nieocenzurowaną kopią całego Talmudu, choć pod pewnymi względami także on jest ocenzurowany. Imię Jezusa i inne słowa są często bardzo słabo widoczne, jakby ktoś próbował je wymazać. We fragmencie o procesie Jezusa w dwóch miejscach imię „Yeshu ha-Notsri” zostało częściowo wymazane. Jednak oryginalny hebrajski jest nadal widoczny i został zrekonstruowany w wyniku badań manuskryptu. Rekonstrukcje te zostały zebrane w dodatku przez Herforda (R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 401–436). Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, „Tyndale Bulletin” 62 (2011) nr 2, s. 272. W edycji wileńskiej cały fragment został usunięty przez cenzora.

²¹⁶ Ocenzurowane fragmenty prawie wszystkie dotyczą późnych antychrześcijańskich polemik. Zostały one zebrane i przeanalizowane przez Herforda (R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*), a ostatnio przez Schäfera (P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*). Imię Jezusa nie zawsze pojawia się w ocenzurowanych fragmentach. Niektóre imiona odnoszą się do „Ben Stada” lub „Ben Pandira”, które są pseudonimami Jezusa. W Talmudzie babilońskim *Sanh* 67a oba te imiona są używane dla tej samej osoby, która jest opisana jako „zawieszony w Wigilię Paschy”. To samo zdanie pojawia się z Yeshu ha-Notsri w Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a. Również Tosefta odnosi się do „Jeszu ben Pandira” i opowiada o Jego wyznawcy, Jakubie z Kefar Sekanii, który spotkał rabiego Eleazara ben Hyrcanusa (przełom I i II wieku) w Seforis (T *Hull* 2, 23). Kiedy później rabini debatują nad tymi imionami, dochodzą do wniosku, że ta sama osoba została nazwana zarówno „Ben Stada”, jak i „Ben Pandira”, ponieważ jedno imię było imieniem męża matki, a drugie jej kochanka, zatem uznali, że Yeshu pochodził z nieprawego łoża. Jeden z rabinów myślał, że „Stada” to imię jego matki, ponieważ jest podobne do *sotah* (סוטה), „niewierny”, ale inni zwrócili uwagę, że jej imię brzmiało Miriam, czyli Mary (Talmud babiloński *Szab* 104b). Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 272; M. S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 84–85.

²¹⁷ Podkreślenie oznacza fragmenty, które próbowano wymazać w Talmudzie w Ms Monachium 95.

W wigilię Paschy (בערב הפסח¹) powiesili (תלאוהו) Yeshu Nazarejczyka (ישו הנוצרי²). A posłaniec wychodził przed Yeshu Nazarejczykiem czterdzieści dni (głosząc): „On³ ma zostać ukamienowany za uprawianie magii (על שבישה) oraz za doprowadzenie [do bałwochwalstwa] i zwodzenie Izraela (והסית והדיח את ישראל). Jeśli ktokolwiek ma coś na jego obronę, niech wystąpi i przedstawi to”. I nie znaleźli nic na jego obronę, więc powiesili go w wigilię Paschy⁴. Ulla rzekł: „Czy myślicie, że można było go obronić?⁵ On był zwodzicielem (מסית), a Miłosierny powiada: „Nie okazuj mu miłosierdzia i nie ochraniaj go”. A z Yeshu Nazarejczykiem (ישו הנוצרי⁶) sprawa była inna, on stał blisko królestwa [władzy].

1. „W wieczór szabatu” w: Ms Florencja II. 1. 8–9.
2. „Yeshu ha-Notsri” w: Ms Herzog 1; Ms Florencja II. 1. 8–9; Ms Ms Karlsruhe 2. W Ms Monachium 95 próba wymazania imienia.
3. „ha-Notsri” w: Ms Herzog 1; Ms Florencja II. 1. 8–9; Ms Karlsruhe 2. W Ms Monachium 95 próba wymazania imienia.
4. „W wieczór szabatu” w: Ms Florencja II. 1. 8–9.
5. „ha-Notsri” w: Ms Herzog 1; Ms Florencja II. 1. 8–9; Ms Karlsruhe 2. W Ms Monachium 95 próba wymazania imienia.
6. „ha-Notsri” w: Ms Herzog 1; Ms Florencja II. 1. 8–9; Ms Karlsruhe 2. W Ms Monachium 95 próba wymazania imienia.

Początek tekstu TB *Sanh* 43a jest typowy dla *baraita* – תניא – „dowiedzieliśmy się, słyszeliśmy”, co oznacza, że mamy tutaj do czynienia z wcześniejszą tradycją, sięgającą epoki tannaitów. Ma on zatem wartość historyczną²¹⁸.

Nie wszyscy jednak podzielają tę opinię. W celu zobaczenia, przed jakimi trudnościami stajemy, jeśli chodzi o tradycję i redakcję tekstu, przedstawimy najważniejsze obecnie stanowiska.

Zdaniem Lauterbacha tekst *baraita* nie ma żadnej wartości historycznej. Mamy tutaj do czynienia z późną legendą, która chce pogodzić to, czego nie da się pogodzić. Sprawa dotyczy tego, że według tekstu Talmudu Żydzi sami wykonali wyrok śmierci na Jezusie przez ukamienowanie, a następnie powieszenie Jego ciała. Opis ten jest w całkowitej sprzeczności z tym, co mówią ewangelie. To Rzymianie osądzili Jezusa i Go ukrzyżowali. Jak podkreśla Lauterbach, jest mało prawdopodobne, aby ewangeliści chcieli oczyścić Żydów z zarzutów²¹⁹.

Odpowiedzią na taką opinię są wnioski, do jakich doszedł Schäfer. Zgadza się on co do informacji zawartej w tekście, że Jezus został

²¹⁸ Takiego zdania jest Klausner, zob. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 27–28.

²¹⁹ Por. J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 496–497.

ukamienowany i później powieszony²²⁰. Widoczne pominięcie ukamienowania, a zaznaczenie faktu powieszenia, zwraca uwagę na wpływ Nowego Testamentu²²¹.

Jeśli chodzi o *karę śmierci i egzekucję*, widać poważną rozbieżność między Nowym Testamentem a Talmudem. Według Nowego Testamentu Jezus, zgodnie z prawem rzymskim, został ukrzyżowany, podczas gdy według zapisu w Talmudzie został ukamienowany, a następnie powieszony (zgodnie z prawem rabinicznym). Powodem tego był oczywiście prosty fakt: Sanhedryn nie mógł nałożyć i wykonać kary śmierci, ale musiał polegać na władzy rzymskiej, która przestrzegała prawa rzymskiego, a nie rabinicznego. Czy powinniśmy więc wnioskować z tego, że Talmud nie zachowuje żadnych dowodów na temat (historycznego) procesu i egzekucji Jezusa, a zamiast tego narzuca mu późniejsze prawo rabiniczne? Tak, oczywiście, ale jest to błędne pytanie. Nie chodzi tu o historyczną egzekucję – ukrzyżowanie kontra ukamienowanie lub powieszenie – ale o to, dlaczego Talmud uważa to za rzecz oczywistą, że Jezus został stracony zgodnie z prawem rabinicznym.

Rabini z pewnością byli świadomi, że ukrzyżowanie było standardową rzymską karą śmierci, że Jezus został rzeczywiście ukrzyżowany, a więc nie został ukamienowany i powieszony. Dlaczego zatem rabini wspominają o tym drugim? Bo to jest właśnie sedno ich polemicznej kontrnarracji wobec Ewangelii. Autor barajty nie musi zmieniać opisu Nowego Testamentu jako takiego: fakt, że Jezus został postawiony przed sądem i uznany za zwykłego przestępcę, był wystarczający. Zamiast tego, z dwóch (rzeczywiście sprzecznych) opisów na temat procesu i śmierci Jezusa w Nowym Testamencie, anonimowy autor wybiera „opis żydowski” i całkowicie ignoruje „rzymski”. W przeciwieństwie do Piłata, który podkreśla polityczny aspekt oskarżeń przeciwko Jezusowi, nasz autor Talmudu babilońskiego przyjmuje i interpretuje wersję procesu przed Sanhedrynem, łącząc ją z prawem zawartym w Misznie: oskarżeniem i potępieniem bluźniercy i bałwochwalcy, który prowadzi na manowce całego Izraela. Postawiono Go przed sądem i stracono go za to, kim był: bluźniercą, który twierdził, że jest Bogiem i zasłużył na karę śmierci zgodnie z naszym żydowskim prawem. Tekst Talmudu rzeczywiście przyznaje, że Jezus był żydowskim heretykiem, który odniósł sukces w uwodzeniu wielu z nas, ale zajęto się Nim zgodnie z żydowskim prawem i otrzymał to, na co zasłużył²²².

²²⁰ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 68, 71.

²²¹ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 168, przyp. 25.

²²² Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 71–72.

Baraita w naszym opowiadaniu o egzekucji Jezusa dodaje jeszcze inny niezwykle szczegół, który wymaga bliższego przyjrzenia się. Wszystkie nieocenzurowane rękopisy i drukowane wydania Talmudu babilońskiego ujawniają dokładny dzień Jego egzekucji: został powieszony w przeddzień Paschy, to znaczy dzień przed Paschą. To samo dotyczy jedynej rabinicznej paraleli do naszej historii, gdzie mówi się, że Ben Stada został powieszony w Lod w „przeddzień Paschy” (Talmud babiloński *Sanh* 67a). Ta wyraźnie dokładna data jest zgodna z wersją św. Jana, którego Ewangelia w opisie męki i śmierci jest sprzeczna z trzema ewangeliami synoptycznymi²²³. Jan oświadcza, że ostatnia wieczerza nie jest wieczerzą paschalną, ale ma miejsce przed Paschą (J 13, 1nn). Proces przed Piłatem odbywa się około południa w tym samym dniu, w którym (wieczorem) rozpoczyna się Pascha (14 Nisan – J 19, 14). Stąd, podczas gdy ewangelie synoptyczne zgadzają się, że Jezus zmarł 15 dnia Nisan (pierwszego dnia Paschy), tylko Jan mówi, że egzekucja miała miejsce 14 dnia Nisan („dzień przed Paschą”)²²⁴.

Różne interpretacje dotyczą z kolei słowa „ukamienować”. Visotzky twierdzi, że to słowo użyte w tym tekście ma znaczenie zwykłego wykonania wyroku. Odpowiedzią na taką interpretację jest krytyka ze strony Browna, który twierdzi, że tekst nie jest jasny w swoich sformułowaniach. Nie wiadomo z opisu, czy Jezus został powieszony po śmierci, czy też ukrzyżowany jako żywy. Możemy wyobrazić sobie jedynie zaangażowanie Żydów w śmierć Jezusa. Nawiązując do interpretacji prawa w Pwt 21, 22–23, uważa, że bardziej prawdopodobne jest to, że Jezus został powieszony jeszcze żywy. Co ciekawe, tekst nie mówi nam, że Jezus został ukamienowany, jednak zamierzano to zrobić; świadczyłoby to o zmianie planów i zdecydowaniu o śmierci przez powieszenie²²⁵.

W rzeczywistości czasownik לָקַט *saqal* oznacza dokładnie „ukamienować” i może być synonimem „wykonać wyrok”, ale nie odwrotnie. Traktat *Sanhedryn*, który zajmuje się procedurami prawnymi dotyczącymi m.in. wykonania wyroków śmierci, używa precyzyjnych i jasnych terminów,

²²³ O ile Mateusz, Marek i Łukasz są dość niedokładni w określeniu daty procesu i egzekucji Jezusa, o tyle wyraźnie stwierdzają, że Jezus spożywa posiłek paschalny jako ostatnią wieczerzę ze swoimi uczniami, *zanim* zostanie aresztowany (Mt 26, 20nn; Mk 14, 12 nn; Łk 22, 15nn). Marek (26, 3nn) stwierdza nawet wyraźnie, że arcykapłani i starsi ludu odkładają aresztowanie Jezusa aż do Paschy, aby uniknąć zamieszek wśród ludu). Następnie piszą, że został ukrzyżowany pierwszego dnia święta Paschy (15 dnia miesiąca Nisan).

²²⁴ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 72.

²²⁵ Por. R. E. Brown, *The Babylonian Talmud on the Execution of Jesus*, „New Testament Studies” 43 (1997) nr 1, s. 159.

aby nie dochodziło do złej interpretacji słów. W końcu M *Sanh* VI, który poprzedza tekst *baraita*, mówi o karze przez ukamienowanie i sposobach jej zastosowania²²⁶.

Duża część krytyków zgadza się z opinią Herforda i sugeruje, że talmudyczna wzmianka o ukamienowaniu Jezusa została wywnioskowana z prostego faktu, że Jezus został ukrzyżowany. Jako że był uważany za bluźniercę i Jego ciało zostało „powieszono na drzewie”, domniemywano Jego wcześniejsze ukamienowanie. Jezus został ukamienowany przez Żydów, a ukrzyżowany przez Rzymian²²⁷.

Powyższe analizy według Thierry'ego Murcii mają jednak dużą wadę. Wszystkie koncentrują się na danych z ewangelii, które z kolei są skupione w dokumencie Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a, bez brania pod uwagę genealogii powstania passusów mówiących pośrednio czy bezpośrednio o Jezusie. W celu rozstrzygnięcia sprawy tradycji i redakcji tekstu należy odnieść się do tekstów M *Sanh* VI, 4 i Talmudu babilońskiego *Sanh* 45b, gdzie czytamy, że „ci wszyscy, którzy zostali ukamienowani, zostają (następnie) powieszani na drzewie” oraz „tylko bluźnierca i bałwochwalca są wieszani (po wcześniejszym ukamienowaniu)”²²⁸. Biorąc pod uwagę ten aspekt prawa żydowskiego, możemy stwierdzić, że mamy do czynienia z dwiema tradycjami: żydowską i chrześcijańską. Nakładają się one w tekście Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a i przyjmują następującą formę: „Yeshu jest skazany na ukamienowanie i został powieszony”. Yeshu jest tutaj myłony z Ben Stadą, który też został powieszony w „przeddzień Paschy”, ale w Lod. W naszym tekście nie ma żadnej wzmianki o miejscu egzekucji Yeshu Nazarejczyka. Postać Ben Stada nie jest już wzmiankowana, ponieważ nałożyła się na osobę Yeshu. Jest możliwe zatem zrekonstruowanie i odtworzenie różnych źródeł i tradycji, które wchodzi w strukturę *baraita* i jej przekształceń²²⁹:

²²⁶ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 427.

²²⁷ Por. J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, s. 47–50; J. T. Carroll, J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*, s. 159.

²²⁸ Powieszenie po ukamienowaniu znajduje swoje potwierdzenie także w innych źródłach *Sifre* do Pwt 21, 22. Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 4, 8, 6&202. Jak już było wspomniane przy okazji analizy Talmudu babilońskiego *Sanh* 67a, Ben Stada został ukamienowany, a następnie ciało zmarłego powieszono (T *Sanh* 10, 11 mówi tylko o samym ukamienowaniu). Ponieważ Jezus został ukrzyżowany, więc Talmud mówi o ukamienowaniu i powieszeniu. Użyty tutaj czasownik תלה – „powiesić” może oznaczać również „ukrzyżować” – צלב. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 428; P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 168.

²²⁹ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 428–430.

1. Jezus Ewangelii jest postacią historyczną. Zmarł zawieszony na krzyżu w Jerozolimie, w wigilię Paschy.

2. Ben Stada (Tosefta). Prawdopodobnie mamy do czynienia z postacią historyczną. Nosi na skórze wytatuowane litery, jest uważany za szaleńca (T *Szab* 11, 15) i zwodzi ludzi. Został skazany przez sąd Beth Din w Lod na karę śmierci przez ukamienowanie.

3. Jezus Celsusa pochodzi z nieprawego łoża, był synem rzymskiego żołnierza o imieniu Panthera i udał się do Egiptu, aby tam nauczyć się sztuk magicznych.

4. Ben Stada (Talmud jerozolimski) udał się do Egiptu, aby posiłkować wiedzę o czarach (*Szab* XII, 4, 13d).

5. Ben Stada (Talmud babiloński) jest bałwochwalcą, przybył z Egiptu i narodził się z cudzołóżnego związku. Został skazany na śmierć w Lod i powieszony w wigilię Paschy. Ben Stada nie jest nikim innym, jak tylko Jezusem (*Sanh* 67a).

6. Jezus/Yesu (Talmud babiloński *Sanh* 43a) jest magiem, który został skazany na śmierć za zwodzenie Izraela i doprowadzenie go do bałwochwalstwa = Ben Stada. Yesu został skazany na śmierć przez powieszenie (ukrzyżowanie), w wigilię Paschy = Jezus. Został także określony termin 40 dni przed Jego egzekucją. Yesu był blisko władzy/królestwa.

Jak możemy zauważyć, Jezus z Ewangelii i Ben Stada (Tosefta) to dwie odrębne postacie. Ben Stada z Talmudu jerozolimskiego jest wynikiem fuzji między Ben Stada i Jezusem Celsusa. Ben Stada z Talmudu babilońskiego jest połączeniem Ben Stada (Talmud jerozolimski), Jezusem Celsusa i Jezusem z Ewangelii. Na koniec Jezus/Yesu (Talmud babiloński) jest fuzją między Ben Stada (Talmud jerozolimski) i Jezusem Ewangelii.

Próba przedstawienia źródeł i tradycji pokazuje nam złożoną sytuację procesu formowania się ostatecznego tekstu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a. Widzimy także, jak na poszczególnych etapach tradycji dochodziło do połączenia dwóch postaci Ben Stada i Jezusa²³⁰.

Inną propozycję zbadania kwestii tradycji przedstawia David Instone-Brewer. Jego metoda polega na badaniu poszczególnych warstw tekstu, aby ostatecznie dotrzeć do najbardziej pierwotnej formuły Talmudu babilońskiego *Sanh* 43²³¹.

²³⁰ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 430.

²³¹ W naszej pracy ograniczymy się do przedstawienia najważniejszych spostrzeżeń i wniosków autora. Całość jego analizy jest przedstawiona w jego artykule: D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 269–294.

Tekst *baraita*, opisujący proces i śmierć Jezusa, nawiązuje do poprzedzającej go dyskusji na temat procedur wykonywania wyroku. Następujący zaraz po nim opis procesu uczniów Jezusa nie posiada żadnych odniesień do pobliskich tekstów talmudycznych. Stąd wniossek, że te dwie tradycje były przekazywane razem jako cała jednostka narracyjna²³².

Dyskusja w tym punkcie Talmudu odnosi się do *M Sanh* 6, 1, gdzie omawiane są kwestie związane z tym, jak wyrok śmierci powinien być wykonany i jak wysłannik powinien go ogłosić²³³.

W dyskusję włącza się Rabbi Abaje i po jego komentarzu pojawia się tradycja o procesie i śmierci Jezusa²³⁴. Następnie Rabbi Ulla przekazuje, że zgodnie z prawem wysłanniec ogłaszał wyrok na czterdzieści dni przed wykonaniem, podawał winę skazańca i wzywał do jego ewentualnej obrony przez wszystkich, którzy mogliby świadczyć na jego korzyść. W związku z tym, że nie znalazł się żaden obrońca, wyrok został wykonany. Po czym następuje opis procesu uczniów Jezusa i kolejny komentarz Rabbiego Joszui ben Lewiego.

Na podstawie tych spostrzeżeń można przedstawić strukturę interesującego nas tekstu talmudycznego w następujący sposób²³⁵:

1. przytoczenie tekstu *M Sanh* 6, 1 (edycja ok. 200 po Chr.),
2. komentarz do *M Sanh* 6, 1 autorstwa Rabbiego Abaje (żył w Babilonie ok. 320–350),
3. komentarz do *M Sanh* 6, 1 autorstwa anonimowego rabina,
4. przytoczenie tradycji o procesie i śmierci Jezusa,

²³² Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 277.

²³³ Biblia zna cztery legalne sposoby wykonywania kary śmierci: kamienowanie, palenie, wieszanie (to ostatnie jest w rzeczywistości pośmiertnym powieszeniem osoby ukamienowanej na śmierć, formą ukazania, że wyrok śmierci został wykonany), i zabicie mieczem. Prawo talmudyczne odrzuca powieszenie i dodaje uduszenie jako niezależną karę śmierci. Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 63.

²³⁴ Rabbi Abaje, babiloński amoraite, działa około 320–350 roku po Chr. Po jego komentarzu następuje osobny komentarz anonimowego rabina, który wprowadził starszą tradycję procesu Jezusa. Tradycję tę skomentował następnie rabbi Ulla bar Izmael (ok. 290–320 po Chr.), po czym redaktorzy zapisali tradycję o procesie uczniów Jezusa. Po tym bezpośrednio znajdują się dwa komentarze rabbiego Joszui ben Lewiego (ok. 220–250 po Chr.). Pierwszy o ofercie dziękczynienia (odnoszącej się do tradycji o uczniu Jezusa o imieniu Todah) i drugi o ofercie spalonej ofiary i wyznaniu win i żalu za nie. Ten drugi komentarz prowadzi do dyskusji na temat następnej jednostki Mishnah, *Sanhedrin* 6, 2, która dotyczy przyznania się do winy i żalu za popełniony czyn przed egzekucją. Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 278.

²³⁵ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 278.

5. komentarz do tradycji o procesie i śmierci Jezusa autorstwa Rabbiego Ulli (żył w Babilonie ok. 290–320),
6. przytoczenie tradycji o procesie uczniów Jezusa (od Mattai do Todah),
7. komentarz do procesu ucznia o imieniu Todah autorstwa Rabbiego Joszui ben Lewiego (żył w Palestynie ok. 220–250),
8. komentarz do M *Sanh* 6, 2 autorstwa Rabbiego Joszui ben Lewiego,
9. przytoczenie M *Sanh* 6, 2 (edycja ok. 200 po Chr.),
10. komentarz M *Sanh* 6, 2 autorstwa różnych rabinów.

Cytaty z Miszny zwykle występują bezpośrednio przed rozpoczęciem dyskusji o nich, zatem cytat (9) jest nieco źle położony – powinien być wcześniej (8). Dodanie cytatów z Miszny było jednym z ostatnich etapów w rozwoju Talmudu, więc jego umieszczenie tutaj może być albo prostym błędem lub (bardziej prawdopodobne), celowym zabiegiem (redaktor nie chce rozbić dwóch komentarzy Rabbiego Joshuy).

Z powyższej struktury tekstu można też wywnioskować, że dwie tradycje dotyczące procesu i śmierci Jezusa i Jego uczniów (4) i (6) zostały oddzielone komentarzem Ulli (5). Sugeruje to, że pokolenie Ulli odziedziczyło tekst, który już zawierał te dwie tradycje, i że nie uważał ich już za jedną jednostkę. Jego pokolenie poczuło się więc swobodnie i zdecydowało wstawić swój komentarz po pierwszej tradycji (proces Jezusa), gdzie było to bardziej istotne. Komentarz Ulli pokazuje, że miał on poważne problemy z tą tradycją, ale nie zaproponował żadnej poprawki; to sugeruje, że sformułowanie było już zbyt utrwalone, aby umożliwić jakąkolwiek zmianę²³⁶.

Anonimowy rabin, który wprowadził tradycję dotyczącą procesu Jezusa i Jego uczniów, musiał żyć wcześniej niż Ulla o jedno lub więcej pokoleń. Żył też wcześniej albo był współczesny Rabbimu Joszui ben Lewiemu, ponieważ pierwszy komentarz Joszui opiera się na końcu tradycji o próbie uczniów Jezusa. Najprostszym rozwiązaniem jest to, że ten anonimowy rabin debatował z Joszua, co oznacza, że był w Palestynie na początku III wieku. Było to niedługo po edycji Miszny, którą zaczęli komentować, więc jest mało prawdopodobne, by anonimowy rabin był z wcześniejszego pokolenia.

Komentarz do M *Sanh* 6, 1 odnosi się do posłańca, który idzie przed skazanym na drodze do miejsca egzekucji. Wzywa on do przedstawienia jakichkolwiek dowodów w ostatniej chwili w celu obrony skazańca. Ten właśnie fakt spowodował, że anonimowy rabin wprowadził tradycję o procesie Jezusa, ponieważ również ona odnosiła się do herolda. Mimo to

²³⁶ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 278.

oba odniesienia do herolda są bardzo różne i nieco sprzeczne. W Misznie ogłoszenie posłańca następuje po procesie i ma miejsce tylko przez jeden dzień, podczas podróży skazanego człowieka do miejsca egzekucji. W tradycji o procesie Jezusa ogłoszenie herolda jest dokonywane przez czterdzieści kolejnych dni poprzedzających proces. Żaden rabin nie zaproponował korekty żadnej z tradycji, aby rozwiązać tę sprzeczność, co oznacza, że obaj byli traktowani jako mający porównywalną pozycję pod względem wieku i władzy.

Chociaż te dwie tradycje dotyczące procesu Jezusa i Jego uczniów zostały przekazane jako jedna jednostka narracyjna, to były one pierwotnie niezależnymi jednostkami, ponieważ obie mają odrębną formułę wprowadzającą: „To jest nauczone” i „Nasi rabini nauczali”. Oba te wyrażenia są zwykle używane w tradycji pochodzącej z okresu *tannaim*, czyli rabinów z czasów przed 200 rokiem.

Na podstawie powyższej analizy możemy przedstawić schemat historycznych warstw, które zostały połączone w tej jednostce Talmudu:

1. Miszna, choć rzeczywiste cytaty zostały dodane później (zredagowana ok. 200),
2. tradycje o procesie i śmierci Jezusa i Jego uczniów (ok. 200),
3. komentarz Rabbiego Joszui ben Lewiego z innym anonimowym (w Palestynie ok. 220–250),
4. dyskusja między Rabbim Ullą i Abaje (w Babilonie ok. 320).

Te tradycje dotyczące procesu i śmierci Jezusa, które były cytowane na początku III wieku, były już uważane za autorytatywne, więc musiały być ustalone przynajmniej pod koniec II wieku²³⁷.

W celu głębszego zbadania najwcześniejszych tradycji i procesu formowania się tekstu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a należy odwołać się także do innych źródeł, które mówią o procesie Jezusa.

Tradycja o procesie i śmierci Jezusa została przynajmniej częściowo zachowana w czterech źródłach: (1) ocenzone fragment Talmudu babilońskiego *Sanh* 67a, gdzie zachowane są słowa „w wigilię Paschy, oni go powiesili”. Po czym występują imiona Ben Stada i Ben Pandira; (2) i (3) oskarżenia o magię i zwodzenie Izraela występują w tekstach Talmudu babilońskiego *Sanh* 107b i *Sot* 47a; (4) poza Talmudem zarzut uprawiania magii i zwodzenia ludu (λαοπλάνον) obecny jest w dziele Justyna *Dialog z Żydem Tryfonem* (nr 69)²³⁸. Justyn napisał swoje dzieło ok. 150 roku

²³⁷ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 279.

²³⁸ Istnieje pewna nieścisłość dotycząca zarzutów. W Talmudzie babilońskim *Sanh* 107b i u Justyna występują tylko dwa zarzuty. W Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a

i pojawiają się w nim te dwa zarzuty, które wydają się dobrze znane także jego przeciwnikom – Żydom.

Horbury słusznie zauważył, że wszystkie te źródła zgadzają się co do kolejności dwóch zarzutów, najpierw „magii”, a następnie „zwodzenia”²³⁹, podczas gdy ta kolejność zarzutów stanowi przeciwieństwo do porządku, w jakim występują one w Księdze Powtórzonego Prawa, Misznie i stosunkowo niezależnej Tosefcie (Pwt 13, 6–11. 12–18; 18, 10; M *Sanh* 7, 10; M *Sanh* 7, 11; T *Sanh* 11, 5)²⁴⁰.

Z trzech źródeł rabinicznych i z jednego chrześcijańskiego źródła pochodzi potwierdzenie słów: „W wigilię Paschy powiesili Yeshu Nazarejczyka za magię i zwodzenie Izraela”. Fakt, że słowa te tworzą spójną tradycję, pozwala badaczom dojść do wniosku, że istniała podstawowa forma tradycji, do której na przestrzeni wieków dodawano elementy wyjaśniające.

Mając zatem na uwadze wszystkie zebrane do tej pory dane, możemy za Instonem-Brewerem przyjąć, że do podstawowej formy mamy dodane następujące elementy²⁴¹:

W wigilię Paschy powiesili Yeshu Nazarejczyka

1. A posłaniec wychodził przed nim czterdzieści dni [głosząc]: Yeshu ma zostać ukamienowany

za uprawianie magii

2. Za doprowadzenie do [bałwochwalstwa]

i zwodzenie Izraela

3. „Jeśli ktokolwiek ma coś na jego obronę, niech wystąpi i przedstawi to”. I nie znaleźli nic na jego obronę, więc powiesili go w wigilię Paschy.

i niektórych wersjach *Sanh* 107b wstawiono dodatkowo „zwodził Izraela”. Jest prawdopodobne, że pierwotnie w *Sanh* 107b znajdowały się tylko dwa zarzuty. Wcześniejsza wzmianka Justyna pomaga potwierdzić, że początkowo były tylko dwa zarzuty. Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 280.

²³⁹ Na określenie „zwodzenia” są tutaj użyte dwa słowa, których znaczenie jest bardzo zbliżone, albo wręcz są synonimami: מסיית *mesit* „zwozdziciel” i מדייח *maddiyah* „zwozdziciel”. Jednak w Misznie udaje się znaleźć rozróżnienie, które później jest stosowane w Talmudzie i które stało się prawną definicją tych słów w prawie żydowskim. Termin מדייח *maddiyah* „zwozdziciel” w tym fragmencie jest używany do określenia zbrodni doprowadzenia całego miasta do bałwochwalstwa (Pwt 13, 13), z kolei Miszna stwierdza, że מסיית *mesit* „zwozdziciel” to jest ktoś, kto prowadzi tylko jedną osobę do bałwochwalstwa (M *Sanh* 7, 10). Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 281.

²⁴⁰ Por. W. Horbury, *The Benediction of the 'minim'*, „The Journal of Theological Studies” 33 (1982), s. 55.

²⁴¹ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 289.

4. Ulla rzekł: „Czy myślicie, że można było go obronić?”²⁴². On był zwoźdźcą, a Miłosierny powiada: „Nie okazuj mu miłosierdzia i nie ochraniaj go”. A z Yeshu Nazarejczykiem sprawa była inna, on stał blisko królestwa [władzy]²⁴².

Cztery elementy, które zostały dodane do podstawowej formy tradycji o procesie i śmierci Jezusa, również wymagają głębszego wyjaśnienia, ponieważ są problematyczne.

Pierwszy problem dotyczy sposobu wykonania wyroku. Tradycja mówi, iż herold ogłosił, że Jezus miał być ukamienowany za swoje zbrodnie i że został „powieszony”. Oczywiście wydaje się rozwiązanie, że najpierw Yeshu został ukamienowany, a następnie Jego zwłoki zostały zawieszane jako publiczne ostrzeżenie. Widać, że nacisk położony jest głównie na fakt powieszenia Yeshu, a nie na Jego ukamienowanie. Tradycja zaczyna się od stwierdzenia faktu, że Yeshu został powieszony w określonym dniu i to powtarza się na końcu tradycji. Jedyne odniesienie do ukamienowania pojawia się na ustach herolda jako coś, co *powinno* się zdarzyć. Łatwo więc zauważyć, że obecny tekst i przekazana tradycja są dziełem kilku autorów²⁴³.

Drugi problem dotyczy czterdziestu dni²⁴⁴, w czasie których posłańców wzywał ewentualnych świadków do obrony skazańca. Jedyne w *M Sanh* 6, 1 prawo odnosi się do herolda, który poprzedza skazanego na drodze bezpośrednio przed wykonaniem wyroku i dokonuje się to w tym samym dniu. Anonimowy autor, dodając zatem tę tradycję, zaprzecza prawo żydowskiemu.

Zaproponowano różne interpretacje tej formuły. Można ją rozumieć albo jako wyjście posłańca na czterdzieści dni przed wykonaniem wyroku²⁴⁵, albo w ten sposób, że herold wzywał świadków do obrony skazańca

²⁴² Ten ostatni, czwarty element nie występuje w wersji rekonstrukcji tradycji zaproponowanej przez D. Instone-Brewera. Stanowi jednak element późniejszej tradycji, która została dodana przez autora Talmudu do wcześniejszych wyjaśnień.

²⁴³ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 283.

²⁴⁴ W Piśmie Świętym „czterdzieści dni” odpowiada m.in. długości trwania potopu (Rdz 7, 4.12.17); balsamowaniu ciała Jakuba (Rdz 50, 3); zbadaniu ziemi Kanaan przez zwiadowców Mojżesza (Lb 13, 25; 14, 34; Pwt 9, 9.11.18.25; 10, 10); Goliatowi wychodzącemu do walki (1 Sm 17, 16); czasowi na nawrócenie się Niniwy (Jon 3, 4). Czterdzieści dni będzie pościł Mojżesz przed otrzymaniem tablic Prawa (Wyj 24, 18; 34, 28). W Nowym Testamencie tyle dni trwa post Jezusa na pustyni na początku Jego działalności (Mt 4, 2; Łk 4, 1–2). Czterdzieści dni dzieli zmartwychwstanie od wniebowstąpienia Jezusa (Dz 1, 3–9).

²⁴⁵ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 65.

przez wszystkie czterdzieści dni, każdego dnia. W każdym razie mamy do czynienia z nadzwyczajną praktyką²⁴⁶.

Liczni komentatorzy widzą w tym sformułowaniu apologetyczną odpowiedź na chrześcijańskie przedstawienie wydarzeń męki i śmierci Jezusa, w ramach którego proces był urządzony w pośpiechu, bez świadków broniących oskarżonego Jezusa²⁴⁷. Schäfer szuka wytłumaczenia w fakcie, że Jezus przed ukrzyżowaniem kilkakrotnie zapowiadał swoją mękę i śmierć (Mk 10, 32–34 i inne). Pojawienie się posłańca w rabinicznej tradycji byłoby więc zaprzeczeniem Jego słów. W ten sposób Jezus został ukazany jako kłamca i fałszywy prorok, który ogłasza to, co wszyscy już wiedzą²⁴⁸. Taka opinia zakładałaby jednak, że rabini znali szczegółowo tekst Ewangelii, co jest bardzo wątpliwe²⁴⁹.

Heinrich Laible proponuje jeszcze jedną interpretację „czterdziestu dni”. Związana byłaby ona z czterdziestodniowym postem chrześcijan przed świętami Zmartwychwstania Jezusa²⁵⁰. Ta tradycja, powszechnie praktykowana przez chrześcijan od IV wieku, mogła mieć wpływ na późniejszą redakcję tekstu Talmudu. Rabini stykali się z chrześcijanami i ich kultem, tak więc czterdziestodniowy post, który przygotowywał wyznawców Jezusa do przeżywania pamiątki Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, był im bardzo bliski i znali jego znaczenie. Trudno jednak zgodzić się z takim etiologicznym wyjaśnieniem²⁵¹.

Wzmianka o posłańcu, który wychodzi przed procesem sądowym, wprowadza trzeci problem. Jak już zostało powiedziane, posłaniec przez czterdzieści dni albo na czterdzieści dni przed, wychodzi i szuka świadków na obronę skazańca. W literaturze talmudycznej nie ma nigdzie potwierdzenia dla tej liczby dni odnoszących się do procesu. Najbliższe tej liczby

²⁴⁶ Por. J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 492; G. H. Twelftree, *Jesus in Jewish Traditions*, [w:] D. Wenham (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, JSOT Press, Sheffield 1984, s. 320.

²⁴⁷ Por. J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, s. 49. W dziele *Akty Piłata* możemy znaleźć bardziej dokładną odpowiedź na chrześcijańską wersję wydarzeń. Na rozprawie sądowej przed Piłatem stawiają się dziesiątki świadków, Żydów zeznających w obronie Jezusa. Ta opinia zasługuje na uwagę ze względu na datę powstania tego dzieła, to jest ok. 330–380 roku, i jego autorów, wspólnotę judeochrześcijańską. Por. H. J. Schonfield, *According to the Hebrews*, s. 158; R. Gounelle, *Entre judaïsme et christianisme: Les Actes de Pilate*, „Connaissance des Pères de l'Église: le Judéo-christianisme” 117 (2010), s. 11–16.

²⁴⁸ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 70–71.

²⁴⁹ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 433.

²⁵⁰ Por. H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 87.

²⁵¹ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 435.

jest odniesienie do trzydziestu dni w *M Sanh* 3, 8. W tekście Miszny czytamy, że sędzia „może zezwolić” na opóźnienie do trzydziestu dni na znalezienie dowodów na obronę kogoś. Procedura ta nie była obowiązkowa ani powszechnie stosowana. Nie znamy żadnego przypadku, w którym sąd aktywnie pomógłby w obronie w ten sposób. Problem ten sprowokował pytanie Rabbiego Ulli, który wskazał, że nawet jeśli było to zwyczajowe prawo, nie miałyby zastosowania do kogoś z tak poważnymi i niebezpiecznymi oskarżeniami. Ktoś odpowiedział Ulli, że Jezus musiał mieć przyjaciół na wysokich stanowiskach („stał blisko władzy/królestwa”)²⁵².

Wyrażenie, że Jezus „stał blisko władzy/królestwa”, może być różnie zrozumiane, o czym świadczą opinie uczonych. Samo słowo מלכות – *mal-kut* – dosłownie oznacza „królestwo”, albo tego, „który kieruje”, ale można go przetłumaczyć jako: „władza”, „rząd”, „urząd władzy”, „imperium”.

Liczni komentatorzy widzieli w tej formule aluzje do pochodzenia Jezusa z rodu Dawida, jak to zostało ukazane w ewangeliach²⁵³. Większość jednak komentatorów pism rabinicznych odrzuca tę opinię. Wyrażenie „blisko królestwa” nigdzie indziej w literaturze talmudycznej nie występuje, poza tym wyjątkiem. Mówi się raczej „dom Dawidowy” lub „rodzina Dawida”²⁵⁴. Niektórzy komentatorzy widzą w tym stwierdzeniu odniesienie do sytuacji rodziny Gamaliela II, o której wspomina Talmud babiloński *Bav Qamma* 83a. Gamaliel II był reprezentantem wspólnoty żydowskiej przed władzami i wraz ze swoją rodziną mieli pozwolenie na naukę języka greckiego, albowiem „byli blisko imperium”. Jezus jednak nie był w tak bliskich kontaktach z władzą rzymską, o czym świadczy pospieszny charakter procesu przed Piłatem²⁵⁵. Inni znowu twierdzą, że wyrażenie „blisko królestwa” nawiązuje do nauczania Jezusa, który często mówił o „królestwie” i jego bliskości. Taka opinia zakładałaby dobrą znajomość Ewangelii przez rabinów, a źródła rabiniczne wydają się tego nie potwierdzać²⁵⁶.

Odminną hipotezę przedstawia Schäfer. Według niego mamy tutaj do czynienia z aluzją do władzy Piłata. We wszystkich czterech ewangeljach Piłat, namiestnik rzymski, stara się uwolnić Jezusa, a zamiast Niego ukrzyżować Barabasza. W ten sposób można rzeczywiście mieć wrażenie, że Jezus miał nie mniej potężnego obrońcę w osobie samego namiestnika.

²⁵² Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 283.

²⁵³ Por. G. R. S. Mead, *Did Jesus Live 100 B.C?*, s. 180; B. Pick, *Jesus in the Talmud*, s. 42.

²⁵⁴ J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 492

²⁵⁵ R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 89.

²⁵⁶ Por. H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 80; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 110.

Piłat wyraźnie stara się przekonać Żydów, że nie znalazł żadnej winy przeciwko Niemu i chce Go uwolnić, ale Żydzi się nie poddają. Również Ewangelia św. Jana jest w tym względzie szczególnie specyficzna. Ewangelista pisze, że kiedy Piłat próbuje uwolnić Jezusa, Żydzi wołają: „Jeśli uwolnisz tego człowieka, nie jesteś przyjacielem cesarza. Każdy, kto twierdzi, że jest królem, stawia się przeciwko cesarzowi!” (J 19, 12). Tak więc Żydzi sugerują rzymskiemu namiestnikowi brak lojalności względem cesarza. To byłaby jednak ostatnia rzecz na świecie, jakiej potrzebował Piłat: być oskarżonym o nielojalność wobec władcy rzymskiej. Jezus nie zyskuje czasu, jak mówi Talmud, lecz jest natychmiast skazany i stracony²⁵⁷.

Także i ta opinia spotkała się z krytyką, ponieważ przedstawione w niej rozumienie tego wyrażenia zakłada szczegółową znajomość poszczególnych Ewangelii, zwłaszcza Janowej, co jest trudne do wykazania na podstawie tradycji i źródeł rabinicznych. W ewangeljach to Rzymianie, w osobie Piłata, są ukazani jako odpowiedzialni za proces i śmierć Jezusa. Talmud babiloński odpowiedzialnością za śmierć Jezusa obarcza Żydów. Widzimy zatem różnice między tymi dwoma tradycjami, które nie pozwalają nam na jednoznaczne wnioski, jak to ma miejsce w przypadku propozycji Schäfera²⁵⁸.

Najbardziej logicznym wytłumaczeniem tego zwrotu w opinii krytyków będzie odniesienie się do „władzy rzymskiej”. W I wieku słowo מלכות określało „imperium rzymskie”²⁵⁹. W Talmudzie babilońskim *Jeb* 49b jest jasno sprecyzowane, że „Imperium” – מלכות – wykonywało wyroki śmierci, wieszając przestępców na drzewie, w sprzeczności z prawem żydowskim, które nakazuje najpierw ukamienowanie.

W epoce, kiedy redagowano tekst Talmudu babilońskiego, a jest to prawdopodobnie IV wiek, imperium rzymskie było chrześcijańskie. Autorzy żydowscy nanieśli na historię Jezusa sytuację polityczną, w której oni żyli²⁶⁰.

Czwarty problem zawiera listę zarzutów przeciwko Jezusowi, a są nimi: „magia”, „zwodzenie” i „zwodzenie Izraela/wprowadzanie w błąd”. Jak już

²⁵⁷ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 72–72.

²⁵⁸ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 438–439.

²⁵⁹ Por. J. Dernbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thal-muds et les autres sources rabbiniques*, Impr. Impériale, Paris 1867, s. 370. Wyrażenie „władza” może też odnosić się, według niektórych badaczy, do tetrachy Heroda Antypasa, który pragnął poznać i zobaczyć Jezusa (Łk 9, 9; 13, 31; 23, 7–15; Dz 4, 26–28). Por. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 110–111.

²⁶⁰ Opinię tę podzielają m.in. T. Murcia i R. E. Brown. Zob. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 438–439.

po części zostało powiedziane, drugi i trzeci zarzut można uznać za synonimy lub też przyjąć, że drugi zawiera się w trzecim. Zwodzenie i wprowadzanie w błąd całego narodu znajdują się na liście win, za które grozi kara śmierci (M *Sanh* 7, 4), ale nigdy nie przedstawia się ich komuś obydwu razem. W badanym tekście Jezus jest oskarżony zarówno o to, że zwodzi pojedyncze osoby, jak i że zwodzi cały naród Izraela²⁶¹.

Część uczonych w zarzucie praktykowania magii przez Jezusa widzi odniesienie do cudów czynionych przez Niego. Nie były one negowane przez rabinów, ale często ich dokonanie przypisywali szatańskim siłom. Z zarzutami uprawiania czarów, bycia fałszywym prorokiem i zwodzenia mamy do czynienia już za życia Jezusa²⁶². Rzadkie wzmianki o Jezusie i Jego uczniach w pismach rabinicznych ukazują ich jako ludzi uprawiających czary i magię²⁶³. Schäfer jest zdania, że autorzy tekstu Talmudu proponują ponowną lekturę tradycji ewangelicznej. Wymienia on trzy elementy, które mogły skłonić rabinów do takich zarzutów²⁶⁴. Pierwszym zarzutem wniesionym przeciwko Jezusowi przez (fałszywych) świadków jest rzekome twierdzenie, że jest On w stanie zniszczyć świątynię i odbudować ją w ciągu trzech dni (Mt 26, 61; Mk 14, 58). To stwierdzenie mogło być łatwo zrozumiane przez redaktorów Talmudu jako czary. Po drugie, praktyka wypędzania demonów przez Jezusa jest wyraźnie związana z Jego roszczeniem do mesjańskiej godności (Mt 12, 23nn; Mk 3, 22; Łk 11, 15) i rzeczywiście mogła być brana pod uwagę w procesie przed Wysoką Radą. Po trzecie, kiedy Celsus przedstawia Jezusa jako powracającego z „pewnymi

²⁶¹ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 284.

²⁶² Oskarżenia o czary i zwodzenie Izraela są zapisane w ewangeliach, ale nie jako zarzuty podczas procesu Jezusa. Synoptycy odnotowują zarzut, że wypędzał demony mocą Szatana (Mk 3, 22; Mt 12, 24; Łk 11, 15). Ewangelista Jan przedstawia oskarżenie Żydów, że Jezus „zwodzi tłumy” (J 7, 12). Są to jednak tylko dwa spośród wielu oskarżeń, takich jak bycie żarłokiem i pijakiem (Mt 11, 19; Łk 7, 34 – które uzasadniają karę śmierci, por. Pwt. 21, 20). Żydzi sugerują, że Jezus jest urodzony z nierządu (J 8, 41) i oskarżają Go o bluźnierstwa (Mk 2, 7; Mt 9, 3; J 10, 33). Dlatego ewangelie nie zaprzeczają oskarżeniom o czary i kuszenie Izraela, ale nie można tego wprost z nich wynioskować. Ewangelie milczą na temat rzeczywistych zarzutów, chociaż przesłuchanie na początku procesu jest zgodne z zarzutem „zwodzenia Izraela”. Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 292–293; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth: A Magician and a False prophet Who Deceived God's People?*, [w:] J. B. Green, M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth. Lord and Christ*, Eerdmans, Grand Rapids 1994, s. 170–180.

²⁶³ Por. É. É. Urbach, *Les sages d'Israël. Conception et croyances de maîtres du Talmud*, Cerf Verdier, Paris 1996, s. 124.

²⁶⁴ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 69.

magicznymi mocami” z Egiptu, dochodzi do wniosku, że „z powodu tych mocy i z ich powodu nadał sobie tytuł Boga”²⁶⁵, wyraźnie łącząc czary z twierdzeniem, że jest Bogiem²⁶⁶.

Jeśli badamy fragmenty ewangelii mówiące o cudach i wypędzaniu złych duchów przez Jezusa, to większość krytyki przeciwko Niemu dotyczy cudów, które uważane są przez Żydów jako działalność Szatana. Jezus jest posądzany o to, że dokonuje cudów mocą złego ducha (Mt 9, 34; 12, 24; Mk 3, 22; Łk 11, 15), albo że sam jest opętany (Mk 3, 22.30; J 7, 20; 8, 48.52; 10, 20). Jezus nigdy nie był oskarżany za to, że uzdrawiał ludzi czy dokonywał cudów albo praktykował magię²⁶⁷. Taką sytuację mamy przynajmniej do roku 150. Dopiero Justyn, wyliczając liczne uzdrowienia dokonane przez Mistrza z Nazaretu, przedstawia Jezusa, któremu Żydzi zarzucają uprawianie czarów i zwodzenie ludu. Jest to wymuszone użyciem odpowiedzi na oskarżenia kierowane pod adresem Jezusa w tamtej epoce. W podobnym apologetycznym tonie piszą: Tertulian, Euzebiusz z Cezarei, Augustyn²⁶⁸.

Opinia o Jezusie jako uprawiającym magię nie ma bezpośrednich odniesień do cudów opisanych w ewangeliach²⁶⁹. Jezus stał się „magiem” od momentu, gdy zaczęto Go postrzegać jako prawdziwego wroga Izraela, to jest ok. 130–135 roku, w reakcji na chrześcijańską propagandę. Począwszy od Justyna poprzez Tertuliana, Orygenes, ojców Kościoła, literaturę

²⁶⁵ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 28.

²⁶⁶ W II wieku wielu Żydów wierzyło, że Jezus nauczył się magii w Egipcie. Uważa tak już Celsus, który debatował z Orygenesem pod koniec II wieku (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 28), co później spowodowało, że tradycje dotyczące Jezusa-maga związały się z tradycjami o magii w Talmudzie babilońskim (*Sanh* 107b i *Sot* 47a). Wśród amuletów i naczyń używanych do zaklęć, które przetrwały z II i III wieku, niektóre zawierają imię Jezusa razem z innymi, głównie żydowskimi imionami, takimi jak imiona aniołów z 1 *Księgi Henocha*. Por. G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge Press, Cambridge 2008, s. 278; M. J. Geller, *Jesus Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls*, „Journal of Jewish Studies” 28 (1977), s. 141–155. Magiczne rytuały i zwyczaje rozprzestrzeniły się nawet wśród pogan, którzy wypowiadali takie zaklęcia, jak: „Wyczarowuję wam przez boga Hebrajczyków Jezusa”. Por. PGM (*Papyri Graecae Magicae*) IV, 3020, [w:] H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, t. 1: *Including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 96.

²⁶⁷ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 444–445.

²⁶⁸ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 446–447.

²⁶⁹ Por. G. H. Tweltree jest zdania, że jedyne bezpośrednie odniesienie zarzutu o uprawianie czarów przez Jezusa znajdujemy u Mk 3, 22. Por. G. H. Tweltree, *Jesus in Jewish Tradition*, s. 320–321, 340.

apokryficzną, Talmud, aż nawet do Koranu, zarzut bycia „magiem” będzie obecny w różnych tekstach²⁷⁰.

Oskarżenie o bycie „oszustem” lub „zwoźdźcą” jest tradycją dużo starszą od wyżej omawianej, znajdujemy ją już na kartach Nowego Testamentu. Jezus jest wyraźnie określany przez swoich wrogów jako *πλάνος*, co oznacza „oszust”, „zwoźdźca” (Mt 27, 63; J 7, 12. 47).

Zarzut „zwożenia Izraela” w opinii niektórych komentatorów pism rabinicznych odpowiada w rzeczywistości ewangelicznemu oskarżeniu o bluźnierstwo, wypowiedzianym przez arcykapłana przeciwko Jezusowi (Mt 26, 65–66; Mk 14, 64), ale nie jest bezpośrednio wspomniany w *baraita*²⁷¹. Żaden z zarzutów pojawiających się w Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a nie odpowiada w zasadzie wydarzeniom, do których się pośrednio odnoszą. Przypisywanie ich Jezusowi jest owocem długiej i wolnej ewolucji, a zarazem radykalizacji polemiki między Żydami a wyznawcami Jezusa. Rozpoczyna się ona wraz ze zburzeniem świątyni (śmierć Jakuba, brata Pańskiego – 62 roku), a następnie jest kontynuowana ok. 80 roku, kiedy to spotykamy się z określeniem Jezusa – *πλάνος*. Ta polemika jeszcze bardziej się zaostrza ok. 130–150 roku, odkąd Jezus będzie określany już jako *μάγος* i *λαοπλάνος*. Określenia te rozpowszechnią się w następnych wiekach, czego ślad odnajdujemy w różnych dokumentach tamtej epoki, w Talmudzie, a nawet Koranie²⁷².

²⁷⁰ Jezus jest bezpośrednio oskarżony o magię jedynie w tekstach rabinicznych. Mamy do czynienia z pewnego rodzaju refrenem, który się powtarza: „Yeshu uprawiał magię, doprowadzał do bałwochwalstwa i zwoździł Izraela”. Wyrażenie to w takiej formie spotykamy w Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a, *Sanh* 107b i *Sota* 47a. Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 452. W I wieku stwierdzenie, że cuda Jezusa to były czary, będzie uważane za potępienie Jego posługi. Pod koniec I wieku w Palestynie stały się popularne amulety z imieniem Jezusa i Żydzi zaczęli fascynować się zaklęciami. Eklektyczne listy nazwisk sugerują, że ludzie nie byli już zainteresowani źródłem uzdrawiającej mocy, ale samą mocą. W tym kontekście fakt, że Jezus został skazany za „magię/czary”, stał się niebezpieczną pokusą samą w sobie, ponieważ potwierdził, że Jezus ma moc uzdrawiania. Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 287.

²⁷¹ Por. R. Draï, *Jésus et son procès; le sources du Talmud*, s. 67.

²⁷² Jedną z takich wzmianek będzie oskarżenie Jezusa, o którym czytamy w Ewangelii św. Jana: „Gdyby to nie był złoczyńca, nie wydalibyśmy Go tobie” (J 18, 3). W późniejszym o wiek dziele *Ewangelia Nikodema* czytamy: „Gdyby ten człowiek nie był magiem, nie wydalibyśmy go tobie”. *Akty Piłata* jeszcze bardziej poszerzają listę zarzutów: „Gdyby ten człowiek nie był magiem, czarownikiem i bluźniercą nie przyprowadzilibyśmy go przed Wielkiego Piłata”.

Po zbadaniu spornych kwestii dotyczących materiału, który został dodany do podstawowej formy opisu procesu i śmierci Jezusa, przechodzimy do zasadniczej części i związanej z nią problematyki.

Tradycja o śmierci Jezusa w swojej podstawowej formie: „W wigilię Paschy powiesili Yeshu Nazarejczyka za magię i zwodzenie Izraela”, mogła sprawiać problemy interpretacyjne dla żydów w II wieku, które nie były obecne wiek wcześniej.

Pierwszym problemem była data procesu i egzekucji. Wszystkie nieocenzurowane rękopisy i drukowane wydania Talmudu babilońskiego określają dokładny dzień wykonania wyroku na Jezusie: został powieszony w wigilię Paschy, to znaczy dzień przed Paschą. To samo dotyczy jedynej rabinicznej paraleli do naszej historii (również w Talmudzie babilońskim, gdzie mówi się, że Ben Stada został powieszony w Lod w wigilię Paschy (Talmud babiloński *Sanh* 67a). Ta dokładna data jest zgodna z Ewangelią św. Jana, która przedstawia inną chronologię wydarzeń paschalnych niż ewangelie synoptyczne²⁷³. Stąd, podczas gdy ewangelie synoptyczne zgadzają się, że Jezus został skazany 15 Nisan (pierwszego dnia Paschy), tylko Jan mówi, że egzekucja miała miejsce 14 dnia Nisan (wigilia Paschy)²⁷⁴. Ze względu na święto Paschy, przypadające w szabat, Jan podaje powód żydowskiej prośby o pochowanie Jezusa i dwóch innych przestępców w ten właśnie piątek, jeszcze przed rozpoczęciem szabatu. Żydzi nie chcieli, aby ciała straconych pozostały na krzyżu w szabat (J 19, 31). Wydaje się, że jest to (nieco zniekształcone) odniesienie do biblijnego i rabinicznego prawa, gdyż według prawa ciało straconego przestępcy nie może pozostać na drzewie/krzyżu przez noc (chodzi o każdą noc, nie tylko noc szabatową)²⁷⁵.

Wigilia Paschy odnosi się do całego dnia poprzedzającego ucztę paschalną, podobnie jak chrześcijańska wigilia mówi o całym dniu. Choć wigilia Paschy nie była oficjalnie częścią święta Paschy, był to ważny dzień, w którym szukano najmniejszych pozostałości zakwasu, a następnie wyrzucano je z każdego domu. Przywiązywano do tej czynności

²⁷³ Wspominano już, że synoptycy wraźnie stwierdzają, że Jezus spożywał ucztę paschalną ze swoimi uczniami, zanim został aresztowany. Został ukrzyżowany pierwszego dnia święta (15 Nisan). Święty Jan natomiast oświadcza, że ostatnia wieczerza nie jest wieczerzą paschalną, ale ma miejsce przed Paschą (J 13, 1nn). Proces przed Piłatem w Ewangelii św. Jana odbywa się około południa w tym samym dniu, w którym (wieczorem) rozpoczyna się Pascha – 14 Nisan (J 19, 14). Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 72.

²⁷⁴ W Ms Florencia jest napisane, że dzień śmierci Jezusa przypadał w wieczór Szabatu.

²⁷⁵ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 72.

wielką wagę; miało to duże znaczenie, zwłaszcza po zniszczeniu świątyni w 70 roku, kiedy ofiara baranka stała się niemożliwa. Ustalano plan, według którego zaczyn musiał zostać znaleziony przed południem w wigilię Paschy, a następnie w świątyni dawano sygnał, kiedy te poszukiwania powinny się zakończyć (M *Pes* 1, 5). Szkoła *Shammai* (która ostatecznie zniknęła po 70 r.) zgadzała się ze Szkołą *Hillel*, że cały dzień powinien być poświęcony poszukiwaniu zaczynu, tak że nie można było wykonywać innej pracy (M *Pes* 1, 11; 4, 5). Oznaczało to w efekcie, że cały dzień wigilii Paschy był poświęcony świętym zadaniom i z pewnością nie był to właściwy czas na proces lub egzekucję. Nie mamy dowodów na to, by była to data nielegalna z punktu widzenia procesu, ale z pewnością nie jest to data, która zostałaby wybrana przez jakikolwiek sąd zainteresowany przestrzeganiem żydowskich zwyczajów. W I wieku wybór tej daty przez żydowskich przywódców byłby problemem, ale nie wielką trudnością. Różne gałęzie judaizmu miały różne przepisy. I tak dla przykładu niektórzy zdecydowali się kontynuować normalną pracę w wigilię szabatu (M *Pes* 4, 1). Jednak w II wieku, kiedy ceremonia znalezienia zaczynu stała się ważniejsza, a judaizm zjednoczył się wokół prawa rabinicznego, byłby to znacznie większy problem²⁷⁶.

Drugą trudnością w tej podstawowej tradycji jest sugestia, że egzekucja polegała na powieszeniu, a nie ukamienowaniu, zgodnie z zaleceniami Tory i Miszny. Tora mówi jasno, że karą za „zwodzenie” jest ukamienowanie (Pwt 13, 6–10), choć nie nakazuje kary śmierci za „czary lub magię” (Wj 22, 18; 18, 10). Jednak w drugiej połowie wieku rabinicznych debat rabini doszli do wniosku, że czary były karane przez ukamienowanie częściowo dlatego, że na liście kar jest wymieniona czarodziejka, obok kobiety winnej bestialstwa, które było karane przez ukamienowanie (Talmud babiloński *Sanh* 67a). Miszna tworzy uporządkowaną listę przestępstw karanych ukamienowaniem, obejmuje ona: „czary”, „zwodzenie” i „zwodzenie ludu” (M *Sanh* 7, 4). Termin „powiesić” może odnosić się do egzekucji wykonanej przez powieszenie na szyi, przez ukrzyżowanie lub powieszenie zwłok po innej formie egzekucji. Bez żadnego odniesienia do innej formy egzekucji, w I lub II wieku, wyrażenie „powiesić” mogło odnosić się tylko do ukrzyżowania. Zatem ktoś czytający podstawową tradycję bez żadnej wzmianki o ukamienowaniu doszedłby do wniosku, że Jezus został stracony przez ukrzyżowanie.

Taki wniosek stworzyłby problemy w II wieku, kiedy judaizm próbował podążać za jednolitą rabiniczną halachą. Rabini czasami reinterpretowali

²⁷⁶ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 284.

historię, sugerując, że rabiniczna halacha była już przestrzegana przez wszystkich przed rokiem 70. Mówili nawet, że saduceusze zostali zmuszeni przez faryzeuszy do posłuszeństwa prawu halachy. W związku z tym chcieliby oni wierzyć, że egzekucje były dokonywane zgodnie z rabiniczną halachą. Jednak Żydzi żyjący w I wieku nie byłiby zbulwersowani tradycją, która mówiła, że używali oni do wymierzania kary rzymskiej formy egzekucji, ponieważ mieli bardziej realistyczne zrozumienie tego, co jest możliwe, i wiedzieli, że Rzymianie byli odpowiedzialni za wymierzenie kary śmierci²⁷⁷.

W tekście Talmudu babilońskiego, opisującym wykonanie kary śmierci, mamy do czynienia z poważną rozbieżnością między Nowym Testamentem a zawartością *baraita*. Według Nowego Testamentu Jezus został ukrzyżowany, zgodnie z prawem rzymskim²⁷⁸, podczas gdy wedle Talmudu babilońskiego został ukamienowany, a następnie powieszony (zgodnie z prawem rabinicznym). Powodem tego był oczywiście prosty fakt, że Sanhedryn nie mógł nałożyć i wykonać kary śmierci, ale musiał polegać na władzy rzymskiej, która przestrzegała prawa rzymskiego, a nie rabinicznego. Czy powinniśmy więc wnioskować z tego, że Talmud nie zachowuje żadnych dowodów na temat (historycznego) procesu i egzekucji Jezusa, a zamiast tego nakłada na ewangeliczny opis męki i śmierci późniejsze prawo rabiniczne?²⁷⁹ Nie chodzi tutaj jednak o historyczną egzekucję – ukrzyżowanie kontra ukamienowanie/powieszenie – ale o to, dlaczego Talmud uważa za rzecz oczywistą, że Jezus został stracony zgodnie z prawem rabinicznym.

Rabini z pewnością byli świadomi, że ukrzyżowanie było standardową rzymską karą śmierci (T *Sanh* 9, 7; *Sifre* do Pwt, 221), i że Jezus został rzeczywiście ukrzyżowany, a nie ukamienowany i powieszony. Skąd ich uparte naleganie na to drugie? Bo to jest właśnie sedno ich polemicznej kontrnarracji wobec Ewangelii. Autor naszego tekstu *baraita* nie musi zniekształcać przekazu Nowego Testamentu jako takiego: Jezus został postawiony przed sądem i skazany jak zwykły przestępca. Zamiast tego, z dwóch (rzeczywiście sprzecznych) historii na temat procesu Jezusa w Nowym Testamencie, wybiera „żydowską” i całkowicie ignoruje „rzymską”. W przeciwieństwie do Piłata, który podkreśla polityczną część oskarżenia przeciwko Jezusowi, autor Talmudu babilońskiego przyjmuje i interpretuje wersję procesu

²⁷⁷ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 285.

²⁷⁸ Por. M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Student Christian Movement Press, London 1977, s. 33n.

²⁷⁹ Por. J. Maier, *Jesus von Nazareth*, s. 227n.

przed Sanhedrynem, łącząc ją z prawem zawartym w Misznie: oskarżeniem i potępieniem bluźniercy i bałwochwalcy, który zwodzi całego Izraela. Żydzi zatem argumentowali tak, że postawili Yeshu przed sądem i stracili go za to, kim był: bluźniercą, który twierdził, że jest Bogiem i zasłużył na karę śmierci zgodnie z prawem żydowskim. Z tym celowym „błędnym odczytaniem” nowotestamentalnej narracji Talmud jeszcze raz przedstawia proces i śmierć Jezusa dla Żydów, ale tylko po to, aby raz na zawsze odeprzeć wszelkie polemiki. W ten sposób rzeczywiście Talmud przyznaje, że Jezus był żydowskim heretykiem, który odniósł sukces w uwodzeniu wielu z narodu izraelskiego. Został oskarżony i skazany zgodnie z żydowskim prawem i otrzymał to, na co zasłużył, czyli karę śmierci przez ukamienowanie i ukrzyżowanie²⁸⁰.

Objaśniające fragmenty mogły zostać dodane w tym samym czasie lub w różnych epokach przez więcej niż jednego autora. Pierwsze i trzecie objaśnienie zostało połączone i być może zostały one dodane w tym samym czasie. Jednak tradycja ma sens jako kompletna jednostka bez trzeciego objaśnienia, więc jest możliwe, że trzecie objaśnienie zostało dodane później.

Pierwsze objaśnienie rozwiązuje dwa powyżej wskazane problemy: nietypową datę śmierci Jezusa (wigillia Paschy) i nieżydowską metodę egzekucji (ukrzyżowanie). Ten ostatni jest rozwiązany po prostu przez dodanie wzmianki o ukamienowaniu, jak to jest przepisane przy wykonywaniu kary śmierci. Oznacza to, że niejednoznaczne określenie „powieszony” może teraz odnosić się do powieszenia zwłok w miejscach publicznych jako ostrzeżenia dla innych.

Wieszanie zwłok jest omawiane w Talmudzie babilońskim *Sanh* 45b, gdzie czytamy, że zwłoki są zawieszane, jeśli osoba została ukamienowana za bluźnierstwo lub bałwochwalstwo (które prawdopodobnie obejmują także „zwodzających innych do bałwochwalstwa”). Rabbi Eliezer ben Hyrcanus (80–120) poddał krytyce taką formę wykonania wyroku, twierdząc, że w ten sposób powinno się to zrobić dla każdego, kto jest ukamienowany²⁸¹. Rabbi Eliezer odwołał się w swoim uzasadnieniu do Pisma Świętego, a dokładnie do fragmentu z Pwt 21, 23, który dotyczył ukamienowania upartego i zbuntowanego syna (zbuntowanie syna było jedną z mniejszych

²⁸⁰ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 71–72.

²⁸¹ Według rabiego Eliezera każdy, kto został ukamienowany, powinien zostać powieszony na drzewie, natomiast według mędrców na drzewie powinni zostać zawieszani tylko bluźniercy i bałwochwalcy. Por. J. Neusner, *The Mishnah*, s. 595. Tradycja rabiniczna nawiązuje do prawa zawartego w Pwt 13, 7–12, według którego zwodziciel powinien zostać ukarany przez ukamienowanie.

kategorii zbrodni zasługujących na śmierć). Później rabini twierdzili, że „zbuntowany syn” nie został zawieszony, ponieważ nie był jeszcze „człowiekiem”. Twierdzili również, że bluźniercy i bałwochwalcy zostali zawieszani, ponieważ przekłeli Boga, więc powinni być postrzegani jako przekłeci przez Boga (Pwt 21, 23; Talmud babiloński *Sanh* 45b–46a)²⁸².

Fakt, że dyskusja ta miała miejsce za pokolenia Rabbiego Eleazara, pokazuje, że wieszanie bałwochalców nie było normalną praktyką pod koniec I wieku. Trudno sobie wyobrazić, by bałwochwalcy, którzy zostali ukamienowani na początku I wieku, mogli być wieszani na widoku w miejscu publicznym²⁸³.

W II wieku nadal trudno było przeprowadzić ukamienowanie i powieszenie, ale można było przepisać historię i założyć, że było to możliwe w przeszłości. Autorzy Talmudu chcieli w ten sposób pokazać, że judaizm w czasach świątynnych podąża za rabiniczną halachą, aby pomóc zainspirować przyszłe pokolenia. Szczególnie ważne było ukazanie, że głośna sprawa z Jezusem została rozpatrzona prawidłowo, zgodnie z prawem Mojżesza. Dlatego przez sam fakt dodania wołania posłańca, iż Jezus miał zostać ukamienowany, całe znaczenie tej tradycji zostało zmienione. Dodatek ten nie obalił znaczenia tego fragmentu, jeśli chodzi o rabinów. Pomagałby czytelnikom zrozumieć, że „powieszony” odnosi się do powieszenia zwłok, a nie do powieszenia – ukrzyżowania.

Problem dotyczący daty próby był trudniejszy do rozwiązania. Data procesu była wyraźnie określona na święty czas wigilii paschalnej, gdy praca była zakazana przez wiele gałęzi judaizmu przed 70 rokiem i przez wszystkich Żydów po 70 roku. Dla późniejszych redaktorów nie była to odpowiednia data procesu i śmierci, więc doszli do wniosku, że data ta musiała być wymuszona przez problemy związane z procesem. Dodatkowe objaśnienie zatem mówi, że herold przez czterdzieści dni powiadał o procesie. Anonimowy rabin, który wprowadził tę tradycję do dyskusji, był zdezorientowany, ponieważ *M Sanh* 6, 1 mówi, że herold powinien wyjść po wyroku, i to tylko w dniu zakończenia procesu.

Jak sugerowano powyżej, czterdzieści dni może odnosić się do orzeczenia w *M Sanh* 3, 8, zgodnie z którym sędzia może pozwolić na opóźnienie

²⁸² Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 289.

²⁸³ Jest prawdopodobne, że od czasu do czasu mogło jednak dochodzić do ukamienowania kogoś. Tak jak to miało miejsce przypadku cudzołożnej kobiety (*J* 8, 2–7) czy św. Szczepana (*Dz* 7, 58). Jak się okazuje, zostało to zakazane przez Rzym (*J* 18, 31). W związku z tym publiczne rozwieszanie zwłok przyciągnęłoby uwagę żołnierzy, którzy byliby zmuszeni do zbadania takiego publicznego lekceważenia prawa. Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 290.

procesu pozwanego do trzydziestu dni, aby mógł znaleźć dowody, chociaż taka procedura nie była normalnie stosowana. To objaśnienie oznacza zatem, że sąd był szczególnie pobłażliwy w przypadku Jezusa, ponieważ pozwolił na więcej niż trzydzieści dni. Złagodzenie tej kary musiało zakończyć się po czterdziestu dniach, ponieważ rozpoczynały się święta Paschy. Być może publiczny charakter tej zbrodni oznaczał, że sprawiedliwość musiała być wymierzona przed nadchodzącym świętem Paschy, aby tłumy nie zaczęły mówić między sobą o braku przestrzegania prawa w kraju. Tak więc proces odbył się w ostatniej możliwej chwili prawnej. Chociaż odbyło się to w dniu, co do którego prawo rabiniczne mówiło, że nie powinno się pracować, to sam proces (wigilia Paschy) nie odbył się w dniu, w którym prawo Mojżeszowe zabrania pracy (Pascha).

Dodanie do podstawowej tradycji pojedynczego terminu „doprowadzić do bałwochwalstwa” stwarza trudności podczas próby rozwiązania innych. Pierwsza trudność polega na tym, że dodatek ten jest sprzeczny z innymi źródłami, które wspominają o dwóch zarzutach. Jednak większym problemem jest to, że tworzy nielogiczny zestaw oskarżeń. Jak widać powyżej, „zwozić Izraela”²⁸⁴ odnosi się do sprowadzenia miasta lub kraju do bałwochwalstwa²⁸⁵, a „doprowadzić do bałwochwalstwa” odnosi się do zwodzenia jednej osoby. Zarzut więc „doprowadzić do bałwochwalstwa” jedną osobę jest już zawarty w „zwozić Izraela”, czyli wielu ludzi, toteż połączenie obu oskarżeń wydaje się nielogiczne. Być może zwrot „doprowadzić do bałwochwalstwa” został dodany do wyjaśnienia albo terminu „zwozić Izraela” lub „uprawiał magię”. Zwyczajnie objaśnienie zostaje dodane po rzeczy do wyjaśnienia, co sugeruje, że tekst został wstawiony po to, by czytelnik zrozumiał znaczenie wyrażenia „uprawiał magię”²⁸⁶. Dodanie objaśnienia „doprowadzić do bałwochwalstwa” miało na celu pomóc czytelnikowi uświadomić sobie, że czary Jezusa były podejrzane. Oskarżenie o czary nadal sugerowało, że cuda Jezusa były prawdziwe, ponieważ iluzje nie uzasadniały wyroku śmierci, jednak redaktor dodał ostrzeżenie, że może to być mylące.

²⁸⁴ Tradycja biblijna o zwodzicielach pojawia się w Pwt 13, 13–16.

²⁸⁵ Według prawa żydowskiego bałwochwalstwo było karane śmiercią przez ukamienowanie (Kpł 24, 16). Por. J. Neusner, *The Mishnah*, s. 597.

²⁸⁶ W II wieku wciąż istniał spór o to, czy „zwodziciele ludu” powinni zostać uduszeni (Talmud babiloński *Sanh* 11, 5) i choć on pozostawał bez jasnego rozwiązania, to włączenie wyrażenia „doprowadzić do bałwochwalstwa” wyjaśniłoby, dlaczego egzekucja polegała na ukamienowaniu, zamiast uduszeniu. Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 291.

Tradycje dotyczące procesu Jezusa i Jego uczniów, które zostały ocenzone w Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a, zostały wprowadzone do dyskusji talmudycznych na początku III wieku i usunięte w XV i XVI wieku. Zewnętrzne dowody dają niezależne świadectwo, że najwcześniejsze w tej tradycji było sformułowanie: „W wigilię Paschy powiesili Yeschu z Nazaretu za uprawianie magii i zwodzenie Izraela”. Reszta tradycji została dodana później jako wyjaśniające komentarze, aby pomóc czytelnikowi w rozwiązaniu problemów, które stały się szczególnie dotkliwe w II wieku, takich jak: data procesu, sposób wykonania wyroku i powód skazania za „magię”. Wyjaśnienia te zostały już dodane pod koniec II wieku, ponieważ część z nich była dyskutowana jako autorytatywny tekst rabinów na początku III wieku.

Najwcześniejszego rozwoju tej tradycji nie da się prześledzić z całą pewnością. Trzeci zarzut „doprowadzać do bałwochwalstwa” nie był obecny do ok. 150 roku, do kiedy Justyn Męczennik przytoczył dwa zarzuty, choć tylko pierwszy był istotny dla jego argumentacji. Przytoczył je jako coś, co jego żydowski przeciwnik znałby już wcześniej. Konsekwentna kolejność zarzutów w różnych źródłach rabinicznych i chrześcijańskich, przeciwna do tej, która znajduje się w Torze i rabinicznej halasze, sugeruje, że pochodzą one z innego autorytatywnego źródła. Jest bardzo prawdopodobne, na podstawie naszych analiz i badań, że najwcześniejsza podstawowa forma ocenzonej tradycji Jezusowego procesu sięga Jego czasów. Następujące po sobie pokolenia czuły, że nie mogą jej zmienić, pomimo trudności dotyczącej jej formy i treści. Zamiast tego, późniejsi redaktorzy dodali, w drugiej połowie II wieku, wyrażenia wyjaśniające, by pomóc czytelnikom w prawidłowym zrozumieniu znaczenia tej tradycji i tego, że mieści się w ramach prawa żydowskiego²⁸⁷.

2.5. Podsumowanie

Na zakończenie tego rozdziału należy podsumować całość przedstawionego materiału. Na wstępie została przedstawiona geneza powstania Talmudu. Począwszy od omówienia historycznego kontekstu kształtowania się Talmudu, w kolejnych punktach zostały przedstawione zagadnienia dotyczące zawartości Talmudu, jego poszczególnych traktatów i pism.

W dalszej kolejności zostały przeanalizowane teksty talmudyczne, w których pośrednio lub bezpośrednio możemy dopatrzeć się odniesień do osoby Jezusa z Nazaretu. Wzmianki o Jezusie zostały podzielone na

²⁸⁷ Por. D. Instone-Brewer, *Jesus of Nazareth's Trial in the uncensored Talmud*, s. 294.

poszczególne grupy w zależności od tego, pod jakim imieniem czy określeniem występuje On w Talmudzie babilońskim i innych wybranych tekstach rabinicznych (*Ben Panthera*, *Ben Stada*, pośrednie odniesienie do osoby Nazarejczyka: Jakub uzdrowiciel i Rabbi Eleazar, anonimowy uzdrowiciel, Jakub *min* i Rabbi Eleazar, Jezus w Egipcie, Balaam i Jezus, Balaam i Jezus w piekle, uczniowie i wyznawcy Jezusa).

Następnie dokładnej analizie został poddany tekst Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a, gdzie znajdujemy informacje dotyczące zarówno procesu, wyroku, jak i śmierci Jezusa. Dla potrzeb omówienia powyższego tekstu zostały przywołane też inne fragmenty talmudyczne, mające na celu lepsze zrozumienie całego kontekstu i przekazu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a.

Po ogólnej analizie źródeł rabinicznych można udzielić odpowiedzi na pytanie, czy źródła talmudyczne naprawdę mogą nas czegoś nauczyć o Jezusie. Nasuwa się wniosek, że albo te dokumenty nie wnoszą nic nowego, albo tylko pośrednio potwierdzają to, co już wiedzieliśmy na temat Jezusa z Nazaretu. Dwa szczegóły w Talmudzie dotyczą głównie imienia Ben Panthera, które jest używane przez autorów źródeł tannaitycznych na określenie Jezusa. To określenie potwierdza również Celsus, już w drugiej połowie II wieku naszej ery, który czyni Panterę żołnierzem i naturalnym ojcem Jezusa²⁸⁸. Jak jednak zobaczyliśmy, w najstarszych źródłach żydowskich określenie to nie ma pejoratywnej konotacji. Odtąd „Pantera” mogło być drugim imieniem Józefa lub, być może, imieniem dziadka Jezusa. Jednak informacje te nie pochodzą ze źródeł chrześcijańskich.

Drugi szczegół dotyczy działalności Jezusa jako uzdrowiciela. W najstarszych źródłach Jezus i (niektórzy) Jego uczniowie nie są uważani za czarowników, lecz za uzdrowicieli, których techniki są uważane za skuteczne.

Co do reszty, wszystkie teksty literatury talmudycznej są przede wszystkim świadkami swoich czasów, można powiedzieć – jej zwierciadłami. Nie mówią o tym, kim naprawdę był Jezus, ale jak Go postrzegali i jaką opinię mieli o Nim pisarze tej literatury. Zawsze należy pamiętać: w danym miejscu, w danym czasie²⁸⁹.

²⁸⁸ W opinii J. Maiera *Panthera* z dzieła Celsusa i *Pandera* z Talmudu to dwie różne postaci. Nie zgadzają się z tym jednak inni autorzy. Por. J. Maier, *Jesus von Nazareth*, s. 243; T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 671.

²⁸⁹ Szerzej na ten temat zob. W. Chrostowski, *Żydowskość Jezusa*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 2, s. 5–60; W. Chrostowski, *Jezus a religijna tradycja żydowska*, s. 93–95; W. Chrostowski, *Korzenie antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim*, „Trzecie Tysiąclecie” 2 (1998), s. 23–32. W celu poznania kontekstu historyczno-społecznego judaizmu w pierwszym wieku zob. L. H. Feldman, *Judaizm palestyń-*

Na pytanie, czy mędrzy Talmudu mieli dokładną wiedzę na temat treści Ewangelii, można również odpowiedzieć w dwojaki sposób. Według opinii niektórych uczonych wszystko wskazuje na to, że uczeni w Piśmie mieli dość niejasną, a zatem pośrednią wiedzę o tekstach ewangelicznych i że talmudyczne relacje dotyczące Jezusa i Jego rodziny nie są – w przeciwieństwie do tego, co twierdzi zwolennik drugiej opcji Peter Schäfer – „polemicznymi kontrnarracjami, które parodiują relacje Nowego Testamentu, w szczególności historię narodzin i śmierci Jezusa”²⁹⁰. Wszystko wskazuje na to, że mędrzy Talmudu nie byli bezpośrednio zainteresowani samym tekstem Ewangelii, uważanym przez nich za pismo heretyckie, którego zresztą sama nazwa była pretekstem do tworzenia złych opinii i wizerunków o Jezusie. Wydaje się, iż rację mieli inni autorzy, twierdząc, że uczeni w Talmudzie babilońskim wiedzieli o istnieniu Ewangelii. Jest też prawdopodobne, że mieli jakąkolwiek wiedzę o treści Ewangelii, którą zdobyli dzięki częstym dyskusjom prowadzonym między Żydami i chrześcijanami. Cała wiedza, jaką *tannaim* mogli mieć o Jezusie, „opierała się na opowieściach i legendach, które krążyły wśród chrześcijan”²⁹¹.

Fragmenty pism rabinicznych, które również relacjonują (fikcyjne) debaty między Żydami i chrześcijanami, gdzie jest wspomniany Jezus, wydają się przeczyć sobie i potwierdzają tezę, że mędrzy Talmudu nie mieli znajomości epoki, w której żył Chrystus. Raz Jezus jest przedstawiony jako uczeń Rabbiego Jehoszui ben Perahii – w Talmudzie babilońskim *Sanh* 107b i *Sota* 47a (początek I wieku p.n.e.), innym razem jest postacią współczesną Rabbimu ben Eliezerowi czy Rabbimu ben Akiwie – *M Sanh* 11, 5, *T Sanh* 11, 7 (pierwsza połowa II wieku). Wynikałoby z tego, że Jezus żył wiek wcześniej i wiek później. Ta wiedza na temat

ski i diaspory w I wieku, [w:] H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, przekł. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2013, s. 25–87.

²⁹⁰ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 8–9. Stanowisko tego autora spotkało się z ostrą krytyką, do tego stopnia, że odrzucając jego opinię, napisano, że nie ma pewności, by autorzy Talmudu babilońskiego mieli przed sobą spisane źródła ewangeliczne. Por. R. Kalmin, *Jesus in n Sasanian Babylonia*, „The Jewish Quarterly Review” 99 (2009) nr 1, s. 110.

²⁹¹ Por. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 90; S. Zeitlin, *Jesus in the early tannaitic literature*, [w:] *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsh Perez Chajes*, Alexander Kohut Memorial Foundation, Vienne 1933, s. 304. „Rzadkie wyjątki” odnoszą się do dwóch konkretnych punktów. Z jednej strony w Talmudzie babilońskim cytowane są dwa wersety Ewangelii św. Mateusza: jeden w *Szab* 116b (Mt 5, 17), a drugi w *Berk* 8b (Mt 5, 13). Zob. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, s. 46; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 55–56; D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme*, s. 321.

Jezusa jest niczym więcej niż odzwierciedleniem debat i dyskusji z czasów autorów Talmudu. A uczeni w Piśmie tylko powtarzają i przypisują sobie to, co słyszą. Przykładem mógłby być także interesujący i analizowany przez nas fragment Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a: „Jezus został powieszony «w przeddzień Paschy» i to my, Żydzi, osądziliśmy Go i zabiliśmy”. Autorzy żydowski precyzują, że Jezus był „blisko Królestwa”, to znaczy Rzymu, co jest znakiem, że wypowiedź jest wyraźnie częścią kontekstu postkonstantyńskiego²⁹².

Z taką tezą nie zgadzają się inni autorzy, twierdząc, że źródła rabiniczne (szczególnie Talmud babiloński) nie odnoszą się do jakichś niejasnych idei na temat Jezusa i chrześcijaństwa, ale że ujawniają wiedzę – najczęściej wiedzę wstępną – o Nowym Testamencie. Innymi słowy, są reakcją na źródło literackie, a nie na jakieś niejasne lub zagubione tradycje ustne. Nie możemy zrekonstruować tego, jak wyglądał Nowy Testament, który rabini mieli przed sobą, a nawet nie możemy być pewni, że w ogóle mieli do niego dostęp. Mimo to, czasami dość specyficzne odniesienia przedstawione w źródłach rabinicznych sprawiają, że można uznać za prawdopodobne, iż faktycznie były dostępne jakieś wersje Nowego Testamentu²⁹³.

W analizowanych tekstach talmudycznych możemy znaleźć odpowiedź na inne kwestie odnoszące się do osoby Jezusa, których nie spotykamy w tekstach ewangelicznych.

W jaki sposób Jezus jest bałwochwalczy? Nowy Testament nie daje odpowiedzi na to pytanie. W Talmudzie babilońskim Jezus jest inicjatorem własnego kultu: wznosi cegłę i czci w rzeczywistości swój własny wizerunek (Talmud babiloński *Sanh* 107b i *Sota* 47a). Należy również dodać, iż konkretne imię *Yeshu ha-Notsri*, które znajduje się tylko w Talmudzie babilońskim, jest także różnie tłumaczone przez uczonych. Niektórzy twierdzą, że przede wszystkim nie może być anachronicznie tłumaczone jako „Jezus Nazarejczyk”, a tym bardziej jako: „Jezus z Nazaretu”. Zgodnie z bezpośrednim znaczeniem *Notsri*, *Yeshu ha-Notsri* oznacza po prostu: „Jezus chrześcijanin”. Dla uczonych w Piśmie z Babilonu Jezus jest po prostu typem „chrześcijanina”, całkowicie nieświadomego żydowskich zwyczajów²⁹⁴. Według innej grupy imię to będzie odnosiło się tylko do Jezusa z Nazaretu²⁹⁵.

²⁹² Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 674.

²⁹³ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 122.

²⁹⁴ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 675.

²⁹⁵ Por. J. Z. Lauterbach, *Rabbinical Essays*, s. 536; I. B. Pranaitis, *The Talmud Unmasked*, s. 28.

W kontekście bałwochwalstwa Jezusa autorzy Talmudu piszą także o problemie cudzołóstwa lub prostytutce (Talmud babiloński *Gittin* 56b–57a i *Avoda Zara* 16b–17a). „Prostytutka” i „cudzołóstwo” będą tylko alegoriami, które określają najpierw bałwochwalstwo, a następnie herezję i wszystkich tych, którzy zwrócili się do jednego lub drugiego. W istocie, dla uczonych w Talmudzie babilońskim, wszyscy chrześcijanie są metaforycznie synami „prostytutki”, to znaczy dziećmi „herezji” (Talmud babiloński *Szab* 104b, *Sanh* 67a, *Hagiga* 4b–5a). Z drugiej strony, wierni Żydzi są „dziećmi Abrahama”²⁹⁶.

Kolejna kwestia, z którą się spotykamy w źródłach rabinicznych, dotyczy tego, w jaki sposób Jezus praktykował czary. Jak zostało ukazane, nie ma w ewangeliami bezpośrednich informacji pozwalających odpowiedzieć na to pytanie. Jedynie w tekstach rabinicznych Jezus zostanie wyraźnie oskarżony o uprawianie czarów (Talmud babiloński *Sanh* 43a), natomiast w ewangeliami mowa jest głównie o Jego cudach.

W analizowanych tekstach Talmudu osoba Jezusa przedstawiana jest również z różnych punktów widzenia. W niektórych fragmentach widzimy Jezusa jako „ucznia Mędrców” (Talmud babiloński *Berak* 17a–b, *Sanh* 103a, *Sanh* 107b, *Avoda Zara* 16b–17a)²⁹⁷, ale przedstawia się Go w ten sposób tylko po to, by później Go odrzucić. Jezus jest ostatecznie tylko uczniem, który zbłądził, pogrążając się w bałwochwalstwie. Nie tylko sam pobił, ale zgubił także innych, toteż w trzech pozostałych fragmentach jest ukazany jako „uwodziciel” i „czarownik” (Talmud babiloński *Sanh* 43a, *Sanh* 107b, *Sota* 47a).

W kolejnej grupie tekstów Jezus jest mylony z Ben Stadą, człowiekiem skazanym na śmierć i straconym w Lod na przełomie I i II wieku n.e. (Talmud jerozolimski *Szab* XII, 4, 13d; Talmud babiloński *Sanh* 104b i *Sanh* 67a).

Wyjątkowym zbiorem talmudycznych tekstów są te fragmenty, które w jakiś sposób pragną utożsamiać Jezusa z postacią Balaama, który, podobnie jak on, cechując się bałwochwalstwem, był czarownikiem i uwodzicielem (Talmud babiloński *Berak* 17a–b, *Gittin* 56b–57a, *Sanh* 105a–106b).

Główna uwaga jednak została zwrócona na serię tekstów odnoszących się w mniej lub bardziej wyraźny sposób do winy i śmierci Jezusa z Nazaretu. Zanim został dokładniej przeanalizowany główny tekst Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a, omówione zostały inne interesujące źródła talmudyczne:

²⁹⁶ Por. J. 8, 33. 37–44. 53. 56.

²⁹⁷ Zob. E. Bammel, *Christian Origins in Jewish Tradition*, „New Testament Studies” 13 (1966–67), s. 320.

Talmud babiloński *Sanh* 67a, *Sanh* 106b; Targum *Sheni* Est 7, 10; Talmud babiloński *Sanh* 93b. Teksty te mogą służyć w lepszym zrozumieniu interesującego nas fragmentu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a. Znajdujemy w nich bowiem informacje dotyczące daty wykonania wyroku śmierci na Ben Stadzie w przeddzień Paschy, wiek Balaama – utożsamianego z Jezusem – to trzydzieści trzy lata. W targumie możemy dopatrzeć się z kolei odniesienia do ukrzyżowania Jezusa. A za postacią Bar Koseby ukrywa się prawdopodobnie osoba Jezusa jako Mesjasza.

Głównym tekstem, w którym znajdujemy odniesienie do procesu i śmierci Jezusa, jest Talmud babiloński *Sanh* 43a. W celu dokładnej analizy tekstu zostały przedstawione różne opinie, za i przeciw wartości historycznej wzmianki o Jezusie. Dzięki zbadaniu tradycji i redakcji tekstu staraliśmy się zrekonstruować i odtworzyć różne źródła i tradycje, które na przestrzeni wieków uległy przekształceniom i przyczyniły się do obecnej wersji tego fragmentu. Próba takiej właśnie rekonstrukcji pokazała nam złożoną sytuację procesu formowania się ostatecznego tekstu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a.

Dzięki analizie poszczególnych warstw tekstu udało się dojść do prawdopodobnej podstawowej formy, zawierającej następujące elementy: „W wigilię Paschy powiesili Nazarejczyka za uprawianie magii i zwodziciela Izraela”. Inne elementy zostały dodane i pochodzą z późniejszych tradycji. Objaśniające fragmenty mogły zostać dodane do podstawowej wersji w różnych epokach, i to przez więcej niż jednego autora. Wyjaśniające komentarze służyły lepszemu zrozumieniu przez czytelników z okresu końca II wieku niektórych problemów odnoszących się do daty wyroku śmierci, sposobu wykonania i zarzutów („magia”).

Należy także pamiętać o innym bardzo ważnym fakcie: teksty, tradycje dotyczące procesu i śmierci Jezusa oraz Jego uczniów, pochodzące w swoich ostatecznych wersjach z początku III wieku, zostały ocenzurowane, a nawet usunięte w XV i XVI wieku. Fakt ten utrudnia, niestety, krytyczne badanie tekstów w różnych wydaniach Talmudu.

3. Narracja o śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza i tradycji rabinicznej

Teksty ewangelii przedstawiają nam osobę Jezusa jako Mesjasza, Syna Bożego i Zbawiciela. Ewangelisti w swoich opisach wydarzeń zwracają uwagę na różne aspekty osoby Jezusa, Jego nauki i działalności oraz środowiska, w którym jest głoszona Dobra Nowina. Podobnie jest w przypadku autorów Talmudu, którzy w swoisty sposób przedstawiają osobę Jezusa i Jego naśladowców. Na podstawie dokonanych analiz przejdziemy teraz do porównania tych dwóch przekazów: tradycji ewangelicznej z uwzględnieniem przekazu św. Łukasza i rabinicznej. Na wstępie zostaną omówione tradycje ewangeliczne odnoszące się do narodzin i pochodzenia Jezusa. Następnie przedstawione zostaną treści dotyczące działalności i nauczania Jezusa, aby z kolei przejść do najważniejszej części rozdziału, czyli porównania opisów procesu i śmierci Jezusa w tradycji ewangelicznej, ze zwróceniem szczególnej uwagi na przekaz trzeciego ewangelisty oraz Talmudu babilońskiego. Na zakończenie rozdziału przedstawimy charakterystykę osoby św. Łukasza, autora trzeciej Ewangelii.

3.1. Narodziny i pochodzenie Jezusa

Ewangelisti, szczególnie Łukasz i Mateusz, przekazują nam informacje dotyczące narodzin i pochodzenia Jezusa¹. Autorzy ewangelii podkre-

¹ Szerzej na temat Ewangelii dziecięctwa Jezusa zob. R. Bartnicki, *Ewangelia dziecięctwa Jezusa w aspekcie kerymatycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13 (1980), s. 203–231; J. Łach, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2001; J. Łach, *Ze studiów nad teologią Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Warszawa 1978, s. 155–322 (Studia z Bibliistyki, 1). A. Paciorek, U. Mazurczak, *Gdy Jezus narodził się w Betlejem... Ewangelia dziecięctwa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005; J. Kudasiewicz, *Ewangelie dzie-*

ślają mesjański i boski wymiar osoby Jezusa, postrzegają Jego narodziny jako wypełnienie się pism i proroctw Starego Testamentu. Został poczęty z Ducha Świętego przez Dziewicę Maryję z Nazaretu, a opiekunem Jezusa jest Józef, mąż sprawiedliwy. Takie spojrzenie na narodziny i pochodzenie Jezusa zostaje całkowicie podważone przez tradycję talmudyczną.

3.1.1. Tradycja ewangeliczna

Najstarszym tekstem Nowego Testamentu zawierającym odniesienie do tradycji pochodzenia Jezusa z rodu Dawida jest fragment Rz 1, 3–4: „Jest to Ewangelia o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym”².

Ewangelści dzieciństwa Jezusa mocno podkreślają fakt Jego dziewiczego poczęcia. Na początku Ewangelii św. Mateusza (Mt 1, 1–17) został przedstawiony rodowód Jezusa, podkreślający fakt Jego pochodzenia z królewskiego rodu króla Dawida oraz to, że Jego narodzenie jest wypełnieniem całej historii zbawienia. W dalszej części narracji ewangelista (Mt 1, 18–25) tłumaczy, że Józef nie jest biologicznym ojcem Jezusa, ale małżonkiem Maryi i ojcem-opiekunem. Poczęcie dziecka dokonuje się dzięki mocy Ducha Świętego (Mt 1, 18. 21). Święty Mateusz wzmiankuje także o dziewiczym poczęciu Maryi, stanowiącym wypełnienie proroctwa Izajasza (Iz 7, 14).

ciństwa Jezusa – historia czy legenda?, [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Ewangelie w ogniu dyskusji*, Verbum Vitae, Kielce 2011, s. 195–202; W. Chrostowski, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa – historia, legenda, tajemnica*, „Przegląd Powszechny” 107 (1990) nr 12, s. 357–375.

- ² W celu głębszego zapoznania się z tematem synostwa Bożego we fragmencie Rz 1, 3–4 zob. J. Łach, *Starotestamentowe tło formuły „Narodzony według ciała z nasienia Dawida” (Rz 1, 3)*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Słowo jest prawdą. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, Vocatio, Warszawa 2000, s. 241–252; J. Łach, *Wyznanie wiary zapisane w Liście do Rzymian 1, 3–4*, „Studia Philosophiae Christianae” 36 (2000) nr 2, s. 137–155; J. D. G. Dunn, *Romans*, Word Books, Dallas 1988, s. 4–26 (Word Biblical Commentary, 38A); J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 1993, s. 227–242 (The Anchor Bible, 33); R. Penna, *Lettera ai Romani: Introduzione, versione, commento*, t. 1, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004, s. 81–101 (Scritti delle origini cristiane, 6); J. Duplacy, *Le Fils de Dieu né de la race de David (Rm 1, 1–7)*, „Assemblées du Seigneur” 8 (1972), s. 12–16; P.-E. Langevin, *Quel est le ‘Fils de Dieu’ de Romains 1, 3–4?*, „Science et Esprit” 29 (1977), s. 145–177; J. S. Adimula, *Exposition and exegesis of Romans 1:3–4: early tradition and Pauline, to what extent?*, „Science et Esprit” 73 (2021) nr 3, s. 345–357.

Matka Jezusa w tradycji ewangelicznej jest określana imieniem Maryja (Mt 1, 16. 18). W Starym Testamencie imię to nosiła siostra Mojżesza i Aarona (zob. Wj 15, 20–21; Lb 12, 1–4; Pwt 24, 9; 1 Krn 5, 29; Mi 6, 4). Według tradycji Józef był cieślą (Mt 13, 55; zob. Mk 6, 5), któremu Bóg, w momencie, gdy chciał oddalić Maryję, objawił prawdę o poczęciu Syna Bożego w jej łonie. Józef zostanie nazwany człowiekiem „sprawiedliwym”, gdyż jest wierny i posłuszny Bogu, a zarazem ufa w niewinność Maryi.

Z tekstów Nowego Testamentu jedynie ewangeliści św. Mateusz (Mt 2, 1. 5. 8. 16), św. Łukasz (Łk 2, 4. 11. 15) oraz pośrednio św. Jan (J 7, 41–42) piszą o narodzinach Jezusa w Betlejem³. Do Betlejem przybywają pastarze i królowie, aby oddać pokłon nowo narodzonemu Jezusowi (Mt 2, 1–12; Łk 2, 8–20). Maryja wraz Józefem, chcąc chronić Dziecię Jezus przed zabójczymi zamiarami Heroda, ucieka do Egiptu (Mt 2, 13–18).

Dwa teksty ewangeliczne przedstawiają kontrowersje wobec pochodzenia Jezusa. Pierwszy tekst z Mk 6, 3 przedstawia mieszkańców Nazaretu, którzy wyrażają swój dystans i niedowierzenie: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także Jego siostry?» I powątpiewali o Nim” (zob. Mt 13, 55; Łk 4, 22; J 6, 42)⁴. Drugi natomiast fragment z J 8, 13–59 jest częścią debaty między Jezusem a Żydami na temat pochodzenia od Boga, Abrahama i diabła.

³ Tradycja mówiąca o narodzinach Mesjasza w Betlejem zawarta jest także w J 7, 41–42: „Inni mówili: «To jest Mesjasz». «Ale – mówili drudzy – czyż Mesjasz przyjdzie z Galilei? Czyż Pismo nie mówi, że Mesjasz będzie pochodził z potomstwa Dawidowego i z miasteczka Betlejem?”. Jest to odniesienie do zapowiedzi proroka Micheasza: „A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności”. Tradycje zawarte w ewangeliach dzieciństwa i w Ewangelii Janowej są jednak pozbawione spójności. Przyczyną różnic między nimi jest obecność odmiennych tradycji i wpływ innych wizji teologicznych. Por. R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Garden City, New York 1979, s. 514–516; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 92; R. Bartnicki, *Ewangelia dziecięctwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, s. 203–231; J. Łach, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2001; A. Paciorek, U. Mazurczak, *Gdy Jezus narodził się w Betlejem... Ewangelia dziecięctwa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.

⁴ Liczne teksty nowotestamentalne zwracają uwagę na fakt, że to Nazaret i Galilea stanowią ojczyznę Jezusa (zob. Mk 6, 1. 4; Mt 13, 54. 57; Łk 4, 23–24; J 1, 46; 7, 41–42. 52). Por. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2015, s. 129–130.

W stanowisku Żydów można się dopatrywać zarzutu narodzin Jezusa z nierządu⁵. W końcowym fragmencie perykopy Jezus odpowiada na zarzuty Żydów w stosunku do siebie: „Na to powiedzieli Mu: «Gdzie jest Twój Ojciec?» Jezus odpowiedział: «Nie znacie ani Mnie, ani Ojca mego. Gdybyście Mnie poznali, poznalibyście i Ojca mego»” (J 8, 19).

Święty Łukasz, opisując dzieciństwo i pochodzenie Jezusa, nawiązuje do Starego Testamentu; opis ma zatem „biblijny” charakter, który wiąże historię Jezusa ze Starym Testamentem, szczególnie z Bożymi obietnicami danymi Abrahamowi⁶. Trzeci ewangelista nawiązuje do Abrahama i Sary w przedstawieniu Zachariasza i Elżbiety (zob. Rdz 11, 30)⁷. Anioł

⁵ Zob. M. S. Wróbel, *Who are the Father and His Children in Jn 8:44?*, s. 47–54, 133; D. W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel*, s. 61–63; R. Brown, *The Birth of the Messiah*, s. 541–542.

⁶ W Ewangelii św. Łukasza i w Dziejach Apostolskich imię Abraham występuje 22 razy (15 razy w Ewangelii i 7 razy w Dziejach Apostolskich). Łukasz jest jednym z autorów, którzy najczęściej przywołują postać Abrahama (dla przykładu u św. Pawła imię to pojawia się 19 razy). To świadczy o dużym zainteresowaniu ewangelisty tą postacią; będzie ona dla niego ważnym elementem w jego wizji historii zbawienia. Dla św. Łukasza przymierze Boga zawarte z Abrahamem będzie zapowiedzią przyjścia Mesjasza, której wypełnienie dokona się w osobie Jezusa Chrystusa i Jego powszechnym orędziu zbawienia. Obietnice złożone Abrahamowi mają swoje wypełnienie w osobie Chrystusa. Por. R. B. Ward, *Abraham Traditions in Early Christianity*, [w:] G. W. E. Nickelsurg (ed.), *Studies on the Testament of Abraham*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1976, s. 283–290 (Septuagint and Cognate Studies, 6); W. Baird, *Abraham in the New Testament: Tradition and the New Identity*, „Interpretation” 42 (1988) nr 4, s. 367–379; N. A. Dahl, *The Story of Abraham in Luke-Acts*, [w:] N. A. Dahl, *Jesus in the Memory of Early Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1976, s. 66–86; J. S. Siker, *The Father of the Outcast: Abraham in Luke-Acts*, [w:] J. S. Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville, Kentucky 1991, s. 103–127.

⁷ Święty Łukasz w opisie zwiastowania narodzin św. Jana Chrzciciela stosuje elementy charakterystyczne dla biblijnego gatunku literackiego wykorzystywanego do opowiadania o narodzeniu się wybitnej postaci. Przykładami mogą być opowiadania o wybitnych postaciach Izaaka, Samsona i Samuela oraz opowiadania o powołaniu, których wzorem będzie postać Gedeona. Trzeci ewangelista wykorzystuje charakterystyczne zwroty oraz naśladuje ich budowę. Por. M. Bednarczyk, *Problemy literackie perykopy Łk 1, 5–25*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 3 (2006), s. 9–51; P. Kasiłowski, *Zapowiedź narodzenia Jana Chrzciciela (Łk 1, 5–25)*, „Studia Bobolanum” 1 (2005), s. 101–119; H. Ordon, *Historiozbawcza perspektywa św. Łukasza, struktura i teologia Łk 1, 5–56 oraz Dz 10*, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1979, s. 101–110; F. Gryglewicz, *Zwiastowanie Zachariaszowi i Maryi (Łk 1, 5–38) na tle starotestamentalnych schematów literackich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 1, s. 71–80; J. Łach, *Dziecię nam się narodziło*, s. 101–119. Temat „ojca”

Gabriel wyjaśnia, że zaczyna się realizować ostateczny plan Boga. Święty Jan Chrzciciel pójdzie w duchu i mocy Eliasza, jak to zostało zapowiedziane przez proroka Malachiasza (Ml 3, 23), posłanego przed nadchodzącym Dniem Pańskim⁸. Zwiastowanie narodzin Jezusa dokonuje się za sprawą archanioła Gabriela, który przychodzi do dziewicy. Jest ona całkowicie zaskoczona ideą poczęcia, zwłaszcza poczęcia nie przez ludzkie działanie, ale przez stwórczego Ducha Bożego. Anioł Gabriel wygłasza podwójne orędzie o dziecku: po pierwsze, spełnią się oczekiwania Izraela, ponieważ dziecko będzie Mesjaszem z rodu Dawida i będzie miało na imię Jezus; po drugie, dziecko wyjdzie daleko poza te oczekiwania, ponieważ będzie jedynym Synem Bożym, działającym w mocy Ducha Świętego⁹.

Żydów – Abrahama – jest dla św. Łukasza ważnym argumentem w nakreśleniu linii łączącej historię Izraela z bieżącą historią, która ma swoje wypełnienie w narodzeniu i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Por. L. D. Chrupcała, *Our Father Abraham and the Universal Promise of Salvation in the Lukan Writings*, [w:] L. D. Chrupcała, *Everyone Will See the Salvation of God. Studies in Lukan Theology*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015, s. 55–77.

- ⁸ Ewangelisci łączą postać Jezusa ze św. Janem Chrzcicielem (zob. Mk 1, 15; Mt 3, 2; 4, 17). Porównując obydwie orędzia, św. Jana Chrzciciela i Jezusa, autorzy podkreślają trudności wypływające z faktu zachowania się niewielu świadectw Janowego orędzia. Jest jednak możliwe wskazanie podobieństw i różnic. Podobieństwa dotyczą głównie głoszenia bliskości nadejścia królestwa Bożego i czasów mesjańskich, odnowienia prawdziwego ludu Bożego oraz nawoływania do wydania „owoców nawrócenia” (por. Mt 3, 10–7, 19). Różnice zaś sprowadzają się do sposobów działania. Święty Jan Chrzciciel działa w jednym, ściśle oznaczonym miejscu, nad brzegami Jordanu (zob. Mk 1, 6 par.; 2, 18 par.; Łk 7, 33), gdzie udziela chrztu; nie słyszymy, by wysyłał swych uczniów. Natomiast działalność Jezusa obejmowała prawie cały Izrael, powoływał też i wysyłał uczniów do poszczególnych miejscowości, następnie dokonywał znaków i cudów, zaś „Jan nie dokonał żadnego znaku” (J 10, 41). Pomiędzy różnicami pomiędzy działalnością św. Jana Chrzciciela a działalnością Jezusa, sam Jezus i wspólnota kościelna pozostawiła pozytywny obraz Jana, o czym świadczą ewangelisci (zob. Łk 7, 28; 16, 16; Mt 11, 11–13). Por. D. Dapaah, *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth. A Critical Study*, University Press of America, Lanham, Md: 2005; C. R. Kazmierski, *Giovanni il Battista, profeta ed evangelista*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; H. Stegemann, *Esseńcy z Qumran. Jan Chrzciciel i Jezus*, przeł. Z. Małecki, A. Tronina, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2002; E. Lupieri, *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Mondadori, Milano 1991.
- ⁹ Egzegeci protestanccy usiłowali podważyć autentyczność fragmentów opisujących zwiastowanie Maryi. Szczególnie te, które mówią o dziewiczym poczęciu Jezusa oraz o Jego Bożym synostwie. Wielu jednak egzegetów protestanckich i katolickich broni integralności perykopy, stwierdzając, że opis zwiastowania jest dziełem jednego redaktora, opierającego się w swojej formie na starotestamentalnych wzorach. Por. W. Chrostowski, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, s. 357–376; P. Kasilowski, *Zwia-*

Scena nawiedzenia (1, 39–45) pokazuje Marię, św. Jana Chrzciciela w łonie matki i radującą się Elżbietę. Hymn Magnificat (Łk 1, 46–55) oraz inne pieśni, które św. Łukasz zawarł w swojej Ewangelii dzieciństwa Jezusa, zostały zaczerpnięte ze zbioru wczesnych hymnów w języku greckim: *Magnificat*, *Benedictus* (Łk 1, 67–78), *Gloria in excelsis* (Łk 2, 13–14) i *Nunc dimittis* (Łk 2, 28–32)¹⁰. Odzwierciedlają one styl żydowskiej modlitwy i pośrednio wyrażają chrystologię, głosząc, że Bóg uczynił coś decydującego. Maryja przekłada tę nowinę na orędzie miłosierdzia dla pokornych i głodnych oraz orędzie biedy dla potężnych i bogatych. W opowieści o narodzinach, obrzezaniu św. Jana Chrzciciela i Jezusa (Łk 1, 57–2, 40) Łukasz zwraca szczególną uwagę na większą godność Jezusa. Opis dorastania św. Jana Chrzciciela i stawania się silnym duchem (Łk 1, 80) odzwierciedla wzrastanie Samsona (Sdz 13, 24–25) i Samuela (1 Sm 2, 21)¹¹.

Stary Testament rzuca światło na znaczenie Jezusa, centralnego bohatera całego opowiadania. On jest Mesjaszem, królem, któremu tron Dawida jest przeznaczony na zawsze (Łk 1, 32 nn), Emmanuelem z proroctwa Izajasza (Łk 1, 31). Tym, który napełni ubogich, zgłodniałych i pokornych (Łk 1, 5 nn), gwiazdą, która wschodzi z wysoka (Łk 1, 78), wyzwolicielem i dawcą zbawienia (Łk 1, 68. 69). Sługą, światłem narodów, ale także znakiem, któremu sprzeciwiac się będą (Łk 2, 31–32, 34) oraz źródłem pokoju (Łk 1, 79).

Miejscem narodzin Jezusa jest Betlejem. Wydarzenie to ma wymiar nadprzyrodzony. Aniołowie głoszą chwałę Bogu w niebie i pokój na ziemi (Łk 2, 14). Pasterze w Ewangelii św. Łukasza są odpowiednikami magów z Ewangelii św. Mateusza. Kiedy rodzice Jezusa zabierają Go do świątyni jerozolimskiej, dwoje proroków, Symeon i Anna, widzi w Nim spełnienie nadziei Izraela. Wraz z przedstawieniem Jezusa w świątyni (Łk 2, 22–40) poruszone są dwa ważne tematy: (1) rodzice Jezusa byli wierni Prawu oraz (2) Symeon i Anna, reprezentujący pobożnych Żydów czekających

stowanie Łk 1, 26–38, [w:] J. Warzecha (red.), *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, Wydawnictwo Wiedź, Warszawa 2004, s. 163–178; J. J. Kilgallen, *The conception of Jesus (Luke 1, 35)*, „*Biblica*” 66 (1995), s. 225–246; A. Suski, *W kwestii integralności opisu zwiastowania (Łk 1, 26–38)*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 23–24 (1995–1996), s. 149–153.

¹⁰ Zob. E. Bianchi, *Magnificat (Lc 1, 39–56)*, *Benedictus (Lc 1, 67–80)*, *Nunc dimittis (Lc 2, 22–38)*. *Commento esegetico-spirituale*, Magnano 1989, s. 32–57; J. Kozyra, *Chryzologiczne hymny i kantyki Nowego Testamentu*, [w:] R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *Verbum Caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasa Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, Warszawa 2007, s. 289–304.

¹¹ Por. R. Meynet, *Dieu donne son nom à Jésus: analyse rhétorique de Lc 1, 26–56 et de 1 Sm 2, 1–10*, „*Biblica*” 66 (1985), s. 39–71.

na wypełnienie Bożych obietnic dla Izraela, przyjęli Jezusa. Światło, które ma być objawieniem dla pogan i chwałą dla Izraela, jest przeznaczone na upadek, jak również na powstanie wielu w Izraelu (Łk 2, 32, 34).

Tylko św. Łukasz wśród autorów Nowego Testamentu opowiada historię o Jezusie jako młodzieńcu. Istotą tej historii jest to, że młody Jezus rozpoznaje Boga jako swojego Ojca (Łk 2, 49). Łukasz opisuje wzrastanie Jezusa (Łk 2, 52) w terminach wcześniej stosowanych do opisu dzieciństwa Samuela (1 Sm 2, 26)¹².

W scenie opisującej dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej (2, 41–52)¹³ można dopatrzeć się pierwszych wzmianek dotyczących Jego tożsamości jako Syna Bożego, ale nie Jego niezwykłego poczęcia. Jednak przemawiając po raz pierwszy, Jezus wyjaśnia, że jego Ojcem jest Bóg (Łk 2, 49)¹⁴.

¹² Pobyt i życie Jezusa w Nazarecie kryje w sobie głęboką tajemnicę. Święty Łukasz opisuje ten okres z życia Jezusa w krótkim tekście (Łk 2, 39–40; 51–52). Ewangelista podkreśla zwyczajność młodzieńczych lat Jezusa, charakteryzujących się prostotą i spokojnym życiem w domu nazaretańskim. Por. K. Kertlege, *Ukryte Życie Jezusa w świetle Ewangelii. Szkic egzegetyczny*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 25 (2005) nr 1, s. 43–46; B. Maggioni, *Dzieciństwo Jezusa według Łukasza*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 25 (2005) nr 1, s. 35–42; H. Ordon, *A był im poddany... (Łk 2, 51)*, [w:] G. Witaszek (red.), *Biblia o rodzinie*, Lublin 1995, s. 13–24; A. Tronina, *Matka Jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu (Łk 2, 19.51b)*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) nr 1, s. 67–79.

¹³ Z jednej strony scena z dwunastoletnim Jezusem w świątyni zamyka Ewangelię dzieciństwa, a z drugiej objawia Jego zbawcze posłannictwo. Por. R. Aron, *Młodociany Jezus u nauczycieli [Łk 2, 41–52]*, „Więź” 20 (1977) nr 7, s. 18, 36; A. Markiewicz, *Dwunastoletni Jezus w świątyni (Łk 2, 41–52)*, [w:] B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek (red.), *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Wydawnictwo B&G, Lublin 1997, s. 89–103; F. Gryglewicz, *Dwunastoletni Jezus (Łk 2, 41–52)*, [w:] J. Chmiel, T. Matras (red.), *Studium Scripturae anima theologiae: prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, Polskie Wydawnictwo Teologiczne, Kraków 1990, s. 80–93.

¹⁴ Święty Łukasz w pierwszych dwóch rozdziałach swojej Ewangelii nakreśla cały plan narracyjny obejmujący Ewangelię i Dzieje Apostolskie oraz przedstawia jedną z głównych idei teologicznych swojego dzieła: Jezus Chrystus jest Zbawicielem, który realizuje prorockie obietnice złożone przez Boga Abrahamowi i Dawidowi. Jezus z Nazaretu jest obiecany przez Boga Zbawicielem. Realizuje On Boży plan, który „musi” się wypełnić w Jerozolimie poprzez mękę i zmartwychwstanie, aby później w Jego imię było głoszone zbawienie i odpuszczenie grzechów (Dz 10, 38–41). Por. X. Léon-Dufour, *L'évangile de Luc*, [w:] *L'annonce de l'évangile*, Paris 1976, s. 113–121; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, s. 144–156; C. H. Cosgrove, *The Divine Dei in Luke-Acts*, s. 168–190.

Dla św. Łukasza historia odgrywa ważną rolę, albowiem na jej scenie rozgrywają się najważniejsze wydarzenia zbawcze. Przedstawiając konkretne okoliczności rozpoczęcia działalności św. Jana Chrzciciela (Łk 3, 1–2), zaznacza początek ery Jezusa i właściwej Ewangelii (prawdopodobnie około 29 roku n.e.) przez cesarskie, gubernatorskie i arcykapłańskie panowania. Głoszenie orędzia o Królestwie Bożym przez św. Jana Chrzciciela (Łk 3, 1–20), które inauguruje okres działania Jezusa, jest wypełnieniem przepowiedni Gabriela dla Zachariasza z Łk 1, 15b–16. Jezus modli się (motyw Łukaszczyński) podczas swojego chrztu (Łk 3, 21–22), a Duch Święty zstępuje na Niego w cielesnej formie. Święty Łukasz zatrzymuje się na końcu części opisującej dzieciństwo i pochodzenie Jezusa, aby opowiedzieć o Jego genealogii (Łk 3, 23–38); wywodzi się ona aż od Adama (przygotowując drogę dla całej ludzkości), a nawet od Boga (Łk 3, 38). Ewangelista podkreśla również, że podczas prób/pokus (Łk 4, 1–13) Jezus był „pełen Ducha”; tylko on precyzuje także, że diabeł odszedł od Jezusa aż do dogodnego czasu¹⁵.

¹⁵ Ewangelista Łukasz, opisując początek publicznej działalności Jezusa, wymienia postacie historyczne, które mogą symbolizować, że cały świat jest w jakiś sposób włączony w realizację Bożych planów. W Boży plan zbawienia jest wpisana także działalność św. Jana Chrzciciela. Jego zadaniem będzie przygotowanie drogi na przyjście Jezusa i przyjęcie Jego nauki. Por. D. Nowak, *Obraz Jana Chrzciciela w Ewangelii św. Łukasza*, „Studia Humanistyczno Teologiczne” 1–2 (2004), s. 37–97. F. Mickiewicz, *Orędzie Jana Chrzciciela o Królestwie Bożym (Mt 3, 2.7–12; Łk 3, 7–9.16–18) i jego wypełnienie w działalności Jezusa*, [w:] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina (red.), *Ewangelia o Królestwie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2009, s. 131–148 (Scripturae Lumen, 1). Scena opisująca kuszenie Jezusa na pustyni jest kontynuacją w pewnym sensie opisu chrztu w Jordanie. Spotkanie Jezusa z Szatanem na pustyni jest przygotowaniem do ostatecznej walki, która będzie miała swój finał na końcu „pielgrzymowania” w Jerozolimie, w czasie męki i śmierci Chrystusa na krzyżu. Nie brakuje autorów, którzy zajmują różne stanowiska odnoszące się do historyczności opisu kuszenia. Zob. A. Feuillet, *Tajemnica kuszenia Jezusa*, [w:] L. Balter (red.), *Zło w świecie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1992, s. 50–65 (Kolekcja Communio 7); T. Kamińska-Gamrat, *Kuszenie Jezusa w relacji św. Łukasza (Łk 4, 1–13)*, [w:] B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek (red.), *Prorok potężny czynem i słowem*, s. 105–115; M. Szamot, *Chrzest i kuszenie Jezusa na pustyni*, „Zeszyty Karmelitańskie” 19 (2001) nr 3, s. 33–44; P. F. Szymański, *Jeruzalem jako miejsce kuszenia Jezusa w świetle Łk 4, 9–12*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2008), s. 77–93.

3.1.2. Tradycja rabiniczna

W tradycji talmudycznej spotykamy się z podważeniem istotnych prawd wiary chrześcijańskiej. Analizowane teksty Talmudu zaprzeczają narodzeniu się Jezusa z Dziewicy dzięki mocy Ducha Świętego. Rodowód Jezusa, który powstał we wspólnocie żydowskiej, stanowił pewnego rodzaju antyewangelię rozpowszechnianą w środowisku diaspory¹⁶. Istnienie takiego żydowskiego rodowodu potwierdzają teksty zawarte w Misznie z przełomu I i II wieku (M *Jeb* IV, 13, jaki i inne fragmenty z Talmudu babilońskiego: *Szab* 104b oraz *Sanh*). We wspomnianych tekstach mówi się o rodowodzie Niejakiego (*Peloni* – פלוני), który był bękartem, przedstawiona została również tajemnicza postać Ben Stady. Ben Stada przywiózł z Egiptu magię wytatuowaną na swoim ciele, przez co łamał prawo (M *Szab* XII, 4), w związku z tym był uznawany za maga-szaleńca. W dalszej części jest mowa o jego pochodzeniu i rodzicach. Tutaj mamy do czynienia z dwoma tradycjami, co jest podkreślone występowaniem dwóch różnych imion obok siebie Ben Stada/Stara i Ben Pandera. Wyjaśnienie takiej sytuacji daje Rabbi Hisda, twierdząc, że dwa imiona znajdują swoje uzasadnienie w fakcie posiadania przez matkę zarówno męża, jak i kochanka. Imię Ben Stada pochodziło od męża, natomiast Ben Pandera od kochanka. Została przedstawiona także inna opinia na temat Ben Stady, mówiąca, że jego ojcem był Papos ben Jehuda, a samo imię Stada określało jego matkę Mariam jako „będącą niewierną, błędzącą”.

Teksty zatem stwierdzają, że mag-szaleniec urodził się z nieprawego łoża na skutek cudzołóstwa, którego dopuściła się jego matka Mariam z kochankiem o imieniu Pandera. Tradycję o niewierności Mariam swojemu mężowi potwierdza także Talmud babiloński *Sanh* 106a, gdzie jest powiedziane, że „ze stolarzem trudniła się nierządem”.

W innych tekstach rabinicznych pochodzących z wczesnej tradycji palestyńskiej (I–III w.): T *Hull* II, 22. 23; Talmud jerozolimski AZ II, 2 (Talmud jerozolimski *Szab* XIV, 4) imię Ben Pandera/Pantera Jezusa jest łączone z imieniem Jezusa. Heretyk i uzdrowiciel Jakub z Kefar Sama leczy w imię Yeshui ben Pantery, co zostało mocno skrytykowane i zabronione przez Rabbiego Iszmaela. W imię Jezusa dokonują się także inne uzdrowienia, jak na przykład wnuka Rabbiego Joszui ben Lewiego.

W pismach rabinicznych występują różne formy tego imienia: „Pantera”, „Pandira”, „Pandera”, „Pantira”, „Panteri”¹⁷. Tradycja przekazana

¹⁶ Por. J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół*, s. 16.

¹⁷ Wykaz wariantów wraz z omówieniem zob. J. Maier, *Jesus von Nazareth*, s. 264–267.

przez Celsusa odnosi to imię do formy imienia żołnierza rzymskiego, który miałby być ojcem biologicznym Jezusa¹⁸. W opinii niektórych uczonych imię „Ben Pantera” wskazuje na pochodzenie Jezusa z nielegalnego związku i odzwierciedla rywalizację judaizmu z chrześcijaństwem. Imię to stanowczo przeciwstawia się wierze w dziewicze poczęcie Jezusa i w Jego pochodzenie z królewskiego rodu Dawida¹⁹.

Późniejsze teksty rabiniczne z kręgów babilońskich utożsamiają imiona „Ben Pandera” i „Ben Stada/Stara” w takich tekstach, jak: T *Szab* XI, 15; Talmud jerozolimski *Szab* XII, 4. Postać ta przedstawiona jest jako głupiec, który nie powinien być brany pod uwagę. Nosił znaki na ciele, tatuaże i swoją moc zawdzięczał magii, którą poznał w Egipcie. Badacze przedstawiają różne opinie dotyczące znaczenia i formy imienia Ben Stada, co też świadczy o polemice i napięciach między wyznawcami Jezusa i środowiskiem żydowskim.

W tekstach rabinicznych pochodzących z tradycji palestyńskiej zachowały się echa tematu narodzin Mesjasza w Betlejem. Traktat Talmudu jerozolimskiego, *Berakot*, opisuje barwnie narodziny Mesjasza (Talmud jerozolimski *Ber* II, 4). Zostały one obwieszczone przez Araba za pomocą ryku krowy. Mesjasz rodzi się w Betlejem i w ten sposób wypełnia się proctwo Micheasza (5, 1). Imię Mesjasza to Menahem syn Hezechiasza, co oznacza „pocieszyciel”. Żyd rolnik na wieść o narodzinach Mesjasza udaje się do Betlejem, gdzie spotyka jego matkę. Matka jest nieczuła i wroga dla dziecka, ponieważ jego narodziny wiążą się ze zburzeniem świątyni. Żyd z litości do niemowlęcia oferuje towar bez konieczności zapłaty. Kiedy wraca po pewnym czasie do Betlejem, dowiaduje się, że dziecko zostało porwane przez wiatry i trąby powietrzne i matka nie wie o miejscu jego przebywania.

Taki sposób przedstawienia narodzin Mesjasza jest jasnym przekazem ze strony rabinów, że narodzone dziecko w Betlejem jest zwykłym człowiekiem spotykającym się z agresją i nienawiścią ze strony swej matki. Sformułowany w ten sposób przekaz ma odstraszyć wyznawców judaizmu od jakichkolwiek kontaktów z chrześcijanami.

¹⁸ Por. H. Laible, *Jesus Christ in the Talmud*, s. 19–25; L. Patterson, *Origin of the Name Panthera*, s. 79–80.

¹⁹ Por. D. Jaffé, *Une ancienne dénomination Talmudique de Jésus*, s. 269.

3.1.2.1. Imię „Jezus”

W czasie zwiastowania anioł Gabriel zapowiada Maryi narodzenie syna, któremu nada ona imię Jezus. W tradycji ewangelicznej imię to będzie miało wyraźne znaczenie: „Bóg zbawia”. Jednak w tradycji talmudycznej kwestia imienia Jezus nie przedstawia się już tak jasno.

Talmud babiloński *Sanh* 107b jest jednym z niewielu talmudycznych fragmentów, gdzie imię Jezusa jest wymienione i gdzie występują wszystkie litery składające się na to imię: *Yehoshuah*²⁰. W rzeczywistości imię Jezus nie pojawia się w Misznie; to właśnie w Tosefcie pojawia się po raz pierwszy. Niemniej jednak jest ono obecne kilkanaście razy w obu Talmudach w formie *Yeshu*, *Yeshu ha-Notsri* albo *Yeshu ben Panthera* (lub *Pandera*). Zauważono również, że długa forma *Yeshua* – pojawia się tylko w Tosefcie w T *Hullin* 2, 22 i T *Hullin* 2, 24, w dwóch najstarszych tekstowych świadkach: *Yeshua ben Panthera* lub *Yeshua ben Panthiri*. Jednocześnie forma *Yeshu ben Pandera* występuje tylko w Talmudzie jerozolimskim lub w Midraszu, czyli w dokumentach napisanych po hebrajsku lub pochodzących przynajmniej z rabinizmu palestyńskiego (*QoR* 1, 24; Talmud jerozolimski *Szab* XIV, 4 (14d–15a) i *AZ* II, 2). Dwie formy *Yeshu* i *Yeshu ha-Notsri* pojawiają się tylko w Talmudzie babilońskim (Talmud babiloński *Sanh* 43a, *Sanh* 107b, *Gittin* 56b–57a). Krytycy próbowali zatem zrozumieć, dlaczego w Talmudzie babilońskim Jezus jest zawsze nazywany *ישו* – *Yeshu*, a nigdy *ישוע* – *Yeshua*²¹.

Na początku twierdzono, że było to celowe przekształcenie Jego imienia lub że stworzono obraźliwy akronim. Według niektórych badaczy *Toledot Yeshu* imię *Yeshu* – *ישו* byłoby akronimem *Yimmah Shemo Ve Zikhro* (lub *Zikhrono*)²², to znaczy „niech jego imię i pamięć zostaną wymazane. Niektórzy uczeni krytykowali jednak tę interpretację²³, wskazując, że *Yeshu* odpowiada wymowie imienia *Yeshua* w północnej Palestynie²⁴, a inni uważają formę *Yeshu* za zwykłą, krótką formę *Yeshuy/Yehoshuy*²⁵. Jeszcze

²⁰ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 389.

²¹ Por. D. Jaffe, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*, s. 127.

²² Por. J.-P. Osier, *L'Évangile du Ghetto*, s. 38, 42, 89, 108–109; G. Dalman, *Jesus Christ in Talmud*, s. 7.

²³ Por. H. J. Schonfield, *According to the Hebrews*, s. 221; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, s. 24.

²⁴ Por. D. Flusser, *Les sources juives du christianisme. Une Introduction*, trad. E. Lasry, L'Éclat, Paris–Tel-Aviv 2003, s. 29.

²⁵ Por. S. Krauss, *Le nom de Jésus chez le Juifs*, „Revue des études juives” 55 (1907), s. 148–151.

inni argumentują, że imię *Yeshu* jest znane i używane w literaturze talmudycznej tylko w odniesieniu do Jezusa i mają wręcz przeciwnie przekonanie, że jego przekształcenie było z pewnością dobrowolne²⁶. Część krytyków dostrzega w *Yeshu* hebrajską transliterację greckiej formy imienia Jezus: Ἰησοῦς. Jak jest rzeczywistość?

Powszechnie wiadomo, że Ἰησοῦς (Jezus) to grecka transkrypcja hebrajskiego imienia ישוע – *Yeshua*, które samo w sobie jest także późną formą hebrajskiego יהושוע – *Yehoshua*. Archaiczna, długa forma *Yehoshua* znajduje się na przykład w Księdze Wyjścia (Wj 17, 10), w Księdze Liczb (Lb 26, 65) i ponad sto pięć razy w Księdze Jozuego. Późna, krótka forma *Yeshua* pojawia się kilkanaście razy w Księdze Ezdrasza (Ezd 2, 2. 6. 36. 40; 3, 2) i piętnaście razy w Księdze Nehemiasza (Ne 7, 7. 11. 39. 43; 8, 7. 17). W Septuagincie w obu przypadkach (*Yehoshua*, *Yeshua*) przetłumaczono je przez Ἰησοῦς. Aby uniknąć zamieszania – i zgodnie z tradycją – tłumacze Biblii z kolei najczęściej tłumaczą Ἰησοῦς jako „Jozuego”, jeśli chodzi o postać Starego Testamentu, i jako „Jezusa”, jeśli chodzi o Nazarejczyka²⁷. Należy zauważyć, że już w czasach Ezdrasza imię ישוע – *Yeshua* zostało napisane w ten sam sposób w języku aramejskim (Ezd 5, 2), jak i w hebrajskim (Ezd 2, 2. 6. 36. 40; 3, 2. 8. 9; 4, 3; 8, 38; 10, 18).

Badacze, chcąc zrozumieć przyczyny przekształceń imienia Jezus, analizują także transkrypcje syryjskie greckiego Ἰησοῦς, gdzie spotyka się formę semicką *Yèshou*²⁸. W rzeczywistości w *Peshitta* końcowe ף z ישוע nie jest wokalizowane, co oznacza, że nie jest wymawiane. Niezależnie od tego, czy wymawia się ישוע *Yeshu'* (*Yeshou*), na sposób jakobickich chrześcijan zachodnio-syryjskich, czy *Isho'*, w stylu chrześcijan nestoriańskich wschodnio-syryjskich, jasne jest, że w obu przypadkach końcowe ף (tutaj zaznaczone ´) – chociaż zawsze jest napisane – nigdy nie jest głośne. To samo zjawisko obserwuje się u mówiących po syryjsku marcjonitów, manichejczyków i mandejeńczyków. W IV wieku, a prawdopodobnie nawet wcześniej, wschodni marcjonici transliterowali imię Ἰησοῦς jako יסו i wymawiali *Yesu*, *Isu* lub nawet *Isó*²⁹. Manichejczycy z kolei wymawiali imię „Jezus” na wzór nestorian: *Yishô* lub *Isho*³⁰. Jeśli chodzi

²⁶ Por. J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, s. 482; I. B. Pranaitis, *The Talmud unmasked*, s. 28.

²⁷ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 391.

²⁸ Por. F. Bernard-Marie, *La langue de Jésus. L'araméen dans le Nouveau Testament*, Paris 1999, s. 36.

²⁹ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 392.

³⁰ Por. H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions*, t. 3, Paris 1948, s. 92; H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions*, t. 2, Paris 1948, s. 575, 579.

o mandejszczyków, których język „jest ściśle związany z językiem Talmudu babilońskiego”³¹, wymawiali (i nadal wymawiają) na sposób jakobickich chrześcijan: *Yeshu* lub *Yshu*. A zatem forma ישו, którą spotykamy w Talmudzie babilońskim, wydaje się nie być niczym niezwykłym. Odpowiada po prostu imieniu „Jezus”, tak jak było wymawiane przez chrześcijan Wschodu: *Yeshu* (*Yeshou*). Do tych różnych rozważań należy dodać ważne świadectwo św. Ireneusza z Lyonu, który pisze około 180 roku. Biskup Lyonu precyzuje bowiem: „Jeśli chodzi o imię «Jezus», zgodnie z językiem hebrajskim, do którego ono należy, składa się ono z dwóch i pół litery, jak mówią uczeni żydowscy, i oznacza ono: ‘Pan, który posiada niebo i ziemię: ponieważ w prymitywnym języku hebrajskim: ‘Pan’ nazywa się Yah (YHWH), a ‘niebo i ziemia’, «shamaim wa’arets»”³².

W tym stwierdzeniu warto zauważyć dwie rzeczy. Z jednej strony św. Ireneusz wydaje się być doskonale poinformowany na temat „prymitywnego hebrajskiego”, a jego obserwacje okazują się w rzeczywistości całkowicie trafne. Z drugiej strony, komentując hebrajską pisownię imienia Jezusa, wymienia tylko trzy hebrajskie litery: *Yod*, *Shin* i *Waw*, co daje bardzo *dokładnie* ישו – *Yeshu*, bez końcowego *ayin*³³.

Z tych różnych obserwacji wynika, że talmudyczne *Yeshu* jest odniesieniem do „Jezusa Nazarejczyka”. Pojedyncza zaś forma tego imienia (bez końcowego *ayin*) nie musi być interpretowana jako wyraz wrogości uczynnych w Piśmie, w przeciwieństwie do tego, co twierdziło kilku krytyków. Jeśli później pewna antychrześcijańska polemika żydowska nie omieszkała wykorzystać braku końcowej litery jako broni przeciwko wyznawcom

³¹ Por. J. Schmitt, *Mandéisme*, [w:] *Dictionnaire de la Bible – Supplement 5*, Paris 1957, kol. 767; M.-J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, „Revue Biblique” 36 (1927), s. 322.

³² Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, II, XIV, 2.

³³ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 38. Autor jako przykład podaje tekst znajdujący się na „magicznym kubku”, zapisany w języku aramejskim, w którym jest wymienione imię Jezusa. Należy także zauważyć, że w tekście magicznego zaklęcia imię Jezusa pojawia się bez końcowego *ayin*, ale z *aleph* początkowym oraz że został użyty rzeczownik זקיפיה (*zeqifa*) na określenie krzyża:

בשמייה דאהיה אשר אהיה יהוה צבאות ובשמים דאישו דכבש רומ(א) ועמ(ק)א בוקיפיה בשו(מ) אבוי רמא ובשום רוחי קדישתא לעלם עלמין.

Częściowe tłumaczenie: „W imię *Jestem*, który *Jestem* – דאהיה אשר אהיה – YHWH «Sabaoth» – יהוה צבאות – i w imię *’Yeshu* – אישו – który zdobył wysokości i głębię przez swój krzyż – זקיפיה – i przez imię swojego Ojca wywyższone i przez imię duchów świętych, na zawsze i na wieki...”. Tekst i częściowe tłumaczenie za: D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls: Incantations Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London 2003, s. 124, 127.

Jezusa, to należy podkreślić, że nie ma ona nic wspólnego z pierwotną formą. Po prostu tak jak za pomocą *Yeshu* lub *Ysho* chrześcijanie Wschodu nazywali swego Pana i Mistrza, tak jest zrozumiące, że również w ten właśnie sposób „Jezus” jest nazwany w Talmudzie babilońskim, aby Go odróżnić od innych postaci. Jego użycie przez uczonych w Piśmie świadczy pośrednio o istnieniu wzajemnych relacji między Żydami i chrześcijanami w Babilonie w czasie pisania tekstów rabinicznych (szeroki zakres: V–VIII w.). Według opinii krytycznych forma יֵשׁוּ – *Yeshu* podkreśla fakt, że tak nazwana postać – *Yeshu* – nie jest historycznym Jezusem, ani nawet, ściśle mówiąc, postacią z Ewangelii. Nie jest też Jezusem „wiary”. *Yeshu* jest tylko cieniem Jezusa: postacią z pewnością uważaną za należącą kiedyś do rabinizmu, ale teraz postrzeganą jako całkowicie obcą judaizmowi i widzianą z zewnątrz. *Yeshu* jest obecnie rozumiany tylko jako przedstawiciel i założyciel wschodniego chrześcijaństwa oraz inicjator jego kultu i różnych praktyk. Dlatego w Talmudzie babilońskim należy się spodziewać, że imię יֵשׁוּ będzie w zgodzie w powyższymi spostrzeżeniami³⁴.

3.2. Publiczna działalność Jezusa

Słowa i czyny Jezusa, zawarte w tradycji ewangelicznej, są Dobrą Nowiną i podstawą wiary dla wszystkich wyznawców Jezusa. Jego nauka oraz towarzyszące jej cuda wskazują na Jego moc i poruszają serca wyznawców. Przesłanie Jezusa staje się także interesujące dla wyznawców judaizmu, niestety spotyka się z szybką negatywną reakcją rabinów mającą na celu zdyskredytowanie Jezusowego nauczania. W tekstach rabinicznych Jezus będzie przedstawiony jako szaleniec, mag, bałwochwalca i zwodziciel ludu. Rabini zabronią także wszelkiego kontaktu i relacji z chrześcijanami – heretykami.

3.2.1. Tradycja ewangeliczna

Działalność Jezusa została opisana przez czterech ewangelistów. Każdy z nich przedstawia we właściwym dla siebie świetle i według własnego zamysłu osobę Jezusa, Jego naukę i czyny. Dlatego mamy do czynienia z czterema portretami Mistrza z Nazaretu³⁵. Relacje o słowach i czynach Jezusa, jak zaznacza św. Łukasz, zostały przekazane przez naocznych

³⁴ Por. T. Murcia, *Jésus dans le Talmud*, s. 394.

³⁵ Por. R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Brescia 1995.

świadków i odnoszą się do konkretnych, historycznych wydarzeń z życia Chrystusa. Ewangelisci są sługami Słowa, które stało się ciałem i pragną, aby ich przekaz wzbudził w odbiorcach wiarę w Jezusa i stał się źródłem wolności, radości, pokoju, a przede wszystkim prowadził do życia wiecznego.

Dobra Nowina najpierw była głoszona w czasie publicznej działalności i nauczania Jezusa; następnie powołał On grono uczniów i do nich kierował swoje słowo. To oni stają się Jego świadkami i będą później przekazywać innym naukę otrzymaną swojego Mistrza. Centrum nauczania apostołskiego jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (zob. Dz 2, 14–40; 3, 12–26; 10, 34–43; 13, 16–41; 1 Kor 15, 3–7). Ostatnim etapem formułowania się przekazu Dobrej Nowiny będzie utrwalenie słów i czynów Jezusa na piśmie. Każdy z ewangelistów, komponując swoje dzieło, zwracał uwagę na inne szczegóły oraz na potrzeby poszczególnych wspólnot.

Program działalności Jezusa został symbolicznie zawarty w jego inauguracyjnym przemówieniu w Nazarecie (Łk 4, 16–30)³⁶. Chrystus realizuje ten plan poprzez widzialne znaki, którymi są dokonywane przez Niego uzdrowienia, cuda, egzorcyzmy i wskrzeszenia³⁷. Cuda świadczą o Jego mocy i o Jego zjednoczeniu z Ojcem w niebie (J 3, 2; 6, 4). Głoszenie Ewangelii czyni z Jezusa Bożego posłańca, który obwieszcza, że czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże (zob. Mk 1, 14–15). To wszystko, czego dokonuje Chrystus, jest także objawieniem Ojca jako źródła Jego działalności oraz ukazaniem ich wzajemnych relacji miłości (J 3, 34; 5, 17. 19. 20; 8, 28. 38; 12, 49; 14, 10). Cała misja powierzona Jezusowi przez Ojca ma służyć otwarciu się wierzących na miłość Ojca, który pragnie zbawienia każdego człowieka (J 20, 29). Przykazanie miłości Boga i bliźniego stanie się znakiem rozpoznawczym pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Sam Jezus daje doskonały przykład wypełnienia tego „nowego

³⁶ Fakt odrzucenia Jezusa przez mieszkańców Nazaretu podkreśla, że Dobra Nowina ma charakter uniwersalny. Potwierdzają to przywołane historie z życia proroków Eliasza i Elizeusza. Jezus, posługując się przykładami z historii narodu wybranego, prezentuje nie tyle swój ewangelizacyjny program, ile zbawczy plan Boga. Postawa Jezusa w synagodze w Nazarecie stanie się fundamentem, wzorem dla przyszłej działalności powstającego Kościoła. Por. K. Mielcarek, *Problematyka literacko-historyczna Łk 4, 16–30*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1998) nr 1, s. 81–100; M. Rosik, *Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 16–30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2001), s. 141–150; J. S. Siker, *First to the Gentiles? a literary analysis of Luke 4:16–30*, „Journal of Biblical Literature” 111 (1992), s. 73–90; S. Włodarczyk, *Chrystus Zbawiciel i Ewangelizator (Łk 1, 1–44)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 25 (1997), s. 13–22.

³⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 110.

przykazania” miłości w ofercie krzyża (zob. J 13, 34; 15, 12. 17). Cała Jego działalność przedstawiona w ewangeliach ma charakter zbawczy, albowiem On, posłuszny swemu Ojcu, pragnie wyzwolić człowieka z niewoli grzechu i obdarzyć życiem wiecznym. Niestety w opinii rabinów takie słowa i działanie Jezusa stanowią zagrożenie dla wyznawców judaizmu, stąd przedstawiają Go jako grzesznika, fałszywego proroka, który zostanie potępiony.

Święty Łukasz przedstawia większość relacji o działalności publicznej Jezusa, przejmując schemat od Marka, na który nakłada swój własny porządek³⁸. Rozpoczyna historię misji Jezusa od opisu wydarzeń w synagodze i Jego odrzucenia w Nazarecie (Łk 4, 14–30), co ma miejsce znacznie później u św. Marka (6, 1–6) i św. Mateusza (13, 54–58). Ten fragment jest używany do przedstawienia Jezusa jako namaszczonego proroka, Mesjasza i stanowi program tego, co przyniesie Jego służba. Odrzucenie osoby Jezusa i Jego przesłania służy już od początku do przygotowania czytelników na ostateczny los Jezusa. Łukasz opowiada o czterech epizodach, które wydarzyły się w Kafarnaum (Łk 4, 31–44), mieście będącym centrum operacyjnym galilejskiej działalności Jezusa. Pierwszy z dwudziestu jeden cudów, opisanych przez św. Łukasza, jest egzorcyzmem. Następnie Jezus uzdrawia teściową Szymona, uzdrawia chorych i wyrzuca demony, które nazywają go „Synem Bożym”, chociaż On gani ich, ponieważ wiedzieli, że jest „Chrystusem”. W porównaniu z Ewangelią św. Marka (1, 39), w której Jezus głosi kazania w synagogach w całej Galilei, św. Łukasz (4, 44) lokalizuje synagogi w Judei. Niemniej jednak w następnym wersecie (5, 1) Jezus nadal jest w Galilei. Cudowny połów ryb i powołanie uczniów (Łk 5, 1–11) ilustrują genialne (ponowne) uporządkowanie źródeł przez trzeciego ewangelistę. Łukasz przeniósł powołanie pierwszych uczniów

³⁸ Według schematu św. Łukasza Jezus rozpoczyna swoją publiczną działalność chrztem Janowym, następnie przez jakiś czas działa w Galilei i później podąża w kierunku Jerozolimy, gdzie zostanie pojmany, ukrzyżowany, ale zmartwychwstanie i wstąpi do nieba. Duża część działalności misyjnej obejmuje terytorium Galilei (Łk 4, 14–9, 50). W porównaniu do Marka Ewangelisty św. Łukasz opuszcza niektóre informacje dotyczące np. pobytu Jezusa w Kafarnaum i w okolicach Jeziora Galilejskiego. Według św. Marka i Mateusza Jezus rozpoczyna swoje nauczanie w Galilei, nad Jeziorem Galilejskim. Według św. Łukasza natomiast rozpoczyna On głoszenie Dobrej Nowiny od Nazaretu, swojego rodzinnego miasta. Zob. J. Kudasiwicz, *Znaczenie Jeruzalem w czasie działalności galilejskiej Jezusa (Łk 4, 14–9, 50)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17 (1970) z. 1, s. 43–59; M. Rosik, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, s. 141–153; H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, s. 260–261 (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 3.2).

z jego miejsca w Mk 1, 16–20 (przed działaniem Jezusa w Kafarnaum) na czas po wystąpieniu w Nazarecie. Opierając się na Ewangelii św. Marka (2, 1–3, 6), Łukasz przedstawia serię pięciu kontrowersji (Łk 5, 17–6, 11), w których faryzeusze odgrywają pewną rolę. Krytykują zachowanie Jezusa: Jego twierdzenie, że jest w stanie przebaczyć grzechy; Jego przebywanie z celnikami i grzesznikami; łamanie postu przez Jego uczniów; ich zbieranie kłosów w szabat i uzdrowienie dokonane przez Niego w szabat. Te kontrowersje prowadzą wrogów Jezusa do spiskowania przeciwko Niemu (Łk 6, 11). Nauczanie Jezusa w Ewangelii św. Łukasza na równinie (u Mateusza Jezus wygłasza kazanie na górze: Mt 5–7) jest skierowane bezpośrednio do uczniów (por. Łk 6, 20–49)³⁹.

W dalszej części opisu działalności Jezusa trzeci ewangelista przedstawia cuda i przypowieści, które ilustrują Jezusową moc i pomagają ujawnić Jego tożsamość (Łk 7, 1–9, 6). Forma uzdrowienia setnika w Łk 7, 1–10 przeciwstawia wiarę pogan w Jezusa odrzuceniu Go przez władze żydowskie. Następny cud, wskrzeszenie syna wdowy z Nain (Łk 7, 11–17), jest wyjątkowy w trzeciej Ewangelii i pokazuje współczucie i moc Jezusa, wpływa na Jego uznanie. Fragment mówiący o posiłku u faryzeusza Szymona przedstawia z kolei piękną historię o skruszonej grzesznej kobiecie, która płacząc, namaszcza stopy Jezusa (Łk 7, 36–50). Dalej św. Łukasz opisuje galilejskie kobiety, idące za Jezusem (Łk 8, 1–15), które zostały uzdrowione ze złych duchów i chorób. Następnie przedstawia cztery cudowne wydarzenia (Łk 8, 22–56): uspokojenie burzy na morzu, uwolnienie opętanego, wskrzeszenie córki Jaira i uzdrowienie kobiety z krwotokiem. Te cuda ukazują wielkość Jezusa, pełnię Jego władzy nad morzem, demonami, długotrwałą chorobą i samą śmiercią. Temat tożsamości Jezusa jest kontynuowany w kolejnych scenach. Święty Łukasz zaczyna od powrotu dwunastu apostołów i nakarmienia pięciu tysięcy mężczyzn (Łk 9, 10–17). Następnie przedstawia opinie uczniów na temat tego, kim jest Jezus, a także wyznaczenie Piotra (Łk 9, 18–20). Jezus, odpowiadając Piotrowi, naucza o warunkach Jego naśladowania (Łk 9, 23–27). Przemienienie Jezusa (Łk 9, 28–36), które wydarza się w kontekście modlitwy, ukazuje, że chwała Boża jest

³⁹ Porównując „Mowę na równinie” (Łk 6, 20–49) i „Kazanie na górze” (Mt 5–7), widać znaczącą różnicę w ich objętości. Kazanie na górze liczy 107 wersów, natomiast Mowa na równinie jedynie 30. Można także wskazać różnice i podobieństwa, jeśli chodzi o kolejność przedstawianych tematów oraz to, że św. Łukasz wiele tekstów z Kazania na górze umieścił w innych częściach swojej Ewangelii. Zob. A. Kowalczyk, *Łukasz przededagował Mateuszowi Kazanie na Górze*, „Studia Gdańskie” 15–16 (2002–2003), s. 27–39; J. Topel, *The Lukan Version of the Lord's Sermon*, „Biblical Theology Bulletin” 11 (1981), s. 48–53.

już obecna w Jego ziemskiej działalności (Łk 9, 32). Głos Boga potwierdza zarówno chwałę, jak i cierpienie, identyfikując Jezusa jako Syna i Wybranego (Cierpiącego Sługę)⁴⁰.

Nadchodzi czas Jezusa, dlatego udaje się On do Jerozolimy, gdzie ma umrzeć. Ta część Ewangelii jest najbardziej charakterystyczna dla św. Łukasza (9, 51–19, 28)⁴¹. Na szczególną uwagę zasługuje w niej szereg przypowieści, ukazujących dobroć, miłosierdzie i przebaczenie Boga.

⁴⁰ Istotnym wydarzeniem na zakończenie tej sekcji Ewangelii św. Łukasza jest przemienienie Jezusa, które stanowi zakończenie Jego działalności w Galilei, a zapowiada długą sekcję podróży do Jerozolimy (Łk 9, 51). Święty Łukasz, podobnie jak św. Marek, umieszcza przemienienie w kontekście między pierwszą zapowiedzią męki i wezwaniem do dźwigania krzyża (Łk 9, 21–22) a uzdrowieniem epileptyka, gdzie następuje druga zapowiedź męki (Łk 9, 43b–45). Trzeci ewangelista w swoim opisie przemienienia ściśle łączy chwałę przemienionego Jezusa z Jego męką i śmiercią, które dokonają się w Jerozolimie (Łk 9, 29–31). Ukazuje w tym wydarzeniu, że Jezus jest rzeczywiście Mesjaszem, że jest On Sługą Bożym i zarazem Synem Bożym. Przemienienie ma przygotować uczniów Jezusa na Jego „odejście” z tego świata przez mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Por. M. Coune, *Saint Luc et le mystère de la Transfiguration*, „Nouvelle Revue Théologique” 108 (1986), s. 3–12; A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans le récit de la transfiguration*, „Biblica” 39 (1958), s. 281–301; J. Kudasiewicz, *Przemienienie Jezusa na górze Tabor*, [w:] J. Kudasiewicz, *Nowe tajemnice różańca świętego. Teologia, kontemplacja, życie*, Apostolicum, Ząbki 2002, s. 67–83; F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc*, t. 1, 1, 1–9, 51, s. 477–491.

⁴¹ Opowiadanie o podróży Jezusa do Jerozolimy można podzielić na trzy sekcje: (1) Łk 9, 51–13, 21; (2) Łk 13, 22–17, 10 i (3) Łk 17, 11–19, 48. Każda z sekcji zaczyna się od wzmianki o Jezusie udającym się do Jerozolimy: „Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy” (Łk 9, 51); „Tak nauczając, szedł przez miasta i wsie i odbywał swą podróż do Jerozolimy” (Łk 13, 22); „Zmierzając do Jerozolimy przechodził przez pogranicze Samarii i Galilei” (Łk 17, 11). W tej części Ewangelii św. Łukasza trudno wskazać jakąś syntezę idei teologicznej lub też określoną strukturę literacką. Wszystko wydaje się być podporządkowane tematowi podróży Jezusa do Jerozolimy i podążaniu w kierunku królestwa Bożego. Zebrane w tej części pouczenia Jezusa mają charakter eklezjologiczny i dydaktyczny. Ich celem jest wskazanie sposobów osiągnięcia zbawienia, aby móc królować razem z Jezusem, kiedy objawi się wszystkim w chwale jako Syn Boży. W każdej z trzech sekcji można wskazać główne idee teologiczne. Temat pierwszej sekcji (Łk 9, 51–13, 21) jest zaproponowany przez pytanie znawcy Prawa (Łk 10, 25): „Nauczycielu, co [powiniennem] uczynić, aby odziedziczyć życie wieczne?”. Druga sekcja „podróży” (Łk 13, 22–17, 10) ma jako temat przewodni przeznaczenie do zbawienia: „Raz ktoś Go zapytał: «Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?»” (Łk 13, 23). Głównym tematem ostatniej, trzeciej sekcji (Łk 17, 11–19, 48) jest nadejście królestwa Bożego: „Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, odpowiedział im: «Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie

Jezus zmierza do Jerozolimy. Kolejne dwa rozdziały 17 i 18 łączą w jedną grupę różne wydarzenia i nauki Jezusa, które podkreślają znaczenie wiary, posłuszeństwa i ufnej nadziei (17, 1–18, 30). Jezus dodaje kolejną, trzecią, zapowiedź nadchodzącej śmierci i zmartwychwstania, ale uczniowie po raz kolejny jej nie rozumieją (Łk 18, 31–34). Trzeci ewangelista zaprowadza nas do Jerycha, gdzie ślepiec, wychwalając Jezusa jako „syna Dawida”, zostaje uzdrowiony i pochwalony za swoją wiarę (Łk 18, 35–43). W samym Jerychu Jezus wyraża wolę przyścia na kolację do głównego celnika o imieniu Zacheusz i udaje się do niego (Łk 19, 1–10). Celnik uosabia skruszonego bogacza, dokładne przeciwieństwo bogatego młodzieńca (zob. Łk 18, 18–25). Oddaje połowę swojego majątku biednym i obiecuje odwdziżyć się czterokrotnie każdemu, kogo skrzywdził. Jego historię Jezus podsumowuje słowami: „albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10).

Kiedy Jezus i Jego uczniowie zbliżają się do samej Jerozolimy, niektórzy z obecnych wyraźnie myślą, że królestwo Boże przychodzi w osobie Jezusa, że jako nowy król Dawidowy uwolni On Izrael z rzymskiego ucisku i ustanowi nowe królestwo sprawiedliwości i pokoju.

Jezus przybywa do Jerozolimy, gdzie dokona się Jego „exodus”, czyli odejście do Boga⁴². Większa część Jego działalności będzie skoncentrowana na obszarze świątyni, gdzie na koniec wygłosi eschatologiczny dyskurs.

powiedzą: ‘Oto tu jest’ albo: ‘Tam’. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest» (Łk 17, 20–21). Por. N. Casalini, *Iniziazione al Nuovo Testamento*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001, s. 52–67; G. Giurisato, *Come Luca struttura il viaggio e le altre parti del suo vangelo: una composizione paradigmatica*: 12, 13–34. 35–48; 16, 1–18. 19–31, „Rivista Biblica” 46 (1998), s. 419–484; J. Kudasiewicz, *Droga Jezusa do Jeruzalem*, s. 27–48; F. Noël, *The travel narrative in the Gospel of Luke: interpretation of Lk 9, 51–19, 28*, Brussels 2004; G. Ogg, *The Central section of the Gospel according to St. Luke*, „New Testament Studies” 18 (1971/1972), s. 39–53.

⁴² W części Łk 20, 1–24, 53 ewangelista opisuje, jak Jezus „odszedł” ze świata. Jezus przybywa do Jerozolimy, która jest celem Jego podróży. Szatan na nowo powraca (zob. Łk 4, 13) i wstępuje w Judasza, który zdradza swojego Mistrza (Łk 22, 3–6). Jezus w czasie ostatniej wieczerzy oznajmia: „Albowiem powiadam wam: to, co jest napisane, musi się spełnić na Mnie”. W czasie trwogi konania w ogrodzie Oliwnym modli się, aby wypełniła się wola Boża (Łk 22, 42). Podczas konania na krzyżu mówi: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34), a po dialogu ze współwyszającymi złoczyncami, obiecuje Dobremu Łotrowi zbawienie: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). Por. F. Bovon, *Le récit lucanien de la Passion de Jésus (Lc 22–23)*, [w:] C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels*, Leuven 1993, s. 393–423; J. Neyrey, *The Passion According to Luke*; F. Morel Balatrón, *El relato de la pasión según san Lucas. De Streeter a Brown. 20 años de investigación de la composición de Lc 22–23*, „Estudios Biblicos” 54 (1996), s. 79–114.

Królewski wjazd Jezusa do Jerozolimy (Łk 19, 28–38) podkreśla, że Jezusa ogłosił królem Jego uczniowie. Jezus zaczyna teraz codziennie nauczać w okolicy świątyni, prowokując pytania o swój autorytet (Łk 19, 47–20, 8). Łukasz opisuje skrajną wrogość arcykapłanów i uczonych w Piśmie wobec Jezusa, ich frustrację i kwestionowanie Jego autorytetu. Przypowieść o niegodziwych rolnikach (Łk 20, 9–19) wywołuje krytykę faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Władze żydowskie szpiegują Jezusa, starają się Go pochwycić i wydać władzy rzymskiej. Następnie Jezus przepowiada zniszczenie świątyni (Łk 21, 5–38). Święty Łukasz tak podsumowuje codzienną działalność Jezusa: „Przez dzień nauczał Jezus w świątyni, wieczorem zaś wychodził i nocę spędzał na górze zwanej Oliwną. A rano cały lud śpieszył do Niego, aby Go słuchać w świątyni” (21, 37–38). Po tych słowach ewangelisty ma miejsce przejście do opowiadania o męce i śmierci Jezusa.

W kontekście tradycji ewangelicznej przedstawiającej działalność publiczną warto zwrócić uwagę na kilka elementów, które później występują w tekstach rabinicznych. Dotyczą one zarzutów, jakie były kierowane pod adresem Jezusa, a także tego, jak sama osoba Mistrza z Nazaretu i Jego nauczanie były przedstawiane przez autorów Talmudu. Mianowicie w tekście *baraita* Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a (zob. także *Sanh* 107b) Jezus Nazarejczyk został skazany na ukamienowanie za czary i zwodzenie ludu w czasie swojej działalności publicznej. Czy echa tych polemicznych oskarżeń możemy znaleźć w tradycji ewangelicznej opisującej nauczanie i dzieła Jezusa?

3.2.1.1. Czy Jezus był magiem?

Kluczowym problemem w szukaniu odpowiedzi na pytanie, czy Jezus był magiem uprawiającym czary, jest definicja „magii” i zakres praktyk objętych tym terminem⁴³, w szczególności, czy próba manipulowania wiarą ludzi i przywoływania mocy duchowych jest cechą definiującą magię.

Należy zbadać dwie kwestie. Po pierwsze, jeśli magia jest definiowana w kategoriach rytuałów i praktyk używanych do wzywania bogów i mocy duchowych, to z pewnością możemy powiedzieć, że była ona „wszechobecna w klasycznej starożytności”⁴⁴. W takim rozumieniu magia byłaby obec-

⁴³ Por. M. Smith, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco 1978; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, Yale University Press 2004, s. 535–556; J. D. Crossan, *Historical Jesus*, s. 305.

⁴⁴ Szczegółowe przedstawienie kwestii magii w starożytności zob. F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge 1997, t. 1.

na zarówno w przypadku judaizmu palestyńskiego, jak i diaspory⁴⁵. Po drugie, jak już zauważono, jednym z najbardziej konsekwentnych ataków skierowanych przeciwko Jezusowi przez wczesnych oponentów chrześcijaństwa było oskarżenie o czary⁴⁶. Jakie były podstawy takiego oskarżenia? Komentarza wymagają cztery cechy techniki Jezusa.

1) W czasach Jezusa używanie pomocy materialnych, szczególnie w egzorcyzmach, było typowe w praktykach uzdrowicieli i egzorcyistów. W egzorcyzmie Tobiasza sukces osiąga się poprzez spalenie wątroby i serca ryby (Tb 8, 3). W praktykowaniu magii charakterystyczne było też to, że demon manifestował swoje odejście przez przewracanie przedmiotów, które spotykał na swojej drodze. Taki szczegół można dostrzec w interesującej scenie ucieczki stada świń i ich utopienia się w wodach Jeziora Galilejskiego (Mk 5, 1–20; Mt 8, 28–34; Łk 8, 26–39). Fakt ten potwierdzał, że „legion” nieczystych duchów/demonów naprawdę wyszedł z człowieka⁴⁷. Pomijając ten epizod, trzeba zauważyć, że relacje z egzorcyzmów Jezusa są zadziwiająco wolne od odniesień do pomocy materialnych. Jezus najwyraźniej nie korzystał z nich w swoich egzorcyzmach. Czy celowo unikał tego, co wydaje się należeć do cech typowej praktyki egzorcyistycznej?

2) W opisach uzdrowień dokonywanych przez Jezusa czytamy jednak o tym, że regularnie bierze On za rękę (por. Mk 1, 31; 5, 41 par.; Mt 8, 15)⁴⁸ lub wyciąga rękę i dotyka trędowatego (Mk 1, 41 par.). W Ewangelii św. Marka włożenie rąk uważane jest za normalny sposób Jego posługi wobec chorych (Mk 5, 23; 6, 2. 5; 7, 32; 8, 23; Łk 4, 40; 13, 13). W innych ewangeliach będzie gestem wyrażającym błogosławieństwo (zob. Mt 19, 13; Mk 10, 16). Praktyka ta jednak jest nieznaną w judaizmie biblijnym i postbiblijnym, choć obecnie potwierdzona w lQapGen 20, 28–29, gdzie egzorcyzm osiąga się przez modlitwę i nałożenie rąk⁴⁹. Być może nałożenie rąk to spon-

⁴⁵ Por. P. S. Alexander, *Incantations and Books of Magic*, [w:] E. Schürer, *History*, t. 3.1, s. 342–379; H. D. Betz, *Magic in Greco-Roman Antiquity*, „*Ecumenical Review*” 9 (1995), s. 96.

⁴⁶ Por. G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth*, s. 164–180.

⁴⁷ Zły duch mógłby zostać też wpędzony w inne przedmioty materialne, które później uległyby zniszczeniu. Zob. G. H. Twelfree, *Jesus the Exorcist*, s. 75.

⁴⁸ Należy zauważyć, że Jezus nigdy nie dotyka opętanego. Jedyny wyjątek może stanowić scena z Mk 9, 27, gdzie Jezus dotyka człowieka, ale już po uwolnieniu go z mocy złego ducha. Por. D. E. Aune, *Magic in Early Christianity*, [w:] H. Temporini, Wolfgang Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 23.2, *Halbband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung)*, De Gruyter, Berlin, Boston 2016, s. 1529.

⁴⁹ Por. G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1983, s. 62, 92–93.

taniczny gest Jezusa (współczucia i osobistej relacji?) wobec chorych. Co więcej, przypisuje się temu gestowi sukces w uzdrawianiu. Możemy dalej wywnioskować, że pamięć o tym charakterystycznym geście wpłynęła na najwcześniejszą praktykę chrześcijańską (Dz 3, 7; 5, 12; 9, 12. 17. 41; 14, 3; 19, 11; 28, 8; Mk 16, 18).

Bardziej wyjątkowe są relacje o używaniu śliny przy dokonywaniu uzdrowień. W przypadku głuchoniemego Jezus „włożył palce do uszu, splunął i dotknął języka” (Mk 7, 33), a w przypadku niewidomego w Betsaidzie „splunął mu w oczy, położył na nim ręce”, a następnie „ponownie położył ręce na jego oczach” (Mk 8, 23. 25). Czwarty ewangelista również opisuje Jezusa, który pluje na ziemię, lepi glinę ze śliny i namaszcza oczy niewidomego (J 9, 6). Te epizody mogły być klasyfikowane jako należące do „magii”⁵⁰. Trudno się zatem dziwić, że Jezus użył takich środków, ponieważ On sam (lub ci, których leczył) podzielał wspólne przekonanie o ich znaczeniu.

Pod względem kontaktu fizycznego drugim uderzającym przypadkiem jest epizod z kobietą, która została uzdrowiona mocą spływającą z Jezusowej szaty (przez nią) (Mk 5, 27–30). Również tutaj nietrudno dostrzec magiczny wydźwięk lub magiczną koncepcję cudu⁵¹. Jednocześnie warto przypomnieć, że św. Łukasz nie widział trudności w przypisywaniu uzdrowień dzięki mocy cienia Piotra i mocy chust, które dotknął Paweł (Dz 5, 15; 19, 12). Jednocześnie przedstawia Piotra i Pawła jako dystansujących się od praktyk magicznych, jak i potępiających je (Dz 8, 18–24; 13, 4–12; 16, 16–18; 19, 13–20).

3) Na osobną wzmiankę zasługuje fakt, że w ewangeljach synoptycznych mówi się o odniesieniu do wiary (lub jej braku) w przypadku cudów (Mk 2, 5 par.; 5, 34. 36 par.; 9, 23–24; 10, 52 par.; Mt 8, 10/Łk 7, 9; Mt 8, 13; 9, 28; 15, 28; Łk 17, 19)⁵². Wyraźnie dostrzega się pewien rodzaj zależności między uzdrawiającą mocą Jezusa a wiarą w Boga, którą charakteryzowali się uzdrowieni. Rzeczywiście, zgodnie z Mk 6, 5, moc Jezusa do czynienia cudów zależała lub była ograniczona przez wiarę tych, którym mógł

⁵⁰ Por. M. Smith, *Jesus the Magician*, s. 92, 118; D. E. Aune, *Magic in Early Christianity*, s. 1537–1538. W starożytnym świecie ślina była popularnym ludowym lekarstwem, jej działanie doceniali też profesjonalni lekarze. Ślina znanych osobistości była wysoko ceniona. Również w kręgach żydowskich uważano ją za skuteczną. Por. G. Theissen, *The Miracle Stories*, s. 63.

⁵¹ Por. J. P. Meier, *A Marginal Jew*, t. 2, s. 709.

⁵² Szerzej na temat cudów Jezusa zob. A. Paciorek, A. Kramiszewska, *Tobie mówię, wstań! Cuda Jezusa w Ewangeliach*, Biblos, Tarnów 2009.

pomóc. To również jest charakterystyczną cechą Jego działalności⁵³ i prawie na pewno zakorzenioną we wspomnieniach o Jezusie jako uzdrowicielu. To, że Jezus zachęcał do ufnej modlitwy, jest również wystarczająco dobrze potwierdzone. Mistrz z Nazaretu nie tylko odnosi się do modlitwy uczniów w ogóle, ale wzywa, by prosić o realizację niemożliwego (wiara, która przenosi góry)⁵⁴.

4) Jak wskazano powyżej przy omówieniu egzorcyzmów Jezusa, kluczowym czynnikiem był tu autorytet egzorcysty lub źródło mocy. Sygnalizuje to szczególnie formuła: „Zaklinam cię przez X”. Zgodnie z tą formułą egzorcysta odwoływał się, wzywał, a nawet rozkazywał innej mocy (X), większej niż demon, aby wypędzić demona. Właśnie kierując się tą logiką, pierwsi chrześcijanie starali się uzdrawiać innych „w imię Jezusa” (Dz 3, 6. 16; 4, 7. 10. 12. 30; 16, 18; Jk 5, 14). Przymuszalnie należy uznać za znaczące to, że sam Jezus nigdy nie użył takiej formuły. Tylko jeden raz wydaje kategoriyczny rozkaz: „Nakazuję ci”. Jezus nie musiał wzywać jakiegoś innego autorytetu, ponieważ Jego uzdrawiająca i egzorcystyczna posługa była skuteczna dzięki Jego własnej mocy.

Podsumowując temat Jezusa jako magika, należy zauważyć, że wyniki analizy są dość jasne. Jezus nie przyszedł jako typowy magik, uprawiający czary. Józef Flawiusz mógł scharakteryzować Go jako „sprawcę nadzwyczajnych czynów”, ale unikał określeń, takich jak μάγος „magik” oraz γόης „czarownik, oszust”, których nie wahał się używać wobec znaków proroków i innych postaci z tego okresu⁵⁵. Na podstawie zbadanych dowodów Józef Flawiusz prawdopodobnie odrzucił najpowszechniejszy pogląd i uznał, że Jezusa po prostu nie można było skazać na śmierć tylko jako maga i zwoźdźciela. W opisach Jego uzdrowień brakuje odniesień do pomocy materialnych oraz zaklęć. W tym samym czasie okazyjne użycie śliny przez Jezusa i jeden lub dwa inne epizody (kobieta uzdrowiona przez dotyk Jego szat, a później stado świń rzucających się do wody) dały pole do oskarżania Jezusa jako „magika” lub „czarodzieja”. Było to wygodne oszczerstwo, które odpowiadało przeciwnikom Jezusa i Jego naśladowców⁵⁶.

⁵³ Por. L. Goppelt, *Theology*, t. 1, s. 149–151; J. Jeremias, *New Testament Theology*, t. 1: *The Proclamation of Jesus*, transl. J. Bowden, Scribner's, New York 1971, s. 162–163.

⁵⁴ Mk 11, 22–24/Mt 21, 21–22.

⁵⁵ Por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2, 261; 2, 264; 4, 85; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 20, 97; 20, 142. 160. 167. 188.

⁵⁶ Por. A. F. Segal, *Hellenistic magic. Some Questions of Definition*, [w:] R. van den Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Brill, Leiden 1981, s. 349–375.

3.2.1.2. Czy Jezus był fałszywym prorokiem?

W Ewangelii Łukasza, w 23. rozdziale, można znaleźć trzy odniesienia do Jezusa, w których jest On uważany za fałszywego proroka, zwodzącego lud⁵⁷. W Łk 23, 2 występuje czasownik διαστρέφω, w wersecie 23, 5 ἀνασειώ i w wersecie 23, 14 ἀποστρέφω. Ich źródłem jest najprawdopodobniej tradycja Markowa, a zostały zredagowane przez Łukasza. Z perspektywy Łukasza były to opinie złośliwe, chociaż nie nieoczekiwane; wszystkie stanowiły część fałszywych oskarżeń przeciwko Szczepanowi i Pawłowi⁵⁸. Ewangelista zapewne przewidywał, że uznawanie Jezusa za fałszywego proroka, który prowadził ludzi do idolatrii, stanie się wkrótce typowym, ale i polemicznym twierdzeniem.

Ewangelia św. Mateusza odzwierciedla podwójny zarzut, że Jezus był magiem i fałszywym prorokiem zwodzącym lud Boży. Potrójne oskarżenie o to, że egzorcyzmy Jezusa zostały przeprowadzone „przez księcia demonów” (Mt 9, 34; 10, 25; 12, 24. 27) stanowi wyraz przekonania oskarżycieli, że Jezus jest magiem. Egzorcyzm jest najlepiej poświadczoną formą magii wśród Żydów przed Bar Kochbą⁵⁹. Pierwsze dwa z trzech odniesień św. Mateusza do tego oskarżenia – Mt 9, 34 i 10, 25 – pochodzą z własnej tradycji ewangelisty. Trzecie odniesienie – Mt 12, 24. 27 – pochodzi z Mk 3, 22 (Łk 11, 19).

Ostatnie słowa przypisywane żydowskim przywódcom w Ewangelii św. Mateusza odnoszą się do drugiej części podwójnego zarzutu mówiącego, że Jezus był zwodzicielem i oszustem. W Mt 27, 63–64 Jezus jest określany jako „ten zwodziciel” (ἐκεῖνος ὁ πλάνος), a Jego życie jest podsumowane jako „oszustwo” (πλάνη), z kolei faryzeusze są ukazani jako Jego wielcy przeciwnicy. Byli oni wyraźnie nieobecni w opowiadaniu św. Mateusza od końca rozdziału 23, ale w Mt 27, 62–66 dołączają, by domagać się od Piłata skazania Jezusa. Mamy tutaj kolejne odniesienia mówiące o szczególnym zainteresowaniu ewangelisty wrogim ocenianiem Jezusa⁶⁰. W opisie postawienia straży przy grobie Jezusa św. Mateusz dokłada wszelkich starań, aby przekonać czytelnika, że Jego zmartwychwstanie

⁵⁷ Por. G. N. Stanton, *Jesus of Nazaret*, s. 177.

⁵⁸ Por. G. N. Stanton, *Jesus in Lucan Perspective*, [w:] E. A. Livingstone (ed.), *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield 1980, s. 345–360 (Studia Biblica, 3).

⁵⁹ W Dz 19, 11–20 ewangelista Łukasz przyrównuje egzorcyzm i czary. Zob. także J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 8.45–49; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 85, 3; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 68.

⁶⁰ Por. R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Eerdmans, Grand Rapids 1982, s. 540–551.

z grobu, w którym został pochowany, nie było „ostatecznym oszustwem”, a on, ewangelista, jedynie pozwala na krytyczne komentarze żydowskich przywódców. Przymuszczalnie jest przekonany, że czytelnicy jego Ewangelii uznają te oskarżenia za nieprawdziwe i potworne.

Zarzut, że Jezus był magiem i fałszywym prorokiem, był znany w czasie, gdy ewangelisci pisali swoje ewangelie. Podwójną formę oskarżenia znalazł Mateusz, Jan (z pewnością) i Łukasz (prawdopodobnie). Przedstawione fragmenty ewangelii potwierdzają fakt, że byli oni świadomi polemicznych zarzutów przeciwko Jezusowi i starali się im przeciwdziałać. Mateusz, Łukasz i Jan pisali w latach 80., w okresie wzajemnych niezrozumiałości, ostrej rywalizacji i sporów między chrześcijanami i Żydami. Nic więc dziwnego, że w ewangeliach znajdują się zarzuty i oskarżenia dotyczące działań i nauczania Jezusa⁶¹.

Pomimo niektórych odniesień do oskarżeń o zwodzenie narodu wybranego przez Jezusa, trudno ustalić, czy już w czasie swojej działalności Jezus był uważany przez niektórych za fałszywego proroka, zwodzącego Izrael na manowce. Ewangelie nie poświadczają takiego zarzutu. Jednak oskarżenia skumulowane w trakcie Jego procesu sprawiają, że jest to prawdopodobne.

Ewangelisci Mateusz, Jan, i prawdopodobnie Łukasz piszą w okresie, kiedy dochodzi do polemiki między wspólnotą chrześcijan a wyznawcami judaizmu. Napięcie między Żydami, którzy zaakceptowali chrześcijańskie twierdzenia o Jezusie, a tymi, którzy tego nie zrobili, nie pojawiło się z dnia na dzień w latach 80. Biorąc pod uwagę, że niektórzy twierdzili, że Jezus jest magiem, i uwzględniając ściśle powiązania między zarzutami uprawiania czarów i zwodzenia ludu, jest wysoce prawdopodobne, że mówiono o Nim jako o fałszywym proroku. O św. Janie Chrzcicielu mówiono, że był opętany przez złego ducha i że był fałszywym prorokiem (Mt 11, 18; Łk 7, 33). Ponieważ św. Jan Chrzciciel i Jezus byli blisko związani, zapewne również Jezus był marginalizowany przez podobne oskarżenie. Chociaż ewangelisci nie podkreślają, że był On prorokiem, to w dwóch wypowiedziach w Mk 6, 4 i Łk 13, 33 Jezus mówi o sobie jak o proroku. Także w wielu innych wypowiedziach i czynach odnajdujemy potwierdzenie, że Chrystus widział siebie jako proroka⁶². Byłoby więc zaskakujące, gdyby niektórzy przeciwnicy nie nazwali Go fałszywym prorokiem, nawet

⁶¹ Por. G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth*, s. 178.

⁶² Por. G. N. Stanton, *Gospels and Jesus*, s. 177–183; D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, s. 153–189.

z myślą o 13. rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa, co później zostało wykorzystane w procesie przed Sanhedrynem⁶³.

Podwójny zarzut, zawarty w *Dialogach* Justyna i w tradycjach rabinicznych, ma głębokie korzenie. Za życia Jezusa niektórzy mówili, że jest On opętany przez demony magiem. Jest też prawdopodobne, że Mistrz z Nazaretu był postrzegany jako fałszywy prorok, opętany przez demona.

Powszechnie przyjmuje się, że w I i II wieku chrześcijanie i Żydzi byli w konflikcie co do chrystologii i prawa. Rzadziej ocenia się, że zarówno czyny, jak i nauczanie Jezusa były również źródłem napięć i sporów: były one oceniane bardzo różnie przez Jego późniejszych naśladowców i przeciwników.

Zarzuty przeciwników Jezusa potwierdzają, że dla wielu stanowił On zagrożenie dla porządku społecznego i religijnego. Jezusowe stwierdzenia, że Jego nauka i czyny mają swoje źródło w szczególnej relacji z Bogiem, były słusznie uważane za radykalne i wymagały wyjaśnienia, skąd pochodzą. Niestety, nauczanie i działalność Jezusa spotkała się z ostrą krytyką, a nawet odrzuceniem, czego wyraźnym świadectwem jest proces przed Sanhedrynem i Piłatem i ostateczne skazanie Jezusa na śmierć przez ukrzyżowanie.

3.2.2. Tradycja rabiniczna

W tekstach rabinicznych można odnaleźć fragmenty informujące pobocznie o działalności Jezusa i Jego nauczaniu. Podobnie jak w przypadku Jego narodzin i dzieciństwa, tak i tutaj mamy do czynienia z pejoratywnym ukazaniem Mistrza z Nazaretu, aby wyznawcy judaizmu nie byli zainteresowani Jego osobą i nauką.

Szereg tekstów talmudycznych *explicite* cytuje nauczanie Jezusa, ukazując Go jako bałwochwalcę i osobę bez zasad moralnych. Pośród takich fragmentów pism rabinicznych należy wymienić Talmud babiloński AZ 16b–17a; T *Hull* II, 24; Talmud babiloński *Ber* 17a–b, *Sanh* 103a, *Sanh* 107b.

Nauczanie Jezusa jest ukazane jako niebezpieczne. Pomimo że sama treść nauki wydaje się zgodna z prawem Tory, to jednak w przypadku Jakuba z Kefar Sekania stała się powodem „wejścia w herezję”. Zwolennicy Jezusa byli pogardliwie nazywani *minim*. Należało ich nie słuchać, albowiem wypowiadają naukę Yeshu Nazarejczyka. Żydzi, jak to widać na przykładzie Rabbiego Eleazara, dyskutowali i słuchali nauki

⁶³ Por. A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit: Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, Tübingen 1980.

judeochrześcijan, z drugiej jednak strony uważali, że kontakt z *minim* jest czymś złym i zasługującym na karę zarówno ze strony władz rabinicznych, jak i władz rzymskich.

W tekstach talmudycznych odniesień do Jezusa można się dopatrywać pod imieniem „Yeshua ben Pantera”, które w późniejszej tradycji rabinicznej, w kręgach babilońskich zostało zamienione przez rabinów na „Yeshu ha-Notsri”. Judeochrześcijanie, których uważano za heretyków, byli posądzeni o udział w chrześcijańskich ucztach (agapach), postrzeganych jako uczyty o charakterze orgiastycznym. Jezusa i Jego wyznawców oskarżano o nadużycia seksualne i bałwochwalstwo. Obrazy i opinie o Jezusie wydają się dobrze opracowaną strategią, zmierzającą do ukazania tak Jego, jak i Jego naśladowców w jak najgorszym świetle.

Na kartach traktatów *Berakot* i *Sanhedryn* w Talmudzie babilońskim Jezus zostaje przedstawiony jako zwodziciel i bałwochwalca, dopuszczający się nadużyć seksualnych. Autorzy Talmudu stawiają Go pośród osób, które w tekstach biblijnych ST są przedstawione w negatywnym świetle i nie będą mieć udziału w przyszłym świecie (Balaam, Achitofel, Doeg, Gehazi). Jezus został umieszczony w miejsce Balaama, by w ten sposób zdyskredytować Go i ukazać jako zwodziciela i bałwochwalcę, dopuszczającego się nadużyć seksualnych. Z tych powodów nie może On mieć udziału w przyszłym świecie, a zatem nie można mówić o Jego zmartwychwstaniu. Taki sam los stanie się udziałem wszystkich Jego uczniów, którzy zostaną wykluczeni z przyszłego królestwa.

Jezus ukazany jest także jako ten, który prowadzi niemoralne życie, i czyni to w sposób publiczny. W ten sposób usiłuje się podważyć Jego autorytet i ukazać Go jako grzesznika, który nie ma nic wspólnego z oczekiwany Mesjaszem i Synem Bożym.

Jezus przedstawiony jako bałwochwalca, uprawiający magię i sprowadzający Izrael na złą drogę zostaje ekskomunikowany przez Rabbiego Jehoszuę ben Perahię (Talmud babiloński *Sanh* 107b).

3.2.2.1. Jezus uprawiający czary

Uderzającą cechą chrześcijańskiej sekty i jej założyciela o której wspomina Talmud babiloński, jest magia. Tylko w Talmudzie babilońskim uprawianie czarów (w osobie ucznia Rabbiego Jehoshui ben Perahii) jest związane bezpośrednio z osobą Jezusa. Ten uczeń (Jezus) był nie tylko nieprzyzwoity i skłonny do seksu, ale ustanowił także bałwochwalczy kult cegieł i, jak wyjaśnia Talmud, swoimi magicznymi praktykami sprowadził Izrael na manowce.

Pozostałe aluzje do magii zachowały się w źródłach palestyńskich: pierwsze pośrednio, u Rabbiego Eliezera ben Hyrkanosa, i drugie najbardziej widoczne, w dwóch opowieściach o chrześcijańskich magach (Jakubie z Kefar Sama i anonimowym uzdrowicielu), którzy uzdrawiają w imię Jezusa. To, że Jezus był magiem, stanowi obok potępionej rozwiązłości seksualnej (lub często wraz z nią) drugi „znak rozpoznawczy” chrześcijaństwa, które jest krytykowane i omawiane we wczesnych źródłach pogańskich i chrześcijańskich. Przykładem będzie wspomniany kilkakrotnie filozof Celsus. Przed nim (w poł. II w.) jest Justyn Męczennik, który podaje charakterystykę postawy Żydów:

jak powiedziałem wcześniej, rozesłaliście wybranych i wyznaczonych do tego ludzi po całym świecie, by rozgłaszali, że z owego Jezusa, galilejskiego oszusta wynikała bezbożna i bezprawna herezja (αἵρεσις), że wyszli Go co prawda ukrzyżowali, ale Jego uczniowie wykradli Go nocą z grobu, gdzie został złożony po ukrzyżowaniu, a teraz oszukują ludzi (πλάνοσι) przez rozgłaszanie, że On zmartwychwstał i wstąpił do nieba. Ponadto oskarżacie Go o nauczanie owych bezbożnych i niecnych doktryn, które przytaczacie wówczas, gdy skazujecie tych, co wyznają, że jest On Chrystusem i Nauczycielem, i Synem Bożym. Ponadto, nawet kiedy wasze miasto zostało już zdobyte, a wasza ziemia spustoszona, nie pokutujecie, ale dopuszczacie się rozgłaszania przekleństw na Niego i tych wszystkich, którzy w Niego wierzą⁶⁴.

Widać tu mocne oskarżenie o magię: αἵρεσις (dosłownie „szkoła” lub „sekta”), która swoje pochodzenie zawdzięcza oszustowi. Greckie słowo πλάνοσι oznaczające oszusta jest ściśle związane z magią, jak wynika z następującego cytatu z *Dialogu* Justyna Męczennika:

Tym źródłem żywej wody, które wytrysnęło wprost od Boga w ziemi pozbawionej poznania Boga, mianowicie w ziemi pogan, był właśnie Chrystus, który objawił się również wśród twego narodu i uzdrowił tych, którzy byli kalekami, tych, którzy byli głusi i chromi na ciele od urodzenia, sprawiając, że skakali, słyszeli i widzieli, dzięki Jego słowu. A wskrzeszając zmarłych i sprawiając, że znów żyli, przez swoje czyny prowadził On do tego, iż ludzie, którzy żyli w tamtych czasach, mogli Go rozpoznać. Oni jednak, mimo że widzieli takie dzieła, twierdzili, że były to magiczne sztuczki.

⁶⁴ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 108, 2.

Mieli oni bowiem czelność nazywać Go magikiem (*μάγος*) i oszustem ludu (*λαοπλάνος*)⁶⁵.

Prawdziwy Jezus, jak widzi Go Justyn, jest uzdrowicielem, który uzdrowia kalekich i ożywia zmarłych – ale niedowierzający Żydzi wypaczają Jego autentyczną uzdrawiającą moc, doszukując się w uzdrowieniach uprawiania czarów. Twierdzą oni – po tym, jak został ukrzyżowany, umarł na krzyżu i został złożony w grobie – że Jego zwolennicy (zwodziciele i oszuści) potajemnie ukradli Jego ciało z grobu i twierdzili, że powstał z martwych i wstąpił do nieba. To wyraźnie odnosi się do Mateusza 27, 63–66, a ostatnia uwaga ewangelisty, że „tak rozniosła się ta pogłoska między Żydami i trwa aż do dnia dzisiejszego” (Mt 28, 15) wyjaśnia dwie rzeczy. Po pierwsze, że Żydzi, już według Mateusza, byli uważani za twórców tej zniesławiającej wersji wydarzeń po ukrzyżowaniu, a po drugie, że ta kontrnarracja do Nowego Testamentu miała długą karierę, ponieważ była agresywnie rozpowszechniana przez Żydów. Nic dziwnego, że Justyn boi się pytania, oczywiście włożonego w usta Żyda:

Lecz mógłby ktoś wysunąć zarzut, że przecież ten, którego nazywamy Chrystusem, jest człowiekiem z człowieka zrodzonym, że więc zapewne tylko sztuką czarodziejską działał On cuda, jakie Mu przypisujemy i na podstawie których uznajemy Go za Syna Bożego⁶⁶.

Z pewnością nie jest przypadkiem, że tutaj Justyn, dokładnie w taki sam sposób jak Celsus, łączy magiczne oszustwo z pychą bycia Synem Bożym. Magiczne oszustwo prowadzi do bałwochwalstwa, i o to właśnie chodzi. Uprawianie czarów jako takie, chociaż surowo zabronione w Biblii (Pwt 18, 9–14), jest praktykowane (Wj 7–12; Lb 21, 6–9) i było traktowane przez rabinów dość tolerancyjnie, w rzeczywistości nawet praktykowane przez niektórych z nich⁶⁷. Dlatego też nie tyle praktykowanie magii zniechęca rabinów, ile związane z tym stwierdzenie odnoszące się do Jezusa autorytetu i władzy. Nieprzypadkowo w opowieści Talmudu babilońskiego

⁶⁵ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 69, 6f; por. M. Hengel, *The Charismatic leader and His Followers*, Crossroad, New York 1981, s. 41.

⁶⁶ Justyn Męczennik, *1 Apologia*, I, 30.

⁶⁷ Rabini dostrzegają różnicę między iluzją a rzeczywistą magią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zob. P. Schäfer, *Envisioning Magic. A Princeton Seminar & Symposium*, Brill, Leiden 1997, s. 19–43; R. Eilior, P. Schäfer (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, s. 7–26.

Sanh 107b o Rabbim Jehoszui ben Perahii i jego uczniu wnioskuje z kultu Jezusa, że „praktykował magię, zwodził i prowadził Izrael na manowce”. To jest właśnie zarzut, jaki niektórzy Żydzi wyrażają przeciwko Jezusowi w Ewangelii św. Jana: „Wśród tłumów zaś wiele mówiono o Nim pokątnie. Jedni mówili: «Jest dobry». Inni zaś mówili: «Nie, przeciwnie – zwodzi tłumy»” (J 7, 12. 47).

Do doskonały przykład takiej konfrontacji pomiędzy mającymi magiczną władzę a autorytetami wspólnoty chrześcijańskiej zachował się w opowieści o Szymonie Magu (Dz 8, 9–13). Szymon, wielki mag poruszony orędziem apostołów, pozostawia dawne praktyki uprawiania czarów i zostaje ochrzczony. Dlaczego? Prawdopodobnie i głównie dlatego, że jest przekonany o wyższej magicznej mocy apostołów. Nawet po chrzcie nadal jest pod wrażeniem ich magicznych występów (które oczywiście są cudami).

Niebezpieczeństwo związane z odwoływaniem się do magicznej mocy (bałwochwalstwo) jest powodem, dla którego rabini w przypadku Rabbiego Eliezera ben Hyrkanosa reagują tak ostro i bezkompromisowo na jego magiczną interwencję. Rabbi Eliezer gra swoją magiczną mocą przeciwko autorytetowi swoich kolegów rabinów. Przegrywa tę walkę, albowiem autorytet rabiniczny nie jest i nie może być zagrożony przez magię. To samo dotyczy Jakuba z Kefar Sama i jego anonimowego kolegi: ich magiczne dzieła uzdrawiania są nawet lepsze niż życzą sobie rabini, ale mimo to jest to magia nieautoryzowana i należy z nią walczyć za wszelką cenę.

Magiczna moc okazywana przez Jezusa i Jego naśladowców zagraża autorytetowi rabinów i ich roszczeniom do przewodzenia ludowi Izraela. Stawką jest tutaj autorytet rabinów kontra autorytet Jezusa. W przekonaniu rabinów klucze do królestwa niebieskiego zostały im dane (poprzez Torę), natomiast według chrześcijan klucze są teraz w rękach nowego Izraela, który ma dostęp do Boga nie tylko dzięki swojej magicznej mocy⁶⁸.

3.2.2.2. Jezus miał związki z rządem?

Pośród zarzutów wysuwanych przeciwko Jezusowi wymieniany jest także Jego „związek z rządem”. Ponieważ Jezus był blisko związany z rządem, jak czytamy w tekście Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a, stąd też posłaniec poszukiwał świadków czterdzieści dni przed egzekucją. Wskazanie to stanowi odpowiedź względem sprzeciwu Rabbiego Ulli. Zarzut o bliskiej relacji Jezusa z władzami rzymskimi wydaje się mieć potwierdzenie w Nowym

⁶⁸ Por. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, s. 105–106.

Testamencie⁶⁹. Wszystkie cztery ewangelie piszą, że rzymski namiestnik – Piłat – usilnie starał się ocalić Jezusa (zob. Mt 27, 19). Próbował uwolnić Jezusa, dając do wyboru tłumowi, kogo skazać: Jezusa czy zbrodniarza Barabasa⁷⁰. Można zatem odnieść wrażenie, że potężnym protektorem Jezusa mógł być sam Piłat, który otwarcie dokładał starań, by przekonać Żydów, że nie znalazł dowodów, które mogłyby świadczyć o Jego winie.

Wzmianka Talmudu o rzekomej bliskości Jezusa z władzą, sugeruje, że jego autorzy znali nie tyle historyczny, ile raczej nowotestamentalny przekaz. Dziwne może się jednak wydawać to, że przekaz Talmudu uwalnia rzymskiego namiestnika od winy za skazanie Jezusa i obciąża nią – podobnie jak to jest w ewangeliach – samych Żydów. Trudno znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego w takim świetle ukazani są Rzymianie. Być może, jak twierdzą niektórzy badacze judaizmu, Żydzi babilońscy IV wieku mieli mniej surowe podejście do rzymskiego porządku w Palestynie, niż miało to miejsce kilka wieków wcześniej. Również jednak w IV wieku, m.in. za sprawą babilońskiego amoraity Rabbiego Ulli, który przeprowadził się z Palestyny do Babilonii i często odbywał podróże między tymi terenami, znano sytuację panującą na ziemi narodu wybranego⁷¹. Dlaczego zatem mędracy talmudyczni chcą wziąć na siebie winę za śmierć Jezusa? Nie ulega wątpliwości, co potwierdza pytanie Ulli: „Czy uważacie, że Jezusa Nazarejczyka można było wybronić?”, iż również w społeczności babilońskiej toczony był dyskurs dotyczący odpowiedzialności za egzekucję Jezusa. Jednak być może część Żydów babilońskich chciała przyjąć na siebie odpowiedzialność za egzekucję Jezusa. Być może podkreślenie, iż śmierć Jezusa dokonała się za sprawą Żydów, była potwierdzeniem, że kara ta musiała się dokonać, gdyż Jezus Nazarejczyk był heretykiem i oszustem. Stąd też, choć rzymski namiestnik chciał Jezusa uwolnić, to – zdają się mówić Żydzi przez tekst Talmudu babilońskiego – myśmy się nie poddali i dopilnowaliśmy, by bluźnierca i bałwochwalca otrzymał karę, na którą zasłużył. Co więcej, słowa Talmudu potwierdzają, że Żydzi są z tego dumni. Piłat bowiem starał się uwolnić Jezusa, ale został zmuszony do przyznania, iż Jezus z Nazaretu zasługiwał na stracenie. Zatem Żydzi nie są mordercami Mesjasza czy Syna Bożego, nie skazali na śmierć króla żydowskiego, jak chciał tego Piłat, ale są wiernymi strażnikami Prawa. Jezus został bowiem skazany zgodnie z procedurami prawa rabinicznego.

⁶⁹ Por. M. Gunter, *Jesus “Was close to the Authorities”. The Historical Background of a Talmudic Pericope*, „The Journal of Theological Studies” 60 (2009) 2, s. 462–465.

⁷⁰ Zob. Mk 15, 9–15; Mt 27, 17–26; Łk 23, 13–25; J 18, 38–19, 16.

⁷¹ Por. D. Goodblatt, *The History of the Babylonian Academies*, s. 821–839.

Całe zatem wydarzenie nie jest powodem do wstydu ani żalu, ale tytułem do chwały i dumy. Jest to więc potwierdzenie nowotestamentalnej relacji – czy wręcz jej kreatywna wersja, która dumnie przypisuje Żydom odpowiedzialność za egzekucję Jezusa.

Przesłanie Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a jest także całkowitym odwróceniem przekazanego przez Nowy Testament przesłania o wstydzie i winie Żydów. Przekaz ten wręcz podkreśla własną odpowiedzialność. Takie ujęcie jest całkowicie nowe. Żydzi bowiem zamiast bronić się przed zarzutem, iż są winni śmierci Jezusa, wyraźnie podkreślają swój zamiar i swoją winę⁷².

3.3. Proces i śmierć Jezusa

Centralną część wszystkich czterech ewangelii stanowi opis męki, śmierci krzyżowej, pogrzebu oraz ukazywania się Jezusa po Jego zmartwychwstaniu (zob. Mt 26–28; Mk 14–16; Łk 22–24; J 18–21).

Mimo, że proces przeciw Jezusowi trwał zaledwie kilka godzin, był to najdłuższy proces w historii świata: jego następstwa trwają wciąż jeszcze, siejąc nienawiść między chrześcijanami a Żydami. A co więcej – proces ten pozostaje sporny po dziś dzień⁷³.

Na podstawie analizy i przedstawienia procesu i śmierci Jezusa w dwóch źródłach: Ewangelii św. Łukasza i Talmudzie babilońskim dochodzimy do różnych wniosków. Widzimy przede wszystkim znaczącą różnicę dotyczącą obszerności tradycji w nich zawartej. Ewangelia św. Łukasza w sposób obszerny opisuje wydarzenia procesu, męki i śmierci Jezusa. Natomiast przekaz talmudyczny jest bardziej lakoniczny w swej treści i skupiony głównie na niektórych elementach z procesu i śmierci Jezusa.

Porównując świadectwa innych ewangelii i Ewangelii św. Łukasza, można dostrzec, że w wielu punktach się różnią, ale także, że wykazują pewne zależności między sobą.

⁷² Por. P. Łabuda, *Proces Jezusa w przekazie Talmudu*, s. 137–140.

⁷³ Słowa wypowiedziane przez teologa żydowskiego i przytoczone w: J. Chmiel, *Proces Jezusa – przekaz i historia. Sesja naukowa w Grazu 1987*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 3, s. 234.

3.3.1. Tradycja ewangeliczna

W tradycji ewangelicznej odnoszącej się do procesu i śmierci Jezusa dokonamy podziału zgodnie z tym, co znajduje się w ewangeliach, to znaczy dwa procesy: jeden przed Sanhedrynem i drugi przed Piłatem.

3.3.1.1. Proces Jezusa przed Sanhedrynem

Proces Jezusa w opisach ewangelicznych rozgrywa się głównie przed przedstawicielami władzy żydowskiej – Sanhedrynem i władzy rzymskiej – Piłatem. Jezusowi w tych dwóch odsłonach procesu zostały postawione różne zarzuty, które ostatecznie doprowadziły do wydania wyroku śmierci na Niego przez ukrzyżowanie.

Święty Łukasz najpierw przedstawia nam Jezusa przed Wysoką Radą, która zebrała się w całości, wyliczając poszczególne części: starszych ludu, arcykapłanów i nauczycieli Pisma. Ewangelista wspomina tylko o jednym posiedzeniu Sanhedrynu, o świącie⁷⁴.

Członkowie Wysokiej Rady zadają Jezusowi pierwsze pytanie, dotyczące Jego godności mesjańskiej. Jezus nie odpowiada bezpośrednio na pytanie zebranych, dając wymijającą odpowiedź. W dalszej części odpowiedzi Mistrz z Nazaretu, przywołując tytuł Syna Człowieczego, nawiązuje do Ps 110, 1 i pośrednio do Dn 7, 13. Jezus przejmuje z Dn 7, 13 tylko sam tytuł Syna Człowieczego, bez wizji Jego chwały w niebie, ale ukazujący fakt Jego wywyższenia przez Boga.

Drugie i ostatnie pytanie ze strony arcykapłanów jest wynikiem zrozumienia przez członków Wysokiej Rady odpowiedzi Jezusa na pierwsze pytanie. Jeśli Jezus utożsamia się z postacią Syna Człowieczego zasiadającą po prawicy Wszechmocy Bożej, jest zatem oczekiwanym Mesjaszem, mającym godność królewską i będzie nosił tytuł Syna Bożego.

Łukasz, pomijając zeznania świadków (Mk 14, 63–64a), pisze o końcowych słowach członków Wysokiej Rady. Dla zebranych wystarczającym świadectwem jest to, co Jezus mówi sam o sobie. Jego własne świadectwo ma moc prawną. Ewangelista nie pisze bezpośrednio o oskarżeniu o bluźnierstwo ani o skazaniu na śmierć. Nie została sformułowana ostateczna sentencja skazująca Jezusa.

⁷⁴ Oficjalnym miejscem obrad Sanhedrynu była sala zwana „salą gładzonego marmuru”, znajdująca się w bardzo bliskim sąsiedztwie świątyni. Według Ewangelii św. Marka proces Jezusa odbywał się nocą i Rada zebrała się nie w urzędowym miejscu swych posiedzeń, lecz w pałacu najwyższego kapłana (Mk 14, 53).

Według relacji św. Marka (14, 56) Sanhedryn w czasie swojego nadzwyczajnego posiedzenia wysłuchał zeznań wielu świadków. Ponieważ były niezgodne między sobą, zostały uznane za fałszywe. Święty Łukasz pomija ten fakt w swoim opisie procesu Jezusa. Nie wiemy dokładnie, czego większość z nich dotyczyła. Jednak dwa z nich stanowią wyjątek, gdyż to one ostatecznie doprowadziły do wydania wyroku⁷⁵: (1) zamiar zburzenia świątyni i (2) bluźnierstwo i bałwochwalstwo.

3.3.1.1.1. Oskarżenie o zamiar zburzenia świątyni

Pierwszym zarzutem w stosunku do Jezusa było Jego wrogie nastawienie do świątyni jerozolimskiej: „A niektórzy wystąpili i zeznali fałszywie przeciw Niemu: «Myśmy słyszeli, jak On mówił: Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony»”.

Dla saduceuszy, którzy byli większością w Sanhedrynie i do których należał arcykapłan, było to dość poważne oskarżenie. Takie słowa Jezusa odbierali jako obrazę świątyni, za którą byli odpowiedzialni⁷⁶.

W tradycji biblijnej wszelkie targnięcie się na świątynię było uważane za bezbożność i było surowo karane. Przykładem takiego karania jest prorok Micheasz postawiony przed sądem królewskim za proroctwa przeciwko przybytkowi świątynnemu (Mi 3, 12; Jr 26, 17–19), a później prorok Jeremiasz (Jr 26, 6–19). Zapowiedź zburzenia świątyni przez Jezusa będzie uważana za bluźnierstwo. Ewangelista Marek i Mateusz przekazują nam treść oskarżeń w odmiennej formie. Potwierdzałoby to fakt, że świadectwa zeznających nie były zgodne (Mk 14, 59). Podobne oskarżenie o zburzenie świątyni padnie z ust przechodniów na Golgocie, kiedy będą przeklinać wiszącego na krzyżu Jezusa (Mt 27, 40; Mk 15, 29).

W ewangeliach synoptycznych Jezus w czasie swojej działalności nigdy nie wypowiadał się w taki sposób. Słów krytycznych o świątyni można doszukiwać się w scenie oczyszczenia świątyni (J 2, 19), jednak mają inną formę niż w ewangeliach synoptycznych. Trudno zatem ustalić, jak brzmiały naprawdę słowa Jezusa dotyczące świątyni jerozolimskiej. Pomimo to, wszystkie te teksty wskazują na fakt, że Jezus musiał w jakiś sposób

⁷⁵ Por. G. Dautzenberg, *Der Prozeß Jesu und seine Hintergründe. Die Eingenart des Konfliktes im Streit der Meinungen*, „Bibel und Kirche“ 48 (1993) nr 3, s. 147–153.

⁷⁶ Por. S. Ben-Chorin, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazzareno*, Paideia, Brescia 1991, s. 259.

wypowiedzieć się na temat zburzenia świątyni⁷⁷. Jezus nigdy nie zamierzał burzyć, a następnie odbudowywać świątyni, używając do tego jakichś magicznych sił lub czarów. Scena z Ewangelii św. Jana świadczy bardziej o niezwykle gorliwości Jezusa, która nakazywała Mu bronić miejsca świętego. Dopiero wiele lat po wydarzeniach paschalnych uczniowie zrozumieją, że w słowach o zburzeniu świątyni kryje się głębszy sens, że On „mówił o świątyni swego ciała”, czyli o swojej śmierci i zmartwychwstaniu (por. J 2, 21)⁷⁸.

3.3.1.1.2. Oskarżenie o bluźnierstwo i bałwochwalstwo

W przekazie Ewangelii członkowie Wysokiej Rady zarzucają Jezusowi bluźnierstwo, ponieważ uważał się On za Syna Bożego (por. Mk 14, 61–64; Mt 26, 62–65; Łk 22, 66–65; J 19, 7). W Ewangelii św. Łukasza Sanhedryn zadaje Jezusowi pytanie, czy jest Mesjaszem. W odpowiedzi słyszą odniesienie do Ps 110, 1: „Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej” (Łk 22, 69). A następnie Jezus otwarcie mówi do nich, że jest Synem Bożym.

Mamy tutaj zatem do czynienia z szerszym problemem. Jeden dotyczy samego faktu bluźnierstwa i tego, jak było ono rozumiane przez współczesnych Jezusowi Żydów, drugi odnosi się do godności mesjańskiej Mistrza z Nazaretu.

⁷⁷ Oskarżenie Jezusa w sprawie zburzenia świątyni wydaje się niezwykle. Jezus zawsze utrzymywał, że jest kimś więcej niż świątynia (Mt 12, 6), zapowiadał zburzenie świątyni (Mt 27, 40; Mk 14, 58; 15, 28; J 2, 19; Dz 6, 14). Jednakże dokładne zrekonstruowanie brzmienia słów Jezusa jest trudne do zrealizowania, a co się z tym wiąże, napotykamy na trudności w ich interpretacji i zrozumieniu. Por. H. Langkammer, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wydawnictwo Świętego Antoniego, Wrocław 1994; A. Paciorek, *Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa (z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym)*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007; R. J. McKelvey, *The New Temple*, New York–Oxford 1969, s. 71.

⁷⁸ W celu szerszego spojrzenia na temat słów o zburzeniu świątyni zob. K. R. Snodgrass, *The Temple Incident*, [w:] D. L. Bock, R. L. Webb (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, s. 429–476; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Student Christian Movement Press, London 1985, s. 61–76; C. A. Evans, *Jesus' Action in the temple cleansing or portent of destruction?*, [w:] B. Chilton & C. A. Evans, *Jesus in Context. Temple, Purity & Restoration*, Brill, Leiden 1997, s. 395–439; J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Student Christian Movement Press, London 1991, s. 37–97.

3.3.1.1.3. „Błudnierstwo” w przesłuchaniu Jezusa

W opinii Darrella L. Bocka⁷⁹ w przypadku natury bludnierstwa mamy do czynienia z trzema możliwościami: 1) bludnierstwem jest wypowiedzenie Imienia Bożego; 2) bludnierstwem jest powiedzenie, że ktoś zasiada po prawicy Boga; 3) bludnierstwo dotyczy sposobu odnoszenia się do członków Sanhedrynu⁸⁰. Zatem trzy możliwe elementy mogły doprowadzić Żydów do stwierdzenia, że Jezus jest bludniercą: wymienienie imienia Boga w bludnierczy sposób, znieważenie Boga i Jego wyjątkowej czci lub znieważenie przywódców żydowskich. W przypadku procesu Jezusa należy zwrócić uwagę na drugą i trzecią formę dopuszczenia się bludnierstwa. Bardzo rzadko oskarżenie o takie przewinienie opierało się tylko na jednej przesłance⁸¹.

1) Pierwsza możliwość bludnierstwa ze strony Jezusa dotyczyłaby wypowiedzenia Imienia Bożego. To przestępstwo stanowiło naruszenie prawa zawartego w *M Sanh* 7, 5; mogło do tego dojść, gdy Jezus uczynił aluzję do Ps 110, 1. Według zasad Miszny nie było możliwe powtórzenie po raz drugi bludnierstwa publicznie, lecz tylko prywatnie. Tak więc Jezus stosując się to tej reguły, powiedział: „lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej” (Łk 22, 69)⁸². Samo wypowiedzenie Imienia Bożego nie zawsze było aktem bludnierczym. Było powszechnie przyjęte, że czytając teksty biblijne Starego Testamentu, używano zamiennych terminów w miejsce Imienia Bożego. Wyjątek jednak stanowiło

⁷⁹ Autor w swoich pracach przedstawia problem „bludnierstwa”, sytuując go w szerokim kontekście historyczno-biblijnym. Dla potrzeb naszej pracy zostaną przedstawione główne jego spostrzeżenia i opinie. W celu głębszego poznania problematyki zob. D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and The Final Examination of Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.106); D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, „Bulletin for Biblical Research” 17 (2007), s. 53–114. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, [w:] D. L. Bock, R. L. Webb (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

⁸⁰ Por. R. H. Gundry, *The Old is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, s. 102 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 178); Jesus’ Supposed Blasphemy (Mark 14, 61b–64), „Bulletin for Biblical Research” 18 (2008), s. 131–133.

⁸¹ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 609–610.

⁸² Por. R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, s. 915–918. C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, Brill, Leiden 1995, s. 412–413 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 25) jest zdania, że sam fakt aluzji do Ps 110, 1 nie może stanowić bezpośredniego oskarżenia o bludnierstwo ze strony Jezusa.

błogosławieństwo z Lb 6, 24–26, które według M *Sotah* 7, 6, jeśli było czytane w świątyni, mogło być czytane w całości z Imieniem Bożym, tak jak było napisane. Jeśli tekst błogosławieństwa był odczytywany poza świątynią, na prowincji, wtedy należało stosować zasadę zamiany imienia⁸³. Innym ważnym wyjątkiem jest tekst M *Yoma* 6, 2, gdzie opisuje się najwyższego kapłana w dniu Yom Kippur (Dzień Przebłagania), który wyznaje grzechy narodu wybranego nad kozłem. Fragment Miszny nawiązuje do przepisów z Kpł 16, 30. W słowach wypowiedzianych przez kapłana jest zawarte Imię Boże; kiedy zostało ono wypowiedziane, cały lud upadał na twarz i dodawał na końcu wyznanie: „Niech będzie błogosławione Jego chwalebne imię i królowanie na wieki wieków”.

Te dwa teksty pokazują nam, że wypowiedzenie Imienia Bożego w świątyni nie jest bluźnierstwem, ponieważ jest cytowaniem Pisma i odbywa się w obrębie świątyni. Dlatego też Jezus, cytując lub czyniąc bezpośrednio aluzję do Pisma Starego Testamentu, nie popełnił bluźnierstwa. Nie wiadomo też dokładnie, czy Jezus przeczytał Imię Boże tak, jak zostało napisane.

Istnieje jeszcze jedna grupa tekstów potwierdzająca opinię, że wypowiedzenie Imienia Bożego nie zawsze było przestępstwem⁸⁴. Znane są fragmenty tekstów pochodzących z Qumran, w których imię יהוה jest w niektórych miejscach, ale nie zawsze, zamienione na אדני lub אלוהים. Do grupy tych tekstów należą m.in. 1QIsa^a 28, 16; 30, 15; 65, 13, z formą אדוני: 1QIsa^a 49, 22, 52, 4; 61, 1. Zwrot אלוהים występuje m.in. w 1QIsa^a 42, 5; 50, 5⁸⁵.

2) Drugiej możliwości bluźnierstwa ze strony Jezusa można się dopatrywać w stwierdzeniu o Synu Człowieczym zasiadającym po prawicy Boga oraz wynikającej z tego faktu godności bycia Synem Bożym (Łk 22, 69–70). Jezus w odpowiedzi na pytanie Wysokiej Rady wydaje się łączyć aluzję do postaci zasiadającej po prawej stronie Wszchemocy Bożej z figurą Syna Człowieczego z Dn 7, 13⁸⁶. Dla członków Sanhedrynu przytoczenie tych starotestamentalnych obrazów nie było obraźliwe, ale bluźnierstwem był fakt, że Jezus, używając tych odniesień, przedstawia siebie jako tego, który

⁸³ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 611.

⁸⁴ Por. C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, s. 413.

⁸⁵ Podobne zmiany występują w innych pismach qumrańskich. Por. S. T. Byington, יהוה i אדני, „Journal of Biblical Literature” 76 (1957), s. 58–59; M. A. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 134, 170, 232–233, 250.

⁸⁶ Por. T. Eskola, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, s. 283, 333–335, 366–370 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.142).

ma władzę sądenia (siedzi na tronie po prawej stronie Boga), będzie rządził i zostanie wyniesiony do godności razem z Bogiem⁸⁷.

Podsumowując, możemy stwierdzić w świetle judaizmu i kulturowego kontekstu ówczesnej epoki, że stwierdzenie o sobie samym jako zasiadającym po prawicy Boga, jest roszczeniem do dzielenia władzy samego Boga; przywłaszczenie i przyznanie sobie takiej godności byłoby w oczach Bożych i ludzkich uważane za bluźnierstwo⁸⁸. Najwyżsi kapłani wydadzą Jezusa w ręce Rzymian, widząc w Nim stanowiącego zagrożenie bluźniercę i oszusta. Oskarżenia ze strony Sanhedrynu przedstawiono jednak w terminach politycznych, aby były lepiej zrozumiane przez Piłata. Z drugiej strony domaganie się śmierci Jezusa poprzez ukrzyżowanie jeszcze dobitniej wyrażało, że jest On przeklęty przez Boga, co korespondowało z przepisami Pwt 21, 23⁸⁹.

3) Trzecia możliwość oskarżenia o bluźnierstwo dotyczy tego, jak byli tytułowani członkowie Wysokiej Rady. Należy zwrócić na ten fakt uwagę, ponieważ stanowi on dodatkowe oskarżenie w procesie o bluźnierstwo. Ważną rolę w zrozumieniu tego aspektu bluźnierstwa zdają się odgrywać dwa elementy. Pierwszy, kiedy Jezus stwierdza, że będzie miał władzę sądenia i że Wysoka Rada zobaczy, jak będzie sprawował tę władzę. Idea „widzenia” mogła być interpretowana jako aluzja do Za 12, 10, jednak nie wydaje się, by kontekst całej sceny przed Sanhedrynem sugerował taką opinię⁹⁰.

Należy natomiast zwrócić uwagę na trzy teksty, które przedstawiają temat „widzenia” w eschatologicznym kontekście. Pierwszy to Mdr 5, 2: „Gdy ujrzą, wielki przestach ich ogarnie i osłupieją na widok nieoczekiwanego zbawienia”. Drugi to tekst apokryficzny *Apokalipsa Eliasza* 35, 17: „Wtem grzesznicy w udręce zobaczą miejsce sprawiedliwych. I w ten sposób łaska się pojawi”. Trzeci, prawdopodobnie najważniejszy tekst

⁸⁷ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 614–621. Przedstawiciele Wysokiej Rady, słysząc słowa Jezusa, mogli je odnosić do obrazu Syna Człowieczego z 1 Księgi Henocha (pisma apokryficzne), który był kontemplowany w I wieku. Por. J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, s. 6–7; G. Boccacini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Eerdmans, Grand Rapids 2007, s. 415–496.

⁸⁸ Por. M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, s. 173.

⁸⁹ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism*, s. 15–17.

⁹⁰ Zob. J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster John Knox, Louisville 1992, s. 166–167.

z 1 *Księgi Henocha* 62, 3–5⁹¹: „W trzeci dzień sądu, wszyscy królowie, władcy, wysocy rangą urzędnicy, właściciele ziemscy, zobaczą Go i rozpoznają Go – jak zasiada na tronie swojej chwały, sprawiedliwi są sądzeni przed Nim... Będą przerażeni i przygnębieni: i ból ich przeniknie, kiedy zobaczą Syna Człowieczego zasiadającego na tronie chwały”⁹². Autor apokryficznego tekstu przedstawia sąd nad królami i władcami ziemi, objawienie Syna Człowieczego, chwałę dla sprawiedliwych: wizjoner kolejny już raz doświadcza objawienia sądu nad królami i możnymi ziemi, którego dokonuje Wybrany z tronu chwały. Ból tych, dla których przygotowana jest kara, porównany zostaje przez autora do bólu porodowego; na nic zdadzą się błagania o miłosierdzie tych, którzy popełniali niegodziwości; zostaną oni porażeni lękiem. Inaczej sprawa ma się ze sprawiedliwymi: ci będą ucztować z Synem Człowieczym, wielbiąc Go na wieki⁹³.

W takim ujęciu ważny jest nie tylko centralny temat Syna Człowieczego, ale także dwie pozostałe kwestie: ich „widzenie” i Jego „zasiadanie”. Wszystkie te trzy tematy są ze sobą związane i są paralelne⁹⁴.

Słowa Jezusa zrozumiane w takim kontekście były ostrzeżeniem dla oskarżających Go, że prawdziwym autorytetem nie jest żydowska Wysoka Rada, ale On sam, który pewnego dnia będzie sądził. Przedstawienie przez Jezusa takiej przyszłościowej wizji władzy sądenia czyni przesłuchanie pozornym i fikcyjnym⁹⁵.

Drugim aspektem, który można dostrzec w przesłuchaniu Jezusa przed Wysoką Radą, jest atak na „boskie ustanowienie” przywódców narodu wybranego. Ten atak mógł być odczytany jako wykroczenie przeciwko prawu zawartemu w Wj 22, 27: „Nie będziesz bluźnił Bogu i nie będziesz złorzeczył temu, który rządzi twoim ludem”⁹⁶. Takie wykroczenie czyni

⁹¹ Por. F. H. Borsh, *Mark XIV.62 and 1 Enoch LXII.5*, „New Testament Studies” 14 (1968), s. 565–567. Zob. również M. Hengel, *Studies in Early Christology*, s. 185–189.

⁹² Tłumaczenie własne za: D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 623.

⁹³ M. Powęska, *Księga przypowieści Henocha (1 Hen 37–71). Ogólna charakterystyka oraz relacja do Starego i Nowego Testamentu*, „Resovia Sacra” 25 (2018), s. 339–371.

⁹⁴ Por. F. Borsh, *Mark XIV.62 and 1 Enoch LXII.5*, „New Testament Studies” 14 (1968), s. 565–567.

⁹⁵ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 623.

⁹⁶ Przykładem takiego wykroczenia jest historia Eleazara, który bluźnierczo obraził władcę Hyrkanusa, a ten z kolei oczekiwał wyroku i skazania przestępcy przez faryzeuszy. Był rozczarowany, kiedy bluźnierca został skazany na chłostę zamiast na śmierć. Por. A. M. Schwemer, *Die Passion des Messias nach Markus und der Vorwurf des Antijudaismus*, [w:] M. Hengel, A. M. Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu un die Anfänge der Christologie. Vier Studien*, Mohr Siebeck, Tübin-

ze słów Jezusa polityczną i religijną groźbę. Z punktu widzenia przywódców żydowskich nie tylko dopuszcza się On fałszywego i religijnego roszczenia do bycia blisko Boga, po Jego prawicy, ale podważa także autorytet oskarżających Go faryzeuszy, odpowiedzialnych za duchowe dobro narodu. Jezus sugeruje im, że będą oni zaliczeni do grupy sądzonych w chwili sądu ostatecznego. Każdy zaś, który zagrażał dobru narodu i jego politycznej stabilności przed Rzymem, był uważany za przez władze żydowskie za niebezpiecznego. Jego postawa i słowa mogłyby doprowadzić do tego, że cały naród wpadłby w ręce i niewolę pogan⁹⁷. Tekstem stanowiącym klucz do zrozumienia kontekstu takiego widzenia, jest fragment pism qumrańskich 11QTemple 64, 6–13: „Jeśli ktoś zdradzi swój naród i wyda swój naród obcemu ludowi i wyrządzi zło swemu narodowi, to powieszisz go na drzewie i umrze. Na podstawie zeznania dwóch świadków i na podstawie zeznania trzech świadków zostanie skazany na śmierć i powieszą go [na] drzewie. Jeśli ktoś popełni przestępstwo karane śmiercią i znajdzie schronienie wśród pogan i będzie złorzeczył swemu narodowi i synom Izraela, to również powieszisz go na drzewie i umrze. Nie będą wisiały ich ciała na drzewie, ale pogrzebiesz je w tym samym dniu, gdyż przeklęte jest przez Boga i ludzi to, co zostało powieszzone na drzewie i nie zanieczyścisz ziemi, którą ja daję tobie w dziedzictwo”⁹⁸. Zwróćmy uwagę na dwie istotne cechy tego fragmentu. Mówi on po pierwsze, że jeśli ktoś dopuści się zniesławienia i sprowadza zagrożenie dla narodu, podlega karze. Po drugie mówi o karze za popełnione przestępstwo, którą było powieszenie na drzewie. W I wieku było to równoznaczne z ukrzyżowaniem. Widać tutaj także aluzje do Pwt 21, 22–23, gdzie winowajca ponosił śmierć na drzewie. W I wieku ukrzyżowanie było widziane jako równoznaczne z karą opisaną w Księdze Powtórzonego Prawa, chociaż równocześnie praktykowano karę śmierci przez publiczne powieszenie⁹⁹.

Oskarżenie Jezusa można zatem rozumieć na dwóch płaszczyznach. Pierwsza dotyczy roszczenia Jezusa do bycia sędzią na sądzie ostatecznym i do Jego bliskości z Bogiem, jako zasiadającego po prawej stronie

gen 2001, s. 133–163 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 138); J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 13. 293–296.

⁹⁷ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 624.

⁹⁸ Por. O. Betz, *Jesus and the Temple Scroll*, [w:] J. H. Charlesworth, *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992, s. 80–81, 87–89. Tekst polski za R. Rubinkiewicz, *Ukrzyżowanie Jezusa w świetle 4QpNa i 1–12 i Zwoju Świątyni 64, 6–13*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) nr 1, s. 67.

⁹⁹ Por. D. J. Halperin, *Crucifixion, the Nahum Peshet, and the Rabbinic Penalty of Strangulation*, „Journal of Jewish Studies” 32 (1981) nr 1, s. 32–46.

Wszchemocy w niebie. W ten sposób daje do zrozumienia przywódcom żydowskim, jaka jest Jego władza i autorytet. Takie atrybuty, w opinii Żydów, mogły posiadać jedynie osoby pokroju Mojżesza czy też Syna Człowieczego. Odnoszenie ich do samego siebie przez Jezusa było zatem obraźliwe dla władz żydowskich. Druga płaszczyzna dotyczy podważenia autorytetu przywódców żydowskich, a nawet ataku na niego. Było to wykroczenie przeciwko prawu zawartemu w Wj 22, 27, co wiązało się z kolei z karą śmierci przez powieszenie na drzewie¹⁰⁰.

3.3.1.1.4. Jezus i apokaliptyczny „Syn Człowieczy”

Jezus podczas przesłuchania przed Sanhedrynem używa tytułu „Syn Człowieczy” (Łk 22, 69; Mt 26, 64; Mk 14, 62). Koncepcja i idea Syna Człowieczego, podobnie jak sam tytuł, były na przestrzeni wielu lat przedmiotem licznych debat i dyskusji¹⁰¹. Pragniemy zatrzymać się nad jednym z aspektów tego tytułu, mianowicie jego wymiarem apokaliptycznym, który zdaje się sugerować Jezus w czasie przesłuchania.

Ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου to żydowski tytuł mesjański lub apokaliptyczny. W historii badań tego tematu żadna inna opinia nie cieszyła się taką popularnością, jak ta, która wyprowadza tytuł ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου z literatury żydowskiej, zwłaszcza z Dn 7, 13. Sposób, w jaki wyrażenie to jest używane w ewangeljach, wyraźnie pokazuje, że chodzi o tytuł znany współczesnym Jezusa, a więc mający podłoże w znanych ówczesnie tradycjach żydowskich. W tym miejscu jednak opinie dzielą się w zależności

¹⁰⁰ Por. D. L. Bock, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, s. 625.

¹⁰¹ Ważniejsze monografie, które przedstawiają badania nad tytułem „Syn Człowieczy”, to: F. H. Borsch, *The Son of Man Myth and History*, Students Christian Movement Press, London 1967; C. C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation*, Mohr, Tübingen 1986 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 38); P. M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1979; P. M. Casey, *The Solution to the ‘Son of Man’ Problem*, T&T Clark London 2007; S. Chialà, *The Son of Man: The Evolution of an Expression*, [w:] G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man*, s. 153–178; D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1990; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, Fortress Press, Philadelphia 1964; A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 (Society for New Testament Studies Monograph, 39); S. Kim, *The „Son of Man” as the Son of God*, Eerdmans, Grand Rapids 1985; B. Lindars, *Jesus Son of Man*, Society for Promoting Christian Knowledge Oxford 1983; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trans. D. M. Barton, Students Christian Movement, Philadelphia, Westminster–London 1965.

od zidentyfikowanego konkretnego podłoża, które daje też podstawę do przyjęcia określonego znaczenia samego tytułu „Syn Człowieczy” w przepowiadaniu Jezusa:

1) „Syn Człowieczy” – tytuł wywodzący się z Dn 7, 13 – w pewnej epoce dominowała wizja, zgodnie z którą \acute{o} υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου musiało być rozumiane wyłącznie jako tytuł honorowy, związany z tajemniczą postacią opisaną w Dn 7, 13. Wielu autorów patrystycznych¹⁰², a w ślad za nimi także wielu egzegetów współczesnych¹⁰³, utrzymywało, że Jezus używał tytułu „Syn Człowieczy”, aby wykazać, że w świetle Dn 7 On jest tym zapowiedzianym przez proroków Mesjaszem Izraela. Niektórzy łączą najstarsze wizje dotyczące ludzkiej natury Jezusa z tymi, które odnoszą się do synonimów między tytułami „Mesjasza” i „Syna Człowieczego”, mówiąc o „Mesjaszu ludzkim” zgodnie z linią Dn 7¹⁰⁴. Inni posunęli się jeszcze dalej, podkreślając cechy ludzkiej natury Mesjasza – Syna Człowieczego, to znaczy Jego słabość i skromność¹⁰⁵, a zarazem wyższość i przykład-

¹⁰² Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 97–351 (Pisma Ojców Kościoła, 4); S. Epifaniusz, *Panarion* (Patrologia Graeca, 41); św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 50); Tertulian, *Przeciw Marcjanowi*, tłum. S. Ryzner, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1994.

¹⁰³ W XIX wieku wizja ta staje się dominująca, tak że pod koniec stulecia H. J. Holtzmann deklaruje, że „pochodzenie tego terminu z Dn 7, 13 można dziś uważać za niemal powszechnie uznawany i pewny rezultat dyskusji na ten temat, choć [dyskusje te] nie są zgodne w wielu innych aspektach” (H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. 1, Mohr, Tübingen 1911, s. 314). Spośród zwolenników tej opinii wymieńmy: M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Gabalda, Paris 1931, s. 66–67; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, trans. S. C. Guthrie, C. A. M. Hall, Westminster Press, Philadelphia 1959, s. 137–140; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolger*, Zwingli, Zürich 1962, s. 52; W. L. Lane, *The Gospel according to Mark*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, s. 297–298 (The New International Commentary on the New Testament); F. F. Bruce, *The Background of the Son of Man Sayings*, [w:] H. H. Rowdon (ed.), *Christ the Lord*, Leicester 1982, s. 60.

¹⁰⁴ Por. A. B. Bruce, *The Kingdom. Of God or Christ's Teaching According to the Synoptic Gospels*, Edinburgh: T&T, Clark 1904, s. 166–78; G. Milligan, *The Messianic Consciousness of Jesus*, „The Expositor” 5 (1902), s. 72–80; P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris 1930, s. 601–604 i inni.

¹⁰⁵ J. Derambure, *Le Fils de l'homme dans les Evangiles (I)*, „Revue Augustinienne” 13 (1908), s. 708–720; J. Derambure, *Le Fils de l'homme dans les Evangiles (II)*, „Revue Augustinienne” 14 (1909), s. 319–340; J. Denney, *Jesus and the Gospel: Christianity Justified in the Mind of Christ*, Hodder & Stoughton, London 1909, s. 286–298; J. M. Vosté, *The Title 'Son of Man' in Synoptic Gospels (I)*, „The American Ecclesia-

ność¹⁰⁶. Mamy zatem powtórzenie sposobu, w jaki inni kładli nacisk na różne aspekty człowieczeństwa Syna Człowieczego, tym razem na tle opisu postaci mesjańskiej z Dn 5. Odkryto i włączono elementy, które miały podsuwać właśnie aspekt cierpienia złączonego z postacią Syna Człowieczego w związku z tym, że ten „ktoś podobny do Syna Człowieczego” jest przedstawicielem „świętych Najwyższego”, którzy są prześladowani¹⁰⁷. Okazuje się całkiem prawdopodobne, że użycie wyrażenia „Syn Człowieczy” przez Jezusa wynika w pewnej mierze z obrazu „kogoś podobnego do Syna Człowieczego” w Dn 7, 13–14, wbrew tendencji niektórych¹⁰⁸, by usunąć wszelki związek z literaturą Daniela. Nie można zanegować bezpośredniego lub pośredniego wpływu Dn 7 na przepowiadanie Jezusa oraz na sposób, w jaki Kościół postrzegał relację między Jego przesłaniem a Starym Testamentem.

2) „Syn Człowieczy” – żydowskie pojęcie apokaliptyczne z literatury okołotestamentalnej – po przetłumaczeniu etiopskich rękopisów *1 Księgi Henocha* (znalezione w 1821 r.) do dyskusji nad znaczeniem tytułu „Syna Człowieczego” dołączono także inne pisma literatury okołotestamentalnej.

stical Review” 120 (1949), s. 310–326; J. M. Vosté, *The Title ‘Son of Man’ in Synoptic Gospels (II)*, „The American Ecclesiastical Review” 121 (1949), s. 18–33.

¹⁰⁶ Tak uważali m.in. J. MacRory, *The Son of Man*, „Theological Quarterly” 10 (1915), s. 50–63; R. K. Harrison, *The Son of Man*, „The Evangelical Quarterly” 23 (1951), s. 46–50.

¹⁰⁷ Por. C. F. D. Moule, *From Defendant to Judge-and Deliver*, „Bulletin of Studiorum Novi Testamenti Societas” 3 (1952), s. 40–53; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, Students Christian Movement Press, London 1954, s. 103–106; J. Coppens, *Le Fils de l’homme daniélique et les relectures de Dn, VII, 13 dans les Apocryphes du Nouveau Testament*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 37 (1961), s. 5–51; J. Coppens, L. Dequeker, *Le Fils d’homme daniélique et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les apocryphes et dans le Nouveau Testament*, Duculot Gembloux, 1961, s. 85–92; M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, s. 27–30; R. N. Longnecker, *‘Son of Man’ as a Self-Designation of Jesus*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 12 (1969), s. 151–158; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, s. 160–161 (Society for New Testament Studies Monograph, 27); C. F. D. Moule, *Neglected Features in the Problem of ‘the Son of Man’*, [w:] J. Gnillka (ed.), *Neues Testament und Kirche: Für Rudolf Schnackemburg*, Herder, Freiburg 1974, s. 413–428; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1980, s. 280; C. M. Tuckett, *Recent Work on the Son of Man*, „Scripture Bulletin” 12 (1981), s. 14–18; W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, t. 2: *Commentary on Matthew VIII–XVIII* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 43–50; C. F. D. Moule, *‘The Son of Man’: Some of the Facts*, „New Testament Studies” 41 (1995), s. 277–279.

¹⁰⁸ Por. B. Lindars *Jesus Son of Man*, s. 8.

Niezależne tradycje odnalezione w *Przypowieściach Henocha* i 4 *Księdze Ezdrasza* (4 Ezd) miały zatem wykazać istnienie tematyki apokaliptycznej w ówczesnych pismach, w których wyrażenie „Syn Człowieczy” było używane jako tytuł chwały, zgodnie z duchem Dn 7¹⁰⁹. Syn Człowieczy otrzymuje w tych pismach szereg rysów osobistych, które Go definiują i wyróżniają, prezentują Go jako sędziego eschatologicznego z wyraźnymi atrybutami w ostatecznym przeznaczeniu ludzkości. Porządkując refleksję nad postacią Syna Człowieczego w tych pismach, można wysnuć następujące wnioski: 1) wyrażenia „Syn Człowieczy” używano w odniesieniu do jakiejś jednostki, nie w sensie ogólnym; 2) dzieła tej jednostki są porównywane lub traktowane jako dzieła Mesjasza (Wybranego); 3) ta jednostka otrzymuje boskie atrybuty, takie jak preegzystencja; 4) w porównaniu z Dn 7 postać ta nabiera wyraźniejszych atrybutów apokaliptycznych, takich jak status sędziego. Jednocześnie w omawianym okresie ujawnia się tendencja do przypisywania tego tytułu i funkcji jakiejś znanej ludzkiej postaci, jak Henoch (1 *Księga Henocha* 70–71) lub Abel (*Testament Abrahama* 12, 1–13, 3). W tym kontekście kulturowym znajdował wyjaśnienie również sposób, w jaki Jezus używa tytułu „Syna Człowieczego” w odniesieniu do własnej osoby¹¹⁰. Przyjmując ten tytuł, Jezus miał nawiązywać do koncepcji nadludzkiego i niebieskiego Mesjasza apokaliptycznego, obecnej

¹⁰⁹ Por. G. H. P. Thompson, *The Son of Man: The Evidence of Dead Sea Scrolls*, „Expository Times” 72 (1960–1961), s. 125; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Paternoster, Exeter 1970, s. 67–87; W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses*, Abingdon, Nashville 1973, s. 77–78; F. M. Wilson, *The Son of Man in Jewish Apocalyptic Literature*, „Studia Biblica et Theologica” 8 (1978), s. 28–52; W. Horbury, *The Messianic Associations of ‘The Son of Man’*, „The Journal of Theological Studies” 36 (1985), s. 34–55; T. B. Slater, *One Like a Son of Man in First-Century CE Judaism*, „New Testament Studies” 41 (1995), s. 183–198; J. J. Collins, *Enoch and the Messiah Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig*, [w:] G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man*, s. 216–227.

¹¹⁰ Por. A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*; R. Maddox, *The Function of the Son of Man According to the Synoptic Gospels*, „New Testament Studies” 15 (1968–1969), s. 45–74; J. Jeremias, *New Testament Theology*, t. 1, s. 257–276; W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament*, s. 77–78; R. G. Hammerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1973 (Society for New Testament Studies Monograph, 21); A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*; C. C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation*; M. Barker, *The Last Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity*, Abingdon, Nashville 1988, s. 91–104; B. Witherington III, *The Christology of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1990, s. 233–262.

w pismach apokaliptycznych¹¹¹. W ten sposób wyjaśniano często Jezusową świadomość własnej boskości i preegzystencji¹¹², przez co „Syn Człowieczy” stawał się dla niektórych synonimem „Syna Bożego”¹¹³.

3) „Syn Człowieczy” – popularny tytuł mesjański w epoce Jezusa – oprócz perspektywy bezpośredniej zależności na poziomie literackim od Księgi Daniela i innych apokryficznych pism żydowskich rozważano również możliwość, że w czasach Jezusa istniała jakaś ogólna koncepcja

¹¹¹ Por. R. H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Clarendon Press, Oxford 1912, s. 306–309; A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, Macmillan, New York 1968, s. 267–287. Ta wizja została poparta przez wielu uczonych, którzy wskazywali na istnienie koncepcji dotyczących apokaliptycznego Syna Człowieczego również w kilku nieżydowskich religiach. Por. H. Riesenfeld, *The Mythological Background of New Testament Christology*, [w:] W. D. Davies, D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, s. 81–95; C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man: A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, AMS Press, New York 1966; C. Colpe, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, [w:] G. Kittel, G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, transl. G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids 1972, s. 400–477. Jednak inni nie akceptują takich zależności. Zob. E. A. Graham, *The heavenly Man*, „Church Quarterly Review” 113 (1931), s. 234–239; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, s. 242–258; W. Manson, *Jesus the Messiah*, Hodder & Stoughton, London 1943, s.174–190.

¹¹² Por. J. Cruvellier, *La notion de “Fils de l’homme” dans les Evangiles*, „Études évangéliques: revue trimestrielle publ. par la Faculté Libre de Théologie Protestante d’Aix-en-Provence” 15 (1995), s. 31–50; R. G. Hammerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, s. 100; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, s. 145–158. Taką wizję kontestuje wielu uczonych, którzy uważają, że judaizm przedtalmudyczny nic nie mówił o preegzystującym Mesjaszu, a *Przypowieści Henocha* mówią jedynie o uprzedniej znajomości Boga i Jego planów, a nie o preegzystencji Syna Człowieczego. Por. M. Black, *Unsolved New Testament Problems: The ‘Son of Ma’ in the Old Biblical Literature*, „Expository Times” 60 (1948/1949), s. 11–15; T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, „Bulletin of the John Rylands Library” 32 (1949–1950), s. 183–185. Ponadto przeciwko możliwości wpływu *1 Hen* na Nowy Testament przywoływano hipotezę późnej datacji *Przypowieści*. Zob. R. N. Longenecker, *‘Son of Man’ as a Self-Designation of Jesus*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 12 (1969), s. 151–158.

¹¹³ Por. I. H. Marshall, *The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion*, „New Testament Studies” 12 (1965–1966), s. 327–351; J. M. Ford, *The Son of Man – An Euphemism?*, „Journal of Biblical Literature” 87 (1968), s. 257–266; S. Kim, *The „Son of Man” as the Son of God*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 30); por. N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, Fortress Press, Philadelphia 1974, s. 85.

dotycząca Syna Człowieczego, wytwór wszystkich wcześniejszych tradycji mesjańskich. Kiedy więc Jezus używał tytułu „Syna Człowieczego”, miał się odnosić nie tylko do jakiejś kategorii pism apokaliptycznych, ale nawiązywał do ściśle określonej koncepcji teologicznej, o której różne pisma jedynie dają świadectwo i za pośrednictwem której ogłosił się oczekiwanym „Mesjaszem”. W ten sposób odbiorcy mów Jezusa bez trudności mogli zrozumieć Jego mesjańskie roszczenia. Choć istnieje możliwość, że pewne grupy judaistyczne z okresu Jezusa używały formuły „Syn Człowieczy” jako tytułu mesjańskiego, to jednak nie jest prawdopodobne, by taka wizja była szeroko rozpowszechniona albo zdogmatyzowana¹¹⁴. Co najwyżej możemy sobie wyobrazić jakieś wąskie kręgi „znawców” tradycji o Synu Człowieczym, zaznajomione z międzytestamentalną literaturą apokaliptyczną.

„Syn Człowieczy” w tych wizjach to głównie tytuł chwalebny, co zasadniczo współbrzmi z mowami eschatologicznymi Jezusa. Istniejące na przykład w zapowiedziach męki Jezusa wzmianki o zmartwychwstaniu, którymi kończą się (prawie) wszystkie Jego deklaracje, pośrednio zakładają ten obowiązkowy wymiar apokaliptyki żydowskiej¹¹⁵. Konkludując, znaczenie kontekstu ideologicznego judaizmu epoki Jezusa nie ogranicza się do samych mów ewangelicznych o paruzji, ale obejmuje także teksty, w których otoczenie chwałą Syna Człowieczego stanowi przeciwieństwo cierpiącej osoby Syna Człowieczego.

W związku z rozumieniem wyrażenia „Syn Człowieczy” jako tytułu mesjańskiego i apokaliptycznego wiele dyskutowano nad możliwością, że Jezus, używając tego tytułu, odnosił się nie do własnej osoby, ale do jakiegoś innego Mesjasza, który przyjdzie w przyszłości¹¹⁶. Argumentu

¹¹⁴ Por. V. Taylor, *Marco: Commento al Vangelo messianico*, trad. A. Rizzi, Cittadella Editrice, Assisi 1977, s. 199; H. F. Bayer, *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection*, Mohr, Tübingen 1986, s. 233 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.20).

¹¹⁵ Por. M. Bastin, *L'annonce de la passion et les critères de l'historicité (suite)*, „Revue des Sciences Religieuses” 51 (1977) nr 1–2, s. 187–213.

¹¹⁶ Por. P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, [w:] W. Schneemelcher (hrsg.), *Festschrift für Günther Dehn*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1957, s. 51–79; E. M. Boring, *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 239–242; A. Collins, *The Origin of the Designation of Jesus as 'Son of Man'*, „Harvard Theological Review” 80 (1987) nr 4, s. 391–407; A. Collins, *The Son of Man Sayings in the Sayings Source*, [w:] M. P. Morgan, P. J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, Crossroad, New York, s. 369–389; A. Collins, *The Apocalyptic Son of Man Sayings*,

tego używano także dla rozróżnienia między autentycznymi i nieautentycznymi wypowiedziami Jezusa, zwłaszcza pod wpływem Bultmanna¹¹⁷. Jeszcze 50 lat temu było to jedno z najbardziej popularnych rozwiązań problemu „Syna Człowieczego”. Zwolennicy wizji „innego Mesjasza” nie zdołali jednak odpowiedzieć na pytania dotyczące relacji między Jezusem a tym przyszłym Synem Człowieczym, ponieważ teksty przywoływane w celu uzasadnienia tego rozróżnienia¹¹⁸ nie skłaniają do takiej interpretacji¹¹⁹. Z tego powodu inni badacze ograniczyli je do rozróżnienia między obecnym i przyszłym aspektem misji Jezusa. Zgodnie z takim ujęciem Jezus nie prezentował się jeszcze jako Syn Człowieczy, ale dopiero w przyszłości miał *stać się* Synem Człowieczym, o którym mówią Księga Daniele i cała literatura apokaliptyczna. Jezus ujawnia jedynie świadomość tego, że jest przeznaczony do bycia Synem Człowieczym, sprawiając, że sposób, w jaki używa tego tytułu w związku z własną osobą, okazuje się proleptyczny¹²⁰. Również ta perspektywa została zakwestionowana przez badaczy, którzy z kolei udowodnili, że żaden element Ewangelii nie sugeruje, by Jezus był jedynie przeznaczony do *stania się* Synem Człowieczym;

[w:] B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 220–228; A. Collins, *The Son of Man Tradition and the Book of Revelation*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1992, s. 536–568; H. J. de Jonge, *The Historical Jesus' View of Himself and His Mission*, [w:] M. C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, JSOT Press, Sheffield 1993, s. 21–37 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 84); B. D. Chilton, *The Son of Man: Human and Heavenly*, [w:] F. Van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, t. 1, Leuven University Press, Leuven 1992, s. 203–218; F. Van Segbroeck (ed.), *The Son of Man: Who was he?*, „Bible Review” 12 (1996), s. 35–39, 45–47.

¹¹⁷ Por. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, t. 1, Scribner's, New York 1951, s. 28–31; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, Blackwell Press, Oxford 1972, s. 122–128, 150–152.

¹¹⁸ Por. Mk 8, 38 = Łk 12, 8–9; Mk 14, 62; Mt 19, 28.

¹¹⁹ Por. I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, InterVarsity Christian Fellowship, Downer's Grove, Illinois 1990, s. 72–73.

¹²⁰ Por. S. Mowinckel, *He that Cometh*, trans. G. W. Anderson, Abingdon Press, New York 1954, s. 447–450; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, s. 103; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, s. 199–202; J. Jeremias, *New Testament Theology*, t. 1, s. 275–276. Na przykład T. W. Manson zauważa, że użycie trzeciej osoby w odniesieniu do „Syna Człowieczego” miałyby wyrażać „geheimnisvolle Relation” [„tajemniczą relację”] między Jezusem a Synem Człowieczym. Jezus nie jest jeszcze Synem Człowieczym, ale zostanie otoczony chwałą jako taki, utożsamiając się jeszcze bardziej z nim. Por. T. W. Manson, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, „Studia Evangelica” 3 (1964), s. 24.

przeciwnie – Jezus ujawnia świadomość *bycia* Synem Człowieczym, już teraz urzeczywistniając władze charakterystyczne dla swego statusu mesjańskiego¹²¹.

Wszystkie te opinie przez długi czas były kontestowane, zwłaszcza od końca XIX wieku, przez zwolenników alternatywnych teorii dotyczących pochodzenia i sensu formuły „Syn Człowieczy”. Twierdzono, że wyrażenie „Syn Człowieczy” w rzeczywistości nigdy nie funkcjonowało jako „tytuł” w przedchrześcijańskim judaizmie, lecz nabrało takiego charakteru dopiero w tradycji chrześcijańskiej, i to w ograniczonym czasie. Ponadto ewangelisti zdają się nie traktować tego tytułu jako powszechnie znanego określenia (por. Mt 16, 13; J 12, 34). W konsekwencji zrodziło się przekonanie, że „Syn Człowieczy” nie był tytułem znanym przed Jezusem¹²², choć niektórzy dostrzegają taką funkcję tego wyrażenia w wąskich kręgach judaizmu¹²³.

3.3.1.1.5. Jezus Chrystus jako Mesjasz „Syn Boży” w procesie przed Sanhedrynem

Jezus, używając tytułu „Syn Człowieczy” oraz „Syn Boży”, daje do zrozumienia, że to On jest oczekiwanym Mesjaszem. Odpowiedź Jezusa na drugie pytanie arcykapłanów: „Więc Ty jesteś Synem Bożym?”, odzwierciedla żydowskie oczekiwania na króla jako potomka Dawida, który będzie nosił tytuł Syna Bożego.

Dla św. Łukasza tytuł „Syna Bożego” wyraża dużo głębszą, boską rzeczywistość Chrystusa. Jezus w czasie swojej działalności nigdy nie mówił o samym sobie, że jest Mesjaszem. Swą mesjańską godność otaczał wielką

¹²¹ Por. M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, s. 188.

¹²² Por. R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, s. 98; L. Gaston, *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Brill, Leiden 1970, s. 375; R. Leivestad, *Exit the Apocalyptic Son of Man*, „New Testament Studies” 18 (1971/1972), s. 243–267; P. M. Casey, *Son of Man*, s. 139; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Debate of the Incarnation*, Westminster, Philadelphia 1980, s. 95; R. H. Fuller, *The Son of Man: A Reconsideration*, [w:] D. E. Groh, R. Jewett (eds.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, University Press of America, Lanham 1985, s. 207–217; D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition*, s. 21; W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, s. 45–46; D. L. Bock, *Luke*, t. 1, s. 846; M. J. Borg, *Jesus, A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, Harper, San Francisco 1987, s. 53.

¹²³ Por. J. McNaughter, *The Son of Man*, „Biblia Sacra” 88 (1931), s. 90–104; S. Mowinckel, *He that Cometh*, s. 445.

tajemnicą. Nawet złym duchom nakazywał milczenie (por. Mk 1, 34). Po uroczystym wyznaniu Piotra pod Cezarea Filipową: „Ty jesteś Mesjasz” (Mk 8, 29, Mt 16, 13–20; Łk 9. 18–20) Jezus musiał bardzo powoli przygotowywać lud do przyjęcia prawdy, że długie oczekiwania na Mesjasza dobiegły końca i spełniły się zapowiedzi proroków.

W czasie przesłuchania przed Sanhedrynem nadszedł dla Jezusa ważny moment, kiedy to musi sam dać odpowiedź na pytanie zadane przez arcykapłana Kajfasza. Odpowiadając, przywołuje najpierw na pamięć dobrze znane wszystkim członkom Wysokiej Rady teksty z Dn 7, 13 i Ps 110, 1, aby na kolejne pytanie odpowiedzieć, że On jest Synem Bożym. W swojej odpowiedzi wskazuje na to, kim naprawdę jest: Mesjaszem, Synem Bożym i Synem Człowieczym. Jego wypowiedź stanowi definicję Jego osoby i misji.

W pytaniu Kajfasza: „Więc Ty jesteś Synem Bożym?” (Łk 22, 69), widać głównie odniesienie do godności mesjańskiej, a nie do samego bóstwa Jezusa. Stary Testament nazywa Mesjasza Synem Bożym, podkreślając Jego zażyłość i więź z Bogiem oraz Jego szczególnie wybraństwo (por. 2 Sm 7, 14; Ps 89, 28). Reakcja Kajfasza, który na słowa Jezusa rozdziera szaty i oskarża Go o bluźnierstwo, mimo że z ust Jezusa nawet nie pada słowo „Bóg”, może wydawać się zaskakująca¹²⁴. Jednakże w procesie Jezusa użycie i potwierdzenie tytułu Syna Bożego zostało uznane za przywłaszczenie sobie godności boskiej, do której według opinii arcykapłanów Jezus nie miał prawa. A zatem według nich bluźnił przeciw Bogu. Ewangelie są zgodne, że przyznanie się Jezusa do Jego mesjańskiej godności wystarczyło, aby zakończyć przesłuchanie, ale arcykapłani nie wydali ostatecznego wyroku. Uznali jedynie na koniec, że winien jest śmierci. Wykonanie wyroku pozostawili władzy rzymskiej w osobie Poncjusza Piłata i żołnierzy.

3.3.1.2. Proces Jezusa przed Piłatem

Po przesłuchaniu przed Wysoką Radą Jezus zostaje zaprowadzony przed trybunał prefekta rzymskiego Piłata. Zamiarem członków Rady było skazanie Go na śmierć i dlatego szybko zdecydowali się na przekazanie Go pod sąd Piłata, jako kryminalisty.

¹²⁴ Sto lat później mesjaszem zostanie ogłoszony Bar Kochba, który stanął na czele powstania przeciwko Rzymianom i zginął w 135 roku. Nikt wtedy nie nazywał tego aktu bluźnierstwem. Por. F. Mickiewicz, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, Apostolicum, Ząbki 2000, s. 209–211.

Ewangelista stara się ze szczegółami przedstawić protokoły z procesu i przesłuchania Jezusa. Można dostrzec w nich wiele luk, przemilczeń i niedokładności. Różnią się one także długością. W opinii niektórych egzegetów to właśnie św. Łukasz najwiarygodniej ze wszystkich ewangelistów przedstawia proces przed Piłatem. Jest on świadom, że Sanhedryn nie mógł się posłużyć oskarżeniami z procesu przed Kajfaszem. Oskarżenia o zburzenie świątyni i bluźnierstwo nie miały żadnej wartości przed trybunałem rzymskim. Należało zatem wykazać takie przestępstwa, które mogłyby obciążać Jezusa karą śmierci.

Zarzuty, jakie są stawiane przeciwko Jezusowi, odnoszą się do: (1) podburzania ludu; (2) zabraniań płacenia podatków i (3) przypisywania sobie tytułu „Mesjasza-Króla”. Jedynie w Ewangelii św. Łukasza występuje połączenie dwóch tytułów mesjańskich: Mesjasza i Króla. Według przywódców żydowskich przypisywanie sobie tych tytułów jest próbą obalenia władzy rzymskiej. To właśnie ostatnie oskarżenie – o bycie Mesjaszem i Królem – najbardziej będzie interesowało Piłata („Czy ty jesteś królem Żydów?”), ponieważ odnosiło się do władzy cesarza. Jezus odpowiada wymijająco. Następnie mamy do czynienia z oświadczeniem o niewinności Jezusa wydanym przez prefekta rzymskiego.

Oskarżyciele nie zgadzają się z wyrokiem Piłata, zatem po raz drugi przedstawiają główny zarzut: podburzanie ludu w całej Judei poprzez nauczanie. Jezus zostaje odesłany do Heroda Antypasa.

Scena procesu u Heroda stanowi intermedium między dwiema częściami procesu przed namiestnikiem rzymskim Piłatem.

W drugiej części procesu Jezusa przed Piłatem obok arcykapłanów pojawiają się przełożeni oraz lud. Zgromadzony lud obraca się przeciwko Niemu. Po raz drugi Piłat orzeka o niewinności Jezusa: żaden czyn Jezusa z całej Jego publicznej działalności nie zasługuje na karę śmierci. Piłat na koniec chce ukarać Jezusa przez chłostę, a następnie Go uwolnić. Święty Łukasz nigdzie nie wspomina o ubiczowaniu, lecz jedynie o karze chłosty.

Ewangelista przedstawia następnie scenę uwolnienia Barabasza (Łk 23, 18–19). Po niej rozpoczyna się ostatnia faza procesu. Piłat dalej usiłuje uwolnić Jezusa (por. J 18, 39n; 19, 4n). Tłum domaga się dla Niego najsurowszej kary i wymusza na namiestniku rzymskim ukrzyżowanie Jezusa. Łukasz podkreśla fakt, że Piłat już po raz trzeci stwierdza niewinność Jezusa i zamierza Go uwolnić. Namistnik ulega jednak żądaniom ludu i ogłasza końcową sądową sentencję.

3.3.1.2.1. Zarzut podburzania ludu

Kiedy członkowie Sanhedrynu zgromadzili się przed Piłatem, w jednym zdaniu wyrazili wszystkie trzy zarzuty względem Jezusa: „zaczęli oskarżać Go: «Stwierdziłszy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwodzi od płacenia podatków Cezarowi i że siebie podaje za Mesjasza – Króla»” (Łk 23, 2)¹²⁵. Jak widać, pierwszym zarzutem przeciwko Mistrzowi z Nazaretu było rzekome podburzanie ludu. Takim oskarżeniem, w ówczesnej sytuacji w Judei, Piłat mógł się zainteresować, ale samo sformułowanie oskarżenia było nieprzekonujące. Zresztą zastanawiające byłoby, gdyby namiestnik rzymski nic nie wiedział o wędrownym Proroku z Nazaretu, który już od trzech lat nauczał publicznie, gromadził wokół siebie wielkie tłumy, przybywał do Jerozolimy na większe święta żydowskie. Sam fakt, że do Jezusa przychodzili nawet oficerzy rzymscy i doznawali szczególnych łask (por. Łk 7, 1–10 – uzdrowienie sługi setnika rzymskiego), sugeruje, że wieści o niezwykłym Nauczycielu z Nazaretu musiały docierać do Piłata. Gdyby Jezus faktycznie podburzał lud przeciwko Rzymowi, namiestnik zostałby zapewne o tym poinformowany przez swoich oficerów. Skoro jednak takie wiadomości nie dotarły do jego uszu, mogło to tylko oznaczać, że w oskarżeniu Sanhedrynu kryje się kłamstwo¹²⁶.

Jezus w czasie swojej działalności unikał politycznych, krytycznych uwag. Jeden raz, kiedy uczniowie kłócili się między sobą o to, kto jest najważniejszy i o zaszczytne miejsca obok Niego, przywołuje ich do siebie i mówi: „Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami...” (Mk 10, 42–43). Ta wypowiedź ma zapewne na względzie ówczesną sytuację Żydów, którzy kilkakrotnie doświadczyli despotyzmu panujących nad nimi królów i rządców. Tyranami w oczach Żydów będą Herod Wielki, później jego syn Archelaos oraz władza rzymska. Jezus w swoich słowach odrzuca zdecydowanie gwałcenie ludzkich praw i wolności¹²⁷.

¹²⁵ Żydzi w pośpiechu potrafili przedstawić aż trzy takie oskarżenia. Zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1974, s. 342.

¹²⁶ Por. F. Mickiewicz, *Krocąc śladami męki Chrystusa*, s. 225–226.

¹²⁷ Por. M. Maliński, *Jezus przestępcą politycznym?*, „W Drodze” 228 (1992) nr 8, s. 65.

3.3.1.2.2. Odwodzenie od płacenia podatków

Arcykapłani z pierwszym zarzutem połączyli kolejny, oskarżając Jezusa, że „odwodzi od płacenia podatków Cesarowi” (Łk 23, 2). Drugie oskarżenie okazuje się przewrotnym oszczerstwem, ponieważ wystarczy przywołać na pamięć scenę, kiedy nasłani przez uczonych w Piśmie i arcykapłanów szpiedzy, wstawiają Jezusa na próbę. Chcąc znaleźć dowody, że Nauczyciel z Nazaretu podburza lud, zapytali Go: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i na nikim Ci nie zależy. Bo nie oglądasz się na osobę ludzką, lecz drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Czy wolno płacić podatek Cesarowi czy nie? Mamy płacić czy nie płacić?” (Mk 12, 14). Jezus, widząc ich przebiegłość i podstęp, odpowiada w bardzo inteligentny sposób, posługując się semickim zwyczajem: odpowiada na pytanie w formie pytania. Zmusza w ten sposób swoich rozmówców do ujawnienia prawdziwych intencji oraz do przyznania się, że oni także posługują się taką monetą i zgadzają się na panowanie rzymskiego okupanta¹²⁸. Szpiedzy zostali też skłonieni, aby sami poszukali odpowiedzi. Jezus, wskazując na wizerunek Cezara, w lakoniczny sposób rozwiązuje problem: „Oddajcie więc Cesarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17). Wizerunek czy napis na jakiegokolwiek rzeczy wskazywał na jego właściciela. Skoro moneta była własnością Cezara, trzeba było ją oddać prawowitemu właścicielowi. Jezus, przenosząc kwestię płacenia podatku na taką płaszczyznę, odwołuje się do prawa żydowskiego, jak i do mentalności żydowskiej: król sprawuje władzę w imieniu samego Boga i powinien odnosić się do niego z szacunkiem¹²⁹. Piłat, jak widać po jego reakcji, nie był zainteresowany tym oskarżeniem.

3.3.1.2.3. Przypisywanie sobie tytułu „Mesjasza – Króla”

Arcykapłani wnoszą jeszcze trzeci zarzut: Jezus z Nazaretu „podaje siebie za Mesjasza – Króla” (Łk 23, 3)¹³⁰. Także to oskarżenie w ustach przywódcy

¹²⁸ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 304; E. Perrot, *Między Bogiem a mamoną: pieniądź w Piśmie Świętym*, „Communio” 17 (1997) nr 6, s. 67.

¹²⁹ Jezus mówi do Piłata: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19, 11). W Nowym Testamencie często jest mowa o potrzebie modlitwy za królów i o posłuszeństwie wobec nich. Zob. Rz 13, 1–7; 1 Tm 2, 2; Tt 3, 1; 1 P 2, 13–17. Szerzej omawia ten temat: J. Załęski, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13, 1–7 i 1 P 2, 13–17*, Warszawa 1996.

¹³⁰ Zarówno u św. Mateusza, jak i u św. Marka Jezus jest oskarżony o przypisywanie sobie godności Króla Żydów. Przesłuchanie przed Piłatem w relacji Marka kon-

ców żydowskich było kłamstwem, ponieważ Jezus nigdy nie przypisywał sobie godności królewskiej. Nie sprzeciwiał się ani panowaniu Heroda, ani też autorytetowi Cezara. Żydzi oczekiwali na Mesjasza, który miał być również królem w sensie politycznym. Mistrz z Nazaretu żadnym słowem nie dał jednak do zrozumienia, że pragnie władzy królewskiej. Arcykapłani wykorzystują swoje poglądy na temat oczekiwanego Mesjasza i oskarżają Jezusa o stawianie siebie na miejsce władcy.

Na przykładzie historii św. Pawła w *Dziejach Apostolskich* (Dz 18, 13–16) oraz procesu Jezusa w *Ewangelii św. Jana* (J 18, 29–31) widać, że Rzymianie nie byli zainteresowani wewnętrznymi sprawami i sporami religijnymi Żydów. Piłata i Rzymian obchodziło tylko własne prawo, które było uważane za najsprawiedliwsze. Chociaż namiestnicy rzymscy nie interesowali się sprawami wewnętrznymi i religijnymi Żydów, to jednak mieli obowiązek czuwać, aby nie dochodziło do ewentualnych ruchów niepodległościowych. Piłat skoncentrował się na tym ostatnim oskarżeniu, bowiem w jego opinii zarzuty o chęć bycia królem godziły bezpośrednio w panowanie Rzymian. Jezus, nazywając siebie „Mesjaszem – Królem”, mógł dopuścić się obrazy majestatu, która była wielkim przestępstwem¹³¹. Prokurator rzymski w takim przypadku musiał się upewnić, czy oskarżony istotnie naruszał polityczne uprawnienia Rzymian i był zagrożeniem dla władzy rzymskiej. Stąd też pytanie Piłata skierowane do Jezusa: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?” (Łk 23, 3). Wszyscy czterej ewangelisti przekazują to samo pytanie namiestnika rzymskiego, ale jedynie Łukasz cytuje oskarżenie wniesione przez arcykapłanów. W odpowiedzi Piłat usłyszy krótkie: „Ty tak mówisz”¹³² (Łk 23, 3; Mt 27, 11; Mk 15, 1; J 18, 28).

Po tych słowach Jezus milczy, aż do wydania wyroku. Milczenie to jest jakby wypełnieniem proroctwa Izajasza, że On „nawet nie otworzył ust

centruje się na tytule „Król żydowski” (Mk 15, 9.12.18). Św. Mateusz podąża w tej kwestii za św. Markiem. Różnicę będą stanowić odpowiedzi Jezusa na pytanie Piłata: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?” (Mt 27, 1–2.12). Markowe wyrażenie „król żydowski” dwukrotnie zostało zastąpione określeniem „Jezus, którego nazywają Mesjaszem” (Mt 27, 17.22/Mk 15, 9.12).

¹³¹ Por. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań 1965, s. 199.

¹³² Także ta odpowiedź znajduje się u wszystkich czterech ewangelistów i jest identyczna. Jezus posługuje się wyrażeniem typowo semickim; tą formułą nie daje odpowiedzi ani negatywnej, ani pozytywnej. Podobnego zwrotu Jezus użył w procesie przed Sanhedrynem, o czym wspomina tylko ewangelista Mateusz: „Tyś powiedział” (Mt 26, 64). Według P. Benoît wyrażenie to można by zrozumieć następująco: „To ty tak mówisz, lecz ja bym tak nie powiedział”. Por. P. Benoît, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1966, s. 123.

swoich” (Iz 53, 7)¹³³. Krótka, wymijająca odpowiedź, a następnie milczenie Chrystusa dały Piłatowi do myślenia. Pomimo to, „oświadczył arcykapłanom i tłumom: «Nie znajduję żadnej winy w tym człowieku»” (Łk 23, 4).

Należy podkreślić, że w całym procesie nikt nie chce uznać godności królewskiej Jezusa¹³⁴. Tytuł ten zostaje wykorzystany przez przywódców żydowskich tylko do tego, aby skazać Go na śmierć. Piłat jednak odrzuca ich oskarżenia, deklaruje niewinność i chce uwolnić Jezusa (Mk 15, 12). Arcykapłani i zgromadzony tłum odrzucają Jezusa i wybierają uwolnienie Barabasa. Później żołnierze rzymscy będą drwić z Jezusa, z Jego królewskiej godności: „Rozebrali Go z szat i narzucili na Niego płaszcz szkarłatny. Uplótszy wieniec z ciernia włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali Mu trzcinę. Potem przyklękali przed Nim i szydzili z Niego, mówiąc: «Witaj, Królu Żydowski!»” (Mt 27, 28–29). Na krzyżu zostanie umieszczony napis „Król Żydowski” (Mk 15, 26; Mt 27, 37; Łk 23, 38; J 19, 19) i arcykapłani oraz uczeni w Piśmie będą drwili z Jezusa, stojąc na Golgocie: „Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy widzieli i uwierzyli” (Mk 15, 32)¹³⁵.

¹³³ Na temat znaczenia teologicznego milczenia Jezusa zob. E. Albrecht, *The silence of Jesus in the Passion*, [w:] B. Reicke (ed.), *Good news in history*, Scholars Press, Atlanta 1993, s. 35–43.

¹³⁴ Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Marco*, s. 110nn.

¹³⁵ Jednym z głównych oskarżeń przedstawionych przez Żydów jest określenie Jezusa jako „Króla Żydów”. Pierwsze pytanie, skierowane przez Piłata do Jezusa, brzmiało: „Czy Ty jesteś Królem Żydów?”. Fakt ten zostanie później uwidoczniiony w napisie na krzyżu jako tytuł winy (Mk 15, 26; Mt 27, 37; Łk 23, 38; J 19, 19). *Titulus*, u św. Marka i Mateusza jest zwykłym szczegółem ukrzyżowania. U św. Łukasza napis ten związany jest z wyszydzeniem i kpiną ze strony żołnierzy. Jego historyczność potwierdzają zarówno ewangelie synoptyczne, jak i Ewangelia św. Jana, a z drugiej strony pewnego rodzaju zakłopotanie pierwotnej wspólnoty Kościoła. Nie jest jednak oczywiste dokładne brzmienie napisu. Mamy bowiem do czynienia z czterema różnymi wersjami, ale mającymi za wspólną część „Król żydowski”. Tytuł „Król Żydów” był odnoszony najpierw do Heroda Wielkiego. Taki tytuł przysługiwał także Hasmoneuszom, poprzednikom Heroda. Określenie „Król Żydów” od Heroda wstecz do Dawida i Saula wskazywało na suwerenną władzę nad narodem. I ostatnie trzecie odniesienie to nawiązanie do Mesjasza Dawidowego, nowego króla, które wiąże się z eschatologicznym oczekiwaniem. Por. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu*, s. 456–460.

3.3.1.2.4. Motywem śmierci jest bóstwo Jezusa

W ewangeliach synoptycznych nie ma wzmianki o jeszcze jednym, czwartym oskarżeniu, które przytacza św. Jan¹³⁶. W spotkaniu przed Piłatem, opisanym przez św. Jana, ponownie poruszany jest temat godności królewskiej Jezusa. Świadczy o tym dialog między Piłatem a Jezusem (J 18, 33–40). Na pytanie prokuratora rzymskiego Jezus nie wypiera się swojej godności królewskiej, lecz daje do zrozumienia, że ludzie błędnie ją rozumieją: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd” (J 18, 36)¹³⁷. Jezus oświadcza, że jest Królem, ale Jego królowanie w niczym nie godzi w autorytet ziemskich władców. Wręcz przeciwnie, uświadamia Piłatowi, że nie miałby żadnej władzy, gdyby mu jej nie dano z góry (J 19, 11). Namiestnik rzymski widzi, że Jezus nie jest w stanie zagrozić ani jego panowaniu, ani władzy Cesarza. W świetle prawa zatem nie może Go skazać na śmierć tylko dlatego, że ktoś podjął nieuzasadnioną decyzję. Taki „król” nie był zagrożeniem¹³⁸.

W takim kontekście, kiedy Piłat bronił Jezusa, arcykapłani wypowiedzieli ostatnie oskarżenie: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym” (J 19, 7). Zarzut jest kulminacją wszystkich zarzutów i tłumaczy najgłębszą i najprawdziwszą przyczynę śmierci Jezusa. W Ewangelii Janowej od samego początku do końca trwa spór o pochodzenie i godność Jezusa (zob. 7, 15; 8, 19; 8, 24; 8, 53. 58; 10, 24. 30; 14, 9). Jezus mówił jednoznacznie o swojej godności i synostwie Bożym. Dla Żydów On, mówiący o Bogu jako swoim Ojcu i pochodzeniu od Niego, był bluźniercą i dopuszczał się przestępstwa karnego ukamienowaniem (por. Kpł 24, 16). Jego Boska godność była nie do zaakceptowania ani przez faryzeuszów, ani przez saduceuszów¹³⁹. Żydzi zamiast przyjąć naukę Jezusa i uwierzyć w Niego, wybrali odrzucenie Jego osoby i poglądów. W imię swego jedyne Boga odrzucili naukę proroka z Nazaretu i od początku Jego działalności usiłowali Go zabić: „Dlatego więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić, bo nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu” (J 5, 18).

¹³⁶ Por. F. Mickiewicz, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 232–237.

¹³⁷ Por. D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, Milano 1993, s. 82–83.

¹³⁸ Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 268.

¹³⁹ Zob. F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, s. 95–99; 325–351.

Ostatecznym powodem odrzucenia Jezusa przez Żydów stało się więc Jego bóstwo. Jezus poprzez swoje wcielenie przychodzi do człowieka, aby mu objawić prawdziwego Boga¹⁴⁰. Żydzi widzieli w Nim tylko człowieka. To dlatego śmierć Człowieka, który uczynił siebie Bogiem, była nieunikniona, o czym już św. Jan zapowiadał w Prologu: „Jezus – Słowo przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11), nie zaakceptowali Go takim, jakim był, i dla Boga wcielonego nie znalazło się miejsce na ziemi¹⁴¹.

3.3.2. Tradycja rabiniczna

Tekst Talmudu babilońskiego mówi o skazaniu Jezusa Nazarejczyka za praktykowanie czarów i bałwochwalstwo, jak i sprowadzanie innych do oddawania czci innym bogom. Według wskazań M *Sanh* 6, 4; 7, 4 jako bałwochwalca mógł być uznany i nazwany bluźniercą.

Jak to zostało przedstawione wcześniej, przy okazji opisu działalności Jezusa, w pismach Nowego Testamentu nie spotykamy się z bezpośrednimi zarzutami praktykowania magii i czarów przez Jezusa. Jednym z zarzutów fałszywych świadków było, że chciał On zniszczyć świątynię, którą później miał odbudować w trzy dni (Mk 14, 58). Takie słowa Jezusa mogły być odczytane jako czarnoksiężstwo. U św. Łukasza brakuje jednak fałszywych świadków i motywu zburzenia świątyni.

Podobnie dokonywane przez Jezusa liczne uzdrowienia, wypędzanie złych duchów oraz inne cuda mogły być uważane przez Żydów za znak czarów, bałwochwalstwa i opętania przez złego ducha. Jezus wielokrotnie zresztą był oskarżany o bycie opętanym przez złego ducha (J 7, 20; 8, 48; 10, 20) lub o czynienie znaków mocą złego ducha (zob. Mk 3, 22; Mt 10, 8; 12, 24. 27–28; Łk 11, 15. 18–20)¹⁴².

¹⁴⁰ Por. F. Gryglewicz, *Słowo ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976, s. 94–115.

¹⁴¹ Por. F. Mickiewicz, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 237.

¹⁴² W czterech ewangeliach możemy znaleźć około 30 opowiadań o cudach Jezusa. Można je podzielić na następujące kategorie: (1) uzdrowienia z chorób fizycznych: córki kananejskiej (Mk 7, 24–30; Mt 15, 21–28), sługi setnika (Mt 8, 5–13; Łk 7, 1–10; J 4, 46–54), niewidomego z Betsaidy (Mk 8, 22–26), niewidomego Bartymeusza pod Jerychem (Mk 10, 46–52 par.), niewidomego od urodzenia (J 9, 1–41), uzdrowienie paralityka (Mk 2, 1–12 par.), trędowatego (Mk 1, 40–45), dziesięciu trędowatych (Łk 17, 11–19), człowieka z ręką sparaliżowaną (Mk 3, 1–6 par.), kobiety pochylonej (Łk 13, 10–17), paralityka nad sadzawką (J 5, 1–18); (2) uzdrowienia z chorób duchowych (opętani): opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1, 21–28 par.), opętanego z Gerazy (Mk 5, 1–20 par.), opętanego chłopca (Mk 9, 14–29), wyrzucenie złego ducha z człowieka niemego (Łk 11, 14; Mt 9, 32n.; 12, 22n); (3) wskrzeszenia: cór-

3.4. Proces Jezusa (sprawa wyroku i świadków)

Ewangelieści, przedstawiając poszczególne etapy procesu Jezusa przed Sanhedrynem i przed Piłatem, ukazują konfliktowe relacje, jakie istniały między Żydami a Jezusem i namiestnikiem rzymskim. W czasie przesłuchań są obecni wymagani według prawa świadkowie. Ostateczny wyrok skazujący zapadnie u Piłata.

3.4.1. Tradycja ewangeliczna

Ewangelie św. Marka i św. Mateusza przekazują nam opis procesu Jezusa, w którym wyraźnie mówi się o świadkach i o ich przesłuchiowaniu (Mk 14, 55–59; Mt 26, 59–60). Ostatecznie Jezus zostaje oskarżony o zniszczenie i odbudowanie świątyni w trzy dni (Mt 26, 60; Mk 14, 58–59). Zostaje On oskarżony również o bluźnierstwo i bałwochwalstwo (Mt 26, 64; Mk 14, 62). W całej procedurze Jezusowego procesu pominięto jednak poszukiwanie świadków mogących udowodnić Jego niewinność.

3.4.2. Tradycja rabiniczna

Według prawa zapisanego w Misznie do skazania byli konieczni świadkowie, co pozwalało uniknąć fałszywych zeznań. W procesie sądowym poszukiwano także świadków, którzy mogliby podważyć zeznania pierwszych w celu uniewinnienia oskarżonego.

W tekście Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a zastanawiająca jest wzmianka o osobie posłańca, który ogłaszał egzekucję aż czterdzieści dni przed jej wykonaniem. Dziwi fakt tak długiego czasu działalności posłańca. Powszechnie było przyjęte, jak wskazuje na to prawo, że posłaniec szukał ewentualnych świadków, mogących wpłynąć na zmianę wyroku, w tym

ki Jaira (Mk 5, 21–24.35–43 par.). młodzieńca z Nain Łk (17, 11–17), wskrzeszenie Łazarza (J 11, 1–54); (4) cuda ocalenia; uciszenie burzy (Mk 4, 35–41 par.), Jezus idzie po falach (Mk 6, 45–52; Mt 14, 22–33; J 6, 15–21), ocalenie Piotra od utonięcia (Mt 14, 28–31); (5) cuda – dary: nakarmienie pięciu i czterech tysięcy (Mk 6, 30–44; 8, 1–9.14–21), przemiana wody w wino (J 2, 1–12), cudowny połów (Łk 5, 1–11; J 21, 1–14). Ewangeliczne powiadania o cudach Jezusa pragną ukazać Jego tajemnicę, albowiem objawiają bliskość królestwa Bożego i są znakiem początku zwycięstwa nad Szatanem. Por. A. Paciorek, A. Kramiszewska, *Tobie mówię, wstań! Cuda Jezusa w Ewangeliiach*, Biblos, Tarnów 2009; C. S. Keener, *Miracles The Credibility of the New Testament Accounts*, Grand Rapids 2011. Na temat historyczności cudów Jezusa i kryteriów ich interpretacji zob. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu*, s. 258–287.

samym dniu przed samym momentem egzekucji. Obecność posłańca w tekście talmudycznym wydaje się wskazywać na fakt, że proces odbył się zgodnie z zasadami, jakie nakazywało prawo i jego interpretacja. Był zatem czas, i to bardzo długi, aby mogli się zgłosić świadkowie, którzy zaświadczyliby o niewinności Jezusa. W ewangeljach takiej wzmianki nie ma.

Interpretacja wspomnianych czterdziestu dni stwarza wiele problemów i jest niejasna. Może odnosić się, jak to zostało powiedziane przy okazji analizy tekstu *baraita*, do działalności Jezusa, do Jego czterdziestodniowego postu lub też do swoistej interpretacji prawa rabinicznego. Może autorzy Talmudu chcieli też w ten sposób zaprzeczyć, że to Jezus w czasie swojej działalności zapowiadał wydarzenia, które miały nastąpić. Potwierdzają liczne pośrednie i bezpośrednie zapowiedzi męki i śmierci Jezusa (por. Łk 9, 21–22; 9, 43b–45; 18, 31–34). W Ewangelii św. Marka Jezus wyraźnie zapowiada: „Wziął znowu Dwunastu i zaczął mówić im o tym, co miało Go spotkać: «Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazą Go na śmierć i wydadzą poganom. I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i zabiją, a po trzech dniach zmartwychwstanie” (Mk 10, 32–34). Być może osoba posłańca miała zaprzeczyć i uznać w osobie Jezusa proroka, który zapowiedział to, co miało wydarzyć się w Jerozolimie? Autorzy Talmudu wydają się wskazywać, że wydarzenia w Jerozolimie były już wszystkim znane. Żydowski sąd publicznie ogłosił swoją decyzję, a następnie wysłał posłańca na czterdzieści dni przed egzekucją z ogłoszeniem wyroku. Było wystarczająco dużo czasu na to, aby znaleźć osoby i dowody na uniewinnienie Jezusa. Nikt jednak nie przybył. Można domniemywać, że wszyscy na ten wyrok się zgadzali, bowiem uznawano, że Jezus był oszustem, a nie żadnym prorokiem¹⁴³.

Na podstawie opisu procesu Jezusa przed Wysoką Radą można dostrzec, że postępowanie Rady w wielu miejscach łamało przepisy Prawa. W rozdziale drugim zostały przedstawione szczegółowe procedury sądowe zawarte w Misnie i innych pismach rabinicznych, które obowiązywały już w czasach Chrystusa i były przestrzegane. W świetle tych przepisów można stwierdzić¹⁴⁴:

1) Przepisy Prawa zabraniały zwoływać sąd w nocy. Tymczasem według przekazu Mk i Mt proces Jezusa ma miejsce w nocy, chociaż samą uchwałę

¹⁴³ Por. P. Łabuda, *Proces Jezusa w przekazie Talmudu*, s. 132–134.

¹⁴⁴ Odnośnie do zarzutów legalności procedury sądowej procesu Jezusa zob. P. Benoît, *Le Procès de Jésus*, s. 275–281; F. Mickiewicz, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, s. 199–201.

Sanhedryn podejmuje „wczesnym rankiem” (Mt 27, 1; Mk 15, 1). Jedynie św. Łukasz pisze, że Wysoka Rada zebrała się, gdy tylko „dzień nastał” (Łk 22, 66), zachowując zatem wymogi Prawa.

2) Miejscem zebrania się sądu była oficjalna Sala Rady, a nie jak przekazują ewangelici dom arcykapłana.

3) Po przesłuchaniu sędziowie mieli zwykle jeden dzień przerwy na zastanowienie się, aby wyrok nie został wydany pochopnie. Dopiero na drugim posiedzeniu mógł zapadć prawomocny wyrok. W opisie ewangelicznym widać, że wyrok zapada na pierwszym posiedzeniu sądu, zaraz po przesłuchaniu świadków i Jezusa.

4) Do wydania wyroku skazującego prawo wymaga, by zeznania przynajmniej dwóch świadków były zgodne we wszystkich elementach. Jeśli te zeznania różnią się nawet w najmniejszym stopniu, świadectwo takie jest uważane za niewystarczające¹⁴⁵. Ewangelie wspominają, że wprawdzie wielu zeznawało przeciwko Jezusowi, ale ich świadectwa nie były zgodne (por. Mk 14, 55–59).

5) Wyrok kary śmierci nie mógł być rozpatrywany w przeddzień szabat lub święta. Proces Jezusa i skazanie Jezusa odbywały się w przeddzień Paschy.

6) Jezusa skazano na śmierć za bluźnierstwo (por. 26, 65; Mk 14, 63–64). Według Prawa bluźnierstwem było wymówienie w sposób świętokradzki Imienia Bożego lub nazywanie siebie Bogiem. Jak zostało wyżej przedstawione, Jezus nigdzie nie przypisał sobie bezpośrednio takiej godności.

7) Skazany miał prawo do uniewinnienia na podstawie jednomyślności sądu. Jednomyślność powinna dotyczyć nie tylko skazania na śmierć, ale i uniewinnienia skazanego, gdy np. trybunał był do niego uprzedzony i jako taki był niekompetentny do prowadzenia sprawy. Wydaje się, że krótka uwaga zawarta w Ewangelii Łukaszowej, mianowicie, że Józef z Arymatei „nie przystał na ich uchwałę i postępowanie”, wskazuje na taką sytuację.

Patrząc na rozbieżności i różnice w ewangelicznych opisach procesu, jak i tych w Talmudzie, stajemy przed niewiadomymi: nie wiemy, jakimi szczegółowymi przepisami prawnymi kierowała się Wysoka Rada w czasach Jezusa. Te zawarte w Misznie i Talmudzie pochodzą z późniejszych okresów. Mając odmienne wersje ewangelistów, którzy czerpali z różnych źródeł, trudno określić z całą pewnością, jak wyglądał proces Jezusa. Pomimo to, naszą uwagę powinniśmy zwrócić na teologiczną wymowę zawartych w opisach scen. W takim świetle zostały przeanalizowane

¹⁴⁵ Na takiej podstawie uznano za fałszywe świadectwo dwóch starców z opowiadania o Zuzannie w Dn 13.

oskarżenia wniesione przed trybunał Wysokiej Rady przeciwko Jezusowi i w takiej formie zostały przekazane przez ewangelistów, szczególnie św. Łukasza.

3.5. Wykonanie wyroku

Porównując przekaz Nowego Testamentu o wykonaniu wyroku śmierci na Jezusie z opisem talmudycznym można zauważyć duże rozbieżności.

3.5.1. Tradycja ewangeliczna

Opisy śmierci Jezusa zawarte są we wszystkich ewangeliiach kanonicznych (zob. Mt 27, 45–55; Mk 15, 33–39; Łk 23, 44–46; J 19, 28–36)¹⁴⁶. W przekazie ewangelii Jezus został ukrzyżowany zgodnie z prawem rzymskim. Jak opisuje św. Marek, nie był On w stanie dojść na Golgotę nawet pozbawiony krzyża (Mk 15, 22; zob. Mt 27, 33; Łk 23, 33). Był tak zmaltretowany, że żołnierze rzymscy musieli Go wlec na miejsce straceń.

Jak zaznacza św. Jan, ostateczne wydanie wyroku miało miejsce „około godziny szóstej” (J 19, 14). Natychmiast więc żołnierze rzymscy przystąpili do wyprowadzenia Jezusa w kierunku Golgoty. Święty Marek informuje z kolei, że „była godzina trzecia, gdy Go ukrzyżowali” (Mk 15, 25). „A gdy nadeszła godzina szósta, mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej” (Mk 15, 33), a następnie „O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem... i oddał ducha” (Mk 15, 34. 37). Święty Jan i św. Marek w informacji dotyczącej czasu ukrzyżowania prawdopodobnie posługują się dwoma rodzajami mierzenia czasu. Nie oznacza to jednak, że ich informacje są sprzeczne. Okazuje się bowiem, że Markowa „godzina trzecia” pokrywałaby się z Janową „godziną szóstą”, czyli samym południem¹⁴⁷. Na miejsce ukrzyżowania zaprowadzono także dwóch złoczyńców (Łk 23, 32).

Centrum Łukaszej sceny ukrzyżowania stanowi szyderstwo z Jezusa jako Mesjasza i króla Żydów, wyrażone przez różne postaci. Teraz w końcu został okrzyknięty królem, lecz w formie szyderstwa.

Reakcje na ukrzyżowanie Jezusa ze strony dwóch powieszonych po Jego stronach przestępców odzwierciedlają dwie możliwe odpowiedzi na ten fakt. Pierwszy przestępca „obrzucał Go obelgami” (dosł. „bluźnierstwem”;

¹⁴⁶ Także w innych tekstach nowotestamentalnych występują wzmianki o śmierci Jezusa. Zob. Dz 2, 36; 4, 10; 1 Kor 2, 8; Ga 3, 1; Ap 11, 8.

¹⁴⁷ Por. E. Lipiński, *Godzina ukrzyżowania*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959), s. 134.

Łk 23, 39), podsumowując oskarżenia i nadużycia skierowane pod adresem Jezusa przez przywódców religijnych i szyderców (Łk 22, 65; 23, 2. 35. 37). Natomiast odpowiedź drugiego przestępcy służy podkreśleniu przez św. Łukasza niewinności Jezusa: „My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił” (Łk 23, 41). Prośba przestępcy, aby Jezus pamiętał o nim, kiedy przyjdzie do swojego królestwa (Łk 23, 42), świadczy, że uznaje, iż Jezus przeżyje swój krzyż i że w rzeczywistości jest królem, Mesjaszem, a nie uzurpatorem czy przestępcą.

Słuszny jest zatem wniosek, że poprzez te słowa Dobry Łotr „pośrednio wyznaje swoją wiarę, że Jezus jest Chrystusem, czyli Synem Człowieczym” (por. Łk 24, 26)¹⁴⁸. Ciekawe i wyjątkowe w Ewangelii św. Łukasza jest to, że Jezus, wisząc na krzyżu, modli się, aby Jego Ojciec przebaczył Jego oprawcom (Łk 23, 34). W przeciwieństwie do tradycyjnych męczenników, którzy umierali z przekleństwem przeciwko swoim oprawcom, Jezus modli się o przebaczenie. Podobnie jak król w drodze na intronizację, Jezus – Mesjasz Król – obiecuje miejsce honoru i szczęścia dla tego, kto o to prosi, czyli dla Dobrego Łotra (Łk 23, 32–43). Wydarzenia i słowa Jezusa na krzyżu (Łk 23, 44–47) podążają za treścią i porządkiem Mk 15, 33–39, ale istnieją istotne różnice, zwłaszcza gdy czyta się je w kontekście opowiadania Łukasza. Odczytywane w kontekście Dziejów Apostolskich odniesienie do „ciemności”, które okryły ziemię (Łk 23, 44), jest metaforą sił diabolicznych¹⁴⁹, szczególnie związanych ze spiskiem Szatana związanym z aresztowaniem i śmiercią Jezusa (Łk 22, 53; por. Dz 26, 18). Zamierzona symbolika rozdarcia zasłony (Łk 23, 45) może sugerować nie tyle o sędzie nad świątynią lub Jerozolimą¹⁵⁰, ile o objawieniu Bożej obecności, tak nierozzerwalnie związanej z wewnętrznym sanktuarium za zasłoną. Jezus na krzyżu odmawia Dawidowy psalm lamentu, Psalm 31, 5: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Jezusowa modlitwa, podobnie jak modlitwa psalmisty, wyraża ufność pokładaną w Bogu (por. Ps 31, 14) w obliczu „przeciwników” i „wrogów” (por. Ps 31, 11. 15). Jezus kona nie z jękiem, ale jako wierny prorok, który powierza swoje życie Bogu. Kiedy setnik na krzyżu „zobaczył to, co się stało”, „uwielbił Boga” i zaświadczył: „Zaprawdę, ten człowiek był niewinny/sprawiedliwy” (Łk 23, 47), rozpoznał obecność i działanie Boga w wydarzeniach opowiedzianych przez św. Łukasza 23, 44–46. Setnik ponownie

¹⁴⁸ Por. I. H. Marshall, *The Gospel according to Luke*, s. 872.

¹⁴⁹ Por. *The Gospel According to Luke*, t. 2, s. 1985.

¹⁵⁰ Por. J. Green, *Luke*, s. 1997.

podejmuje temat niewinności Jezusa widoczny w opowiadaniu Łukasza o procesie i męce. Jednak w Dziejach Apostolskich Jezus jest identyfikowany jako „sprawiedliwy” (δικαιος) w kontekście Jego niesprawiedliwego ukrzyżowania (Dz 3, 14; 7, 52), a określenie to nawiązuje do mesjańskiego Dawidowego „sprawiedliwego” (Jr 23, 5; Za 9, 9) lub cierpiącego Sługi Pańskiego jako „sprawiedliwego” (Iz 53, 11). Stojący obok krzyża setnik widzi, jak Jezus umiera, chwali Boga, a potem – w przeciwieństwie do ewangelii Mateusza i Marka, gdzie ogłasza go „Synem Bożym” – mówi: „Z pewnością był to sprawiedliwy człowiek”. Łukasz powtarza to jeszcze raz: Jezus był niewinny, umierając śmiercią winnych (Łk 23, 44–49)¹⁵¹. Uznanie Jezusa przez stenika za „niewinnego/sprawiedliwego” może zatem oznaczać, że jest On mesjańskim sprawiedliwym Bożym, który został niesprawiedliwie skazany na śmierć¹⁵².

Napis nad konającym Jezusem ogłasza światu Jego królewskość i godność mesjańską, choć w rzeczywistości jest to oskarżenie kryminalne, wyjaśniające Jego okrutną śmierć.

3.5.1.1. Chrystus – ukrzyżowany Mesjasz

W Ewangelii św. Łukasza opis męki i śmierci Zbawiciela ma swój główny cel, którym jest przedstawienie mesjańskiej godności Jezusa. Dominującym aspektem Łukaszowego opisu, z historyczno-teologicznego punktu widzenia, jest potwierdzenie Jego mesjańskiej natury; Jezus bowiem, pomimo cierpień i upokorzeń, męki i śmierci na krzyżu, jest Mesjaszem.

Mając na uwadze ten aspekt chrystologii św. Łukasza w przedstawieniu męki i śmierci Jezusa, przedstawimy niektóre idee mesjanistyczne obecne w judaizmie, które pomogą nam w lepszym zrozumieniu osoby Chrystusa–Mesjasza.

Ukrzyżowanie Jezusa jest faktem historycznym ponad wszelką wątpliwość. Szczególnie w Ewangelii św. Łukasza możemy mówić o ukrzyżowanym Mesjaszu. Warto zatem przeanalizować samą ideę mesjanizmu w judaizmie w celu głębszego zrozumienia zamysłu trzeciego ewangelisty, który w takim świetle ukazuje osobę Jezusa Chrystusa.

Terminy „Mesjasz” i „mesjanistyczny” były często używane w szerokim znaczeniu. Konieczne jest zatem pewne wyjaśnienie.

¹⁵¹ Por. N. T. Wright, *The New Testament in Its World*, Zondervan Academic, Grand Rapids 2019, s. 1054–1056.

¹⁵² Por. J. B. Green, J. K. Brown & N. Perrin (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove 2013, s. 185–187.

Wszystkie cztery ewangelie zakładają, że termin „Mesjasz lub Pomazaniec” był w powszechnym użyciu na określenie człowieka, którego Bóg miał uczynić królem swojego ludu na końcu czasów. Użycie tego terminu przypisuje się m.in. Żydom, w ich ustach występuje ono u Mk 14, 61 i 15, 32, a częściej dostrzegamy go w ewangeliami Mateusza, Łukasza, a zwłaszcza Jana, gdzie nawet Samarytanka odnosi się do przyjścia Mesjasza (J 4, 25).

Określenia „Pomazaniec/Mesjasz” (hebr. מָשִׁיחַ) i „Król, Pomazaniec” są powszechne zarówno w *Targumach*, jak i w literaturze rabinicznej jako określenie potężnego i sprawiedliwego króla, na którego przyjście Żydzi mieli nadzieję i modlili się o jego nadejście. Użycie terminu „Pomazaniec” z rodzajnikiem określonym zakłada określenie nadchodzącego króla lub władcy jako „YHWH (mojego, jego) Pomazańca”. Pisma z Qumran zawierają pewne terminy, które mogą ilustrować przejście od terminologii biblijnej do późniejszej: „Pomazaniec Izraela” (IQSa 2, 14. 20) i „Pomazaniec Sprawiedliwości” (lub „prawy, prawowity Pomazaniec”, 4QP Bless 3). Inne biblijne terminy, które odnoszą się do Mesjasza (późniejsze, ale powszechne), to „gałąź” (חֲבֵרָה) i „potomek” (יָרֵךְ) Dawida (4QP Bless 3, 4; 4QFlor 1. 10, 11). Określenia „syn Dawida” i „król Izraela” występują w PsSol 17. 21, 42. Teksty z Qumran unikają jednak tytułu królewskiego i używają określenia „książę (אֲשֵׁר) wspólnoty” (np. IQSb 5. 20; CD 7. 20)¹⁵³.

Obietnice dla Dawida i jego domu (2 Am 7, 4–17), proroctwa o przyszłym księciu Dawidowym (Iz 11, 1–10) i królewskie psalmy stanowiły podstawę mesjańskiej nadziei. Ostateczna nadzieja na przywrócenie królestwa Dawida i oczekiwanie na jedynego księcia Dawidowego, który mógłby, ale nie musi być nazwany Pomazańcem, mogła długo pozostawać niejasna. Mesjasz nie był koniecznym elementem nadziei na lepszą przyszłość i ogólnie rzecz biorąc, obecność mesjańskiego władcy mogła po prostu zostać włączona do błogosławieństw, które przyjdą, gdy Bóg odkupi swój lud. Głównym zadaniem Mesjasza będzie gromadzenie, oczyszczanie i panowanie nad świętym ludem. Nawet jeśli Mesjasz jest opisywany jako zdobywca, często zakładano, że dokonuje zniszczenia wrogich sił przez swoje słowo (lub oddech, Iz 11, 4), a nie siłą militarną. Podczas gdy podstawowa koncepcja „Mesjasza” została ukształtowana przez biblijne teksty, które mówiły o potomku Dawida, inne fragmenty również nawiązywały do mesjańskiego potomka Dawida, choć nie bezpośrednio. Dotyczy to oczywiście zwłaszcza fragmentów Pięcioksięgu, wśród nich Rdz 49, 10

¹⁵³ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis 2010, s. 382–384.

i Lb 24, 7–9 i najważniejszy Lb 24, 17–19. Wyrocznia o władcy świata z Judei, która według Józefa Flawiusza¹⁵⁴ miała znaczenie dla późniejszego powstania w 133 r. pod przywództwem Bar Kochby, najprawdopodobniej wywodzi się bardziej z Lb 24 (lub Rdz 49, 10) niż z Daniela 7. Szymon ben Kosiba, „książę Izraela” podczas drugiej wojny z Rzymem, został okrzyknięty gwiazdą Jakuba (Lb 24, 17) i przemianowany na „Bar Kochba”. Nie ma dowodów na to, że był potomkiem Dawida, ale teksty talmudyczne wspominają nie tylko o tym, że Rabbi Akiwa powiedział: „To jest król, Pomazaniec”, ale także, że sam wygłosił to samo twierdzenie (Talmud jerozolimski *Ta'an* 4, 68d; Talmud babiloński *Tann* 93b)¹⁵⁵.

Wśród tekstów, które ukazują inną interpretację Mesjasza, szczególnie interesujące są niektóre z fragmentów „ebed JHWH” w Deutero-Izajaszu i w Dn 7. Były one tematem długich debat, które koncentrowały się na „Synu Człowieczym” w *Similitudes* w 1 Księdze Henocha 37–71. W tej wizji Mesjasz został opisany nie jako ziemski król, ale jako niebiańska postać, jak w wizji Daniela, i jest typologicznie bardziej podobny do anielskiego księcia (Michała lub Melchizedeka w qumrańskim dokumencie 11QMelch), który działa jako boski agent eschatologicznego odkupienia¹⁵⁶.

Staje się coraz bardziej jasne, że żydowskie oczekiwania nie zawsze koncentrowały się na Mesjaszu Dawidowym, lecz pozostawiały miejsce dla wielu osób, które mogłyby odegrać rolę w czasie zbawienia lub krótko przed nim. We wszystkich przypadkach jakiś fragment biblijny stanowił podstawę lub mógł być użyty jako gwarancja dla tych oczekiwań¹⁵⁷.

Idea jednej z takich postaci, eschatologicznego arcykapłana, „Pomazańca Aarona”, zwanego także „namaszczonym kapłanem”, opierała się na błogosławieństwie Lewiego z Pwt 33, 8–11 i obietnicy danej Pinchasowi w Lb 25, 10–13 (zob. także 1 Sm 2, 35; Ml 2, 4–7; Syr 45, 23–24). Innym przykładem jest oczekiwanie na osobę, która jest prorokiem takim jak Mojżesz, co opierało się na Pwt 18, 15–19 lub na rozszerzonym tekście Wj 20, 19–22. Kolejną postacią, której nadejścia oczekiwano był Eliasz. Nadzieja na powrót Eliasza opierała się na Ml 4, 5–6 (por. Ml 3, 1–4; Syr 48, 10). Można również wspomnieć o oczekiwaniu na „Pomazańców, syna Efraima” lub „Józefa”. W tym przypadku powoływano się na fragment Pwt 33, 13, ale także na inne teksty, w tym Za 12, 10.

¹⁵⁴ Por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, 6.312–133.

¹⁵⁵ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 385.

¹⁵⁶ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 386.

¹⁵⁷ E. Schürer zauważa, że oczekiwanie na lepszą przyszłość było jednym z ważnych elementów prorocत्व Starego Testamentu; por. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.–135 d.C.)*, t. 2, Brescia 1987, s. 588.

Dużej liczbie osób przypisywano również cechy „postaci eschatologicznych”. Na przykład oczekiwanie dwóch przywódców: władcy (Dawidowego) i kapłana (z rodu Aarona) (zob. np. Jr 23, 5–6; Za 3, 6–8; 4, 13–14; 6, 9–13). Ten podwójny schemat pojawia się ponownie w pismach z Qumran¹⁵⁸ i Testamentach Dwunastu Patriarchów, a także na początku powstań w 66 i 132 roku n.e. Inne pary występują w późniejszych, głównie rabinicznych tekstach: Dawidowy Mesjasz i Mojżesz lub Eliasz, Mojżesz i Eliasz lub Eliasz i Henoah. W myśli żydowskiej pojawiają się także tzw. triady mesjanistyczne. Składają się one z proroka i Pomazańców Aarona i Izraela. Świadectwa takich wizji mesjanizmu żydowskiego znajdujemy w 4QTestim, jak również w IQS 9. 11. W Ewangelii św. Jana 1, 20–21 mówi się o Chrystusie, Eliaszu i proroku. *Targum Jeruzolimski* i Wj 40, 9–11 odnosi tytuł królewskiego Mesjasza, arcykapłana Eliasza i Mesjasza z Efraima do triady „królestwo domu Judy”, Aarona i Jozuego¹⁵⁹.

Oczekiwania na Mesjasza zwykle wywodziły się z biblijnych obietnic i przepowiedni lub były poparte fragmentami, w których zakładano, że odnoszą się do jakiejś osoby, której przyście głosiły. Selekcja, łączenie i interpretowanie tekstów zależały od otoczenia społecznego, otoczenia kulturowego, struktur politycznych, okoliczności historycznych itp. Do pewnego stopnia możliwe jest prześledzenie różnych form oczekiwań odnoszących się do konkretnych obszarów lub grup. Oczekiwanie na Dawidowego Mesjasza zależało od uznania pism dawnych i późniejszych proroków oraz Psalmów za Pismo Święte. Istniały również kręgi żydowskie, których „idee mesjańskie” były prawie wyłącznie uzasadniane przez Pięcioksiąg¹⁶⁰.

Poza kręgami kapłańskimi i lewickimi włączenie „proroków” i innych pism sprzyjało nadziei na przywrócenie królestwa Dawida i Mesjasza Dawidowego, zarówno ze względu na liczbę fragmentów, które je tworzyły, jak i dlatego, że było to najściślej związane z ogólną nadzieją na wyzwolenie od obcych władców i innych wrogów. Psalm 17 i 18, skomponowane krótko po podboju Jeruzolimy przez Pompejusza, czerpią wiele z fragmentów biblijnych, aby przedstawić obiecane Syna Dawida jako idealnego

¹⁵⁸ Szerokie i pogłębione przedstawienie idei mesjańskich w pismach qumrańskich i literaturze apokryficznej zob. M. Parchem, *Postać Mesjasza w literaturze międzytestamentalnej: zwoje z Qumran i apokryfy Starego Testamentu*, Tarnów 2015, s. 69–86 (Scripturae Lumen, 7).

¹⁵⁹ Por. L. Schiffman, *Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1992, s. 116–129.

¹⁶⁰ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 387.

króla, w przeciwieństwie do skorumpowanych Hasmonejczyków. Pod wpływem destrukcji Jerozolimy apokaliptyczne wizje 4 Księdze Ezdrasza i 2 Księdze Barucha przyznają mniej lub bardziej znaczące miejsce Mesjaszowi, który podczas swojego przyjścia zakończy ostatni okres ucisku, osądzi niegodziwe narody i ostatnie imperium (Rzym) i zainauguruje czas zbawienia; nastąpi koniec świata, ostateczny sąd i odnowienie stworzenia. Poza tymi tekstami mamy niewiele literackich dowodów na oczekiwanie na Mesjasza Dawidowego, który jest współczesny pismom Nowego Testamentu. Modlitwy w synagodze o królestwo domu Dawida lub o przyjście Mesjasza mogą jednak sięgać tego okresu. Redaktorzy Miszny mieli inne obawy i mogli świadomie milczeć na temat Mesjasza, ale w *Targumach* i *Midraszach* oraz w obu Talmudach wewnętrzna korelacja idei mesjańskich i wykład Pisma Świętego są jaśniejsze niż kiedykolwiek¹⁶¹.

Na podstawie powyższej analizy można mówić o różnorodności oczekiwań spowodowanej, jak widać, wykorzystaniem zmieniającej się liczby fragmentów biblijnych w różnych, często sprzecznych grupach i w zmieniających się okolicznościach historycznych¹⁶².

W czasach Jezusa nie istniała normatywna doktryna o Mesjaszu¹⁶³. Stąd rozróżnienia między narodowymi, światowymi, eschatologicznymi i apokaliptycznymi oczekiwaniami mają ograniczoną wartość jako narzędzia klasyfikacji. Nadrzędną jedność zapewniała jednak wspólna wiara w jednego Boga, Boga Izraela i całego świata, który dał Prawo i dotrzyma swoje słowa oraz uczyni to, co obiecał. Rozbieżne, a nawet sprzeczne, „mesjanistyczne” idee i ruchy funkcjonowały w ramach takiego modelu. Z tego powodu nawet chronologicznie późniejsze teksty mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia historii działalności Jezusa i początków chrystologii. W pewnych okolicznościach może nastąpić nawet radykalna reinterpretacja wszystkich tradycyjnych idei. Tak jak można dokonać takiej reinterpretacji na podstawie historii ukrzyżowanego Mesjasza, Jezusa z Nazaretu. Dokonując zatem refleksji nad postacią Jezusa Chrystusa, można dojść do wniosku, że „Prorok z Nazaretu”, który dokonywał cudów, ale także

¹⁶¹ Por. M. B. Shepherd, *Targums, the New Testament and Biblical Theology of the Messiah*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 51 (2008) nr 1, s. 57; N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 388.

¹⁶² Zob. studium prezentujące zagadnienie rozumienia idei mesjanizmu: M. L. Morgan, S. Wietzman, *Rethinking the messianic Idea in Judaism*, Bloomington 2015.

¹⁶³ Pomimo że marzenia i tęsknoty wyznawców judaizmu za niepodległym państwem były wciąż aktualne, to należy stwierdzić, że idea mesjanizmu w czasach Jezusa nie była główną ideą religijności Żydów. Por. L. Lemański, *W oczekiwaniu na Mesjasza?*, s. 35 (Scripturae Lumen, 7).

był nauczycielem, został ukrzyżowany przez Rzymian. Mimo to po śmierci został ogłoszony Mesjaszem–Królem, usprawiedliwionym przez Boga, który wskrzesił Go z martwych¹⁶⁴.

W historii procesu i ukrzyżowania Jezusa zakłada się, że niektóre podstawowe fakty historyczne zostały zachowane zarówno w tradycji ustnej, jak i w literackiej kompozycji Ewangelii. Najważniejsze z nich to: 1) że tylko Jezus został aresztowany i żaden z uczniów; 2) że odbyło się jedno lub dwa przesłuchania w obecności arcykapłana i zebranego przez niego sądu Wysokiej Rady oraz 3) że bez względu na kompetencje prawne Sanhedrynu i to, czy formalny wyrok został wydany czy nie, rezultatem było wydanie Jezusa Piłatowi, który skazał Go na śmierć i zezwolił na ukrzyżowanie.

Wszystkie cztery ewangelie zgadzają się, że Jezus został skazany i ukrzyżowany jako rzekomy „Król żydowski” i że oskarżenie zostało zapisane i – przynajmniej według Mateusza i Jana – umieszczone na szczycie krzyża. Jest również całkiem prawdopodobne, że rzymscy żołnierze w rzeczywistości „pozdrawiali” Jezusa, wyśmiewając się z Jego godności królewskiej. Tytuł „Król żydowski” pojawia się także w ustach Piłata, w przesłuchaniu Jezusa (Mk 15, 2 par.) i w scenie Barabasza (Mk 15, 9. 12; J 18, 39).

Pierwsze trzy ewangelie mówią również o tym, jak Jezus był wyśmiewany, gdy wisiał na krzyżu, ale w tym kontekście wszystkie używają określeń, które byłyby właściwe w ustach Żydów lub chrześcijan: „Chrystus, król Izraela” (Mk 15, 32; por. Mt 27, 42), „Pomazaniec Boży, Wybrany” (Łk 23, 35), „Pomazaniec” (Łk 23, 39) lub „Syn Boży” (Mt 27, 40. 43). Terminy użyte przez Mateusza i Łukasza są zgodne z ich własnym zwyczajem; Łukasz świadomie sprawia, że osoby z jego opowiadania używają słownictwa, które odnosiłoby się do kontekstu historycznego (por. Łk 23, 37, a także 23, 47). Znieważanie, które bez wątplenia miało miejsce, stało się ważne ze względu na relacje do Ps 22, 6–8 i Ps 69, 7–11. 19–22 (zob. także Ps 89, 39–42. 50–51). Słowa, które narratorzy przypisywali szydercom, odzwierciedlają trwający konflikt między tymi, którzy wierzyli w ukrzyżowanego Jezusa, a innymi Żydami, którzy uważali ideę ukrzyżowanego Mesjasza za odrażającą i śmieszna¹⁶⁵.

Doświadczenia zmartwychwstania nie doprowadziłyby uczniów do stwierdzenia, że Jezus był obiecany Mesjaszem, gdyby nie został On ukrzyżowany jako rzekomy królewski Mesjasz. Pośmiertne ukazanie się, pusty grób i wstąpienie do nieba nie były aspektami jakiejś ideologii mesjańskiej, lecz świadczyły o godności mesjańskiej Jezusa. Pojawienie się

¹⁶⁴ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 389.

¹⁶⁵ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 389–390.

zmartwychwstałego Chrystusa miało bez wątpienia kluczowe znaczenie dla radykalnej chrześcijańskiej przemiany pojęcia „Mesjasz”, ale mogło mieć taki skutek tylko dlatego, że przekonało uczniów, iż Bóg usprawiedliwił ukrzyżowanego Króla Żydów¹⁶⁶. Wszystkie opowiadania o życiu i śmierci Jezusa są oparte na tym przekonaniu¹⁶⁷.

3.5.1.2. Mesjasz w Ewangelii św. Łukasza

W Starym Testamencie i późniejszej myśli żydowskiej, jak zostało ukazane powyżej, istniało wiele różnych koncepcji Mesjasza¹⁶⁸. Chociaż wiele z nich nie było jasno sformułowanych, a niektóre nie zostały nawet zaakceptowane, pomagały jednak oczekiwaniu na Mesjasza, o którym pamiętano. Wiele z tych różnych definicji i oczekiwań wyrosło ze zmieniających się sytuacji społecznych, kulturowych, politycznych i, co najważniejsze, teologicznych. Bez wątpienia trudna sytuacja polityczna i podziały w myśli teologicznej wpłynęły na rozwinięcie się szerokiej wizji oczekiwań wobec „pomazańców” Bożych¹⁶⁹. W samym Nowym Testamencie istnieje wie-

¹⁶⁶ Patrząc na idee mesjanizmu zawarte szczególnie w Starym Testamencie i ich interpretacje przez chrześcijan, należy unikać odczytywania tekstów jedynie na płaszczyźnie historycznej, czy też tylko teologicznej. Może to doprowadzić do niebezpiecznych uproszczeń i niechętnego spojrzenia na judaizm w ogólności. Zob. W. Chrostowski, *Wizerunek Żydów i judaizmu a chrześcijańskie czytanie i objaśnianie Biblii*, s. 76–77; S. Docherty, *New Testament Scriptural Interpretation in Its Early Jewish Context. Reflections on the Status Questionis and Future Directions*, „Novum Testamentum” 57 (2015), s. 19.

¹⁶⁷ Por. N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, s. 391; J. Ślawik, *Stary Testament/Tanach w chrześcijańskiej Biblii*, „Roczniki Teologiczne” 57 (2015) 4, s. 401–426.

¹⁶⁸ W celu szerszego zapoznania się z ideą mesjanizmu w judaizmie zob. S. Mowinkel, *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Abingdon, New York 1954; P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham, *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Paternoster, Carlisle 1995; R. S. Hess, M. D. Carrol (eds.), *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Baker, Grand Rapids 2003; G. S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; C. A. Evans, *Messianism*, [w:] C. A. Evans, S. E. Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000, s. 698–707; J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis 2010.

¹⁶⁹ Problematykę różnych koncepcji mesjanizmu w Starym Testamencie w odniesieniu do Chrystusa przedstawia: N. A. Dahl, *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis 2010, s. 382–403 oraz M. Rosik, *Kościół a synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2016, s. 71–81.

le różnych koncepcji odnoszących się do Jezusa jako Mesjasza. W samej Ewangelii św. Łukasza i Dziejach Apostolskich, w porównaniu z innymi pismami Nowego Testamentu, istnieje wiele różnych wizji na temat, co to znaczy, że Jezus był Mesjaszem¹⁷⁰.

Święty Łukasz w swojej Ewangelii czerpie z wielu fragmentów Starego Testamentu, zwłaszcza Księgi Izajasza, które odpowiadały współczesnej myśli żydowskiej, aby przedstawić zarówno Jezusa jako mesjańskiego proroka, a zatem eschatologicznego proroka przychodzącego w czasach ostatecznych, jak i wypełnienie proroctwa Starego Testamentu dotyczącego nadchodzącego pomazańca. Zarówno w Ewangelii, jak i w Dziejach Apostolskich ewangelista nadal rozwija ideę Jezusa jako namaszczonego proroka, jednocześnie przedstawia inne, także uzupełniające się idee, m.in. królewskiego syna Dawida¹⁷¹.

Godność mesjańską Jezusa można opisać w następujący sposób: „Całe Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie są jednym ciągłym wypełnieniem proroctwa”¹⁷². Jak twierdzą uczeni, w Ewangelii św. Łukasza istnieją inne mesjańskie tematy, które ewangelista wysuwa na pierwszy plan, a temat Mesjasza-proroka nie jest jedynym¹⁷³. Niektórzy sugerowali nawet, że Łukasz nie ma nic do powiedzenia na temat Jezusa jako Mesjasza, co by nie zostało już odnalezione w innych źródłach (św. Marek i Q)¹⁷⁴. Postać Jezusa jako namaszczonego proroka znajduje się w centrum przedstawionego przez Łukasza obrazu Jezusa jako Mesjasza¹⁷⁵.

Dyskusja na temat mesjańskiej natury Jezusa, przedstawionej w Ewangelii św. Łukasza i Dziejach Apostolskich, zwykle koncentruje się wokół użycia terminu *χριστός*. Jest on używany jako tytuł określający tożsamość Jezusa i będzie związany z Jego imieniem, a w rzeczywistości stanie się częścią tego imienia¹⁷⁶.

¹⁷⁰ Por. S. E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids 2007, s. 144–145.

¹⁷¹ Por. C. A. Evans, *Dawid in the Dead Sea Scrolls*, [w:] S. E. Porter, C. A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, s. 183–197.

¹⁷² Por. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, s. 11.

¹⁷³ Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 1, s. 29–31; C. L. Blomberg, *Messiah in the New Testament*, [w:] R. S. Hess, M. D. Carrol (eds.), *Israel's Messiah in the Bible*, s. 111–141.

¹⁷⁴ Por. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Zondervan, Grand Rapids 1970, s. 168–169.

¹⁷⁵ Por. S. E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testaments*, s. 145.

¹⁷⁶ Tytułarne użycie terminu „Chrystus”: Łk 2, 11. 26; 3, 15; 4, 41; 9, 20; 20, 41; 22, 67; 23, 2. 35. 39; 24, 26. 46; Dz 2, 31. 36; 3, 18. 20; 4, 26; 5, 42; 8, 5; 9, 22, 17, 3; 18, 5. 28; 26, 23. Por. *The Gospel according to Luke*, t. 1, s. 197.

Nadzieje mesjańskie wyrażały się w oczekiwaniu nadchodzącego proroczego głosu (zob. 1 Mch 14, 41) i były czasami kojarzone z prekursorem Mesjasza (np. Eliaszem) lub związane z samym Mesjaszem, na wzór Mojżesza¹⁷⁷. Opowieść o narodzinach Jezusa (Łk 1, 5–2, 40) przedstawia przyjście Jezusa jako wypełnienie proroczej zapowiedzi. Czyni to na dwa znaczące sposoby: po pierwsze, ukazuje przyjście samego Jezusa jako wypełnienie się proroctwa; a po drugie, odróżnia narodzenie Jezusa od przyjścia Jana jako proroczego poprzednika¹⁷⁸. Opowiadanie o przyjściu i narodzeniu św. Jana Chrzciciela jako prekursora Mesjasza wymienia ważne jego cechy. Święty Jan Chrzciciel jest opisany w kategoriach starotestamentowego proroka działającego na pustyni (Łk 1, 15); jest napełniony Duchem Bożym (Łk 1, 15); jako prorok wzywa do pokuty (Łk 1, 16–17); mówi się, że jest tym, który idzie przed Panem (Łk 1, 17); jest opisany jako będący w duchu i mocy proroka Eliasza, postrzeganego jako poprzednik Mesjasza (Łk 1, 17), prawdopodobnie w oparciu o cytaty z proroka Malachiasza (Ml 3, 24)¹⁷⁹; jako Boży prorok przeznaczony jest do pójścia przed Panem, aby przygotować Mu drogę (Łk 1, 76).

Przedstawienie narodzin Jezusa jest również postrzegane w kategoriach wypełnienia się proroctwa. Chociaż Jego narodziny są przepowiedziane po narodzinach św. Jana Chrzciciela, to Jego życie jest postrzegane jako wypełnienie się nadchodzącego proroctwa (Łk 1, 32); jest On wyraźnie przeznaczony do wypełnienia Bożych planów (Łk 1, 31–33); przedstawiony w kategoriach królewskiego i militarne go triumfu, a niektóre z tych cech są zapewne związane z wizją Mesjasza (Łk 1, 32–33); istnieją potwierdzające proroctwa wypowiedzi Elżbiety (Łk 1, 42–45); narodzenie Zbawiciela, Chrystusa Pana jest obwieszczane pasterzom (Łk 2, 11); Symeon, który oczekiwał Mesjasza Pańskiego (Łk 2, 26), wypowiada proroctwa, że jego oczy zobaczyły zbawienie i światło objawiające się zarówno poganom, jak i Izraelowi (Łk 2, 29–32, por. Iz 52, 10; 42, 6; 49, 6); Jezus zostaje przyjęty w świątyni i błogosławiony przez prorokinię Annę jako ten, który jest przewidywany w kategoriach odkupienia Izraela (Łk 2, 36–38). Sceny te zmiernają do ukazania Jezusa jako eschatologicznego Mesjasza-proroka¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Por. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, s. 72. W Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich imię Mojżesza występuje około 29 razy. Imię Mojżesz występuje obok Eliasza w scenie Przemienienia Łk 9, 30. 33.

¹⁷⁸ Por. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, s. 291–298.

¹⁷⁹ Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 1, s. 89–91; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, s. 42.

¹⁸⁰ Por. S. E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testaments*, s. 148.

Można dostrzec także pewną liczbę elementów królewskich, związanych z tą wizją¹⁸¹.

Pojawienie się Jana Chrzciciela jako proroczego prekursora, a następnie chrzest Jezusa jeszcze bardziej podkreślają proroczą i mesjańską godność Jezusa. Święty Jan Chrzciciel rozpoznaje, że jest ktoś, kto będzie potężniejszy niż on (Łk 3, 16). Zapowiedź Jana o nadchodzącym chrzcie Duchem Świętym i ogniem (Łk 3, 16) ma dwa znaczące elementy¹⁸², z których każdy ma charakter proroczy. Pierwszym elementem jest akt chrztu w Duchu Świętym. Znakiem proroka miało być napełnienie Duchem Świętym, a uosobieniem tej proroczej postaci był Eliasz, poprzednik Mesjasza. Drugim jest chrzest ogniem. Eliasz był tym prorokiem, który sprowadził ogień na proroków Baala na górze Karmel w odpowiedzi na ich bałwochwalstwo (I Krl 18, 20–40). Ukazanie św. Jana Chrzciciela w odniesieniu do Jezusa wzmacnia zarówno proroczą rolę Jana jako zwiastuna nadchodzącego Mesjasza, jak i rolę Jezusa jako tego, który jest zapowiedzianym Mesjaszem.

Istotne dla lepszego zrozumienia godności mesjańskiej i misji Jezusa jest wydarzenie w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 16–30). Opisuje ono pierwszą mowę Jezusa w Ewangelii św. Łukasza po rozpoczęciu Jego publicznej posługi, podczas której mamy do czynienia z rozszerzonym rozumieniem fragmentu Starego Testamentu¹⁸³. W rezultacie mowa ta ma charakter przemówienia inauguracyjnego dla Jego posługi i wyraźnego ogłoszenia Jego mesjaństwa. Jezus cytuje Iz 61, 1–2, z jednym wierszem z Iz 58, 6 (Łk 4, 18–19). Ten epizod, a zwłaszcza użycie fragmentu Starego Testamentu, wzbudziło wiele pytań. Początkowo wydaje się, że słuchacze nie reagują na odwołanie się przez Jezusa do fragmentu Starego Testamentu ani na Jego stwierdzenie, że wypełnia się on w ich obecności, lecz

¹⁸¹ Do takich elementów należą: „tron ojca Dawida” (Łk 1, 32); „dom sługi swego Dawida” (Łk 1, 69); Józef „pochodził z domu i rodu Dawida” (Łk 2, 4); Jezus narodził się w „mieście Dawida” (Łk 2, 11). Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 1, s. 30.

¹⁸² Por. R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, s. 290–295; M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 170–187.

¹⁸³ Por. D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987, s. 17–37 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 12); L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, s. 199–260; A. J. Köstenberger, P. T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, InterVarsity Press, Downers Grove 2001, s. 111–115.

na interpretację Jezusa i zastosowanie go do tych spoza narodu wybranego. Jezus przywłaszcza sobie w ten sposób rolę mesjańskiego proroka, zarówno czytając proroctwo, które zawierało termin „namaszczenie”¹⁸⁴, jak i ogłaszając jego wypełnienie w Jego osobie i misji¹⁸⁵.

Ważne jest zwrócenie uwagi na rodzaj postaci i tematy, które zostały tutaj przedstawione. Cztery główne tematy to: 1) ostatni eschatologiczny prorok; 2) Mesjasz, 3) cierpiący sługa i 4) figura królewskiej postaci Dawida¹⁸⁶. Cytat z Iz 61, 1–2 ukazuje także, jak te cztery proponowane postaci i tematy mogą być ze sobą powiązane i jak zostaną przedstawione przez św. Łukasza, przy opisie osoby Jezusa. Cztery postaci koncentrują się wokół pojęcia eschatologicznego Mesjasza-proroka, na co wskazuje kilka kluczowych czynników. Język opisujący namaszczenie w Iz 61, 1–2 (por. Łk 4, 18) jest wyraźnie związany z namaszczeniem przez Ducha i misją proroka. Odpowiedź Jezusa na reakcję tłumu jest taka, że: „żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4, 24). Jezus widział siebie jako tego, który pełni rolę prorocką w tym fragmencie, będąc eschatologicznym prorokiem ogłoszonym we fragmencie ze Starego Testamentu. Jest to zgodne z innym językiem Ewangelii św. Łukasza, w którym Jezus jest postrzegany jako prorok (np. Łk 7, 16. 39; 13, 33–34; 24, 19). Niektórzy zastanawiają się, czy język opisujący namaszczenie ma charakter proroczy, ponieważ w Starym Testamencie namaszczenie i Duch odnoszą się do namaszczenia króla (1 Sm 16, 12–13; 2 Sm 23, 1–2). Jednak nawet królewska figura króla Dawida ma prawdopodobnie proroczo mesjański charakter (por. Łk 20, 41), ponieważ język intronizacji jest wspólny dla tradycji Dawidowej (np. 2 Sm 7, 12–16; Ps 2, 110) i tradycji prorockiej (Iz 9, 2–7; 11, 1–10; Mi 5, 1–5; Dn 7, 14)¹⁸⁷. To samo można powiedzieć o cierpiącym Słudze Pańskim, na podstawie związku między Iz 61, 1–2 i Iz 52, 7, z których ten ostatni jest początkiem pieśni cierpiącego Sługi (Iz 52, 7–53, 12). Przywłaszczenie sobie przez Jezusa roli mesjańskiej i specyficzny proroczy język używany do wskazania tej postaci sugerują, że jest tu coś więcej niż tylko odniesienie do proroka. Mowa Jezusa w synagodze w Nazarecie przedstawia kogoś, kto jest namaszczony przez Ducha Bożego, aby

¹⁸⁴ W tekście nie występuje słowo *χριστός*, ale mówi się o namaszczeniu proroka, co świadczy o wyraźnym z nim związku.

¹⁸⁵ Por. C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 34–35.

¹⁸⁶ Por. C. A. Kimball, *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, s. 1–12; L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts*, s. 226–233.

¹⁸⁷ Por. C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, s. 453–454.

głosić konkretne prorockie przesłanie. To orędzie inauguruje misję Jezusa i przez jego specyficzne przywłaszczenie wyraźnie określa Go jako Mesjasza-proroka¹⁸⁸.

W dziewiątym rozdziale Ewangelii św. Łukasza, we fragmencie bardzo podobnym do ewangelii Marka i Mateusza, Jezus pyta uczniów o Jego tożsamość. Odpowiedzi, których udzielają, w pewien sposób podsumowują powyższą analizę. Na pytanie, za kogo uważają Go ludzie, uczniowie odpowiadają: „Za Jana Chrzciciela; inni za Eliasza; jeszcze inni mówią, że któryś z dawnych proroków zmartwychwstał” (Łk 9, 19). Są to te same odpowiedzi, które zostały wcześniej udzielone Herodowi w odniesieniu do Jezusa (Łk 9, 7–8). Kiedy Jezus naciska na osobistą odpowiedź, Piotr odpowiada za nich wszystkich, mówiąc, że Jezus jest „Chrystusem/Mesjaszem Bożym” (Łk 9, 20). Z punktu widzenia św. Łukasza odpowiedzi uczniów są nie tyle błędne, ile niekompletne. W przeciwieństwie do tego odpowiedź Piotra koncentruje się na mesjańskiej roli Jezusa¹⁸⁹. Potwierdza to unikalne sformułowanie, którego używa Łukasz, poświadczające, że Mesjasz jest namaszczony i posłany przez Boga¹⁹⁰. Piotr stwierdza, że Jezus jest Mesjaszem-prorokiem, to znaczy Mesjaszem lub Chrystusem, który przychodzi jako wypełnienie prorostw zapowiedzianych wcześniej, a które były też odczytywane w osobach św. Jana Chrzciciela, Eliasza lub innych proroków.

Po aresztowaniu Jezus zostaje ostatecznie zaprowadzony przed władze w Jerozolimie. Jest przez nie przetrzymywany w areszcie, by mógł stawić się przed Sanhedrynem. Kiedy znajduje się pod opieką władz religijnych, jest wyśmiewany i bity. Żądają również, aby prorokował o tym, kto Go uderzył (Łk 22, 64). Łukaszowa Ewangelia zawiera sformułowania podobne do tych z Ewangelii św. Marka, ale św. Mateusz dodaje, że drwiący z Jezusa prosili: „prorokuj nam, Mesjaszu, kto Cię uderzył?” (Mt 26, 67). Kiedy Jezus pojawia się przed Sanhedrynem, członkowie Wysokiej Rady zadają Mu pytanie: „Jeśli Ty jesteś Mesjasz/Chrystus, powiedz nam!” (Łk 22, 67), na co On stwierdza, że jeśli odpowie, nie uwierzą Mu. W tym miejscu Jezus mówi: „Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej” (Łk 22, 69; cytując Ps 110, 1). Następnie Sanhedryn pyta, czy jest Synem Bożym, na co Jezus odpowiada twierdząco. Oskarżenie o bluźnierstwo nie jest wyraźnie przedstawione w Ewangelii św. Łukasza. Zamiast tego o bluźnierstwo oskarżeni są ci, którzy

¹⁸⁸ Por. S. E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testaments*, s. 152–155.

¹⁸⁹ Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 1, s. 841

¹⁹⁰ Por. L. Morris, *New Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids 1986, s. 164.

wcześniej przesłuchiwali Jezusa (Łk 22, 65)¹⁹¹. Nie oznacza to, że Jezus nie został oskarżony o bluźnierstwo, lecz że św. Łukasz nie odnosi tego terminu bezpośrednio do Jezusa.

Ewangelista interpretuje mesjanizm Jezusa zgodnie z zamysłem. Należy zatem zwrócić uwagę na kilka cech. Cytat z Ps 110, 1 występujący u Łk 22, 69 przywołuje na myśl dyskusję z Łk 20, 41–44¹⁹². W tym fragmencie dyskusji o synostwie Bożym z niektórymi uczonymi w Piśmie Jezus cytuje Ps 110, 1: „Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół Twoich jako podnózek pod Twoje stopy” (Łk 20, 42–43). Wskazuje to, że w rozdziałach 20 i 22 Ewangelii św. Łukasza podkreśla się królewskie lub dawidowe mesjańskie cechy Jezusa. Należy jednak wziąć pod uwagę dwa dodatkowe czynniki. Po pierwsze, wydaje się, że Łukasz traktuje cytat z psalmu jako proroczy z natury, ponieważ widzi, że wypełnia się on w Jezusie¹⁹³. Po drugie, chociaż nie cytuje całego fragmentu z Dn 7, 13 dotyczącego przyjścia Syna Człowieczego na obłokach nieba, to jednak odnosi się on do Syna Człowieczego siedzącego po prawicy władzy. Ta intronizacja nie tylko świadczy o wypełnieniu się Dawidowych obietnic z 2 Sm 7, jak również Psalmu 110, ale, jak wspomniano powyżej, jest również związana z proroczą tradycją Iz 9 i 11 oraz Dn 7. Zatem przesłania Dn 7 i Psalmu 110, 1 zostały połączone i odnoszą się zarówno do królewskiego Dawida, jak i Mesjasza-proroka¹⁹⁴.

Po zmartwychwstaniu dwa epizody ujawniają mesjański charakter Jezusa w Ewangelii św. Łukasza. W pierwszej scenie zmartwychwstały Jezus zmierza do Emaus z dwoma uczniami i rozmawia z nimi o tym, co się stało. Po tym, jak wyrazili rozczarowanie wydarzeniami związanymi ze śmiercią Jezusa, Zmartwychwstały wyraża swoje niezadowolenie, że nie uwierzyli w to, co napisali prorocy, i pyta, czy nie było konieczne (ἐξδει), aby Chrystus cierpieć to, o czym była mowa w Pismach. W drugim epizodzie, w Jerozolimie, z już większą grupą uczniów, po zjedzeniu razem z nimi posiłku otwiera ich umysły i mówi, że: „tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpieć i trzeciego dnia zmartwychwstać” (Łk 24, 46).

¹⁹¹ Por. C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, s. 407–434; D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism*.

¹⁹² Por. M. Hengel, *Studies in Early Christology*, T&T Clark, Edinburgh 1995, s. 119–225.

¹⁹³ Por. L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Glazier Liturgical Press, Collegeville 1991, s. 314–315 (Sacra Pagina, 5).

¹⁹⁴ Por. C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, s. 417–419.

Zwróćmy uwagę na cztery czynniki, które potwierdzają eschatologiczną proroczą i mesjańską rolę Jezusa w Łukaszczej Ewangelii¹⁹⁵. Po pierwsze, w Łk 24, 25 Jezus odnosi się konkretnie do tego, co powiedzieli prorocy. Do prorockiej tradycji, która przepowiadała cierpienie i śmierć Mesjasza, nawet jeśli te oczekiwania były sprzeczne z wieloma mesjańskimi oczekiwaniami w tamtym czasie¹⁹⁶. Po drugie, Łukasz używa słowa „konieczne/trzeba”, aby przedstawić to, czego Jezus doświadczył jako zgodne z zapowiedzianym proroczym planem, a więc jako to, co „musiało” mieć miejsce. Odwołanie się do konieczności wyjaśnia proroczą linię ciągłości od Starego Testamentu do wydarzeń w Nowym. Trzecim czynnikiem jest to, że Jezus odnosi się do tego, co jest napisane (ta forma czasownika pojawia się około sześćdziesiąt siedem razy w greckim Nowym Testamencie). Odwołanie się do tej formy wskazuje na konkretne odniesienie do tradycji prorockiej Starego Testamentu, w której fragmenty napisane w Starym Testamencie pełnią rolę świadków i świadectwa prorockiego Bożego słowa. Po czwarte, zmartwychwstały Jezus odnosi się do wydarzeń, które już się wydarzyły, to znaczy, że „wypełnienie czasu” dokonało się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Słowa Jezusa w Łk 24, 47 służą zamknięciu historii z Mesjaszem, który zarówno otwiera, jak i zamyka Ewangelie¹⁹⁷.

3.5.2. Tradycja rabiniczna

Talmud, zgodnie z prawem żydowskim, wydaje się wskazywać, że Jezus został ukamienowany i powieszony. Jak wykazała analiza tekstu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a, mamy tutaj do czynienia z faktem nałożenia prawa rabinicznego na wydarzenia ewangeliczne¹⁹⁸. W epoce, w której żył Jezus, Sanhedryn nie miał prawa wykonywania kary śmierci. Po skazaniu przestępcy Sanhedryn musiał zwrócić się z tym do władz rzymskich, które stosowały prawo rzymskie, a nie rabiniczne. Talmud zatem zniekształca przekaz i tradycję ewangeliczną. Prawdopodobnie autor Talmudu chciał podkreślić nie tylko, że Jezus został skazany i poniósł śmierć jako zwykły przestępca, według prawa rzymskiego, ale także, że zastosowano względem Niego prawo rabiniczne. W ten sposób rabini uczynili z procesu i śmierci Jezusa historię jeszcze bardziej dramatyczną. W Talmudzie

¹⁹⁵ Por. W. Hurtado, *Christ*, [w:] J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove 1992, s. 106–117.

¹⁹⁶ Por. D. L. Bock, *Luke*, t. 2, s. 1916.

¹⁹⁷ Por. S. E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testaments*, s. 159.

¹⁹⁸ Zob. J. Maier, *Jesus von Nazareth*, s. 227–228; P. Łabuda, *Śmierć Jezusa w przekazie Talmudu Babilońskiego*, s. 112–122.

pominięto polityczne zarzuty przeciwko Jezusowi i karę wymierzoną przez Piłata. Z analizy i krytyki tekstu *baraita* o śmierci Jezusa wynika, że był to celowy zamiar redakcyjny na przestrzeni kilku wieków. Autorzy zatem, przywołując sam fakt śmierci Jezusa i zarzuty (uprawianie czarów, zwodzenie Izraela), dodają, że Jezus Nazarejczyk został stracony przez ukamienowanie i powieszenie. Jezus z powodu oskarżeń o magię i bycie fałszywym prorokiem, który zwodził naród wybrany, został poddany procesowi i zgodnie z obowiązującym prawem wymierzono Mu karę śmierci.

Poprzez takie przedstawienie i interpretację śmierci Jezusa wyraźnie podkreślono odrzucenie Mistrza z Nazaretu przez naród żydowski. Również Jego naśladowcy i uczniowie, którzy kontynuują głoszenie Dobrej Nowiny, są definitywnie potępieni, odrzuceni i nazywani wręcz heretykami – *minim*.

3.6. Miejsce i data śmierci Jezusa

Kluczowym wydarzeniem w życiu Jezusa była Jego śmierć i zmartwychwstanie. Tradycja ewangeliczna i rabiniczna poświęcają temu zagadnieniu wiele miejsca. Przekaz natomiast talmudyczny jest lakoniczny i zawiera jedynie niektóre jego elementy.

3.6.1. Tradycja ewangeliczna

Według przekazu czwartej Ewangelii proces Jezusa miał miejsce około południa, zaś wieczorem 14 Nisan zaczynała się Pascha (J 19, 14). Jan przekazuje także, że święto Paschy przypadało w szabat. Stąd też prośba Żydów, aby ciała Jezusa i dwóch pozostałych złoczyńców pochować jeszcze tego samego dnia, czyli w piątek przed rozpoczęciem szabatu. Według prawa żydowskiego ciała straconych nie mogły pozostawać na krzyżu w szabat (zob. J, 19, 31), należało też, w innych okolicznościach, pochować ciała zmarłych przed zachodem słońca¹⁹⁹.

3.6.1.1. Miejsce śmierci Jezusa

Jako miejsce ukrzyżowania wszyscy ewangeliści wskazują Golgotę (Miejsce Czaszki). Golgota (Kalwaria, Miejsce Czaszki) była formacją skalną, która nabrała formy „czaszki” w wyniku działalności kamieniołomów w bliskim sąsiedztwie Jerozolimy. Wznosiła się na wysokość około 100

¹⁹⁹ Por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, 4, 317–318.

dwunastu metrów i zawdzięczała swoją nazwę aramejskiemu słowu גולגולתא (*gūlgultāā*) lub hebrajskiemu גולגולת (*gulgōleṯ*), a w języku greckim Γολγοθα „Golgotha”, „czaszka” (Łk 23, 33; por. Mt 27, 33; Mk 15, 22; J 19, 17). Golgota była nie tylko miejscem ukrzyżowania Jezusa, ale także Jego złożenia do grobu: „A na miejscu, gdzie Go ukrzyżowano, był ogród, w ogrodzie zaś nowy grób, w którym jeszcze nie złożono nikogo. Tam to więc, ze względu na żydowski dzień Przygotowania, złożono Jezusa, bo grób znajdował się w pobliżu” (J 19, 41–42). Wszystkie cztery ewangelie zdradzają niezwykle ciekawą wiedzę o szczegółach związanych z pochówkiem Jezusa. Ewangelia św. Marka (16, 5) sugeruje nawet, że miejsce, na którym umieszczono ciało Jezusa, znajdowało się po prawej stronie skalnego pochówku. Ewangelie Mt 27, 60, Łk 23, 53 i J 19, 41 zdają się wskazywać również na niedokończony stan tego grobu. Ponadto św. Jan wie, że Golgota leżała bardzo blisko miasta (J 19, 20) i że grób Jezusa znajdował się w bezpośrednim sąsiedztwie (J 19, 42) ogrodu (J 19, 41).

3.6.1.2. Data ukrzyżowania i śmierci Jezusa

Dyskusja na temat czasu śmierci Jezusa skupiła się na określeniu dnia tygodnia, miesiąca, jak również roku Jego śmierci²⁰⁰.

Tradycyjnie uważa się, że Jezus umarł w piątek. W Mt 12, 40 Jezus mówi: „Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi”.

Co więcej, Nowy Testament wielokrotnie odnosi się do zmartwychwstania Jezusa jako mającego miejsce trzeciego dnia (a nie czwartego dnia) (zob. Mt 16, 21; 17, 23; Łk 9, 22; 18, 33; Dz 10, 40; 1 Kor 15, 4). Ponadto ewangelie wyraźnie wymieniają dzień przed szabatem (piątek) jako dzień Jego śmierci (por. Mt 27, 62; Mk 15, 42; Łk 23, 54; J 19, 14. 31. 42). Biorąc pod uwagę, że żydowskie liczenie dni obejmowało część dnia jako liczącą się dla całości, ten dowód Nowego Testamentu wskazuje na piątek jako dzień śmierci Jezusa. Chociaż narracje pasyjne ewangelii nie opisują ściśle chronologii, ostatni tydzień męki i śmierci Jezusa może być nakreślony jak w poniższej tabeli, z różnicami dozwolonymi dla każdego konkretnego ewangelisty opowiadającego historię męki.

²⁰⁰ Por. H. W. Hoehner, J. K. Brown, *Chronology*, [w:] J. B. Green, J. K. Brown & Nicholas Perrin (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, s. 136–138.

Dzień	Wydarzenie	Świadek NT
Sobota	Przybycie do Betanii	J 12, 1
Niedziela	Tłumy przychodzą zobaczyć Jezusa	J 12, 9–11
Poniedziałek	Uroczysty wjazd do Jerozolimy	Mt 21, 1–9; Mk 11, 1–10; Łk 19, 28–44
Wtorek	Przekleństwo drzewa figowego	Mt 21, 18–19; Mk 11, 12–14
	Oczyszczenie świątyni	Mt 21, 12–13; Mk 11, 15, 17; Łk 19, 45–46
Środa	Uschnięte drzewo figowe	Mt 21, 20–22; Mk 11, 20–26
	Spory z przeciwnikami w świątyni	Mt 21, 23–23, 39; Mk 11, 27–12, 44; Łk 20, 1–21, 4
	Mowa o zburzeniu świątyni i przyjściu Mesjasza	Mt 24, 1–25, 46; Mk 13, 1–37; Łk 21, 5–36
Czwartek	ostatnia wieczerza	Mt 26, 20–30; Mk 14, 17–26; Łk 22, 14–30
	Zdrada i aresztowanie Jezusa	Mt 26, 47–56; Mk 14, 43–52, Łk 22, 47–53; J 18, 2–12
	Proces przed Annaszem i Kajfaszem	Mt 26, 57–75; Mk 14, 53–72; Łk 22, 54–65; 18, 13–27
Piątek	Proces przed Sanhedrynem	Mt 27, 1; Mk 15, 1; Łk 22, 66
	Proces przed Piłatem i Herodem	Mt 27, 2–30; Mk 15, 2–19; Łk 23, 1–25; J 18, 28–19, 16
	Ukrzyżowanie i złożenie do grobu	Mt 27, 31–60; Mk 15, 20–46; Łk 23, 26–54; J 19, 16–42
Sobota	Jezus w grobie	
Niedziela	Zmartwychwstanie	Mt 28, 1–15; Mk 16, 1–8; Łk 24, 35; J 20, 1–23

Wszystkie ewangelie podają, że Jezus spożył ostatnią wieczerzę przed ukrzyżowaniem (Mt 26, 20; Mk 14, 17; Łk 22, 14; J 13, 2; zobacz także 1 Kor 11, 23)²⁰¹. Ewangelie synoptyczne (Mt 26, 17; Mk 14, 12; Łk 22, 7–8)

²⁰¹ Wszystkie świadectwa ewangeliczne zgadzają się w kwestii ostatniej wieczerzy, że miała ona miejsce w bliskości święta Paschy. Różnice dotyczą czasu ukrzyżowania, czy miało ono miejsce po złożeniu ofiary paschalnej, tj. baranka paschalnego, jak to przedstawiają ewangelie synoptyczne, czy też podczas jej składania, według relacji św. Jana. Kluczowe kwestie sporne dotyczą z jednej strony paschalnego charakteru ostatniej wieczerzy, a z drugiej czasu jej sprawowania. Oprócz wcześniej wspomnianych publikacji podejmujących problematykę ostatniej wieczerzy, warto zwrócić uwagę na: A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu*, s. 404–421, gdzie autor syntetycznie przedstawia kwestię judaistycznego i hellenistycznego tła wieczerzy oraz wątpliwości związane z jej charakterem i czasem.

przedstawiają ostatnią wieczerzę jako wieczerzę paschalną, podczas gdy św. Jan pomija wszelkie odniesienia do tego, że wieczerza jest celebracją Paschy (J 13, 2). Co więcej, synoptycy zdają się wskazywać, że Jezus został ukrzyżowany w piątek, 15 Nisan, po zjedzeniu posiłku paschalnego ze swoimi uczniami w czwartek, w przeddzień Paschy. Z drugiej strony św. Jan stwierdza, że Żydzi, którzy zabrali Jezusa do pretorium, nie weszli do Niego „po to, aby nie być zbezczeszczeni, ale mogli spożywać Paschę” (J 18, 28) i że proces Jezusa miał miejsce w „dniu przygotowania do Paschy”, a nie w dniu spożywania Paschy (J 19, 14). Na pierwszy rzut oka Jan opowiada o tym, że Jezus był sądzony i ukrzyżowany w piątek, 14 Nisan, tuż przed tym, jak Żydzi spożyli Paschę. W celu pogodzenia chronologii ewangelii synoptycznych z Ewangelią św. Jana zostało zaproponowanych kilka teorii. Niektórzy uważają, że ostatnia wieczerza nie była wieczerzą paschalną, ale raczej posiłkiem w noc poprzedzającą Paschę (J 13, 1. 29)²⁰².

Synoptycy jednak wyraźnie stwierdzają, że ostatnia wieczerza była Paschą (Mt 26, 2. 17–19; Mk 14, 1. 12. 14. 16; Łk 22, 1. 7–8. 13. 15). Próbując pogodzić obydwie relacje, niektórzy przyjmowali, że Jezus i Jego uczniowie mieli prywatną Paschę; argumentowali to sekretnymi przygotowaniem do Paschy i brakiem jakiegokolwiek wzmianki o baranku podczas wieczerzy paschalnej w ewangelii synoptycznych²⁰³. Według tego opisu Jezus obchodził Paschę dzień wcześniej ze swoimi uczniami (wieczór 14 Nisan, tak jak nowy dzień zaczynał się o zachodzie słońca) i został ukrzyżowany w południe Nisan 14, jak Jan wydaje się wyraźniej wskazywać.

W opinii innych badaczy informacje z Ewangelii św. Jana, wraz z synoptycznymi, potwierdzają, że Jezus obchodził Paschę 15 Nisan (w czwartek wieczorem) i został zabity tego samego dnia (piątek 15 Nisan)²⁰⁴.

Inną próbą zharmonizowania danych u synoptyków i św. Jana jest sugestia, że Jezus i uczniowie obchodzili Paschę według innego kalendarza. Niektórzy sugerują, że Jezus obchodził ją zgodnie z kalendarzem z Qumran, chociaż nie ma dowodów na to, że On i Jego uczniowie przestrzegali tego kalendarza. Inni uważają, że było to święto celebrowane przez dwa kolejne

²⁰² Szersze przedstawienie problemu daty ostatniej wieczerzy w: A. Jaubert, *The Date of the Last Supper*, Alba, New York 1965; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Scribner, New York 1966; C. S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids 2009; I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Eerdmans, Grand Rapids 1980.

²⁰³ Por. R. T. France, *Chronological Aspects of Gospel Harmony*, „Vox Evangelica” 16 (1986), s. 33–59; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, s. 555–556.

²⁰⁴ Por. C. L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove 2001, s. 246–247.

dni, ponieważ niemożliwe byłoby zabicie wszystkich baranków paschalnych w jednym dniu. Wreszcie może być tak, że w omawianym okresie stosowano się do różnych kalendarzy. Z jednej strony ewangelie synoptyczne podążały za rachubą galilejską i faryzejską. Według tej rachuby dzień był mierzony od wschodu do wschodu słońca, a Jezus i Jego uczniowie mieli swojego baranka paschalnego późnym popołudniem w czwartek, 14 Nisan, i jedli Paschę z praśnym chlebem późnym wieczorem. Z drugiej strony, Ewangelia św. Jana podążała za metodą Judejczyków, liczących dzień od zachodu słońca do zachodu słońca. Tak więc Żydzi judejscy zabijali baranka paschalnego późnym popołudniem w piątek, 14 Nisan, i jedli Paschę z niezakwaszonym chlebem tej nocy, kiedy miał rozpocząć się 15 Nisan. W tym scenariuszu Jezus był już po posiłku paschalnym, gdy aresztowali Go Jego wrogowie, którzy jeszcze nie obchodzili Paschy²⁰⁵.

Rok śmierci Jezusa można zawęzić, biorąc pod uwagę urzędników w procesie Jezusa. Według ewangelii trzema urzędnikami zaangażowanymi w proces Jezusa byli: Kajfasz, arcykapłan (Mt 26, 3. 57; J 11, 49–53; 18, 13–14), który rozpoczął swoje urzędowanie w 18 roku p.n.e. i został odwołany podczas Paschy w 37 roku n.e.²⁰⁶; Piłat (Poncjusz Piłat), prefekt Judei (Mt 27, 2–26; Mk 15, 1–15; Łk 23, 1–25; J 18, 28–19, 16; Dz 3, 13; 4, 27; 13, 28; 1 Tm 6, 13), który sprawował rządy od 26 do 36 roku n.e.²⁰⁷; i Herod Antypas, tetrarcha Galilei i Perei (Łk 23, 6–12), panujący od 4 roku p.n.e. do 39 roku n.e.²⁰⁸. Tak więc proces Jezusa miał miejsce między 26 a 36 rokiem n.e.

W ustaleniu dokładniejszej daty może przyjąć nam z pomocą także astronomia. Jeśli dojdziemy do wniosku, że śmierć Jezusa nastąpiła w piątek, 14 Nisan, i między 26 a 36 rokiem n.e., dowody z astronomii (które określały zbiór żydowskich miesięcy) zawężają możliwości do 27, 30, 33, 36 roku n.e.

W świetle powyższej dyskusji, odnosząc się do działalności Jezusa, bezpiecznie jest wyeliminować rok 27 i rok 36, ponieważ żaden z nich nie

²⁰⁵ W. R. Armstrong, J. Finegan, *Chronology of the NT*, [w:] G. W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, t. 1, Eerdmans, Grand Rapids 1979, s. 686–693; R. T. Beckwith, *St. Luke, the Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran*, „Revue de Qumrân” 9 (1977) nr 1 (33), s. 73–94; R. T. Beckwith, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies*, E. J. Brill, Leiden 1996; C. S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels*, s. 372.

²⁰⁶ Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18, 35; 4, 90–95.

²⁰⁷ Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18.89.

²⁰⁸ Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18.240–256; 19.351

mieści się w ramach Jego misji głoszenia Dobrej Nowiny. Jako najbardziej prawdopodobny uznawany jest rok 30, ale ta data rodzi trudność, jeśli przyjmie się rozpoczęcie posługi Jana Chrzciciela, które miało miejsce w piętnastym roku życia Tyberiusza, a.d. 29 (Łk 3, 1–3) i trzy- lub czteroletnią chronologię Jana dla działalności Jezusa (J 2, 4). Jeśli te ostatnie dane zostaną zaakceptowane, to rok 33 wydaje się najlepiej pasować do dowodów.

Panowanie Piłata opisuje współczesny Filon²⁰⁹, a później Józef Flawiusz²¹⁰, przedstawiając go jako człowieka chciwego, nieugiętego i okrutnego, który powrócił do rabunku i ucisku. Jednak podczas procesu Jezusa Piłat jest postrzegany jako ten, który łatwo ulegał naciskom przywódców religijnych domagających się, aby Jezus został im wydany. Jak można wytłumaczyć taką zmianę? Należy pamiętać, że Piłat prawdopodobnie został mianowany przez Sejanusa, zaufanego przyjaciela Tyberiusza, a także prefekta gwardii pretoriańskiej. Oddany antysemita, Sejanus chciał eks-terminować rasę żydowską. Kiedy Piłat sprawiał kłopoty Żydom w Palestynie, Sejanus zaakceptował jego czyny i nie doniósł o tym Tyberiuszowi. Kiedy Sejanus został obalony i stracony przez Tyberiusza 18 października 31 roku n.e., Piłat nie miał już ochrony w Rzymie. Najprawdopodobniej Herod Antypas poinformował cesarza, że Piłat spowodował zamieszki, przypuszczalnie podczas Święta Namiotów w 32 roku²¹¹. W świetle tego precedensu możemy zrozumieć, dlaczego w trakcie procesu zostało powiedziane, że Jezus podburzał lud w Judei i Galilei (Łk 23, 5). Chodziło o to, by winą obarczyć właśnie Chrystusa. W związku z tym Piłat zaprowadził Jezusa także przed Heroda Antypasa, aby pozwolić mu Go przesłuchać (Łk 23, 6–12)²¹².

W tym kontekście przyjęcie roku 33 za datę procesu i śmierci Jezusa ma sens z trzech powodów: (1) Piłat, słysząc, że Jezus spowodował kłopoty w Galilei, przekazał Jezusa Herodowi Antypasowi, chociaż nie było to wymagane przez prawo rzymskie; (2) Brak postępu w procesie opisanym w Łk 23, 6–12 ma sens, jeśli Herod Antypas nie chciał dokonać osądu, którego Piłat mógłby użyć przeciwko niemu; (3) według Łk 23, 12 Piłat i Herod Antypas stali się tego dnia przyjaciółmi; wzmianka ta staje się jasna, jeśli przyjąć, że w 32 roku pozostawali ze sobą w wyraźnym konflikcie.

²⁰⁹ Zob. Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium*, 301–302.

²¹⁰ Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18.55–59; J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2.167–77.

²¹¹ Zob. Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium*, 299–305.

²¹² Por. H. W. Hoehner, J. K. Brown, *Chronology*, s. 137.

33 rok n.e. wydaje się więc najlepiej pasować do dowodów historycznych, chociaż wielu uczonych opowiada się za rokiem 30 n.e.²¹³.

3.6.2. Tradycja rabiniczna

W analizowanym fragmencie Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a nie znajdujemy żadnych informacji związanych z miejscem wykonania wyroku śmierci. Jedynie we wcześniejszej tradycji rabinicznej mamy wzmianki na temat kary śmierci dla Ben Stady. Fragmenty te znajdują się w Tosefcie (T *Sanh* X, 11) i w Talmudzie jerozolimskim (Talmud jerozolimski *Sanh* VII, 10 i *Jeb* XVI, 6).

Talmud babiloński podkreśla konkretny dzień wykonania wyroku śmierci na Jezusie. Według niego został On ukamienowany i powieszony w wigilię Paschy. Ta informacja z Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a jest potwierdzona także przez inny fragment Talmudu babilońskiego *Sanh* 67a. Obydwa teksty mówią o ukamienowaniu skazańców, które miało miejsce w wigilię Paschy. Postacie występujące w tych dwóch tekstach różnią się imionami. W pierwszym występuje Yeschu Nazarejczyk, w drugim Ben Stada. Obydwie postaci są jednak utożsamiane z Jezusem Nazarejczykiem²¹⁴.

Informacja o czasie egzekucji jest zatem zgodna przynajmniej z przekazem czwartej Ewangelii, która wskazuje, że proces Jezusa przed Piłatem miał miejsce koło południa, a wieczorem 14 Nisan rozpoczynała się Pascha (J 19, 14).

3.7. Tożsamość autora trzeciej Ewangelii

Na zakończenie analizy opisu męki i śmierci Jezusa w ujęciu Łukasowym i w Tradycji talmudycznej chcemy przyrzeć się z bliska autorowi trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Czy na podstawie przeprowadzonych badań i refleksji możemy dowiedzieć się czegoś więcej na temat tożsamości i pochodzenia św. Łukasza?

²¹³ Argumenty za rokiem 30 w: J. P. Meier, *A Marginal Jew*, t. 1, s. 406–407; K. P. Donfried, *Chronology, New Testament*, s. 1016; D. A. Carson, D. J. Moo, L. Morris, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids 1992, s. 127. Argumenty za rokiem 33 w: P. L. Maier, *The Date of the Nativity and the Chronology of Jesus' Life*, [w:] J. Vardaman, E. M. Yamauchi (eds.), *Chronos, Kairos, Christos*, s. 126; R. Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, s. 57–58.

²¹⁴ Por. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, s. 37, 344.

Większość uczonych uznaje dzisiaj, że trzecia Ewangelia i Dzieje Apostolskie mają to samo literackie pochodzenie. Podstawą tej opinii są różne elementy (leksykalny, stylistyczne, narracyjne, teologiczne i tematyczne), które łączą te dwie „relacje”²¹⁵. Pisma św. Łukasza są zatem uważane za jedno dzieło w dwóch tomach napisanych przez tego samego autora²¹⁶.

²¹⁵ Por. J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Peeters, Leuven 1999 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 142); G. Betori, *L'unità letteraria e narrativa di Luca-Atti*, [w:] G. Leonardi, F. G. B. Trolese (a cura di), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce: Atti del Congresso Internazionale, Padova, 16–21 Ottobre 2000*, t. 1: *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli Apostoli)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2002, s. 71–93; K. D. Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually*, T&T Clark International, London–New York 2005, s. 35–46 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 282); M. F. Bird, *The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion*, „Journal for the Study of the New Testament” 29 (2007) nr 4, s. 425–448; D. L. Bock, *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations*, Grand Rapids 2012, s. 55–62 (Biblical Theology of the New Testament). Na zarzuty o różnicach między tymi dwoma dziełami odpowiada Green, zob. J. B. Green, *Luke-Acts, or Luke and Acts? A Reaffirmation of Narrative Unity*, [w:] S. Walton et alii (ed.), *Reading Acts Today: Essays in Honour of Loveday C. A. Alexander*, London–New York 2011, s. 106 (The Library of New Testament Studies, 427). Swoją krytyczną ocenę ostatnich opinii podważających jedność Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich podsumowuje: „same Dzieje Apostolskie zachęcają do strategii, która łączy narrację Dziejów Apostolskich z powrotem z Ewangelią Łukasza, z Dziejami Apostolskimi jako celową kontynuacją narracji Łukasza”.

²¹⁶ Porównanie prologu z Łk 1, 1–4 z Dz 1, 1–2 wyraźnie wskazuje, że ktokolwiek napisał Dzieje Apostolskie, napisał także trzecią Ewangelię. Por. W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids 1988 (New Testament Commentary, 3); F. A. von Harnack, *Lukas der Arzt Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Überlieferung*, Leipzig 1906 (Beiträge zur Einleitung in das NT 1); F. A. von Harnack, *Noch einmal Lukas als Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte*, „Theologische Literaturzeitung” 31 (1906), kol. 466–468; J. MacRory, *The Authorship of the Third Gospel and the Acts*, „The Irish Theological Quarterly” 2 (1907), s. 190–202; S. H. Price, *The Authorship of Luke-Acts*, „Expository Times” 55 (1943–1944), s. 194; B. E. Beck, *The Common Authorship of Luke and Acts*, „New Testament Studies” 23 (1976–1977) nr 3, s. 346–352; F. Bovon, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie*, Cerf, Paris 1987, s. 15–25 (Lectio Divina, 130); J. A. Fitzmyer, *Luke the Theologian*, s. 1–26; G. P. V. du Plooy, *The Author in Luke Acts*, „Scriptura” 32 (1990), s. 28–35.

Ale kim jest sam autor, który nie tylko dla wygody, ale przede wszystkim przez długą tradycję, jest zwykle nazywany Łukaszem²¹⁷?

Opinie na temat pochodzenia tego ewangelisty wydają się ze sobą kontrastować. Od tradycyjnego wizerunku Łukasza jako Syryjczyka urodzonego w Antiochii, poganina nawróconego na chrześcijaństwo, towarzysza i współpracownika Pawła, a być może z zawodu lekarza²¹⁸ przechodzi się do hipotez mających na celu poprawienie jego „żydowskiego” profilu²¹⁹.

Nie brakuje uczonych, którzy przypisują autorowi trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich cechy żydowskie. Do takich wniosków doszli oni między innymi na podstawie obecności frazeologii Starego Testamentu²²⁰

²¹⁷ Imię Λουκάς jest skróconą formą Λουκανός, Λουκιανός lub Λούκιος, ale niekoniecznie łączy go z Lucjuszem wspomnianym w Dziejach Apostolskich 13, 1 i Rz 16, 21, jak twierdzą autorzy publikacji: A. Deissmann, *Lukios-Lukas*, [w:] K. Hall (ed.), *Festgabe von Fachgenossen und Freuden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, s. 117–120; R. C. Ford, *St. Luke and Lucius of Cyrene*, „Expository Times” 32 (1920–1921) nr 5. Obszerną kolekcję starożytnych świadectw dotyczących autora Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich można znaleźć w: H. J. Cadbury, *The Identity of the Editor of Luke and Acts. The tradition*, [w:] F. J. Foakes Jackson, K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity*, Part 1: *The Acts of the Apostles*, t. 2. *Prolegomena II: Criticism*, Macmillan, London 1922, s. 209–264; C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*, Tübingen 1991, s. 8–83 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 56).

²¹⁸ W odniesieniu do stanowiska dotyczącego tradycyjnej tożsamości autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, co do którego panuje wśród uczonych duży konsensus, zob. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, T&T Clark, Edinburgh 1922, XI–XXII; I. H. Marshall *The Gospel of Luke*, s. 33–34; W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, s. 3–15; J. A. Fitzmyer w *The Gospel According to Luke*, t. 1, s. 35–53 utrzymuje to stanowisko nawet w swoim dalszym komentarzu do Dziejów Apostolskich: „Nadal uważam Łukasza w tradycji kościelnej za najlepszego kandydata na autora zarówno trzeciej Ewangelii, jak i Dziejów Apostolskich. [...] Nadal uważam Łukasza za chrześcijanina z pogan, nieżydowskiego Semity, pierwotnie mieszkańca Syrii, prawdopodobnie Antiochii”. Zob. także J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, s. 49–51; J. Nolland, *Luke*, I, XXXIV–XXXVII; H. Riley, *The Preface to Luke*, Macon, Georgia 1993, s. 109–117; H. Klein, *Lukasstudien*, Göttingen 2005, s. 23–40 (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 209).

²¹⁹ L. D. Chrupcała w swoim eseju przedstawia aktualne opinie na temat tożsamości autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Zob. L. D. Chrupcała, *Luke the Jew? Current Trajectories of Scholarship*, [w:] L. D. Chrupcała, *Everyone Will See the Salvation of God*, s. 1–21. Zob. również M. Czajkowski, *Nieżydowski ewangelista prożydowski*, „Scriptura Sacra” 11 (2007), s. 59–65.

²²⁰ Por. E. C. Selwyn, *The Carefulness of Luke The Prophet*, „Expositor”, 7th series, 7 (June 1909), s. 551.

oraz języka pochodzenia palestyńskiego²²¹. Innym argumentem za cechami semickimi u św. Łukasza jest jego stosunek do świątyni i do Greków (zob. Dz 6–8). Widziano w Łukaszu hellenistę, tj. Żyda, który żył zgodnie z greckimi zwyczajami i był judeochrześcijaninem²²². Uczni podkreślają także, że Łukasz był zainteresowany kwestiami żydowskimi, za czym przemawia podkreślanie przez niego osoby Jana Chrzciciela, użycie hymnów w Łk 1 oraz częste odniesienia do faryzeuszów, saduceuszów i Samarytan²²³.

W badaniach uczonych można też dostrzec powrót do źródeł patrystycznych i opinie, wedle której Łukasz był towarzyszem św. Pawła (Kol 4, 14; 2 Tm 4, 11; Flm 24) i „bratem” (zob. 2 Kor 8, 18)²²⁴. Święty Łukasz mógł być uczniem Jezusa, jednym z siedemdziesięciu dwóch (Łk 10, 1–24), Lucjuszem z Cyreny, który ewangelizował pogan w Antiochii (Dz 13, 1) i krewnym Pawła (Rz 16, 21), czy też judeochrześcijaninem²²⁵. W tym celu postanowiono przeanalizować dane biblijne i inne świadectwa, które mogłyby rzucić światło na osobę autora, poczynając od prologu trzeciej Ewangelii, języka Łukasza, tzw. „my”-sekcji w Dziejach Apostolskich, związków między Łukaszem i Pawłem. Następnie porównano dwa wydania tekstu dzieła św. Łukasza, aleksandryjskie i zachodnie, użycie terminologii medycznej

²²¹ Por. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas: aus seinen Quellen erklärt*, Calwer vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1931, s. 151.

²²² Por. A. H. McNeile, *New Testament Teaching in the Light of St. Paul's*, Cambridge University Press, Cambridge 1923, s. 132–133; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, s. 53.

²²³ Por. B. S. Easton, *Early Christianity: The Purpose of Acts and Other Papers*, Greenwich, Connecticut 1954, s. 115; B. I. Reicke, *The Gospel of Luke*, Richmond, Virginia 1964, s. 22; J. Munck, *The Acts of the Apostles*, Garden City, New York 1967, s. 264–267.

²²⁴ W celu szerszego spojrzenia na wyrażenie ἀδελφός w 2 Kor 8, 18 i związane z nim interpretacje zob. M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, s. 602 (The New International Greek Testament Commentary); J. M. García Pérez, M. M. Herranz, *Cuándo escribió Lucas su Evangelio: El testimonio de Pablo en la segunda carta a los Corintios*, [w:] *La infancia de Jesús según Lucas*, Madrid 2000, s. 131 (Studia Semitica Novi Testamenti, 6).

²²⁵ Świadectwo takiej opinii znajdujemy w *Anti-Marcionite Prologue*. Jest to dokument datowany na II wiek po Chr., w którym po raz pierwszy mówi się o Łukaszu jako lekarzu pochodzącym z Antiochii syryjskiej. Por. G. Leonardi, *Comunità destinatarie dell'opera di Luca e identità dell'autore*, [w:] G. Leonardi, F. G. B. Trolese (a cura di), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce*, s. 207; A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Looking for Luke in the Second Century*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, s. 44 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.169).

oraz teksty wyraźnie nawiązujące do jego osoby (2 Kor 8, 18–19; Rz 16, 21; Dz 13, 1; Kol 4, 14; Flm; Tm 4, 10–11)²²⁶.

Inna grupa uczonych przypisuje Łukaszowi cechy żydowskie na podstawie jego domniemanego antyjudajizmu. W świetle całościowej lektury Ewangelii św. Łukasza i Dziejów Apostolskich można dostrzec, że podwójne dzieło Łukasza jest owocem długiej i bolesnej dyskusji między Żydami i Kościołem, który rodził się od momentu przyjścia Chrystusa. Sam Łukasz, będąc prawdopodobnie judeochrześcjaninem, utracił nadzieję na ewangelizację Izraela. Pomimo to odczuwał potrzebę oparcia swojego głoszenia Ewangelii na wypełnieniu się Bożych obietnic, toteż można uznać Łukasza za współwyznawcę Żydów²²⁷. Trudno zatem oskarżać go o antyjudajizm lub co gorsza o antysemityzm²²⁸. Zarzuty te są bezpodstawne, jednak często teksty Łukasza zostają wyjęte z ich kontekstów historycznych i bywają interpretowane w tendencyjny sposób²²⁹. Należy jednak bezspornie podkreślić, że dzieło Łukasza zdradza punkt widzenia kogoś,

²²⁶ J. Wenham, *The Identification of Luke*, „The Evangelical Quarterly” 63 (1991), s. 3–44; J. F. Kelley, *The Patristic Biography of Luke (bis Hieronymus)*, „Bible Today” 75 (1974), s. 113–119. Giovanni Leonardi w swoich badaniach poświęconych Łukaszowi dochodzi do wniosku, że „uważamy z pewnością, że Łukasz był pochodzenia żydowskiego w oparciu o język, styl i kwestie teologiczne, a zatem [był to] rabin, który znał hebrajski i Septuagintę, a także faryzeusz” (G. Leonardi, *Comunità destinatarie dell’opera di Luca e identità dell’autore*, s. 214). Wbrew pozorom opinia ta wydaje się być próbą zharmonizowania zarówno biblijnych, jak i tradycyjnych danych dotyczących trzeciego ewangelisty.

²²⁷ Taka opinia została przedstawiona przez Willimona, który dochodzi do wniosku, że Łukasz prawdopodobnie sam był Żydem-chrześcjaninem. Por. W. H. Willimon, *Acts*, Atlanta, Georgia 1988, s. 87–89 (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching).

²²⁸ Warto w tym kontekście przywołać dokument wydany przez Papieską Komisję Biblijną, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Verbum, Kielce 2002.

²²⁹ Przykładem może być radykalna teza Jacka T. Sandersa, która została skrytykowana przez M. Salmona. Jest on przekonany, że Łukasz był Żydem, nawet jeśli szczerze uznaje niemożność udowodnienia jego żydowskich korzeni. Za taką opinią przemawia jego zaangażowanie w życie narodu żydowskiego poprzez rozróżnienia dokonane przez autora, które nie dotyczą Żydów i nie-Żydów, ale tylko i wyłącznie faryzeuszy, saduceuszy i tych, którzy przyjmują orędzie Jezusa i tych, którzy je odrzucają. Por. M. Salmon, *Insider or Outsider? Luke’s Relationship with Judaism*, [w:] J. B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*, Augsburg Publishing, Minneapolis 1988, s. 78–80.

kto czuł się głęboko zakorzeniony w narodzie żydowskim, był szanowany przez niego, choć czasami wyrażał krytyczne osądy pod jego adresem²³⁰.

Innymi argumentami przedstawianymi przez niektórych uczonych, mającymi potwierdzać tezę o żydowskim pochodzeniu Łukasza są jego zamiłowanie do judaizmu i wewnętrzna struktura społeczności (wspólnot), do której adresowane były jego pisma. Ta hipoteza także spotkała się z krytyką, gdyż nie możemy być pewni, że odbiorcami dzieła Łukasza byli głównie chrześcijanie pochodzenia żydowskiego²³¹.

Podobnych argumentów używają także uczeni, którzy twierdzą, że Łukasz zamierzał pokazać ciągłość między dwiema grupami rodzącego się chrześcijaństwa: Żydami i poganami. Przyjście Chrystusa stanowi wypełnienie proroczych przepowiedni Pisma Świętego, podczas gdy Kościół jest odnowionym, czyli eschatologicznym ludem Izraela²³².

Grupa nowych autorów, zgadzająca się bardziej lub mniej z powyższymi tezami, wysuwa różne daleko idące propozycje mające na celu

²³⁰ Do tego nurtu współczesnych badań nad semickimi korzeniami Łukasza należą analizy W. J. Barnarda i P. van 't Rieta. Zob. P. van 't Riet, *Luke, the Jew. Introduction to the Jewish Character of the Gospel of Luke and Acts of the Apostles*, Foliant, Kampen 2018. Książka proponuje usunięcie żydowskiej warstwy pism Łukasza i po przeanalizowaniu terminów technicznych, midraszowego charakteru Ewangelii oraz odbiorców Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich autorzy doszli do wniosku, że Łukasz powinien być Żydem, a jego dzieło było skierowane do żydowskiej grupy.

²³¹ W celu głębszego zrozumienia eklezjologii Łukaszej warto sięgnąć do zbiorów opracowań: J. Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke Acts*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1972 oraz J. Jervell, *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1972. W przekonaniu tego autora poprawna interpretacja dzieła Łukasza zależy od „żydowskości” trzeciego ewangelisty, którą można dostrzec w Łukaszej chrystologii, eklezjologii i soteriologii. Por. J. Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge 1996, s. 5 (New Testament Theology, 5). Wydaje się, że Jervell stracił z oczu ważny szczegół, mianowicie, że Łukasz zwracał się ze swoim dziełem *ad Theophilum*, tak jak do chrześcijan. Poza tym autor wydaje się zapominać o uniwersalnym przesłaniu Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich. Por. L. D. Chrupcała, *Luke the Jew?*, s. 10–11; *The Gospel According to Luke*, t. 1, s. 59; F. Bovon, *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1950–2005)*, Baylor University Press, Waco 2006, s. 381.

²³² Por. E. Franklin, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew*, JSOT, Sheffield 1994, s. 158–159, 378 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 92). Autor ten na podstawie przeprowadzonych analiz stwierdza, że Łukasz był związany z judaizmem tylko na poziomie mentalnym. Będąc „bogobojnym”, pielęgnował głęboki szacunek dla świata żydowskiego, ale jego osobista sympatia została zdecydowanie zwrócona ku poganom.

uwiarygodnienie przekonania o żydowskim pochodzeniu Łukasza. Hipotezy te opierają się m.in. na jego faryzejskim pochodzeniu²³³. Wpływ mentalności faryzejskiej wyjaśnia jego przychylny stosunek do nich. Trzeci ewangelista nie tylko łągodzi lub pomija negatywne opisy z Ewangelii św. Mateusza na temat wrogości faryzeuszy (Mt 3, 7/Łk 3, 7; Mt 5, 20; 12, 24/Łk 11, 15; Mt 16, 1/Łk 11, 16; Mt 21, 45/Łk 20, 19; Mt 22, 15/Łk 20, 20; Mt 22, 34/Łk 10, 26; Mt 23, 13/Łk 11, 52), lecz dodaje fragmenty, w których faryzeusze są przedstawiani w dobrym świetle (Łk 13, 31; Dz 5, 34; 23, 9), ciesząc się serdeczną relacją z Jezusem (Łk 7, 36; 14, 1). Niektórzy faryzeusze w relacji Łukasza wyznają wiarę w Chrystusa (Dz 15, 5). Po za tym Łukasz bardziej niż sam Paweł podkreśla swoją przynależność do faryzeuszy (Dz 23, 6; 26, 5). Na podstawie tych i podobnych argumentów niektórzy uznają, że Łukasz był jak Paweł Żydem z diaspory, kultury greckiej, ale z wykształcenia faryzeuszem, może nawet doktorem prawa, a zarazem lekarzem. Nawrócił się na chrześcijaństwo i oddał się na służbę nowej wiary poprzez pracę misyjną. Natomiast podziw i zainteresowanie Łukasza świętą i kapłaństwem sugeruje możliwość, że był rzeczywiście pochodzenia kapłańskiego²³⁴.

²³³ Pośród wielu publikacji ukazujących Łukasza jako faryzeusza zob. J. Ziesler, *Luke and the Pharisees*, „New Testament Studies” 25 (1979) nr 2, s. 146–157; J. T. Sanders, *The Pharisees in Luke-Acts*, [w:] D. E. Groh., R. Jewet (eds.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernst W. Saunders*, Lanham, Maryland 1985, s. 141–188; R. I. Brawley, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1987 (Society of Biblical Literature Monograph Series, 33); J. T. Carroll, *Luke's Portrayal of the Pharisees*, „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988) nr 4, s. 604–621; D. B. Gowler, *Host, Guest, Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, New York 1991 (Emory Studies in Early Christianity, 2); R. Tannehill, *Should We Love Simon The Pharisee? Reflections on the Pharisees in Luke*, „Currents in Theology and Mission” 21 (1994), s. 424–433; G. Jossa, *I farisei di Marco e Luca*, „Ricerche storico bibliche” 11 (1999) nr 2, s. 129–148; W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk–Dz): Studium literacko-teologiczne*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.

²³⁴ Por. S. Principe, *Chi era Luca?*, „Henoch” 21 (1999), s. 141–142, 145–146. Reinterpretacji najstarszych źródeł na temat Łukasza podjęła się także M. L. Rigato, *Luca originario giudeo, forse di stirpe levitica, seguace dei testimoni oculari' (Lc 1, 2–3): Una rilettura delle fonti più antiche con riscontri nell'opera di Luca*, [w:] G. Leonardi, F. G. B. Trolese (a cura di), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce*, s. 391–422. Autorka, podsumowując swoją analizę, dochodzi do wniosku, że Łukasz jest pochodzenia żydowskiego, jest najwyraźniej faryzeuszem, ekspertem w Torze, dwujęzycznym, pochodzącym z Antiochii i wydaje się być możliwe jego pochodzenie kapłańskie. Inny uczoney R. Strelan uzna taką hipotezę przynależności Łukasza do grupy kapłańskiej lewitów za pewną i widzi w nim żydowskiego

Kolejna, różniąca się od poprzedniej hipoteza, wedle której Łukasz mógł być żydowskim kapłanem, sugeruje, że nie był on hellenistycznym chrześcijaninem pogańskiego pochodzenia, lecz Żydem – rabinem, znającym doskonale ustne i pisemne źródła swojej religii, kształcącym się w szkole Gamaliela w Jeruzolimie. Rabiniczne pochodzenie Łukasza wyjaśniałoby jego zainteresowanie żydowskimi mistrzami Prawa, wśród których Jezus jest przedstawiany jako wzór (Łk 2, 46). Łukasz przedstawia się jako „nauczyciel”, dobrze zorientowany w Piśmie Świętym i tradycji ustnej, a także doskonale znający metody hermeneutyczne²³⁵.

Podsumowując przedstawione opinie i hipotezy mające na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie o tożsamość św. Łukasza, należy stwierdzić, że trudno znaleźć ostateczne rozwiązanie problemu. Mamy bowiem do czynienia zarówno z tradycyjnym spojrzeniem na osobę autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, jak i hipotezami, które idą bardzo daleko w spekulacjach. Wydaje się, że dwa dzieła św. Łukasza są eksploatowane i wykorzystywane przez różne grupy w celu osiągnięcia pożądanego rezultatu²³⁶.

Powszechnie wiadomo, że w odróżnieniu od listów św. Pawła, które noszą imię autora, oba pisma św. Łukasza są anonimowe i nie zawierają żadnych wskazówek dotyczących tożsamości ich autora²³⁷. Oprócz dwóch prologów Ewangelii św. Łukasza i Dziejów Apostolskich, w których pojawia się czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej, oraz oprócz tzw. „my”-sekcji w Dziejach Apostolskich (16, 10–17; 20, 5–15; 21, 1–18;

kapłana. Por. R. Strelan, *Luke the Priest: The Authority of the Author of the Third Gospel*, Ashgate, Burlington 2008. Teza Strelana znalazłaby poparcie w hipotezie wysuniętej przez R. H. Andersona, który zaproponował utożsamienie Teofila (adresata trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich) z arcykapłanem. Zob. R. H. Anderson, *Theophilus: A Proposal*, „The Evangelical Quarterly” 69 (1997) nr 3, s. 195–215; R. H. Anderson, *À la recherche de Théophile*, „Dossiers d’Archéologie” 279 (2003), s. 64–71. Genialna hipoteza Andersona jest jednak trudna do zaakceptowania. Zob. C. Heil, T. Klampfl, *Theophilus Lk 1, 3: Apg 1,1*, [w:] C. G. Müller (Hrsg.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel: Studien zum lukanischen Doppelwerk*, Bonn 2005, s. 11 (Bonner Biblische Beiträge, 151).

²³⁵ Por. J. Rius-Camps, *El Messianismo de Jesús investigado por el rabino Lucas a partir de sus fuentes judías y cristianas: Un escrito a modo de ‘demostración’ (ἐπίδειξις) dirigido al sumo sacerdote Teófilo*, „Estudios Bíblicos” 63 (2005) nr 4, s. 532–544.

²³⁶ Por. L. D. Chrupcała, *Luke the Jew?*, s. 21.

²³⁷ Na temat anonimowości Łukasza por. A. J. Droghe, *Did ‘Luke’ Write Anonymously? Lingering at the Threshold*, [w:] J. Frey, C. K. Rothschild, J. Schröter (Hrsg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, De Gruyter, Berlin–New York 2009 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 162).

27, 1–28, 16), w których pisarz mówi w pierwszej osobie liczby mnogiej („my”), co sugeruje, że jest towarzyszem podróży Pawła, brakuje innych wyraźnych odniesień ujawniających tożsamość autora²³⁸. Z tego powodu wszelkie hipotezy podtrzymujące określoną judeochrześcijańską tożsamość Łukasza (bogobojny, faryzeusz, kapłan, rabin) wynikają ostatecznie ze spekulatywnej egzegezy tekstów. Niezależnie od tego, że tradycyjny wizerunek Łukasza – pogańskiego konwertyty pochodzenia antiocheńskiego i towarzysza Pawła – przysparza niemało trudności w przyjęciu go z całkowitą pewnością (mimo że ma na swoją korzyść wiarygodne i bardziej starożytne argumenty), warto podchodzić z dużą ostrożnością do nowych propozycji rekonstrukcji *tożsamości* autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich²³⁹. Na pewno nie można a priori odrzucać żydowskiego pochodzenia Łukasza. Jednak stosując to samo kryterium hermeneutyczne, można łatwo dojść do wniosku, że Łukasz był politykiem, żołnierzem, marynarzem, geografem, a nawet kobietą, ponieważ wykazuje duże zainteresowanie kobietami²⁴⁰. Wszystkie te niezadowolające próby ustalenia tożsamości Łukasza mają jedną wspólną cechę: stanowi ją samo dzieło św. Łukasza, napisane przez autora wykształconego i pomysłowego, zarówno historyka, jak i teologa, który mimo upływu czasu nie stracił nic ze swojej fascynacji. Jeśli obserwacja Josepha Fitzmyera jest poprawna, to prawdziwa tożsamość autora Dziejów – Łukasza, czy to poganina, czy Żyda, nie ma w ogóle wpływu na interpretację tekstu. To, co naprawdę liczy się najbardziej, to wyłaniające się przesłanie, które ten wybitny tekst stara się przekazać, niezależnie od tego, kto go faktycznie napisał²⁴¹.

²³⁸ Dobre syntezы różnych interpretacji tych tekstów przedstawia: C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*, s. 93–119; zob. ponadto J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 98–103, W. S. Campbell, *The „We” Passages in the Acts of Apostles: The Narrator as Narrative Character*, Atlanta, Georgia 2007 (Studies in Biblical Literature, 14); C. S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, t. 1: *Introduction and 1:1–2:47*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, s. 407; M. Hengel, *The Lukan Prologue and Its Eyewitnessess: The Apostles, Peter, and the Women*, [w:] M. F. Bird, J. Maston (eds.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, s. 540 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.320).

²³⁹ Por. L. D. Chrupcała, *Luke the Jew?*, s. 22.

²⁴⁰ W przypadku takiej propozycji zob. R. McCraw Helms, *Who Wrote the Gospels?*, Altadena, California 1997.

²⁴¹ „Dla interpretacji Ewangelii Łukasza nie ma większego znaczenia, czy można ustalić, czy nie, że jej autorem był tradycyjny Łukasz, kiedyś towarzysz Pawła, a nawet lekarz... Ważny jest tekst Ewangelii Łukasza i to, co może on powiedzieć chrześ-

3.8. Podsumowanie

Po dokonaniu porównania przekazu tradycji ewangelicznej z tradycją talmudyczną można dojść do wniosku, że przedstawione w nich obrazy Jezusa zasadniczo różnią się między sobą.

W tradycji ewangelicznej Jezus jest ukazany jako Syn Boży, który został poczęty z Ducha Świętego przez Dziewicę Maryję z Nazaretu i którego opiekunem jest Józef, mąż sprawiedliwy. Jezus pochodzi z rodu Dawida i Jego przyście jest wypełnieniem starotestamentalnych prorocत्व. Publiczna działalność Mistrza z Nazaretu została opisana przez ewangelistów – każdy z nich przedstawił we właściwym dla siebie świetle i według własnego zamysłu osobę Jezusa, Jego naukę i czyny. Od początku swojego nauczania Chrystus realizuje Boży plan poprzez widzialne znaki: uzdrowienia, cuda, egzorcyzmy i wskrzeszenia. Całość misji powierzona Jezusowi przez Ojca ma na celu ukazanie wierzącym miłości Boga Ojca, który pragnie zbawienia każdego człowieka. Całe życie Jezusa jest skierowane ku zbawieniu człowieka, albowiem Chrystus, posłuszny swemu Ojcu, pragnie wyzwolić człowieka z niewoli grzechu i obdarzyć życiem wiecznym.

Ewangelieści obszernie opisują wydarzenia procesu, męki i śmierci Jezusa. Przekaz talmudyczny natomiast jest bardzo lakoniczny w swojej treści i wspomina tylko niektóre elementy z procesu i śmierci Jezusa. Autorzy ewangelii w swoich opisach procesu Jezusa przed Sanhedrynem i Piłatem przedstawiają poszczególne oskarżenia i zarzuty ze strony przedstawicieli żydowskich, takie jak: zamiar zburzenia świątyni, bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Niektóre odnoszą się do: podburzania ludu, zabraniaania płacenia podatków i przypisywania sobie tytułu „Mesjasza–Króla”. Innym powodem skazania na śmierć jest bóstwo Jezusa. W tradycji ewangelicznej opisującej proces Jezusa wyraźnie mówi się o świadkach i o ich przesłuchiowaniu (Mk 14, 55–59; Mt 26, 59–60). Wszystkie ewangelie kanoniczne (zob. Mt 27, 45–55; Mk 15, 33–39; Łk 23, 44–46; J 19, 28–36) są zgodne co do faktu, że Jezus został ukrzyżowany zgodnie z prawem rzymskim i jako miejsce ukrzyżowania jest wskazywana przez wszystkich Golgota (Miejsce Czaszki).

Teksty Talmudu przekazują nam całkiem odmienny obraz Jezusa, sprzeczny z ewangeliami.

Tradycja rabiniczna podważa narodzenie się Jezusa z Dziewicy dzięki mocy Ducha Świętego. Ukazuje Go jako bękartą. Przedstawiona została

cijanom, niezależnie od tożsamości jej autora” (*The Gospel According to Luke*, t. 1, s. 53); por. także I. H. Marshall *The Gospel of Luke*, s. 33.

też tajemnicza postać Ben Stada, który przywiózł z Egiptu magię wytatuowaną na swoim ciele, stąd był uważany za maga-szalenięca. Teksty stwierdzają, że mag-szalenięca urodził się z nieprawego łoża w wyniku cudzołóstwa, którego dopuściła się jego matka Mariam z kochankiem o imieniu Pandera, i jego matkę Mariam uważano za „będącą niewierną, błędzącą”. Imię Pantera/Pandera odnosi do formy imienia żołnierza rzymskiego, który miałby być ojcem biologicznym Jezusa.

Teksty talmudyczne opisują narodziny Mesjasza, które zostały obwieszczane przez Araba za pomocą ryku krowy. Mesjasz rodzi się w Betlejem, ale jego imię to Menahem syn Hezechiasza, co oznacza „pocieszyiciel”. Żyd, rolnik, na wieść o narodzinach Mesjasza udaje się do Betlejem, gdzie spotyka jego matkę, która jest nieczuła i wroga dla swojego dziecka. Ono zaś w tajemniczy sposób zostaje później porwane przez wiatry i trąby powietrzne, a matka nie wie o miejscu przebywania swego syna.

Działalność i nauczanie Jezusa, chociaż są interesujące dla wyznawców judaizmu, spotykają się z szybką negatywną reakcją rabinów mającą na celu ich zdyskredytowanie. W Talmudzie Jezus będzie przedstawiony jako szalenięca, mag, bałwochwalca i zwodziciel ludu.

Tekst Talmudu babilońskiego mówi o Jezusie Nazarejczyku, który został oskarżony i skazany za praktykowanie czarów i bałwochwalstwo, jak i sprowadzanie ludzi do oddawania czci innym bogom. W opisie ewangelicznych dotyczących procedury procesu Jezusa pominięto etap poszukiwania świadków mogących udowodnić niewinność Jezusa. W tradycji rabinicznej z kolei występuje postać posłańca, która wydaje się wskazywać, że proces odbył się zgodnie z zasadami prawa żydowskiego. Był zatem czas, i to bardzo długi, aby mogli się zgłosić świadkowie, którzy zaświadczyliby o niewinności Jezusa. W kwestii dotyczącej wydania wyroku Talmud wydaje się wskazywać, że Jezus został ukamienowany i powieszony zgodnie z prawem żydowskim. Jezus Nazarejczyk, skazany na karę śmierci, został stracony przez ukamienowanie i powieszenie. We fragmencie Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a nie znajdujemy żadnych informacji dotyczących miejsca wykonania wyroku śmierci. Znajdujemy natomiast inny fakt, mianowicie, że wyrok śmierci na Jezusie wykonany został w konkretnym dniu, że Jezus został ukamienowany i powieszony w wigilię Paschy.

Informacja o czasie egzekucji jest zgodna przynajmniej z przekazem Ewangelii św. Jana, wedle której proces Jezusa przed Piłatem miał miejsce koło południa, a wieczorem 14 Nisan rozpoczynała się Pascha.

Na koniec rozdziału zostały przedstawione różne opinie dotyczące tożsamości autora trzeciej Ewangelii, św. Łukasza. Jak zostało stwierdzone

w końcowych wnioskach, mamy do czynienia zarówno z tradycyjnym spojrzeniem na osobę autora trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, jak i z hipotezami wskazującymi na żydowskie pochodzenie św. Łukasza. Jego tożsamość, Żyda czy poganina, nie ma jednak wpływu na całościowe spojrzenie na przesłanie zawarte w trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich.

Zakończenie

Odwołajmy się do słów św. Jana Pawła II zawartych w książce *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*. Papież, chcąc dać odpowiedź na nurtujące od dwóch tysięcy lat pytanie, dlaczego większość Żydów nie uznała niegdyś w Jezusie Mesjasza, pisze tak: „Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedynego Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Nie może być Miłością, która siebie daje, która pozwala siebie widzieć, słyszeć i naśladować jako człowieka, która siebie pozwala krępować, bić po twarzy i krępować”. To nie może być Bóg...! Jan Paweł II widzi przyczynę odmowy uznania w Jezusie Boga w „zgorzeniu krzyża”, pisząc dalej tak: „Wydaje się, że [Bóg] poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się «zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan» (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazwał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, że zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo bliski... Trudność Golgoty, jej prowokacja jest tak wielka, że Bóg sam chciał uprzedzić apostołów o tym, co miało nastąpić pomiędzy Wielkim Piątkiem a Niedzielą Paschalną”.

Niechęć, a czasami jawny sprzeciw wobec osoby Jezusa został zapoczątkowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdy dochodziło do polemik i sporów między społecznościami chrześcijańskimi a żydowskimi, które to spory w późniejszym okresie będą miały odzwierciedlenie w zapisanej przez rabinów pozabiblijnej tradycji żydowskiej, czy to w Misznie, czy też w późniejszych obydwóch Talmudach – jerozolimskim i babilońskim. Na ich treść i formę miało wpływ wiele pokoleń rabinów i innych

autorów od końca I do końca V wieku. Monumentalne dzieło, noszące nazwę Talmud, a złożone z dwóch części: Miszny oraz jednej z dwóch Gemar palestyńskiej lub babilońskiej, stanowiło „ogrodzenie Tory”, czyli interpretację Pism świętych judaizmu. Kiedy Talmud stał się wykładnią Prawa obowiązującego cały Izrael jako wspólnotę religijną, zabrakło w nim miejsca na ewentualną dyskusję z ideologicznymi przeciwnikami, a takimi byli z natury rzeczy chrześcijanie. Tylko sporadycznie i w niejasny sposób pojawiać się będą nawiązania do osoby, którą można by utożsamiać z Jezusem z Nazaretu. Mamy niestety do czynienia ze strzępkami pewnych informacji, które jak się okaże, nie zawsze mogą stanowić niezależne źródło historycznej wiedzy o Jezusie z Nazaretu.

Analiza tekstów talmudycznych pozwoliła nam również ustalić różne spostrzeżenia dotyczące wszystkich źródeł talmudycznych i ich specyfiki. Badanie równoległych wersji tego samego epizodu w różnych źródłach może pozwolić na klasyfikację i ukazać hierarchię tych źródeł. Późniejsze wersje mogą dodawać lub odejmować pewne poszczególne elementy (nie wspominając o błędach kopistów). Zmiany te wskazują na kontekst redakcyjny, a także charakteryzują autora lub wielu autorów.

Dostrzegalna jest również ewolucja myśli w tych dokumentach, bowiem ich pisanie rozłożone było na kilka stuleci. Wyraża się na ona kilku poziomach. Przykładem jest choćby rozumienie zagrożenia, jakie niesie ze sobą bałwochwalstwo, które jest coraz mniej znaczące. Pogańskie kultury w Biblii hebrajskiej były alegoryzowane i przedstawiane jako prostytutka. Bałwochwalstwo również było synonimem ekskrementów. Stopniowo *מִינֻט* *minut* („herezja”) jest utożsamiane z chrześcijaństwem, będzie miało pierwszeństwo nad bałwochwalstwem i stanie się głównym zagrożeniem. Stare rozumienie bałwochwalstwa jako równoznacznego z prostytutką (*זֵנוּת* *zenut*) ustąpi miejsca nowemu, w którym herezja będzie równoznaczna z prostytutką. A chrześcijaństwo, łączone z neobałwochwalstwem, stanie się z kolei zarówno „ prostytutką”, jak i „ekskrementami”. Z tej perspektywy widać, jaką wymowę mają konkretne oskarżenia o rozpustę, związane później z chrześcijaństwem w literaturze talmudycznej (Talmud babiloński *Avoda Zara* 17a–b i 28a). To właśnie ta podwójna asymilacja („ prostytutki”, „ odchodów”) przyniosła te pojedyncze i trywialne idee odnoszące się zarówno do chrześcijaństwa, jak i samego Jezusa. Z jednej strony nieślubne narodziny Jezusa i Jego pochodzenie od „syna prostytutki” (Talmud babiloński *Sanh* 106a), a z drugiej strony ostateczne przeznaczenie w Gehennie, aby przejść mękę wrzących odchodów (Talmud babiloński *Gittin* 57a).

Cała literatura talmudyczna, pomimo swojej różnorodności, musi być jednak uważana za całość. Przez „literaturę talmudyczną” rozumiemy

w szerokim znaczeniu: Misznę, Toseftę, Talmud jerozolimski, Talmud babiloński i różne Midrasze Z tej grupy zostają wykluczone takie dzieła, jak *Toledot*, *Hekhalot* oraz *Targumy*.

W Talmudzie babilońskim uczeni aktualizują i reinterpretują historie znalezione w poprzednich dokumentach, w szczególności w Misznie, Tosefcie i innych tekstach Talmudu babilońskiego, aby wyciągnąć nowe treści. W tym samym czasie ci sami autorzy przekształcają postacie według własnych upodobań. Mogą więc być uważani nie za zwykłych kompilatorów, ale za prawdziwych autorów tekstów, które tworzą. Przeróbki mogą być mniej lub bardziej kompletne i mniej lub bardziej widoczne. Czasami zachowana jest tylko fabuła i ewentualnie jedna lub druga z postaci. Rodzi to trudności w dotarciu do tradycji, z której redaktor czerpał.

W analizowanych źródłach można dostrzec tendencję do mylenia lub łączenia postaci z różnych tradycji rabinicznych. Pewne postacie, które pojawiają się w tle w starszych źródłach – i których tożsamość nie jest znana – tracą anonimowość i wysuwają się na pierwszy plan w późniejszych źródłach.

Autorzy Talmudu babilońskiego przodują w sztuce parodii i kultywują ironię z finezją. Nie wahają się uciekać do szyderstw, a nawet cynizmu, zwłaszcza jeśli chodzi o dyskredytowanie przeciwnika. Przerobili starsze źródła, tworząc *sugyot*, te doskonale zorganizowane jednostki literackie, które dzięki pracy anonimowych redaktorów dały formę dzisiejszemu Talmudowi babilońskiemu.

Analiza fragmentów Talmudu babilońskiego, które odnoszą się do Jezusa, wykazała, że wszystkie te teksty należą do ostatniej warstwy redakcyjnej korpusu. Zostały one skomponowane najwcześniej w VI wieku, a najbardziej prawdopodobnie w VII wieku n.e.

W tak skomplikowanym i trudnym kontekście jest usytuowana powyższa praca: *Śmierć Jezusa w narracji Łukaszej i Talmudzie babilońskim. Ujęcie krytyczno-teologiczne*.

We wstępie zaznaczono, że jej głównym celem będzie analiza opisu męki śmierci Jezusa w ujęciu św. Łukasza i materiału znajdującego się w Talmudzie babilońskim (*Sanh* 43a). Dzięki pracy badawczej szukano odpowiedzi na pytania, czy powstałe w późniejszym okresie teksty rabiniczne mogą w jakikolwiek sposób, przez ukazanie ich podobieństw i różnic w opisach męki i śmierci Jezusa, pomóc w znalezieniu potwierdzenia autentyczności przebiegu wydarzeń opisanych w Ewangelii św. Łukasza. Jakie elementy i informacje możemy odnaleźć w źródłach talmudycznych, które mogą rzucić nowe światło na kwestie ostatnich chwil z życia Jezusa? Szczególną uwagę zwrócono na przekaz ewangeliczny św. Łukasza, jak

i teksty talmudyczne dotyczące Jezusa i Jego wyznawców. W ten sposób ukazano, jakie są zależności pomiędzy tymi dwoma źródłami odnoszącymi się do opisów męki i śmierci Jezusa w ujęciu Łukaszym a materiałem zawartym w Talmudzie.

W pracy, złożonej z trzech rozdziałów, podjęto próbę znalezienia odpowiedzi na postawione pytania. Posłużono się metodą historyczno-krytyczną, jako zasadniczą metodą w pracy biblijnej. Zgodnie z zasadami tej metody przeprowadzono krytykę tekstu, krytykę literacką, krytykę rodzajów oraz krytykę redakcji. Zostały również wykorzystane inne metody i podejścia do tekstu biblijnego.

Pierwszy rozdział poświęcony analizie Łukaszejemu przekazowi o śmierci Jezusa zwracał uwagę na kontekst dalszy i bliższy interesującego nas fragmentu Łk 23, 44–49.

W wyniku porównania opisów męki i śmierci w wersji Łukaszej z innymi ewangelistami zauważono, że św. Łukasz większość materiału zaczerpnął z Ewangelii św. Marka (Łk 22–23 i Mk 14, 1–16, 8). Należy jednak podkreślić, że ewangelista Łukasz w swojej wersji dokonał niektórych opuszczeń, przestawień wydarzeń oraz że korzystał z własnych źródeł.

Wyodrębniono kontekst dalszy i bliższy Łk 22–23, aby w sposób systematyczny omówić poszczególne fragmenty według schematu: tradycja i redakcja, struktura literacka perykopy, egzegeza, aspekty teologiczne. Główną uwagę zwrócono na kontekst bliższy, obejmujący scenę ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 33–43), aby następnie przejść do najbardziej nas interesującego fragmentu, opisującego śmierć Jezusa (Łk 23, 44–49).

Po analizie interesujących nas perykop było możliwe wyodrębnienie charakterystycznych cech Łukaszej wersji opisu męki i śmierci Jezusa.

Wartość nadrzędną tej wersji męki i śmierci Jezusa stanowi ukazanie Jego godności mesjańskiej. Dowodem na to jest kontrast między niezrozumieniem cierpienia i trudnej sytuacji Mesjasza ze strony Jego uczniów, w czasie Jego ziemskiej działalności, a objawieniem ich znaczenia przez samego Chrystusa po zmartwychwstaniu. Przed zmartwychwstaniem św. Łukasz opisuje postawę uczniów nierozumiejących zapowiedzi męki, które są przekazane im przez Jezusa (Łk 1–21). Po zmartwychwstaniu ewangelista przedstawia teksty, które tłumaczą sens wydarzeń związanych z Jego męką i śmiercią (Łk 24). Trzy zapowiedzi męki w trzeciej Ewangelii (Łk 9, 22; 43b–45; 18, 31–34) posiadają charakterystyczny element, którym jest odniesienie do Pisma Świętego (por. Łk 18, 31). Ten szczególny element pomoże w późniejszym lepszym zrozumieniu opisu wydarzeń związanych z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, widzianymi jako wypełnienie się Pism. Jedynie św. Łukasz w orędziu o zmartwychwstaniu

Jezusa ze strony dwóch aniołów przywoła słowa zapowiedzi męki wypowiedziane przez Niego jeszcze, kiedy był ze swoimi uczniami. W ten sposób św. Łukasz ukazuje, że cierpienia i męka Jezusa są częścią Bożych planów. Dopiero zmartwychwstanie Chrystusa pozwoli zrozumieć Boży plan zbawienia, według którego Jezus musiał przejść przez mękę, aby zmartwychwstać (por. Łk 24, 26–27. 44–46). To, co dawniej było niezrozumiałe, teraz po zmartwychwstaniu staje się jasne (Łk 24, 46).

Godność mesjańska Jezusa została podkreślona w dwóch momentach opisu Jego męki i śmierci. Pierwszy stanowi pytanie całego Sanhedrynu skierowane do Jezusa, dotyczące tego, czy jest Mesjaszem (Łk 22, 67). Drugi moment przedstawiony jest w formie znieważen i drwin, które różne osoby kierują pod adresem Jezusa ukrzyżowanego, gdzie zostaje nazywany Chrystusem – Mesjaszem (Łk 23, 35. 37–38. 39. 42). Temat Chrystusa – Mesjasza został tutaj wyakcentowany przez użycie różnych terminów: Chrystus (Mesjasz), wybrany, król, królestwo, które są mesjańskimi tytułami.

Kolejnym faktem dotyczącym centralnego znaczenia mesjańskiej natury Jezusa w przekazie św. Łukasza jest związek między „cierpieniem” Zbawiciela a Jego mesjańską funkcją. Najwyraźniej przedstawia to tekst Łk 24, 26, gdzie Zmartwychwstały mówi o Mesjaszu, który wypełniając prorocze zapowiedzi zawarte w Piśmie Świętym, musiał wycierpieć wszystko to, co Jezus rzeczywiście wycierpiał (Łk 24, 27). Konieczność cierpienia jest częścią Jego mesjańskiego posłannictwa i właściwego rozumienia Mesjasza. Jezus jest naprawdę Chrystusem, ponieważ jest Mesjaszem cierpiącym. Właśnie w tym związku między męką a mesjańską naturą Jezusa należy dostrzec najbardziej specyficzny wkład Łukasza w opis śmierci Jezusa.

W drugim rozdziale po wstępnych informacjach na temat kształtowania się i struktury Talmudu zostały zbadane teksty talmudyczne, w których pośrednio lub bezpośrednio możemy dopatrzeć się odniesień do osoby Jezusa z Nazaretu. Źródła te zostały podzielone na poszczególne grupy, aby ułatwić znalezienie zarówno charakterystycznych imion utożsamianych z osobą Jezusa z Nazaretu: *Ben Panthera/Pandera*, *Ben Stada/Stara*, i jak fragmentów, które pośrednio odnioszą się do osoby Nazarejczyka: Jakub uzdrowiciel i Rabbi Eleazar, anonimowy uzdrowiciel, Jakub *min* i Rabbi Eleazar, Jezus w Egipcie, Balaam i Jezus, Balaam i Jezus w piekle, uczniowie i wyznawcy Jezusa.

Na podstawie analizy passusów Talmudu babilońskiego można dojść do wniosku, że mamy w nich do czynienia z antyewangelią lub kontrnarracją ze strony rabinów, której celem jest podważanie autorytetu Jezusa

z Nazaretu jako Syna Bożego i Mesjasza z rodu Dawida. W opinii niektórych badaczy nie są to historyczne tradycje, lecz polemiką z literackim źródłem, jakim jest Nowy Testament. Ukazuje ona negatywną opinię o Jezusie, który na kartach pism rabinicznych jest swoistą „zbitką różnych Jezusów”, osobą, której przypisano wszystkie złe cechy i postęпки. W taki sposób autorzy Talmudu przestrzegali i powstrzymywali Żydów przed dawaniem wiary komuś, kto jest nazwany *mamzerem*, wykluczonym ze społeczności żydowskiej, czyniącym czary, zwodzicielem Izraela, a zatem był heretykiem i bałwochwalcą, za co został osadzony i skazany na śmierć (Talmud babiloński *Sanh* 67a i 43a). W ten sposób Talmud przybierał pewnego rodzaju formę apologii, która przestrzegała przed zagrożeniem płynącym ze strony Jezusa i Jego wyznawców.

W następnej kolejności zwrócono uwagę na serię tekstów odnoszących się w mniej lub bardziej wyraźny sposób do winy i śmierci Jezusa z Nazaretu. Omówiono fragmenty talmudyczne: Talmud babiloński *Sanh* 67a i 106b; Targum *Sheni* Est 7, 10; Talmud babiloński *Sanh* 93b, w których możemy znaleźć informacje dotyczące daty wykonania wyroku śmierci na Ben Stadzie w przeddzień Paschy, wieku Balaama (utożsamianego z Jezusem), o którym mówi się, że miał trzydzieści trzy lata. W Targumie i kolejnym tekście (Talmud babiloński *Sanh* 93b) znajdujemy odniesienia do ukrzyżowania Jezusa, a w postaci Bar Koseby najprawdopodobniej osobę Jezusa jako Mesjasza.

Głównym jednak tekstem, w którym można znaleźć bezpośrednio odniesienie do procesu i śmierci Jezusa z Nazaretu, jest Talmud babiloński *Sanh* 43a. Dzięki zbadaniu tradycji i redakcji tekstu podjęto próbę zrekonstruowania i odtworzenia podstawowej formy aktualnej wersji tego fragmentu Talmudu. Próba takiej właśnie rekonstrukcji pokazała nam złożoną sytuację procesu formowania się ostatecznego tekstu Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a. Po dokonanej analizie poszczególnych warstw tekstu udało się dojść do prawdopodobnej podstawowej formy zawierającej następujące elementy: „W wigilię Paschy powiesili Nazarejczyka za uprawianie magii i zwodziciela Izraela”. Jak się okazało, inne elementy zostały sukcesywnie dodawane w różnych epokach, i to przez więcej niż jednego autora. Taki zabieg ze strony autorów Talmudu miał prawdopodobnie służyć lepszemu zrozumieniu przez czytelników z końca II wieku niektórych problemów odnoszących się do daty wyroku śmierci, sposobu jego wykonania i zarzutów („magia”) wobec Jezusa z Nazaretu.

W trzecim rozdziale dokonano porównania tradycji ewangelicznej z uwzględnieniem przekazu św. Łukasza i tradycji rabinicznej odnoszącej się do pochodzenia, działalności i w końcu męki i śmierci Jezusa.

Ewangelisci bowiem zwracają uwagę na różne aspekty osoby Jezusa, Jego nauki i działalności. Podobnie jest w przypadku autorów Talmudu, którzy w charakterystyczny dla siebie sposób przedstawiają osobę Jezusa i Jego naśladowców.

Już na samym początku przy porównywaniu tradycji ewangelicznej i rabinicznej o pochodzeniu i dzieciństwie Jezusa widać duże różnice. Tradycja ewangeliczna przedstawia nam Jezusa jako Syna Bożego, który został poczęty z Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi z Nazaretu i którego opiekunem jest Józef, mąż sprawiedliwy. Ewangelia dzieciństwa (Łk i Mt) ukazuje nam Jezusa jako pochodzącego z rodu Dawida. Jego narodzenie jest wypełnieniem starotestamentalnych proroctw. Publiczna działalność Mistrza z Nazaretu jest realizacją Bożego planu poprzez głoszenie Dobrej Nowiny oraz widzialne znaki, którymi są dokonywane przez Niego uzdrowienia, cuda, egzorcyzmy i wskrzeszenia. Celem misji powierzonej Jezusowi jest ukazanie wierzącym miłości Boga Ojca, który pragnie zbawienia każdego człowieka.

Opis procesu, męki i śmierci Jezusa zajmuje dużą część w ewangeliach. W odniesieniu do procesu przed Sanhedrynem i Piłatem ewangelisci przedstawiają poszczególne oskarżenia i zarzuty ze strony przedstawicieli żydowskich. Wymieniają tutaj: zamiar zburzenia świątyni, bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Inne odnoszą się do: podburzania ludu, zabrania płacenia podatków i przypisywania sobie tytułu „Mesjasza-Króla”, czy też przypisywania sobie tytułu Syna Bożego. W procesie Jezusa biorą udział świadkowie, którzy są przesłuchiwani (Mk 14, 55–59; Mt 26, 59–60). Ewangelisci (zob. Mt 27, 45–55; Mk 15, 33–39; Łk 23, 44–46; J 19, 28–36) są zgodni co do faktu, że Jezus został ukrzyżowany zgodnie z prawem rzymskim, a miejscem wykonania wyroku przez ukrzyżowanie była Golgota (Miejsce Czaszki).

Teksty Talmudu przekazują całkiem odmienny obraz Jezusa z Nazaretu. Sprzeczny z tym, jaki znajdujemy w ewangeliach.

W tradycji rabinicznej zostało podważone narodzenie się Jezusa z Dziewicy dzięki mocy Ducha Świętego. Jezus przedstawiony został jako bękart oraz jako tajemnicza postać Ben Stada. Ben Stada przywiózł z Egiptu magię wytatuowaną na swoim ciele, przez co był uważany za maga-szaleńca. Ów mag-szaleniec urodził się z nieprawego łoża w wyniku cudzołóstwa, którego dopuściła się jego matka Mariam z kochankiem o imieniu Pandera. Jego matkę Mariam uważano za „będącą niewierną, błędzącą”.

Teksty talmudyczne opisują narodziny Mesjasza w bardzo niecodzienny sposób. Mianowicie narodziny Mesjasza w Betlejem zostały obwieszczane przez Araba za pomocą ryku krowy. Imię Mesjasza to Menahem

syn Hezechiasza, co oznacza „pocieszyciel”. Historia narodzin ma też nadzwyczajne zakończenie. Otóż żyd rolnik, na wieść o narodzinach Mesjasza udaje się do Betlejem, gdzie spotyka jego matkę. Jest ona nieczuła i wroga dla swojego dziecka, które później w tajemniczy sposób zostaje porwane przez wiatry i trąby powietrzne do nieznanego matce miejsca.

W podobnie negatywny sposób opisano w tradycji talmudycznej działalność i nauczanie Jezusa –aby je zdyskredytować. Poszczególne przytoczone fragmenty Talmudu babilońskiego ukazują nam osobę Jezusa jako szaleńca, maga, bałwochwalcę i zwodziciela ludu.

Tekst Talmudu babilońskiego mówiący o skazaniu Jezusa Nazarejczyka za praktykowanie czarów i bałwochwalstwo, jak i sprowadzanie ludzi do oddawania czci innym bogom pomija fakt poszukiwania świadków mających udowodnić niewinność Jezusa. W tradycji rabinicznej występuje postać posłańca, która wydaje się wskazywać na fakt, że proces odbył się zgodnie z zasadami, jakie nakazywało prawo żydowskie. Długi czas czterdziestu dni miał służyć do znalezienia świadków, którzy zaświadczyliby o niewinności Jezusa. Według rabinów nikt się jednak nie zgłosił. W tej sytuacji wykonano na Nim wyrok. Jezus z Nazaretu został ukamienowany, powieszony i wystawiony na widok publiczny zgodnie z prawem żydowskim.

We fragmencie Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a nie znajdujemy żadnych informacji dotyczących miejsca wykonania wyroku śmierci, ale jest określony konkretny dzień jego wykonania. Jezus został ukamienowany i powieszony w wigilię Paschy. Informacja o czasie egzekucji jest zatem zgodna przynajmniej z przekazem św. Jana, który wskazuje, że Jezus został ukrzyżowany w przeddzień Paschy.

Na podstawie przeprowadzonych badań możemy dojść do następującego wniosku związanego z celem pracy.

Zrekonstruowany tekst Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a w swojej pierwotnej formie zachował informację o śmierci Jezusa oraz o jej czasie: „W wigilię Paschy powiesili Nazarejczyka za uprawianie magii i zwodziciela Izraela”. Widać tutaj przynajmniej na pierwszy rzut oka zgodność pomiędzy tradycją ewangeliczną i rabiniczną. Podobieństwa dotyczą:

– **oskarżenia o bluźnierstwo i bałwochwalstwo**

Możemy dopatrywać się pewnych podobieństw w oskarżeniach przeciwko Jezusowi przed Sanhedrynem i przed Piłatem z tymi obecnymi w tekście Talmudu. Oskarżenie o bluźnierstwo, przypisywanie sobie przez Jezusa tytułu „Syna Człowieczego” i „Syna Bożego” (Łk 22, 67–70), może być rozumiane w szerokim znaczeniu, tak jak występuje to w *Misnie* (M *Sanh* 6, 4; 7, 4). Porównywanie zarzutu bluźnierstwa w procesie Jezusa opisanym przez ewangelistę Łukasza (Łk 22, 66–71) i bałwochwalstwa,

tak jak było rozumiane w Talmudzie babilońskim, wydaje się wskazywać, że autorzy Talmudu dokonali własnej interpretacji nowotestamentalnego przekazu odnoszącego się do procesu, skazania i śmierci Jezusa.

Natomiast zarzut zwodzenia Izraela z Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a korespondowałby z zarzutami o podburzanie ludu, odwołanie od płacenia podatków i podawanie się za Mesjasza – Króla przed Poncjuszem Piłatem (Łk 23, 2. 5. 35. 37. 39).

– procesu i ogłoszenia wyroku

Jedynie w opisie talmudycznym mamy wzmiankę o osobie posłańca, który przez czterdzieści dni przed egzekucją informuje o winie Jezusa z Nazaretu, nie ma natomiast żadnej informacji, jak przebiegał sam proces. Prawdopodobnie obecność posłańca służyła autorom Talmudu do wykazania, iż cały proces odbył się zgodnie z zasadami, jakie nakazywało prawo i jego interpretacja. Było zatem wystarczająco dużo czasu na to, by mogli zgłosić się świadkowie, którzy by zaświadczyli o niewinności Jezusa. Innym motywem wzmianki o posłańcu mogło być ukazanie, że Jezus nie jest prorokiem, który zapowiedział swoją mękę i śmierć w Jerozolimie. Autorzy Talmudu wydają się wskazywać, że to, co miało stać się w Jerozolimie, było wszystkim wiadome, gdyż żydowski sąd publicznie ogłosił swoją decyzję, i to na czterdzieści dni przed wykonaniem wyroku.

– wykonania wyroku śmierci

W przekazie Ewangelii św. Łukasza Jezus został ukrzyżowany zgodnie z prawem rzymskim. Według Talmudu, zgodnie z prawem rabinicznym, został ukamienowany i powieszony. Ta pozorna sprzeczność potwierdza jedynie istnienie kontropowieści ze strony rabinów w Talmudzie. Ponieważ Talmud nie przekazuje obiektywnej i historycznej prawdy o wydarzeniach, a z drugiej strony na wydarzenie ewangeliczne zostało nałożone późniejsze prawo rabiniczne, autorzy Talmudu ukazują Jezusa z Nazaretu jako skazanego w procesie żydowskim. Scena przedstawiająca proces w relacji św. Łukasza jest rzeczywistym procesem sądowym. Występują w nim urzędowi sędziowie – oskarżyciele i przedstawiciel władzy rzymskiej, Piłat. Ewangelista wspomina też sentencję sądową Poncjusza Piłata, choć nie ma w niej orzeczenia o winie oskarżonego. Proces Jezusa przekazany w Talmudzie ogranicza się tylko do tego przed Sanhedrynem, gdzie jest On sądzony zgodnie z prawem zawartym w Misznie. Jezus, będąc oskarżony za bluźnierstwo i bałwochwalstwo, jest słusznie skazany na ukamienowanie i późniejsze powieszenie. W związku z tym Jezus z Nazaretu będzie postrzegany jako heretyk, który zasłużył na słuszną karę śmierci. Wzmianka o powieszeniu Jezusa z Nazaretu po wcześniejszym ukamienowaniu może sugerować ukrzyżowanie, o którym mówi trzeci ewangelista (Łk 23, 33).

Zapewne elementy, które nie występują bezpośrednio w trzeciej Ewangelii: herold, który przez czterdzieści dni przed egzekucją informuje o winie Jezusa z Nazaretu; oskarżenie o uprawianie magii i zwodzenie Izraela, wykonanie wyroku przez ukamienowanie i powieszenie, mogą nam pomóc w lepszym zrozumieniu, jak była postrzegana śmierć Jezusa w okresie kształtowania się Talmudu.

– czasu śmierci Jezusa

Tekst Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a podaje konkretny dzień wykonania wyroku śmierci na Jezusie. Jezus z Nazaretu został powieszony w wigilię Paschy. Bardzo dobrze koresponduje to z przekazem Ewangelii św. Jana.

– związków z rządem

Ostatnim zbieżnym punktem z przekazem Ewangelii św. Łukasza jest oskarżenie o bliski związek z rządem. Informacje o powiązaniach Jezusa z rządem wydają się mieć potwierdzenie w relacji ewangelistów, m.in. św. Łukasza, który przedstawia Piłata chcącego uniewinnić Jezusa (Łk 23, 13–25). To, że Jezus był w jakichś związkach z rzymskim rządem, sugeruje, że autorzy Talmudu znali nie tyle historyczny, ile raczej nowotestamentalny przekaz wydarzeń. Zastanawiające jest to, dlaczego Żydzi chcieli wziąć na siebie odpowiedzialność za skazanie Jezusa. Słowa Talmudu wydają się potwierdzać, że Żydzi byli z tego dumni, że to oni, a nie Piłat skazali na śmierć Jezusa. Piłat bowiem starał się Go uwolnić, oni natomiast dopilnowali, aby bluźnierca i bałwochwalca otrzymał karę, na którą zasłużył. Tak przedstawiona śmierć Jezusa z Nazaretu byłaby więc potwierdzeniem nowotestamentalnej relacji.

Narracja o śmierci Jezusa w Talmudzie babilońskim *Sanh* 43a była przekazywana i wyjaśniana przez autorów Talmudu w kolejnych wiekach. Informacja o śmierci Jezusa z Nazaretu i dokładnym czasie wykonania wyroku świadczy o tym, że taka wiadomość była znana w kręgach rabinicznych ówczesnej epoki.

O wiarygodności dość charakterystycznej zgodności przekazu ewangelicznego i rabinicznego (oskarżenia, czas śmierci i wykonanie wyroku) może świadczyć chociażby kwestia ocenzurowania Talmudu i pozbawiania go niewygodnych *passusów* odnoszących się do śmierci Jezusa.

Nawet jeśli przyjmujemy, że teksty talmudyczne istotnie nawiązują do Ewangelii, musimy mieć jednak świadomość innych trudności. Autorzy rabiniczni, posługując się w swym przekazie aluzjami, przenośniami, przekręcaniem imion, różnego rodzaju dyskusjami oraz celowym zniekształceniem przekazu ewangelicznego, nie mają na celu przekazywania treści historycznych, ale jedynie polemiczną ich krytykę. Dlatego rodzi się

pytanie, ile jest historyczności, a ile ideologii w przekazie Talmudu o Jezusie. Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest kwestią wciąż otwartą, bowiem w obrazie Jezusa ukształtowanym przez ideologię rabiniczną trudno dopatrzeć się Chrystusa wiary, Jezusa z Nazaretu, którego znamy z kart Ewangelii. Trudność sprawiają także różnice pomiędzy synoptykami a czwartą Ewangelią, jeśli chodzi o chronologię wydarzeń paschalnych. Jak wiemy, kwestia daty i charakteru ostatniej wieczerzy jest ciągle dyskutowana, a ma ona duże znaczenie w zrozumieniu informacji zawartych w Talmudzie babilońskim. Jedno, co jest pewne, to fakt, o którym mówią wszystkie cztery ewangelie. Egzekucja przez ukrzyżowanie miała miejsce dzień przed szabatem, zatem w piątek. Kwestią sporną w pewnym sensie pozostaje datowanie i charakter wieczerzy paschalnej w przekazie synoptyków i św. Jana.

Patrząc na sposób, w jaki autorzy Talmudu przedstawiają wydarzenia związane z procesem i śmiercią Jezusa, należy stwierdzić, że nie byli oni zainteresowani faktycznym ich przebiegiem, ale przedstawiają je, a także towarzyszące im postacie, z własnej perspektywy. Jak widać wyraźnie, w relacji rabinicznej najważniejszą informacją jest data śmierci, wykonanie wyroku oraz rodzaje oskarżeń. Nie mają większego znaczenia te wszystkie elementy, które występują w narracji Łukaszej, a które dotyczą m.in. procesu przed Sanhedrynem i przed Piłatem, drogi krzyżowej, miejsca ukrzyżowania, samego momentu śmierci oraz różnych postaci obecnych w opisywanych wydarzeniach.

Rozbieżności między talmudycznymi *passusami* o Jezusie a tymi w Ewangelii św. Łukasza świadczą o różnicach z jednej strony w źródłach, z których korzysta św. Łukasz, a z drugiej w tradycjach wykorzystanych przez autorów Talmudu. Dotyczą one głównie:

– **procesu jedynie przed Sanhedrynem**

W tekście *baraita* Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a jest mowa jedynie o wyroku wydanym na podstawie prawa żydowskiego, co sugeruje odbycie procesu tylko przed Sanhedrynem. Pewną aluzją do procesu przed Piłatem może być wzmianka o powiązaniach z rządem. Nie ma jednak jasných świadectw potwierdzających taką opinię. W tradycji talmudycznej brak wzmianek o wyszydzeniu Jezusa przez żołnierzy rzymskich i Żydów. Podobnie nie znajdującej żadnej informacji o wizycie u Heroda między poszczególnymi przesłuchaniami (por. Łk 23, 8–12).

– **drogi krzyżowej i miejsca śmierci**

W Ewangelii św. Łukasza znajdujemy dokładny opis wykonania wyroku. Na drodze krzyżowej Jezus spotyka Szymona z Cyreny, który pomaga nieść krzyż, oraz płaczące niewiasty. Droga krzyżowa kończy się dotarciem

„na miejsce, zwane Czaszką” (Łk 23, 33). Jezus zostaje ukrzyżowany pomiędzy złoczyńcami, z którymi prowadzi dialog. Przez jednego ze złoczyńców jest wykpiony, natomiast drugi, Dobry Łotr, dzięki swej skruszce dostąpi obietnicy zbawienia (Łk 23, 39–43).

Samej śmierci Jezusa na krzyżu towarzyszy Jego modlitwa (Łk 23, 46) i różne zjawiska, takie jak nastanie ciemności i rozdarcie się zasłony w świątyni (Łk 23, 44–45). W momencie śmierci ewangelista opisuje reakcję setnika rzymskiego, skruczę tłumów i milczącą obecność znajomych i towarzyszy Jezusa (Łk 23, 47–49).

W tekście Talmudu babilońskiego *Sanh* 43a nie występuje żadna wzmianka dotycząca miejsca śmierci Jezusa. Jedyne w innym fragmencie T *Sanh* X, 11 (Talmud jerozolimski *Sanh* VII, 10) czytamy, że Ben Stada został ukamienowany w Liddzie. Ben Stada (zob. Talmud babiloński *Sanh* 67a) będzie utożsamiany przez autorów Talmudu babilońskiego z Ben Panderą (Jezusem z Nazaretu).

– Jezusa z Nazaretu – Mesjasza

Ewangelia św. Łukasza wyraźnie podkreśla aspekt, który ma wartość nadrzędną: temat godności mesjańskiej Jezusa. W opisie procesu, męki i śmierci ukazuje Jezusa jako Mesjasza, i to cierpiącego. Cierpienie jest istotną cechą Chrystusa, częścią właściwego rozumienia Mesjasza. Temat Chrystusa – Mesjasza został wyakcentowany w narracji o męce i śmierci Jezusa przez użycie różnych terminów: Chrystus (Mesjasz), wybrany, król, królestwo oraz Syn Człowieczy i Syn Boży; wszystkie terminy są mesjańskimi tytułami.

W badanym fragmencie Talmudu babilońskiego nie ma żadnego nawiązania do godności mesjańskiej Jezusa. Autorzy Talmudu stwierdzają, że osoba skazana na ukamienowanie i powieszenie miała na imię Yeszu ha-Notsri. Analiza różnych form tego imienia w pismach talmudycznych świadczy o złożonych procesach występujących w judaizmie rabinicznym, co zostało dokładniej opisane w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Rabin nie byli zainteresowani aspektami teologicznymi związanymi z osobą Jezusa. Główna uwaga skupiała się jedynie na oskarżeniach, czasie śmierci i wykonaniu wyroku na Jezusie z Nazaretu.

Zarówno podobieństwa, jak i rozbieżności między tradycją ewangeliczną a talmudyczną pokazują sytuację konfliktową między zwolennikami Jezusa, chrześcijanami a innymi Żydami. Obrazują swoistą konfrontację pomiędzy judeochrześcijanami a zwolennikami rabinicznego judaizmu, wyrażającą się w formie oskarżeń i ataków na osobę Jezusa i Jego naśladowców.

Reasumując, porównanie dwóch źródeł opisujących wydarzenia męki i śmierci Jezusa, tj. Ewangelii św. Łukasza i Talmudu babilońskiego,

wyduje się potwierdzać historyczność wydarzeń, przede wszystkim daty śmierci Jezusa i wykonania wyroku śmierci. Informacje zawarte we fragmencie Talmudu babilońskiego rzucają pewne światło na lepsze zrozumienie procesu Jezusa, który według *Sanh* 43a przebiegał zgodnie z zasadami prawa żydowskiego. Dotyczy to głównie kwestii świadków i zarzutów stawianych Jezusowi z Nazaretu. Rozbieżności natomiast pomiędzy tymi świadectwami są wyrazem różnic, jakie występowały między chrześcijanami a Żydami w epoce powstawania i redakcji Talmudu.

W badaniach nad narracją o męce i śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza i w Talmudzie babilońskim wykorzystano szeroką bibliografię. Jak łatwo zauważyć, większość wykorzystanych opracowań jest obcojęzyczna. Problem stanowił brak krytycznych wydań interesujących nas fragmentów z Talmudu babilońskiego, czy też innych pism rabinicznych w języku polskim. Głównym źródłem i odniesieniem do tekstów talmudycznych były z literatury polskiej publikacje ks. prof. Mirosława Wróbla i ks. Piotra Łabudy. Posługując się obszerną bibliografią, starano się przedstawić różne punkty widzenia na te same tematy omawiane przez różnych autorów z różnych epok badań nad przesłaniem Talmudu. Niestety ze względów językowych nie było możliwe skorzystanie z bieżących publikacji w języku hebrajskim. Sięgnięcie do hebrajskiej literatury naukowej badającej tematykę Talmudu byłoby na pewno bardzo ubogacające i wniosłoby zapewne wiele nowych wniosków. W doborze bibliografii świadomie ograniczono się, szczególnie w odniesieniu do analizy perykop Ewangelii św. Łukasza, do literatury związanej głównie z trzecią Ewangelią. Powodem było zwrócenie uwagi przede wszystkim na przesłanie ewangelisty Łukasza. Tam, gdzie było to konieczne, posłużono się oczywiście odniesieniami do literatury pomocniczej spoza obszaru trzeciej Ewangelii.

W przeprowadzonych badaniach nad fragmentami Talmudu babilońskiego nie pogłębiono zagadnienia relacji, jakie mogłyby występować między Talmudem babilońskim a literaturą żydowską pierwszych wieków (J. Flawiusz, Filon Aleksandryjski) oraz źródłami patrystycznymi (Orygenes, Tertulian, św. Justyn, Tacjan). Podobnie jest w przypadku powiązań Talmudu babilońskiego z *Toledot Yeszu*. Nie zostały one przedstawione w formie głębszej analizy. Istnieją wprawdzie publikacje na ten temat, ale pochodzą z przełomu XIX i XX wieku (A. H. Goldfahn, *Justus Martyr und die Agada*, MGW 22 (1873), s. 49–60, 104–115, 145–153, 193–202, 257–269; M. Friedländer, *Patristische und Talmudische Studien*, Wien 1978; L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der Apokryphen Literatur*, Berlin 1900). Z prac polskich autorów dostępna jest jedynie publikacja Leszka Misiarczyka pt. *Il Midrash nel Dialogo con*

Trifone di Giustino Martire. Brakuje bieżących, bardziej aktualnych badań nad wspomnianą kwestią.

Obszary, które wymagają zapewne prowadzenia dalszych badań, mogą obejmować relacje i wpływ *Toledot Yeszu* na Talmud babiloński i odwrotnie. Okazuje się bowiem, jak twierdzi Thieryy Murcia, że niektóre passusy Talmudu babilońskiego zależą od form *Toledot Yeszu* zredagowanych w III–IV wieku.

Innym interesującym obszarem badań byłoby porównanie i analiza tytułu „Mesjasz” w Targumach, Talmudzie, pismach rabinicznych (literatura międzytestamentalna, apokryficzna) oraz pismach qumrańskich. Dzięki synopsie tekstów możliwe byłoby jeszcze głębsze i szersze spojrzenie na kwestię godności mesjańskiej w literaturze żydowskiej.

Ostatni temat zasługujący na dalsze badania odnosi się do użycia metody historyczno-krytycznej do innych passusów Talmudu babilońskiego, jak to np. zostało uczynione w przypadku badania *Sanh* 43a.

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Tekst Pisma Świętego

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.

Novum Testamentum Graece, Hrsg. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1990.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

1.2. Teksty apokryficzne

Charlesworth J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1–2, Doubleday, Garden City 1983–1985.

Rubinkiewicz R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1987.

Rubinkiewicz R., *Apokryfy Starego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999.

Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu: Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

1.3. Pisma qumrańskie

Discoveries in the Judean Desert, t. 1–39 (teksty oryginalne i komentarze), Oxford University Press, Oxford 1955–2000.

Garcia Martinez F., *The Dead Sea Scrolls Translated: the Qumran Texts in English*, E. J. Brill, Leiden 1996.

Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran, Wadi Murabba'at, Masada, Nachal Chewer*, The Enigma Press, Kraków 1996.

Muchowski P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 2000.

1.4. Teksty rabiniczne

Danby H. (ed.), *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford 1964.

Datner S., Kamińska A., *Z mądrości Talmudu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.

Goldschmidt L., *Der Babylonische Talmud*, t. 1–9, S. Calvary & Company, Berlin 1897–1935.

Lieberman S. (ed.), *The Tosefta: According to Codex Vienna*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1955–1973.

Neusner J. (ed.), *The Mishnah: A New Translation*, Yale University Press, New Haven–London 1988.

Neusner J. (ed.), *The Tosefta: Translated from the Hebrew*, Ktav Publishing House, New York 1977.

Neusner J. (ed.), *The Tosefta: Translated from the Hebrew*, t. 1–2, Hendrickson Publishers, Peabody 2002.

Neusner J. (ed.), *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, t. 1–22, Hendrickson Publishers, Peabody 2005.

Steinsaltz A. (ed.), *Talmud Bawli*, t. 1–38, Koren Publisher Jerusalem, Jerusalem 1967–2010.

The Talmud, t. 1–21, commentary by A. Steinsaltz, The Steinsaltz Edition, Random House, New York 1989–1999.

2. Literatura przedmiotu

2.1. Komentarze do Ewangelii św. Łukasza

Adinolfi M., Bottini C., *Il Vangelo secondo Luca. Lettura esegetico-esistenziale*, a cura di R. Corona, Curia O.F.M., L'Aquila 1988.

- Bock D. L., *Luke. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, t. 1–2, Baker Academic, Grand Rapids 1994–1996.
- Bovon F., *Vangelo di Luca*, t. 1, trad. P. Pellizzari, Paideia, Brescia 2005 (Commentario Paideia).
- Bovon F., *Vangelo di Luca*, t. 2, trad. P. Bernardini, Paideia, Brescia 2007 (Commentario Paideia).
- Bovon F., *Vangelo di Luca*, t. 3, trad. M. Bertagna, a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia 2013 (Commentario Paideia).
- Ernst J., *Il Vangelo secondo Luca*, t. 1–2, Morcelliana, Brescia 1985.
- Ernst J., *Il Vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 2000.
- Green J. B., *The Gospel of Luke. The New International Commentary on the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1997.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Lukas*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 3).
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids, Michigan 1988 (New Testament Commentary, 3).
- Johnson L. T., *The Gospel of Luke*, Glazier Liturgical Press, Collegeville 1991 (Sacra Pagina, 5).
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Luc*, Gabalda, Paris 1948.
- Marshall I. H., *The Gospel of Luke*, Paternoster, Exeter 1978.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.2).
- Nolland J., *Luke*, Word Books, Dallas 2000 (Word Biblical Commentary, 35C).
- Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, T&T Clark, Edinburgh 1922.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992 (Collana Scritturistica di Città Nuova).
- Schürmann H., *Il Vangelo di Luca*, cz. 1, Paideia, Brescia 1998 (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 3.2).
- Stein R. H., *The new American commentary. An exegetical and theological exposition of Holy Scripture*, t. 24: *Luke*, B&H Pub. Group, Nashville 1993.
- Tannehill R. C., *Luke*, Abingdon Press, Nashville 1996 (Abingdon New Testament Commentaries).
- The Gospel According to Luke*, t. 1 (Chapters I–IX), t. 2 (Chapters X–XXIV), transl. and notes J. A. Fitzmyer, Doubleday, New York 1983–1985 (The Anchor Bible, 28–28A).
- Tuckett C. M., *Luke*, Sheffield Academy Press, Sheffield 1996 (New Testament Guides).

2.2. Komentarze do Talmudu

- Freedman H., *Talmud. Biografia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
- Lieberman S., *Tosefta ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, JTS Press, New York 1995.
- Pecaric S., Koška L. (red.), *Talmud babiloński*, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2010.

3. Literatura pomocnicza

- Adamczyk D., *Cytaty z pieśni o Studze Jahwe w Ewangeliach synoptycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) nr 1, s. 65–82, <https://doi.org/10.21906/rbl.121>.
- Aland K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967.
- Albrecht E., *The silence of Jesus in the Passion*, [w:] B. Reicke (ed.), *Good news in history*, Scholars Press, Atlanta 1993, s. 35–43.
- Aletti J.-N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991 (Biblioteca Biblica, 7).
- Alon G., *The Jews in their land in the Talmudic age 70–640 C. E.*, Magnes Press, Jerusalem 1980.
- Anderson R. H., *À la recherche de Théophile*, „Dossiers d'Archéologie” 279 (2003), s. 64–71.
- Anderson R. H., *Theophilus: A Proposal*, „The Evangelical Quarterly” 69 (1997) nr 3, s. 195–215.
- Armstrong W. R., Finegan J., *Chronology of the NT*, [w:] G. W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, t. 1, Eerdmans, Grand Rapids 1979, s. 686–693.
- Augustyn św., *O zgodności Ewangelistów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 50).
- Aune D. E., *Magic in Early Christianity*, [w:] H. Temporini, W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 23.2, Halbband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung), De Gruyter, Berlin, Boston 2016.
- Aune D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983.
- Baban O. D., *On the Road in Luke-Acts: Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way*, Paternoster, Milton Keynes 2006 (Paternoster Biblical Monographs).
- Baird W., *Abraham in the New Testament: Tradition and the New Identity*, „Interpretation” 42 (1988) nr 4, s. 367–379.
- Bajsić A., *Pilatus, Jesus und Barabbas*, „Biblica” 48 (1967) nr 1, s. 7–28.
- Bammel E., *Christian Origins in Jewish Tradition*, „New Testament Studies” 13 (1966–67), s. 320.
- Bammel E., *The Trial before Pilate*, [w:] E. Bammel, C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 403–451.
- Banaszek A., *Perykopa o skruszonym złoczyńcy (Łk 23, 39–43) na tle sekcji ukrzyżowania Jezusa (Łk 23, 33–34) i jej implikacje moralne*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne (Hbr 4, 12)*, Vocatio, Warszawa 2001, s. 47–62.
- Banaszek A., *Tożsamość skazańców ukrzyżowanych z Jezusem w świetle próby rekonstrukcji pierwotnego źródła perykopy Łk 23, 39–43*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 45–64.
- Barret C. K., *La Prima lettera ai Corinti*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1979.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (I)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997) nr 1, s. 2–16, <https://doi.org/10.21906/rbl.693>.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia (II)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997) nr 2, s. 119–127, <https://doi.org/10.21906/rbl.1049>.

- Bartnicki R., *Ewangelia dziecięctwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13 (1980), s. 203–231.
- Bartnicki R., *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, [w:] J. Łach (red.), *Grzech – odkupienie – miłość*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 67–207 (Studia z Bibliistyki, 3).
- Bauchham R. (ed.), *The Book of Acts in Its First-Century Setting*, t. 4: *Palestinian Setting*, Paternoster, Exeter 1995.
- Beck B. E., “*Imitatio Christi*” and *Lucan Passion Narrative*, [w:] W. Horbury, B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 40–46.
- Beck B. E., *The Common Authorship of Luke and Acts*, „New Testament Studies” 23 (1976–1977) nr 3, s. 346–352.
- Beckwith R. T., *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies*, E. J. Brill, Leiden 1996.
- Beckwith R. T., *St. Luke, the Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran*, „Revue de Qumrân” 9 (1977) nr 1 (33), s. 73–94.
- Bednarz M., *Analiza literacka opisu modlitwy na Górze Oliwnej i pojmanie Jezusa (Łk 22, 39–53)*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), s. 449–455.
- Bednarz M., *Eucharystia największym darem w świetle Łk 22, 24–27*, „Studia Catholica Podoliae” 2 (2003), s. 219–231.
- Ben-Chorin S., *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazzeno*, Paideia, Brescia 1991.
- Ben-Chorin S., *Paul. Un regard juif sur l'Apôtre des Gentiles*, Cerf, Paris 1999.
- Benoît P., Boismard M. E., *Synopse des quatre Evangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, t. 1: *Textes*, t. 2: *Commentaire*, Cerf, Paris 1972.
- Benoît P., *Exégèse et théologie*, t. 1, Cerf, Paris 1961.
- Benoît P., *Passion et Resurrection du Seigneur*, Cerf, Paris 1985.
- Benoît P., *Passione e resurrezione del Signore. Il mistero pasquale nei quattro evangeli*, Pietro Gribaudo Editore, Torino 1993.
- Betori G., *L'unità letteraria e narrativa di Luca-Atti*, [w:] G. Leonardi, F. G. B. Trolese (a cura di), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce: Atti del Congresso Internazionale, Padova, 16–21 Ottobre 2000*, t. 1: *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli Apostoli)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2002, s. 71–93.
- Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation*, t. 1: *Including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Betz O., *Jesus and the Temple Scroll*, [w:] J. H. Charlesworth, *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992, s. 75–103.
- Bianchi E., *Magnificat (Lc 1, 39–56), Benedictus (Lc 1, 67–80), Nunc dimittis (Lc 2, 22–38)*, *Commento esegetico-spirituale*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1989.
- Blomberg C. L., *Messiah in the New Testament*, [w:] R. S. Hess, M. D. Carroll (eds.), *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Baker, Grand Rapids 2003, s. 111–141.
- Blomberg C. L., *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove 2001.
- Boccacini G. (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.

- Bock D. L., *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations*, Grand Rapids 2012 (Biblical Theology of the New Testament).
- Bock D. L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and The Final Examination of Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/106).
- Bock D. L., *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, [w:] D. L. Bock, R. L. Webb (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, s. 589–667.
- Bock D. L., *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, „Bulletin for Biblical Research” 17 (2007), s. 53–114.
- Bock D. L., *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels*, Baker Academic, Michigan 2016.
- Bock D. L., *Luke*, t. 2, Baker Academic, Grand Rapids 1996, s. 1701 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Bock D. L., *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 12).
- Bock D. L., Webb R. L. (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- Bond H. K., „Dating the Death of Jesus”: *Memory and the Religious Imagination*, „New Testament Studies” 59 (2013), s. 461–475.
- Borg M. J., *Jesus, A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, Harper, San Francisco 1987.
- Boring E. M., *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Bottini G. C., *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici (Edizione riveduta e corretta)*, Edizioni Terra Santa, Franciscan Printing Press, Milano–Jerusalem 2011 (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta, 79).
- Bottini G. C., *Is 52, 13–53, 12 nel racconto della passione di Lc 22–23*, „Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annuus” 47 (1997), s. 57–78.
- Bovon F., *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie*, Cerf, Paris 1987 (Lectio Divina, 130).
- Bovon F., *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1950–2005)*, Baylor University Press, Waco 2006.
- Bovon F., *The last Days of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, Kentucky 2006.
- Boyarin D., *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- Boyarin D., *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford 1999.
- Brawley R. L., *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, Scholars Press, Atlanta 1987 (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 33).
- Brown R. E., *The Babylonian Talmud on the Execution of Jesus*, „New Testament Studies” 43 (1997) nr 1, s. 158–159.
- Brown R. E., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, New York 1993.
- Brown R. E., *The Death of the Messiah*, t. 1, Doubleday, New York 1994.

- Brown R. E., *The Death of the Messiah*, t. 1–2, Yale University Press, New Haven–London 1998.
- Brown R., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Garden City, New York 1979.
- Bruce A. B., *The Kingdom of God or Christ's Teaching According to the Synoptical Gospels*, T&T Clark, Edinburgh 1904, s. 166–178.
- Brzegowy T., *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 2, s. 98–115, <https://doi.org/10.21906/rbl.904>.
- Bücheler A., *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Verlag J. Knecht, Frankfurt am Main 1978.
- Bultmann R., *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967.
- Bultmann R., *The History of the Synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, Blackwell Press, Oxford 1972.
- Bultmann R., *Theology of the New Testament*, t. 1, Scribner's, New York 1951.
- Cadbury H. J., *The Identity of the Editor of Luke and Acts. The tradition*, [w:] F. J. Foakes Jackson, K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity, Part 1: The Acts of the Apostles*, t. 2. *Prolegomena II: Criticism*, Macmillan, London 1922, s. 209–264.
- Cadbury H. J., *The Making of Luke-Acts*, Macmillan, London 1927.
- Campbell W. S., *The „We” Passages in the Acts of Apostles: The Narrator as Narrative Character*, Atlanta, Georgia 2007 (Studies in Biblical Literature, 14).
- Caragounis C. C., *The Son of Man: Vision and Interpretation*, Mohr, Tübingen 1986 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 38).
- Carroll J. T., Green J. B., *The Death of Jesus in Early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody 1995.
- Carson D. A., Moo D. J., Morris L., *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids 1992.
- Casalini N., *Iniziazione al Nuovo Testamento*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001.
- Casey P. M., *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1979.
- Casey P. M., *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, T&T Clark London 2007.
- Cassel P., *Aus Literatur und Geschihte*, Nabu Press, Berlin–Lipsk 1885.
- Caza L., *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*, Bellarmin, Cerf, Montreal–Paris 1989.
- Chapman D. W., Schnabel E. J., *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody 2019.
- Charles R. H., *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Clarendon Press, Oxford 1912.
- Charlesworth J. H. (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992.
- Charlesworth J. H. (ed.), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis 2010.
- Charlesworth J. H. (ed.), *The Messiah. Development in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
- Charlesworth J. H., *Gesù e la comunità di Qumran*, Piemme 1997.
- Chilton B. (ed.), *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls, and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2009.
- Chilton B. D., *The Son of Man: Human and Heavenly*, [w:] F. Van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, t. 1, Leuven University Press, Leuven 1992, s. 203–218.

- Chmiel J., *Proces Jezusa – przekaz i historia. Sesja naukowa w Grazu 1987*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 3, s. 233–234.
- Chmiel J., *Znaczenie odkrycia ossuarium człowieka ukrzyżowanego dla egzegezy męki Pańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 4–5, s. 229–234, <https://doi.org/10.21906/rbl.3499>.
- Chrostowski W. (red.), *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2002.
- Chrostowski W., *Ewangelie dzieciństwa Jezusa – historia, legenda, tajemnica*, „Przegląd Powszechny” 107 (1990) nr 12, s. 357–375.
- Chrostowski W., *Jezus a religijna tradycja żydowska*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 2, s. 93–95.
- Chrostowski W., *Korzenie antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim*, „Trzecie Tysiąclecie” 2 (1998), s. 23–32.
- Chrostowski W., *Żydowskość Jezusa*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 2, s. 5–60.
- Chrostowski W., *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 136 (2001) z. 1 (551), s. 7–21.
- Chrupcała L. D., *Everyone Will See the Salvation of God. Studies in Lukan Theology*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.
- Cohen A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002.
- Cohn H., *The Trial and Death of Jesus*, Harper and Row, New York 1971.
- Collins A., *The Apocalyptic Son of Man Sayings*, [w:] B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 220–228.
- Collins A., *The Origin of the Designation of Jesus as ‘Son of Man’*, „Harvard Theological Review” 80 (1987) nr 4, s. 391–407.
- Collins A., *The Son of Man Sayings in the Sayings Source*, [w:] M. P. Morgan-P. J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, Crossroad, New York, s. 369–389.
- Collins A., *The Son of Man Tradition and the Book of Revelation*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1992, s. 536–568.
- Collins J. J., *Enoch and the Messiah Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig*, [w:] G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Eerdmans, Grand Rapids 2007, s. 216–227.
- Colpe C., *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, [w:] G. Kittel, G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 8, transl. G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids 1972, s. 400–477.
- Coppens J., Dequeker L., *Le Fils d’homme daniélique et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les apocryphes et dans le Nouveau Testament*, Duculot, Gembloux 1961.
- Coppens J., *Le Fils de l’homme daniélique et les relectures de Dn, VII, 13 dans les Apocryphes du Nouveau Testament*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 37 (1961), s. 5–51.
- Cosgrove C. H., *The Divine Dei in Luke-Acts*, „Novum Testamentum” 26 (1984) nr 2, s. 168–190.
- Cullmann O., *The Christology of the New Testament*, trans. S. C. Guthrie, C. A. M. Hall, Westminster Press, Philadelphia 1959.

- Czajkowski M., *Nieżydowski ewangelista prożydowski*, „Scriptura Sacra” 11 (2007), s. 59–65.
- Czerski J., *Teologiczne znaczenie Jerozolimy w pismach św. Łukasza*, [w:] Z. Małecki (red.), *W drodze do Jerozolimy*, Uniwersytet Opolski, Opole 2001, s. 47–54.
- Czerski J., *Znaczenie słów „agonia”, „agonizomai” w Ewangelii św. Łukasza*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 14 (1993), s. 15–23.
- Da Spinetoli O., *Luca: il Vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1986.
- Dahl N. A., *Messianic ideas and the Crucifixion of Jesus*, [w:] J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis 2010, s. 382–403.
- Dahl N. A., *The Story of Abraham in Luke-Acts*, [w:] N. A. Dahl, *Jesus in the Memory of Early Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1976, s. 66–86.
- Dalman G., *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Liturgy of the Synagogue*, Deighton, Bell and Company, Cambridge – George Bell & Sons, London 1893.
- Danby H., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Darr J. A., *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Westminster John Knox, Louisville 1992 (Literary Currents in Biblical Interpretation).
- Dautzenberg G., *Der Prozeß Jesu und seine Hintergründe. Die Eingenart des Konfliktes im Streit der Meinungen*, „Bibel und Kirche“ 48 (1993) nr 3, s. 147–153.
- Davies W. D., Allison D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, t. 2: *Commentary on Matthew VIII–XVIII* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1997.
- Davies W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1980.
- Deissmann A., *Der Name Panthera*, [w:] C. Bezold, *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, A. Töpelmann, Gießen 1906, s. 871–875.
- Deissmann A., *Lukios–Lukas*, [w:] K. Hall (ed.), *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, s. 117–120.
- Denney J., *Jesus and the Gospel: Christianity Justified in the Mind of Christ*, Hodder & Stoughton, London 1909.
- Derambure J., *Le Fils de l’homme dans les Evangiles (I)*, „Revue Augustinienne” 13 (1908), s. 708–720.
- Derambure J., *Le Fils de l’homme dans les Evangiles (II)*, „Revue Augustinienne” 14 (1909), s. 319–340.
- Dernbourg J., *Essai sur l’histoire et la géographie de la Palestine d’après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, Impr. Impériale, Paris 1867.
- Destro A., Pesce M., *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2014.
- Deutsh E., *Co to jest Talmud*, tłum. I. Kramstück, M. Arct, Warszawa 1905.
- Drawnel H., *Miszna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, E. Ziemann [i in.], Lublin 2008, kol. 1349–1354.
- Dunn J. D. G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Debate of the Incarnation*, Westminster, Philadelphia 1980.
- Dunn J. D. G., *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- Dunn J. D. G., *Romans*, Word Books, Dallas 1988 (Word Biblical Commentary, 38A).
- Dunn J. D. G., *The Partings of the Ways: between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, Student Christian Movement Press, London 1991.

- Dupuy B., *Le 'Logion' de Jésus rapporté dans le Talmud (Gittin 57a); sens et portée d'une sentence de Rav Aha ben Ulla*, „Revue des études juives” 146 (1987) nr 3–4, s. 259–263.
- Dynak A., *Od kénosis do eschaton. Teologiczne przesłanie Łk 22, 24–30*, „Słowo Krzyża” 4 (2010), s. 193–212.
- Easton B. S., *Early Christianity: The Purpose of Acts and Other Papers*, Greenwich, Connecticut 1954.
- Elior R., Schäfer P. (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- Ellis E. E., *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids 1983.
- Encyclopedia Judaica*, t. 4, Macmillan Company, New York 1972.
- Epstein I., *The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary, and indices*, Soncino Press Ltd., London–New York 1961.
- Epstein J. N., *Introduction to Amoraitic Literature: Babylonian Talmud and Yerushalmi*, Magnes Press, Jerusalem 1962.
- Eskola T., *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.142).
- Evans C. A., *Dawid in the Dead Sea Scrolls*, [w:] S. E. Porter, C. A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, s. 183–197.
- Evans C. A., *Did Jesus Predict his Death and Resurrection*, [w:] S. E. Porter, M. A. Hayes, D. Tombs (ed.), *Resurrection*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 186).
- Evans C. A., *Gli ultimi giorni di Gesù*, Edizioni San Paolo, Milano 2010, s. 36–37.
- Evans C. A., *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, Brill, Leiden 1995, s. 412–413 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 25).
- Evans C. A., *Jesus' Action in the temple cleansing or portent of destruction?*, [w:] B. Chilton, C. A. Evans, *Jesus in Context. Temple, Purity & Restoration*, Brill, Leiden 1997, s. 395–439.
- Evans C. A., *Mark*, Nelson, Nashville 2001 (Word Biblical Commentary, 34B).
- Evans C. A., *Messianism*, [w:] C. A. Evans, S. E. Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000, s. 698–707.
- Evans C. A., *The Last Days of Jesus' Life. Did Jesus Anticipate the Cross?*, [w:] B. Estrada, E. Manicardim, A. Puig i Tàrrach (eds.), *The Gospels. History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, t. 1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, s. 511–527.
- Evans C. F., *Saint Luke*, Student Christian Movement Press, Trinity Press International, London–Philadelphia 1990.
- Federkiewicz P., *Agonia Chrystusa Pana w Ogrojcu (uwagi egzegetyczne do Łk. 22, 43 n.)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 13 (1960) nr 2, s. 119–126, <https://doi.org/10.21906/rbl.2762>.
- Feldman L. H., *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, [w:] H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, przekł. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2013, s. 25–87.

- Feuillet A., *Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc xxii. 39–46)*, „New Testament Studies” 22 (1976) nr 4, s. 397–417, <https://doi.org/10.1017/S0028688500010092>.
- Feuillet A., *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans le récit de la transfiguration*, „Biblica” 39 (1958), s. 281–301.
- Feuillet A., *Tajemnica kuszenia Jezusa*, [w:] L. Balter (red.), *Zło w świecie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1992, s. 50–65 (Kolekcja Communio 7).
- Fitzmyer J. A., *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, „Catholic Biblical Quarterly” 40 (1978) nr 4, s. 493–513.
- Fitzmyer J. A., *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991.
- Fitzmyer J. A., *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*, Geoffrey Chapman, London 1989.
- Fitzmyer J. A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 1993 (The Anchor Bible, 33).
- Fitzmyer J. A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2001.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1995.
- Flusser D., *Les sources juives du christianisme. Une Introduction*, trad. E. Lasry, L'Éclat, Paris–Tel-Aviv 2003.
- Ford J. M., *The Son of Man – An Euphemism?*, „Journal of Biblical Literature” 87 (1968), s. 257–266.
- France R. T., *Chronological Aspects of Gospel Harmony*, „Vox Evangelica” 16 (1986), s. 33–59.
- Franklin E., *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew*, Sheffield 1994 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 92).
- Frey J., Rothschild C. K., Schröter J. (Hrsg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, De Gruyter, Berlin–New York 2009 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 162).
- Frizzi G., *La soteriologia nell'opera lucana*, „Rivista Biblica Italiana” 23 (1975), 113–146.
- Fuller R. H., *The Mission and Achievement of Jesus*, Students Christian Movement Press, London 1954.
- Fuller R. H., *The Son of Man: A Reconsideration*, [w:] D. E. Groh, R. Jewett (eds.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, University Press of America, Lanham 1985.
- Fusco V., *Il valore salvifico della croce nell'opera lucana*, [w:] *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Paideia, Brescia 1985.
- Fusco V., *La morte del Messia*, [w:] G. Boggio (a cura di), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1984, s. 51–73.
- Gamba G. G., *Il sudore di sangue di Gesù al Monte degli Ulivi*, [w:] F. Vattioni (a cura di), *Atti della Settimana „Sangue e Antropologia Biblica”*, t. 2, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981 (Sangue e Antropologia, 1).
- Garland D. E., *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, Crossroad, Michigan 1993.
- Geller M. J., *Jesus Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls*, „Journal of Jewish Studies” 28 (1977), s. 141–155.

- George A., *La lettura del vangelo di Luca*, Cittadella, Assisi 1977.
- George A., *Études sur l'œuvre de Luc*, Gabalda, Paris 1986.
- George A., *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, „Revue Biblique” 80 (1973) nr 2, s. 186–217.
- Gianotto C., *Morto per i nostri peccati secondo le Scritture (1 Cor 15, 3). All'origine dell'interpretazione della morte di Gesù come evento salvifico*, [w:] M. B. Durante Mangoni, D. Garibba, M. Vitelli (a cura di), *Gesù e la sua storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, s. 101–111.
- Ginzberg L., *Les légendes des Juifs*, t. 6, Cerf, Paris 2006.
- Giuriso G., *Come Luca struttura il viaggio e le altre parti del suo vangelo: una composizione paradigmatica*: 12, 13–34. 35–48; 16, 1–18. 19–31, „Rivista Biblica” 46 (1998), s. 419–484.
- Gnilka J., *Marco*, Cittadella, Assisi 1987.
- Goldberg A., *The Babylonian Talmud*, [w:] S. Safrai, P. J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages*, t. 1: *Oral Torah, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Fortress Press, Philadelphia 1987, s. 323–346.
- Goldberg A., *The Mishna – A Study Book of Halachah*, [w:] S. Safrai, P. J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages*, t. 1: *Oral Torah, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Fortress Press, Philadelphia 1987, s. 213–214.
- Goldstein M., *Jesus in the Jewish Tradition*, The Macmillan Company, New York 1950.
- Goodbalt D., *The Babylonian Talmud*, [w:] H. Temporini, W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung*, t. 2.19, Walter de Gruyter, Berlin 1979, s. 257–336.
- Graf F., *Magic in the Ancient World*, t. 1, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997.
- Green J. B., Brown J. K. & Perrin N. (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove 2013.
- Green J. B., *Preparation for Passover (Luke 22:7–13): a Question of Redactional Technique*, „Novum Testamentum” 29 (1987) nr 4, s. 305–319.
- Green J. B., *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988.
- Gregory A., *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Looking for Luke in the Second Century*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.169).
- Grelot P., *Aujourd'hui tu sera avec moi dans le Paradis (Luc XXIII, 43)*, „Revue Biblique” 74 (1967), s. 194–214.
- Grelot P., *De la mort à la vie éternelle*, Cerf, Paris 1971.
- Grelot P., *Remarques sur le Second Targum du Livre d'Esther*, „Revue Biblique” 77 (1970) nr 2, s. 230–239.
- Gryglewicz F., *Dwunastoletni Jezus (Łk 2, 41–52)*, [w:] J. Chmiel, T. Matras (red.), *Studium Scripturae anima theologiae: prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, Polskie Wydawnictwo Teologiczne, Kraków 1990, s. 80–93.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1974.
- Gryglewicz F., *Krwawy pot Chrystusa Pana*, [w:] *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1961, s. 63–79 (Katolicki Uniwersytet Lubelski. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 27).

- Gryglewicz F., *Słowo ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976.
- Gryglewicz F., *Zwiastowanie Zachariaszowi i Maryi (Łk 1, 5–38) na tle starotestamentalnych schematów literackich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 1, s. 71–80.
- Guggenheimer H. W., *Seder Olam – The Rabbinic View of Biblical Chronology*, texte et traduction, Lanham, Maryland 2005.
- Gundry R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993.
- Gundry R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- Gundry R. H., *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Eerdmans, Grand Rapids 1982.
- Gundry R. H., *The Old is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 178).
- Gunter M., *Jesus “Was close to the Authorities”. The Historical Background of a Talmudic Pericope*, „The Journal of Theological Studies” 60 (2009) 2, s. 437–466.
- Guttmann A., *The Problem of the Anonymous Mishna: A Study in the History of the Halakah*, „Hebrew Union College Annual” 16 (1941), s. 137–155.
- Halperin D. J., *Crucifixion, the Nahum Pesher, and the Rabbinic penalty of strangulation*, „The Journal of Jewish Studies” 32 (1981) nr 1, s. 32–46.
- Hammerton-Kelly R. G., *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1973 (Society for New Testament Studies Monograph, 21).
- Hare D. R. A., *The Son of Man Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
- Harnack F. A. von, *Noch einmal Lukas als Verfasser des 3. Evangelium und der Apostelgeschichte*, „Theologische Literaturzeitung” 31 (1906), kol. 466–468.
- Harris M. J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 2005 (The New International Greek Testament Commentary).
- Hastings A., *Prophet and Witness in Jerusalem: Study of the Teaching of Saint Luke*, Helicon, Baltimore 1958.
- Hauptman J., *Tosefta as a Commentary on the Early Mishnah*, „Jewish Studies Internet Journal” 4 (2005), s. 109–132.
- Hauptmann J., *Development of the Talmudic Sugya: Relationship between Tannaitic and Amoraic Sources*, „Hebrew Union College Annual” 58 (1987), s. 34–47.
- Heil C., Klampfl T., *Theophilus Lk 1, 3: Apg 1.1*, [w:] C. G. Müller (Hrsg.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel: Studien zum lukanischen Doppelwerk*, Bonn 2005, s. 11 (Bonner Biblische Beiträge, 151).
- Heinemann J., *Early Halakhah in the Palestinian Targumim*, „Journal of Jewish Studies” 25 (1974), s. 114–122.
- Hengel M., *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Student Christian Movement Press, London 1997.
- Hengel M., *Studies in Early Christology*, T&T Clark, Edinburgh 1995.
- Hengel M., *The Charismatic leader and His Followers*, Crossroad, New York 1981.

- Hengel M., *The Lukan Prologue and Its Eyewitnesses: The Apostles, Peter, and the Women*, [w:] M. F. Bird, J. Maston (eds.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.320).
- Herford R. T., *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams & Norgate, London 1903.
- Hermann I., *L'Évangile de Saint Marc*, Cerf, Paris 1969.
- Heschel S., *Abraham Geiger and Jewish Jesus*, The University Of Chicago Press, Chicago 1998.
- Hess R. S., Carrol M. D. (eds.), *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Baker, Grand Rapids 2003.
- Higgins A. J. B., *Jesus and the Son of Man*, Fortress Press, Philadelphia 1964.
- Higgins A. J. B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 (Society for New Testament Studies Monograph, 39).
- Hirsch J., *Regard Talmudique sur la tradition chrétienne*, Connaissance et Savoir, Paris 2007.
- Hirshberg H., *Allusions to the Apostle Paul in the Talmud*, „Journal of Biblical Literature” 62 (1943) nr 2, s. 73–87.
- Hoffman J., *Jesus outside the Gospel*, Prometheus Books, New York 1984.
- Holtzmann H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. 1, Mohr, Tübingen 1911.
- Hooker M. D., *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term „Son of Man” and Its Use in St. Mark's Gospel*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1967.
- Horbury W., *The Messianic Associations of ‘The Son of Man’*, „The Journal of Theological Studies” 36 (1985), s. 34–55.
- Humphreys C. J., Waddington W. G., *The Jewish Calendar, a lunar eclipse and the date of Christ's Crucifixion*, „Tyndale Bulletin” 43 (1992) nr 2, s. 331–351.
- Hurtado W., *Christ*, [w:] J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove 1992, s. 106–117.
- Iluk J., *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku*, t. 2: *Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytne trwanie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.
- Instone-Brewer D., *Jesus of Nazareth's trial in the uncensored Talmud*, „Tyndale Bulletin” 62 (2011) nr 2, s. 269–294.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).
- Ireneusz z Lyonu św., *Adversus haereses*, tłum. ks. J. Brylowski, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2018.
- Jacobs L., *Structure and form in Babylonian Talmud*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Jaffé D., *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxy et hétérodoxie dans la littérature Talmudique I^{er}-II^e siècle*, Cerf, Paris 2005.
- Jaffé D., *Le Talmud et les origines juives du Christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature Talmudique*, Cerf, Paris 2007.
- Jaffé D., *Les relations entre les Sages et les judei-chrétiens durnant l'époque de la Mishna: R. Eliezer ben Hyrcanus et Jacob le min, disciple de Jésus de Nazareth*, „Pardès” 2 (2003) nr 35, s. 57–77.

- Jaffé D., *Une ancienne dénomination Talmudique de Jésus: Ben Pantera. Essai d'analyse philologique et historique*, „Theologische Zeitschrift” 64 (2008) nr 3, s. 258–270.
- Jaromin J., *Siedem słów z krzyża*, „Scriptura Sacra” 12 (2008), s. 116–130.
- Jastrow M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi, and Midrashic Literature*, Judaica Press, New York 2004.
- Jaubert A., *The Date of the Last Supper*, Alba, New York 1965.
- Jeremias J., *La dernière cène Les paroles de Jésus*, Cerf, Paris 1972.
- Jeremias J., *New Testament Theology*, t. 1: *The Proclamation of Jesus*, transl. J. Bowden, Scribner's, New York 1971.
- Jeremias J., *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1: *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1973, s. 326–327.
- Jeremias J., *The Eucharistic Words of Jesus*, Scribner, New York 1966.
- Jeremias J., παράδεισος, „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” 5 (1954), s. 762–771.
- Jervell J., *Luke and the People of God: A New Look at Luke Acts*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1972.
- Jervell J., *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge 1996.
- Jervell J., *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1972.
- Jonge H. J. de, *The Historical Jesus' View of Himself and His Mission*, [w:] M. C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, JSOT Press, Sheffield 1993, s. 21–37 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 84).
- Jossa G., *I farisei di Marco e Luca*, „Ricerche storico bibliche” 11 (1999) nr 2, s. 129–148.
- Jossa G., *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta di nome Gesù*, Carocci, Roma 2014.
- Joüon P., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris 1930.
- Juel D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars Press, Missoula 1977.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tł. i oprac. L. Misiarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012.
- Kamińska-Gamrat T., *Kuszenie Jezusa w relacji św. Łukasza (Łk 4, 1–13)*, [w:] B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek (red.), *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Wydawnictwo „B&G”, Lublin 1997, s. 105–115.
- Kasiłowski P., *Zapowiedź narodzenia Jana Chrzciciela (Łk 1, 5–25)*, „Studia Bobolanum” 1 (2005), s. 101–119.
- Kasiłowski P., *Zwiastowanie Łk 1, 26–38*, [w:] J. Warzecha (red.), *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 2004, s. 163–178.
- Keener C. S., *Acts: An Exegetical Commentary*, t. 1: *Introduction and 1:1–2:47*, Baker Academic, Grand Rapids 2012.
- Keener C. S., *The Historical Jesus of the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids 2009.
- Kiernikowski Z., *Posługa Piotra (Łk 22, 31–32). Przewodniczenie w nawracaniu*, [w:] S. Hałas, P. Włodyga (red.), *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118, 14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 85–99.
- Kim S., *The „Son of Man” as the Son of God*, Eerdmans, Grand Rapids 1985.

- Kim S., *The „Son of Man” as the Son of God*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 30).
- Kimball C. A., *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- Klausner J., *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Payot, Paris 1933.
- Klausner J., *Jesus in Talmud and Midrash*, [w:] *Encyclopaedia Hebraica*, t. 9, Encyclopaedia Publishing Company, Tel Aviv 1960, kol. 746–750.
- Klausner J., *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, Wipf and Stock, Eugene 2020.
- Klein H., *Lukasstudien*, Göttingen 2005, s. 23–40 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209).
- Knibb M. A., *The Qumran Community*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Köstenberger J., O'Brien P. T., *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, InterVarsity Press, Downers Grove 2001.
- Kowalczyk A., *Łukasz przeredagował Mateuszowi Kazanie na Górze*, „Studia Gdańskie” 15–16 (2002–2003), s. 27–39.
- Kozyra J., *Chrystologiczne hymny i kantyki Nowego Testamentu*, [w:] R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *Verbum Caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, Warszawa 2007, s. 289–304.
- Kozyra J., *Znaczenie zmian w opisie męki Pańskiej według św. Łukasza (Łk 22–23)*, [w:] W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze prowadzi (Hbr 12, 2). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Bibliistów Polskich, Warszawa 2012, s. 305–322.
- Kraemer D., *Baraita*, [w:] N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 1, Doubleday, New York 1992, s. 608.
- Krauss S., *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Calvary, Berlin 1902.
- Krauss S., *Sanhedrin-Makkot. Die Mischna, IV/4–5*, Töpelmann, Gießen 1933.
- Kruszyński J., *Talmud – co zawiera i czego naucza?*, Wydawnictwo Towarzystwa Rozwój, Lublin 1925 (reprint Dom Wydawniczy Ostoja, Krzeszowice 2004).
- Kudasiewicz J., *Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade Mną... (Łk 23, 27–31)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1975) z. 1, s. 39–47.
- Kudasiewicz J., *Droga Jezusa do Jeruzalem na mękę, śmierć i zmartwychwstanie (Łk 9, 51–19, 27)*, [w:] A. Drózdź, G. Witaszek (red.), *Droga jako przestrzeń ludzka*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s. 27–48.
- Kudasiewicz J., *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18 (1980) nr 2, s. 29–48.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie dzieciństwa Jezusa – historia czy legenda?*, [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Ewangelie w ogniu dyskusji*, Verbum Vitae, Kielce 2011, s. 195–202.
- Kudasiewicz J., *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20 (1973) z. 1, s. 17–36.
- Kudasiewicz J., *Przemienienie Jezusa na górze Tabor*, [w:] J. Kudasiewicz, *Nowe tajemnice różańca świętego. Teologia, kontemplacja, życie*, Apostolicum, Ząbki 2002, s. 67–83.
- Kudasiewicz J., *Rola Jeruzalem w Łukaszej sekcji podróży (9, 51–19, 27)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16 (1969) z. 1, s. 17–40.
- Kudasiewicz J., *Znaczenie Jeruzalem w czasie działalności galilejskiej Jezusa (Łk 4, 14–9, 50)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17 (1970) z. 1, s. 43–59.

- Kümmel W. G., *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses*, Abingdon, Nashville 1973.
- La Potterie I. de, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni. Testo e spirito*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1999.
- Ladd G. E., *A Theology of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1974.
- Lagrange M.-J., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Gabalda, Paris 1931.
- Laible H., *Jesus Christ in the Talmud*, trans. A. W. Streane, [w:] G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and Liturgy of the Synagogue*, Deighton, Bell and Company, Cambridge – George Bell & Sons, London 1893.
- Lane W. L., *The Gospel according to Mark*, Eerdmans, Grand Rapids 1974 (The New International Commentary on the New Testament).
- Langevin P.-E., *Quel est le 'Fils de Dieu' de Romains 1, 3-4?*, „Science et Esprit” 29 (1977), s. 145–177.
- Langkammer H., *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wydawnictwo Świętego Antoniego, Wrocław 1994.
- Langkammer H., *Słowa Jezusa o picciu z winnego szczepu w królestwie Bożym na tle przekazów ustanowienia Eucharystii (Mk 14, 25; Łk 22, 15–18)*, [w:] S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1977, s. 191–196.
- Lauterbach J. Z., *Jesus in the Talmud*, [w:] J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1951, s. 473–570.
- Le Déaut R., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1963.
- Leivestad R., *Exit the Apocalyptic Son of Man*, „New Testament Studies” 18 (1971/1972), s. 243–267.
- Leonardi G., *Comunità destinatarie dell'opera di Luca e identità dell'autore*, [w:] G. Leonardi, F. G. B. Trolese (a cura di), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce: Atti del Congresso Internazionale, Padova, 16–21 Ottobre 2000*, t. 1: *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli Apostoli)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2002, s. 187–215.
- Léon-Dufour X., *Il Vangelo secondo Luca*, [w:] A. George, P. Grelot (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, t. 2, Borla, Roma 1980, s. 102–132.
- Levene D., *A Corpus of Magic Bowls: Incantations Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London 2003.
- Levine É., *The Aramaic Version of Ruth*, Biblical Institute Press, Roma 1973.
- Lieberman S., *Hellenism in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1950.
- Limardo Daturi E., *Representations d'Esther entre ecritures et images*, Peter Lang, Berne 2004.
- Lindars B., *Jesus Son of Man*, Society for Promoting Christian Knowledge, Oxford 1983.
- Lipiński E., *Pandera & Stada and Jehoshua bar Perahya*, [w:] K. Pilarczyk, S. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych: Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2012, s. 51–66 (Estetyka i Krytyka, 27).
- Litwak K. D., *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually*, T&T Clark International, London–New York 2005 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement, 282).

- Lohse E., *La storia della passione e morte di Gesù Cristo*, Paideia, Brescia 1975.
- Longenecker R. N., 'Son of Man' as a Self-Designation of Jesus, „Journal of the Evangelical Theological Society” 12 (1969), s. 151–158.
- Lupieri E., *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Mondadori, Milano 1991.
- Łabuda P., *Dziś ze mną będziesz w raju* (Łk 23, 43), „Słowo Krzyża” 4 (2010), s. 244–257.
- Łabuda P., *Kara śmierci w przekazie Talmudu Babilońskiego*, „Analecta Cracoviensia” 44 (2012), s. 147–154.
- Łabuda P., *Proces Jezusa w przekazie Talmudu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 57 (2014), s. 111–142.
- Łabuda P., *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Biblos, Tarnów 2007.
- Łabuda P., *Śmierć Jezusa w przekazie Talmudu Babilońskiego*, „Słowo Krzyża” 6 (2012), s. 112–122.
- Łach J., *Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 5, s. 404–417, <https://doi.org/10.21906/rbl.2680>.
- Łach J., *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2001.
- Łach J., *Starotestamentowe tło formuły „Naradzony według ciała z nasienia Dawida”* (Rz 1, 3), [w:] W. Chrostowski (red.), *Słowo jest prawdą. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, Vocatio, Warszawa 2000.
- Łach J., *Wyznanie wiary zapisane w Liście do Rzymian 1, 3–4*, „Studia Philosophiae Christianae” 36 (2000) nr 2, s. 137–155.
- Łach J., *Ze studiów nad teologią Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Warszawa 1978 (Studia z Biblijki, 1).
- M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Fortress Press, Philadelphia 1978.
- MacRory J., *The Authorship of the Third Gospel and the Acts*, „The Irish Theological Quarterly” 2 (1907), s. 190–202.
- MacRory J., *The Son of Man*, „Theological Quarterly” 10 (1915), s. 50–63.
- Maddox R., *The Function of the Son of Man According to the Synoptic Gospels*, „New Testament Studies” 15 (1968–1969), s. 45–74.
- Maggioni B., *Dzieciństwo Jezusa według Łukasza*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 25 (2005) nr 1, s. 35–42.
- Maggioni B., *I racconti evangelici della passione*, Cittadella, Assisi 2019.
- Maier J., *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.
- Manns F., *Il Giudaismo. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1994.
- Manns F., *Jacob, Le Min selon la Tosefta Hulin 2, 22–24*, [w:] *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, s. 263–276.
- Manns F., *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1996.
- Manns F., *Le Judaïsme: Milieu et mémoire du Nouveau Testament*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001.
- Manns F., *Pour lire la Mishna*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1984.
- Manson W., *Jesus the Messiah*, Hodder & Stoughton, London 1943.
- Marcus J., *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster John Knox, Louisville 1992.

- Markiewicz A., *Dwunastoletni Jezus w świątyni* (Łk 2, 41–52), [w:] B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielcarek (red.), *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Wydawnictwo „B&G”, Lublin 1997, s. 89–103.
- Marshall I. H., *Last Supper and Lord's Supper*, Eerdmans, Grand Rapids 1980.
- Marshall I. H., *Luke: Historian and Theologian*, Paternoster, Exeter 1970.
- Marshall I. H., *Luke: Historian and Theologian*, Zondervan, Grand Rapids 1989.
- Marshall I. H., *The Origins of New Testament Christology*, InterVarsity Christian Fellowship, Downer's Grove 1990.
- Matera F. J., *The Death of Jesus according to Luke: A Question of Sources*, „The Catholic Biblical Quarterly” 47 (1985) nr 3, s. 469–485.
- McCraw Helms R., *Who Wrote the Gospels?*, Altadena, California 1997.
- McKelvey R. J., *The New Temple*, New York–Oxford 1969.
- McNaughton J., *The Son of Man*, „Biblia Sacra” 88 (1931), s. 90–104.
- McNeile A. H., *New Testament Teaching in the Light of St. Paul's*, Cambridge University Press, Cambridge 1923.
- Mead G. R. S., *Did Jesus Live 100 B.C.*, Theosophical Publishing Society, London 1903.
- Meier J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991.
- Meier J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, Yale University Press 2004.
- Meier J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 5: *Probing the Authenticity of the Parables*, Yale University Press, New Haven–London 2016.
- Meynet R., *Dieu donne son nom à Jésus: analyse rhétorique de Lc 1, 26–56 et de 1 Sm 2, 1–10*, „Biblica” 66 (1985), s. 39–71.
- Mędała S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, The Enigma Press, Kraków 1994.
- Michellini G., *The Gospel of Mathew and the Gospel of John: Intertextual Connections in Three Case Studies (Matt 27:49 // John 19:34; Matt 27:55–56 // John 19:25–27; Matt 5:32 // John 7:53–8:11)*, [w:] A. Destro, M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2–4 October 2014)*, Brepols, Turnhout 2017, s. 247–267.
- Mickiewicz F., *Orędzie Jana Chrzciciela o Królestwie Bożym (Mt 3, 2.7–12; Łk 3, 7–9.16–18) i jego wypełnienie w działalności Jezusa*, [w:] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina (red.), *Ewangelia o Królestwie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2009, s. 131–148 (Scripturae Lumen, 1).
- Mielcarek K., *Problematyka literacko-historyczna Łk 4, 16–30*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1998) nr 1, s. 81–100.
- Mielziner M., *Introduction to the Talmud*, Bloch Publishing Company Co., New York 1968.
- Mikołajczak M., *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem (Łk 22, 66–71)*, „Collectanea Theologica” 70 (2000) z. 3, s. 23–30.
- Mikołajczak M., *O miejscach władzy sądenia w Królestwie (Łk 22, 24–30)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 8 (2003), s. 205–213.
- Mikołajczak M., *Obietnice tronów Jezusa Chrystusa w czasie swojej męki (Łk 22, 24–30)*, „Studia Podlaskie” 13 (1998) nr 1, s. 61–71

- Mikołajczak M., *Spór o pierwszeństwo – propozycja interpretacji Łk 22, 24–30*, [w:] J. Frankowski, W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Vocatio, Warszawa 2003, s. 251–261.
- Mikołajczak M., *Ukrzyżowanie Jezusa a zbawienie dobrego łotra (Łk 23, 40–43)*, „Aetneum Kapłańskie” 103 (2011), s. 316–325.
- Mimouni S. C., *Les chretien d’origine juive dans l’Antiquite*, Éditions Albin Michel, Paris 2004.
- Moore G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, t. 2, Harvard University Press, Cambridge, MA 1927, s. 287–322.
- Moreau J., *Les plus anciennes témoignages profanes sur Jésus*, Office de publicité, Bruxelles 1944.
- Morel Balatrón F., *El relato de la pasión según san Lucas. De Streeter a Brown. 20 años de investigación de la composición de Lc 22–23*, „Estudios biblicos” 54 (1996), s. 79–114.
- Morgan M. L., Wietzman S., *Rethinking the messianic Idea in Judaism*, Bloomington 2015.
- Morris L., *New Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids 1986.
- Moule C. F. D., *From Defendant to Judge-and Deliver*, „Bulletin of Studiorum Novi Testamenti Societas” 3 (1952), s. 40–53.
- Moule C. F. D., *Neglected Features in the Problem of ‘the Son of Man’*, [w:] J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche: Für Rudolf Schnackemburg*, Herder, Freiburg 1974, s. 413–428.
- Moule C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Moule C. F. D., *‘The Son of Man’: Some of the Facts*, „New Testament Studies” 41 (1995), s. 277–279.
- Moulton J. H., Milligan G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, Eerdmans, Grand Rapids 1980.
- Mowinckel S., *He that Cometh*, trans. G. W. Anderson, Abingdon Press, New York 1954.
- Munck J., *The Acts of the Apostles*, Garden City, New York 1967.
- Murcia T., *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Brepols, Turnhout 2014.
- Murphy-O’Connor J., *Jesus and Paul: Parallel Lives*, Liturgical Press 2007.
- Mussner F., *Traktat o Żydach*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993.
- Neusner J. (ed.), *Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, t. 2, Macmillan, New York 1996.
- Neusner J., *A History of the Mishnaic Law of Damages*, t. 1–5, Brill, Leiden 1983–1985.
- Neusner J., *Introduction to Rabbinic Literature*, Yale University Press, New Haven–London 1994.
- Neusner J., *Judaism in the Beginning of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- Neusner J., *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Neusner J., *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Wipf & Stock, Eugene 2003.
- Neusner J., *Rabbinic Literature: An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville 2005.
- Neusner J., *The Bavli’s One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance*, Scholars Press, Atlanta 1991.
- Neyrey J. H., *Jesus’ Address to the Women of Jerusalem (Lk 23, 27–31) – A Prophetic Judgment Oracle*, „New Testament Studies” 29 (1983), s. 74–86.

- Neyrey J., *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology*, Mahwah, New York 1985.
- Nickelsurg G. W. E. (ed.), *Studies on the Testament of Abraham*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1976, (Septuagint and Cognate Studies, 6).
- Niemojewski A., *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu*, Druk L. Bilińskiego i W. Maślankiewicz, Warszawa 1914.
- Noort E., *Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis, in The Strange World of Human Sacrifice*, Peeters, Leuven 2006.
- Nowak D., *Obraz Jana Chrzciciela w Ewangelii św. Łukasza*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 1-2 (2004), s. 37-97.
- O' Neill J. C., *The mocking of Bar Kokhba and of Jesus*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 31 (2000) nr 1, s. 39-41.
- Ogg G., *The Central section of the Gospel according to St. Luke*, „New Testament Studies” 18 (1971/1972), s. 39-53.
- Oktaba P., *Modlitwa Jezusa i Kościoła za Piotra (Łk 22, 31-32)*, „Verbum Vitae” 3 (2004), s. 129-145.
- Ordon H., *A był im poddany... (Łk 2, 51)*, [w:] G. Witaszek (red.), *Biblia o rodzinie*, Lublin 1995, s. 13-24.
- Ordon H., *Anatomia Judaszowej zdrady*, „Ethos” 17 (2004) nr 1-2, s. 98-110.
- Ordon H., *Historiozbawcza perspektywa św. Łukasza, struktura i teologia Łk 1, 5-56 oraz Dz 10*, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1979, s. 101-110.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Osier J.-P., *L'Évangile du Ghetto, ou Comment les Juifs se racontaient Jésus*, Berg international, Paris 1984.
- Paciorek A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2015, s. 129-130.
- Paciorek A., Kramiszewska A., *Tobie mówię, wstań! Cuda Jezusa w Ewangeliach*, Biblos, Tarnów 2009.
- Paciorek A., Mazurczak U., *Gdy Jezus narodził się w Betlejem... Ewangelia dzieciństwa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Paciorek A., *Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa (z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym)*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007.
- Paciorek A., *Najstarsze święta w Izraelu*, [w:] G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 307-320.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Verbum, Kielce 2002.
- Parchem M., *Postać Mesjasza w literaturze międzytestamentalnej: zwoje z Qumran i apokryfy Starego Testamentu*, Tarnów 2015 (Scripturae Lumen, 7).
- Penna R., *Cristologia senza morte redentrice. Un filone di pensiero del giudeo-cristianesimo più antico*, [w:] G. Filoramo, C. Gianotto (a cura di), *Versus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001, s. 68-94.

- Penna R., *I ritratti originali di Gesù. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, t. 1–2, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- Penna R., *Lettera ai Romani: Introduzione, versione, commento*, t. 1, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004 (Scritti delle origini cristiane, 6).
- Perrin N., *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, Fortress Press, Philadelphia 1974.
- Pesch R., *Il vangelo di Marco*, t. 2, Paideia, Brescia 2000.
- Pick B., *Jesus in the Talmud. His Personality, His Disciples and His Sayings*, The Open Court Publishing Company, Chicago–London 1913.
- Pilarczyk K., Mrozek A. (red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych: perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2012 (Estetyka i Krytyka, 27).
- Plummer A., *The Gospel according to S. Luke*, Clark, Edinburgh 1982.
- Porter S. E., *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids 2007.
- Powęska M., *Księga przypowieści Henocha (1 Hen 37–71). Ogólna charakterystyka oraz relacja do Starego i Nowego Testamentu*, „Resovia Sacra” 25 (2018), s. 339–371.
- Pranajtis J. B., *Chrześcijaństwo w Talmudzie żydowskim, czyli tajemnice nauki rabinów o chrześcijanach*, Zakłady Drukarskie S. Michalski, C. Ociepkó, Warszawa 1932 (reprint: Dom Wydawniczy Ostoja, Krzeszowice 2004).
- Prete B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Editrice Elledici, Leumann 1986.
- Prete B., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, t. 1–2, Paideia Editrice, Brescia 1996–1997.
- Prete B., *La preghiera di Gesù al Monte degli Ulivi e sulla croce*, [w:] *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1984, s. 81–84.
- Pritz R. A., *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Brill Academic, Jerusalem–Leyde 1988.
- Puech H.-Ch. (dir.), *Histoire des religions*, t. 2–3, Paris 1948.
- Rakocy W., *Obraz i funkcja faryzeusza w dziele Łukaszym (Łk–Dz): Studium literacko-teologiczne*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- Reicke B. I., *The Gospel of Luke*, Richmond, Virginia 1964.
- Riesenfeld H., *The Mythological Background of New Testament Christology*, [w:] W. D. Davies, D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, s. 81–95.
- Riesner R., *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- Riley H., *The Preface to Luke*, Macon, Georgia 1993.
- Rius-Camps J., *El Messianismo de Jesús investigado por el rabino Lucas a partir de sus fuentes judías y cristianas: Un escrito a modo de 'demostración' (ἐπιδείξις) dirigido al sumo sacerdote Teófilo*, „Estudios bíblicos” 63 (2005) nr 4, s. 532–544.
- Rokéah D., *Ben Stara is Ben Pantira. Vers la clarification d'un problème philologique et historique*, „Tarbiz” 39 (1969–1970), s. 14–15.
- Rosik M., *Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4, 16–30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2001), s. 141–150.
- Rosik M., *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003.
- Rosik M., *Kościół a synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Chronicon, Wrocław 2016.

- Rosik M., *Postać Jezusa w pozabiblijnej tradycji żydowskiej do czasów redakcji Talmudu*, „Ateneum Kapłańskie” 145 (2005) z. 3, s. 420–433.
- Rosik M., Rapoport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, TUM. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2009.
- Rossé G., *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984.
- Rossé G., *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Città Nuova, Roma 2006.
- Rubinkiewicz R., *Biblijne podstawy Eucharystii*, [w:] M. Rusecki, M. Cisło (red.), *Jezus eucharystyczny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 49–60.
- Rubinkiewicz R., *Midrasz jako zjawisko egzegetyczne*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 3, s. 11–26.
- Salvatore E., *Il messianismo di Gesù: immagini pre-kerygmatiche*, [w:] A. Guida, M. Vitelli (a cura di), *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, s. 121–144.
- Sambora D., *Pierwsza zapowiedź Męki i Zmartwychwstania Jezusa w ujęciu Łukaszowym*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 26 (2018) nr 2, s. 77–94.
- Sambora D., *The second and Third Jesus' Passion and Resurrection Announcements According to St Luke*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27 (2019) nr 2, s. 73–93.
- Sanders E. P., *Jesus and Judaism*, Student Christian Movement Press, London 1985.
- Sanders J. T., *The Pharisees in Luke-Acts*, [w:] D. E. Groh., R. Jewet (eds.), *The Living Text: Essays in Honor of Ernst W. Saunders*, Lanham, Maryland 1985, s. 141–188.
- Scaer P. J., *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005 (New Testament Monographs, 10).
- Schäfer P. (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- Schäfer P., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar & Symposium*, Brill, Leiden 1997.
- Schäfer P., *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2007.
- Schäfer P., *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton University Press, Princeton 2012.
- Schiffman L. H., *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken, New Jersey 1985.
- Schlatter A., *Das Evangelium des Lukas: aus seinen Quellen erklärt*, Calwer vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1931.
- Schlösser J., *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Cerf, Paris 1987.
- Schnabel E. J., *Jesus in Jerusalem. The last days*, Eerdmans, Grand Rapids 2018.
- Schnackenburg R., *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Brescia 1995.
- Schnackenburg R., *Règne et royaume de Dieu: Essai de théologie biblique*, Éditions de l'Orante, Ligugés 1965.
- Schneider G., *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, Hanstein, Königstein–Bonn 1985.
- Schonfield H. J., *According to Hebrews*, Duckworth, London 1937.
- Schürer E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.–135 d.C.)*, t. 2, Brescia 1987.
- Schürmann H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie?*, Cerfm, Paris 1977.

- Schürmann H., *Le Récit de la Dernière Cène*, Le Puy, Lyon 1966.
- Schweitzer A., *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, Macmillan, New York 1968, s. 267–287.
- Schwemer A. M., *Die Passion des Messias nach Markus und der Vorwurf des Antijudaismus*, [w:] M. Hengel, A. M. Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, s. 133–163 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 138).
- Segal A. F., *Hellenistic magic. Some Questions of Definition*, [w:] R. van den Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Brill, Leiden 1981, s. 349–375.
- Selwyn E. C., *The Carefulness of Luke The Prophet*, „Expositor”, 7th series, 7 (June 1909), s. 547–558.
- Senior D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, Editrice Ancora, Milano 1993.
- Senior D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, Editrice Ancora, Milano 1992.
- Shepherd M. B., *Targums, the New Testament and Biblical Theology of the Messiah*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 51 (2008) 1, s. 45–58.
- Shepherd M. H., *Are Both the Synoptics and John Correct about the Date of Jesus' Death?*, „Journal of Biblical Literature” 80 (1961), s. 123–132.
- Sherwin-White A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- Sierakowski M., *Wiarygodność historyczna procesu i śmierci Jezusa (synteza teologiczno-fundamentalna)*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 19 (2001), s. 89–107.
- Siker J. S., *First to the Gentiles? a literary analysis of Luke 4:16–30*, „Journal of Biblical Literature” 111 (1992), s. 73–90.
- Siker J. S., *The Father of the Outcast: Abraham in Luke-Acts*, [w:] J. S. Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville, Kentucky 1991, s. 103–127.
- Slater T. B., *One Like a Son of Man in First-Century CE Judaism*, „New Testament Studies” 41 (1995), s. 183–198.
- Ślawik J., *Stary Testament/Tanach w chrześcijańskiej Biblii*, „Roczniki Teologiczne” 57 (2015) 4, s. 401–426.
- Sloyan G. S., *The Crucifixion of Jesus. History, Myth, Faith*, Fortress Press, Minneapolis 1995.
- Snodgrass K. R., *The Temple Incident*, [w:] D. L. Bock i R. L. Webb, *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, s. 429–476.
- Soards M. L., *The Passion According to Luke: The Special Material of Luke 22*, Academic Press, Sheffield 1987 (*Journal for the Study of the New Testament. Supplement*, 14).
- Soards M. L., *Tradition, Composition and Theology in Luke's Account of Jesus Before Herod Antipas*, „Biblica” 66 (1985), s. 344–365.
- Soards M. L., *Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the "Daughters of Jerusalem" (Luke 23,26–32)*, „Biblica” 68 (1987) nr 2, s. 221–244.
- Sokoloff M., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Bar Ilan University, Ramat Gan 2002.
- Stabryła W. M., *Judasz – sprawiedliwy Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007) nr 2, s. 85–95, <https://doi.org/10.21906/rbl.339>.

- Stanton G. N., *Jesus of Nazareth: A Magician and a False prophet Who Deceived God's People?*, [w:] J. B. Green, M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth. Lord and Christ*, Eerdmans, Grand Rapids 1994, s. 170–180.
- Starck H. L., *Jesus die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1910 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, 37).
- Stegemann H., *Esseńczycy z Qumran. Jan Chrzciciel i Jezus*, przeł. Z. Małecki, A. Tronina, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2002.
- Steinsaltz A., *Personnages du Talmud*, Albin Michel, Paris 2000.
- Stemberger G., *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999.
- Strack H. L., Stemberger G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, translated and edited by M. Bockmuehl, T&T Clark, Edinburgh 1996.
- Strauss L., *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.
- Strelan R., *Luke the Priest: The Authority of the Author of the Third Gospel*, Ashgate, Burlington 2008.
- Strobel A., *Die Stunde der Wahrheit: Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980.
- Suski A., *W kwestii integralności opisu zwiastowania (Łk 1, 26–38)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23–24 (1995–1996), s. 149–153.
- Szamoto M., *Chrzest i kuszenie Jezusa na pustyni*, „Zeszyty Karmelitańskie” 19 (2001) nr 3, s. 33–44.
- Szłaga J., *Co Pismo Święte mówi o zdradzie Judasza*, „Ethos” 17 (2004) nr 1–2, s. 89–97.
- Szłaga J., *Interpretacja perykopy Łk 22, 35–38 w kontekście empirycznym Starego i Nowego Testamentu*, „Studia Pelplińskie” 6 (1975), s. 95–108.
- Szłaga J., *Symbolika miecza u Łk 22, 35–38*, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 165–171.
- Szymański P. F., *Jeruzalem jako miejsce kuszenia Jezusa w świetle Łk 4, 9–12*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2008), s. 77–93.
- Święcicka-Wystrychowska P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2012.
- Talbert C. H., *A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Crossroad, New York 1982.
- Tardach M., *Le Midrash: Introduction à la littérature midrashique*, Labor et Fides, Genève 1992.
- Taylor V., *Marco: Commento al Vangelo messianico*, trad. A. Rizzi, Cittadella Editrice, Assisi 1977.
- Taylor V., *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Tertulian, *Przeciw Marcjanowi*, tłum. S. Ryzner, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1994.
- Theissen G., Merz A., *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Student Christian Movement Pres, London 1998.

- Theissen G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- Thornton C.-J., *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*, Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 56).
- Tödt H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trans. D. M. Barton, Students Christian Movement, Philadelphia, Westminster–London 1965.
- Tronina A., *Matka Jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu (Łk 2, 19.51b)*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) nr 1, s. 67–79.
- Trzeciak S., *Talmud o gojach a kwestia żydowska w Polsce*, Alfons Prasucki, Warszawa 1939 (reprint: Wydawnictwo Ojczyzna 1995).
- Tuckett C. M., *Recent Work on the Son of Man*, „Scripture Bulletin” 12 (1981), s. 14–18.
- Turner M., *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 170–187.
- Tyloch W., *Judaizm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987.
- Tyson J. B. (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*, Augsburg Publishing, Minneapolis 1988.
- Van Kooten G. H., Van Ruiten J., *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Brill, Leiden–Boston 2008.
- Van Voorst R. E., *Extracanonical Passion Narratives*, [w:] J. T. Carroll, J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*, Hendrickson Publishers, Peabody 1995, s. 148–161.
- Van Voorst R. E., *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000.
- Vana L., *Histoire et historiographie chez les Pères de l'Église et les Sages du Talmud*, „Revue des études juives” 162 (2003) nr 1–2, s. 23–30.
- Vanhoye A., I. de La Potterie, C. Duquoc, É. Charpentier, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, Queriniana, Brescia 2018⁶.
- Vardaman J., Yamauchi E. M. (eds.), *Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Eisenbrauns, Winona Lake 1989.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2004.
- Verheyden J. (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Peeters, Leuven 1999 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 142).
- Vielhauer P., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, [w:] W. Schneemelcher (hrsg.), *Festschrift für Günther Dehn*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neurkirchen 1957, s. 51–79.
- Vosté J. M., *The Title 'Son of Man' in Synoptic Gospels (I)*, „The American Ecclesiastical Review” 120 (1949), s. 310–326.
- Vosté J. M., *The Title 'Son of Man' in Synoptic Gospels (II)*, „The American Ecclesiastical Review” 121 (1949), s. 18–33.
- Walaskay P. W., *The Trial and Death of Jesus in the Gospel of Luke*, „Journal of Biblical Literature” 94 (1975), s. 81–95.
- Wambacq B. N., *Pesa – Ma ôt*, „Biblica” 62 (1981) nr 4, s. 499–518.
- Webb R. L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
- Wenham D. (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, JSOT Press, Sheffield 1984.
- Wenham J., *The Identification of Luke*, „The Evangelical Quarterly” 63 (1991), s. 3–44.

- Whitlark J. A., Parsons M. C., *The 'Seven' Last Words: A Numerical Motivation for the Insertion of Luke 23.34a*, „New Testament Studies” 52 (2006) nr 2, s. 188–204.
- Willimon W. H., *Acts*, Atlanta, Georgia 1988 (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching).
- Wilson F. M., *The Son of Man in Jewish Apocalyptic Literature*, „Studia Biblica et Theologica” 8 (1978), s. 28–52.
- Wink W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- Winter P., *On the Trial of Jesus*, De Gruyter, Berlin–New York 1974.
- Witczyk H., *Historia w ewangelicznych świadectwach o męce i śmierci Jezusa*, [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Verbum Vitae, Kielce 2011, s. 225–288.
- Witczyk H., *Third Quest drogą do odkrycia Jezusa historii*, [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Verbum Vitae, Kielce 2011, s. 50–73.
- Witherington B., *New Testament History: A Narrative Account*, Baker Academic, Grand Rapids 2001.
- Witherington III B., *The Christology of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
- Włodarczyk S., *Chrystus Zbawiciel i Ewangelizator (Łk 1, 1–44)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 25 (1997), s. 13–22.
- Włodarczyk S., *Łukaszcza interpretacja śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, [w:] S. Bielecki (red.), *W posłudze słowa Pańskiego*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1997, s. 228–241.
- Wright N. T., *Jesus and Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 83–124.
- Wright N. T., *The New Testament in Its World*, Zondervan Academic, Grand Rapids 2019.
- Wróbel M. S., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Wróbel M. S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2013.
- Wróbel M. S., *Synagoga a rodzący się Kościół: studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Verbum, Kielce 2002 (Studia Biblica, 3).
- Wróbel M. S., *Ukryte życie Jezusa według Talmudu*, [w:] *Ope et Consilio. Księga pamiątkowa ku czci J. Swastka*, red. J. Pater, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2007, s. 298–304.
- Yarbo Collins A., *Mark. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
- Yarbo Collins A., *Mark's Interpretation of the Death of Jesus*, „Journal of Biblical Literature” 128 (2009) nr 3, s. 545–554.
- Załęski J., *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13, 1–7 i 1 P 2, 13–17*, Warszawa 1996.
- Zeitlin S., *Jesus in the early tannaitic literature*, [w:] *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsh Perez Chajes*, Alexander Kohut Memorial Foundation, Vienne 1933.
- Zeni S., Curzel Ch. (a cura di), *La speranza della croce*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2017.
- Ziaja K., „Ostatnia Wieczerza” – problem chronologiczny, [w:] F. A. Nossol, T. Dola (red.), *Ineffabile Eucharitiae Donum*, Opole 1997, s. 456–462.
- Ziesler J., *Luke and the Pharisees*, „New Testament Studies” 25 (1979) nr 2, s. 146–157.

- Zimmerman H., *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Torino 1971.
- Zolendek M. V., *The Authenticity of the First Prediction and the Origin of Mark 8*, 31–33, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 8 (2010) nr 3, s. 237–253.
- Zwolski E., *Poncjusz Piłat, „przyjaciel Cezara Tyberiusza”*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 23 (1980) nr 4 (92), s. 41–49.
- Żołnierczyk B., *Symbolika szaty Chrystusowej (Łk 23, 11)*, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1973*, s. 172–178.


Abstrakt

Dariusz Sambora OFM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

dariusz.sambora@doktorant.upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-6106-6850>

Śmierć Jezusa w narracji Łukaszej i w przekazie Talmudu babilońskiego. Ujęcie krytyczno-teologiczne

 <https://doi.org/10.15633/9788383700700>

Celem pracy jest analiza przekazu o męce i śmierci Jezusa w wersji św. Łukasza i porównanie go z fragmentami Talmudu babilońskiego (*Sanh* 43a). Szczególna uwaga została zwrócona zarówno na przekaz ewangeliczny, jak i na teksty talmudyczne dotyczące Jezusa. Głównym problemem pracy jest odpowiedź na pytanie, na ile powstałe w późniejszym okresie teksty rabiniczne mogą w jakikolwiek sposób, przez ukazanie ich podobieństw i różnic z opisami męki i śmierci Jezusa, pomóc w znalezieniu potwierdzenia autentyczności przebiegu wydarzeń opisanych w Ewangelií św. Łukasza oraz jakie nowe elementy i informacje możemy odnaleźć w źródłach talmudycznych, które mogą rzucić nowe światło na kwestie ostatnich chwil z życia Jezusa. W rozdziale pierwszym została przedstawiona w ogólnym zarysie problematyka dotycząca samego kształtowania się Łukaszeowego opisu męki i śmierci Jezusa oraz następujące po sobie fazy procesu tworzenia się opisów ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa, a także rozwój opisów męki i śmierci Jezusa oraz udział tekstów Starego Testamentu w kształtowaniu się narracji pasyjnych. Drugi rozdział dotyczy przekazu Talmudu o śmierci Jezusa: kontekst historyczny powstania Talmudu i jego formowanie się; elementy Talmudu – Miszna, baraity, midrasze, Tosefta i Gemara; systematyczne przedstawienie poszczególnych kwestii odnoszących się do osoby Jezusa w Talmudzie; kwestie odnoszące się do procesu i kary śmierci według nauki talmudycznej. Główną część rozdziału stanowi analiza i komentarz do fragmentów interpretujących proces i śmierć Jezusa ze zwróceniem szczególnej uwagi na fragment Talmudu babilońskiego (*Sanh* 43a). W trzecim rozdziale zostały omówione kwestie dotyczące tradycji ewangelicznej i talmudycznej opisującej narodziny i pochodzenie Jezusa z Nazaretu oraz treści dotyczące działalności i nauczania Jezusa oraz porównano w nim opisy procesu i śmierci Jezusa w tradycji ewangelicz-

nej i źródeł rabinicznych, ze zwróceniem szczególnej uwagi na przekaz św. Łukasza oraz Talmudu babilońskiego, została też poddana charakterystyce osoba św. Łukasza.

Słowa kluczowe: Jezus, śmierć, męka, Ewangelia św. Łukasza, Talmud babiloński

Ten utwór jest dostępny na licencji **Creative Commons**
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).





Copyright © 2025 by Dariusz Sambora

ISBN 978-83-8370-069-4 (wersja drukowana)


ISBN 978-83-8370-070-0 (wersja online)

Abstract

Dariusz Sambora OFM

The Pontifical University of John Paul II in Krakow  <https://ror.org/0583g9182>
dariusz.sambora@doktorant.upjp2.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-6106-6850>

The Death of Jesus in the Lucan Narrative and the Account of the Babylonian Talmud: A Critical-Theological Approach

 <https://doi.org/10.15633/9788383700700>

The aim of this study is to analyze the account of the Passion and death of Jesus as presented in the Gospel of Luke and to compare it with passages from the Babylonian Talmud (Sanhedrin 43a). Particular attention has been given to both the Gospel narrative and the Talmudic texts concerning Jesus. The main research problem of this study is to answer the question of to what extent later rabbinic texts, by highlighting their similarities and differences with the Passion and death narratives of Jesus, may help confirm the authenticity of the events described in the Gospel of Luke, and what new elements and information can be found in Talmudic sources that may shed new light on the final moments of Jesus' life. The first chapter provides a general outline of the process of shaping Luke's account of the Passion and death of Jesus, the successive phases of the formation of Gospel Passion and death narratives, as well as the development of these descriptions and the role of Old Testament texts in shaping the Passion narratives. The second chapter examines the Talmudic account of Jesus' death, the historical context of the Talmud's formation, and its structural components—including the Mishnah, Baraitot, Midrashim, Tosefta, and Gemara. It also systematically presents various references to Jesus in the Talmud, particularly regarding his trial and execution according to Talmudic law. The core part of this chapter consists of an analysis and commentary on passages interpreting Jesus' trial and death, with particular emphasis on Sanhedrin 43a. The third chapter discusses the Gospel and Talmudic traditions regarding the birth and origin of Jesus of Nazareth, as well as aspects of his ministry and teachings. It also compares the descriptions of Jesus' trial and death in the Gospel tradition and rabbinic sour-

ces, with special focus on the accounts of Luke and the Babylonian Talmud. Additionally, this chapter includes a characterization of Luke as an author of the Passion narrative.

Keywords: Jesus, death, Passion, Gospel of Luke, Babylonian Talmud

Ten utwór jest dostępny na licencji **Creative Commons**
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2025 by Dariusz Sambora

ISBN 978-83-8370-069-4 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8370-070-0 (wersja online)

Spis treści

Wstęp	5
1. Specyfika przekazu o śmierci Jezusa w Ewangelii według św. Łukasza	15
1.1. Kształtowanie się opowiadań ewangelicznych o męce i śmierci Jezusa .	15
1.1.1. Przepowiadanie i nauczanie apostołów	16
1.1.1.1. Teksty kerygmatyczne	16
1.1.1.2. Teksty katechetyczne	18
1.1.2. Zapowiedzi męki Pańskiej	21
1.1.3. Opis męki według Ewangelii św. Marka	23
1.2. Cel i rozwój opisów męki i śmierci Jezusa	27
1.2.1. Motywy teologiczne	28
1.2.2. Motywy apologetyczne	29
1.3. Znaczenie pism Starego Przymierza w kształtowaniu się i rozwoju narracji pasyjnych	30
1.3.1. Aluzje	30
1.3.2. Cytaty	31
1.4. Podstawy metodologiczne i hermeneutyczne	33
1.4.1. Opisy męki i śmierci Jezusa mają swój własny cel i swoją charakterystykę	33
1.4.2. Unikanie szukania zgodności między rozbieżnymi tekstami	35
1.4.3. Różna chronologia wydarzeń męki i śmierci Jezusa i różne sposoby przedstawienia Jego osoby.	36
1.5. Analiza przekazu o śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza	38
1.5.1. Kontekst dalszy – czyli przekaz św. Łukasza o procesie Jezusa ..	44
1.5.1.1. Spisek przeciwko Jezusowi (22, 1–6)	45
1.5.1.2. Przygotowanie Paschy (Łk 22, 7–13)	51
1.5.1.3. Ustanowienie Eucharystii (Łk 22, 14–20)	54
1.5.1.4. Ujawnienie zdrajcy (Łk 22, 21–23)	59

1.5.1.5. Ostatnie rozmowy z uczniami (Łk 22, 24–38)	61
1.5.1.6. Trwoga i modlitwa w ogrodzie Oliwnym (Łk 22, 39–46)	67
1.5.1.7. Zdrada i aresztowanie Jezusa (Łk 22, 47–54a)	70
1.5.1.8. Zaparcie się Piotra (Łk 22, 54b–62)	74
1.5.1.9. Wyszyczenie Jezusa (Łk 22, 63–65)	78
1.5.1.10. Jezus przed Wysoką Radą (Łk 22, 66–71)	80
1.5.1.11. Jezus przed Piłatem (Łk 23, 1–7)	83
1.5.1.12. Jezus przed Herodem (Łk 23, 6–12)	86
1.5.1.13. Jezus ponownie przed Piłatem (Łk 23, 13–25)	89
1.5.1.14. Droga krzyżowa (Łk 23, 26–32)	93
1.5.2. Kontekst bliższy	97
1.5.2.1. Ukrzyżowanie Jezusa (Łk 23, 33–43)	97
1.6. Śmierć Jezusa (Łk 23, 44–49)	120
1.6.1. Zagadnienia literacko-historyczne Łk 23, 44–49	120
1.6.2. Egzegeza Łk 23, 44–49	121
1.6.3. Teologia Łk 23, 44–49	135
1.7. Podsumowanie	137
1.7.1. Ukazanie godności mesjańskiej Jezusa	137
1.7.2. Godność mesjańska Jezusa w Łukaszczym opisie męki	141
1.7.3. Związek między cierpieniem Jezusa i Jego mesjańską godnością	142
2. Przekaz Talmudu babilońskiego o śmierci Jezusa	145
2.1. Talmud – tradycja i redakcja	145
2.1.1. Talmud	150
2.1.2. Zawartość Talmudu	151
2.1.3. Talmud jerozolimski	155
2.1.4. Talmud babiloński	156
2.2. Talmud o Jezusie	158
2.2.1. Ben Panthera	158
2.2.2. Ben Stada	161
2.2.3. Jakub uzdrowiciel i Rabbi Eleazar	163
2.2.4. Anonimowy uzdrowiciel	165
2.2.5. Jakub min i Rabbi Eleazar	166
2.2.6. Jezus w Egipcie	168
2.2.7. Balaam i Jezus	170
2.2.8. Balaam i Jezus w piekle	172
2.2.9. Uczniowie i wyznawcy Jezusa	174
2.3. Proces i kara śmierci według przekazu Talmudu	177
2.3.1. M Sanh 7, 1	181
2.3.2. Targum Ruth 1, 17	182

2.3.3.	M Sanh 4, 1	183
2.3.4.	M Sanh 4, 5	184
2.3.5.	M Sanh 6, 1–2	185
2.3.6.	M Sanh 6, 4–6	185
2.3.7.	M Sanh 7, 4	185
2.3.8.	M Sanh 7, 6–7	186
2.3.9.	M Sanh 7, 10	187
2.3.10.	M Sanh 7, 11	187
2.3.11.	M Sanh 11, 5	187
2.3.12.	T Sanh 10, 11	188
2.3.13.	T Sanh 11, 7	188
2.3.14.	Talmud jerozolimski Sanh 25c, 74–25d, 10	189
2.3.15.	Talmud babiloński Sanh 89a	189
2.3.16.	M Sanh 5, 1–5	189
2.3.17.	T Sanh 6, 3	190
2.3.18.	M Sanh 6, 4	191
2.3.19.	M Sanh 7, 5	192
2.4.	Talmud o winie i śmierci Jezusa	193
2.4.1.	Talmud babiloński Sanh 67a	193
2.4.2.	Talmud babiloński Sanh 106b	194
2.4.3.	Targum Sheni Est 7, 10	196
2.4.4.	Talmud babiloński Sanh 93b	199
2.4.5.	Talmud babiloński Sanh 43a	200
2.5.	Podsumowanie	224
3.	Narracja o śmierci Jezusa w Ewangelii św. Łukasza i tradycji rabinicznej	231
3.1.	Narodziny i pochodzenie Jezusa	231
3.1.1.	Tradycja ewangeliczna	232
3.1.2.	Tradycja rabiniczna	239
3.1.2.1.	Imię „Jezus”	241
3.2.	Publiczna działalność Jezusa	244
3.2.1.	Tradycja ewangeliczna	244
3.2.1.1.	Czy Jezus był magiem?	250
3.2.1.2.	Czy Jezus był fałszywym prorokiem?	254
3.2.2.	Tradycja rabiniczna	256
3.2.2.1.	Jezus uprawiający czary	257
3.2.2.2.	Jezus miał związki z rządem?	260
3.3.	Proces i śmierć Jezusa	262
3.3.1.	Tradycja ewangeliczna	263

3.3.1.1. Proces Jezusa przed Sanhedrynem	263
3.3.1.2. Proces Jezusa przed Piłatem	279
3.3.2. Tradycja rabiniczna	286
3.4. Proces Jezusa (sprawa wyroku i świadków)	287
3.4.1. Tradycja ewangeliczna	287
3.4.2. Tradycja rabiniczna	287
3.5. Wykonanie wyroku	290
3.5.1. Tradycja ewangeliczna	290
3.5.1.1. Chrystus – ukrzyżowany Mesjasz	292
3.5.1.2. Mesjasz w Ewangelii św. Łukasza	298
3.5.2. Tradycja rabiniczna	305
3.6. Miejsce i data śmierci Jezusa	306
3.6.1. Tradycja ewangeliczna	306
3.6.1.1. Miejsce śmierci Jezusa	306
3.6.1.2. Data ukrzyżowania i śmierci Jezusa	307
3.6.2. Tradycja rabiniczna	312
3.7. Tożsamość autora trzeciej Ewangelii	312
3.8. Podsumowanie	321
Zakończenie	325
Bibliografia	339
Abstrakt	367
Abstract	369