

**Słowa kluczowe:** śmierć Jezusa, ostatnie słowa Jezusa, rozdarcie się zasłony świątyni, wyznanie setnika, niewiasty przypatrujące się z daleka

**Keywords:** death of Jesus, last words of Jesus, tearing of the temple curtain, centurion's confession, women watching from a distance

**Ks. Roman Bartnicki**

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE  
COLLEGIUM JOANNEUM

# ŚMIERĆ JEZUSA NA KRZYŻU I JEJ ŚWIADKOWIE W RELACJI MK 15, 33-41

Perykopa Mk 15,33-41 jest relacją o śmierci Jezusa i zachowaniu się świadków tego niezwykle ważnego wydarzenia zbawczego. Po zamieszczeniu własnego tłumaczenia, perykopa zostanie opracowana z potrójnego punktu widzenia: najpierw dokonana zostanie analiza literacka, następnie egzegeza tekstu i wreszcie wskazany zostanie jej kerygmat.

## TŁUMACZENIE

<sup>33</sup> A gdy nadeszła godzina szósta, ciemność ogarnęła całą ziemię aż do godziny dziewiątej.

<sup>34</sup> O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem:

*Elōi, Eloi, lema sabachthani,*

to znaczy:

Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?

<sup>35</sup> Niektórzy ze stojących obok, słysząc to, mówili: patrz, Eliasza woła.

<sup>36</sup> Ktoś zaś pobiegł i nasyciwszy gąbkę octem, umieścił na trzcinie, poił Go mówiąc:

„Poczekajcie, zobaczymy czy przyjdzie Eliasza, aby Go zdjąć”.

<sup>37</sup> Zaś Jezus, wydawszy wielki okrzyk, wyzionął ducha.

<sup>38</sup> A zasłona świątyni rozdarła się na dwoje, od góry do dołu.

<sup>39</sup> Setnik zaś, stojący naprzeciw Niego, widząc, że w ten sposób wyzionął ducha, rzekł:

„Naprawdę ten Człowiek był Synem Bożym”.

<sup>40</sup> Były zaś tam niewiasty i przypatrywały się z daleka, między nimi Maria Magdalena i Maria

Matka Jakuba Małego i Jozesa, oraz Salome.

<sup>41</sup> One, gdy przebywał w Galilei, szły za Nim i usługiwały Mu,

i liczne inne, które przyszły razem z Nim do Jeruzolimy.

## ANALIZA LITERACKA

### Wydzielenie perykopy i powiązanie z kontekstem

O granicach tej perykopy decydują wzmianki o zmianie czasu w wierszach 33-34 oraz 42. Stwierdzenie w w. 33 „nadeszła godzina szósta” rozpoczyna nową perykopę; podobnie wspomnienie wieczoru w w. 42 rozpoczyna nową perykopę. Opis śmierci Jezusa na krzyżu jest mocno powiązany z poprzednią sceną ukrzyżowania i wyszydzenia Jezusa (15, 20b-32). O łączności decydują dane dotyczące miejsca, czasu i osób.

## Analiza formy

Podjęmowano różne próby podziału fragmentu 15, 33-41. Biorąc pod uwagę zmiany podmiotów oraz kryteria treści, P. Dschulnigg zaproponował podział na cztery części:

1. Ww. 33-34 – Ciemność od godziny szóstej do dziewiątej, o dziewiątej godzinie okrzyk Jezusa (w mowie bezpośredniej, z tłumaczeniem na język grecki).
2. Ww. 35-36 – Reakcja stojących obok i podanie Jezusowi gąbki z octem (dwukrotnie mowa bezpośrednia).
3. Ww. 37-39 – Śmierć Jezusa, rozdarcie się zasłony świątyni i reakcja setnika (w mowie bezpośredniej).
4. Ww. 40-41 – Niewiasty, które towarzyszyły Jezusowi już w Galilei, są świadkami śmierci (Dschulnigg, 2007, s. 399).

## Analiza gatunku

Trudno jest określić gatunek literacki tego opowiadania, ponieważ zawiera ono różne elementy. Najpierw trzeba zauważyć cytaty biblijny z Ps 22, 2 oraz aluzje do Am 8, 9n. i do Ps 69, 22 w ww. 33-36. Należy też zwrócić uwagę na apokaliptyczne motywy ciemności (w. 33) i rozdarcia się zasłony świątyni (w. 38). Trudno ocenić ww. 35-36 z podwójnym odwołaniem się do Eliasza. Łatwiej da się zakwalifikować setnika i kobiety jako świadków wydarzenia. Opowiadanie oscyluje między elementami narracyjnymi, nawiązaniami do Starego Testamentu i motywami apokaliptycznymi. W ten sposób śmierć Jezusa na krzyżu przedstawiona jest jako wydarzenie historyczne, które jednocześnie ma znaczenie teologiczne. Zdaniem Strobel, „prostymi słowami i środkami [...] stworzony został opis śmierci Jezusa dramatyczny w najwyższym stopniu” (Strobel, 1967, s. 139).

## Krytyka tradycji

W starożytności mówiono czasami o kosmicznych znakach podczas śmierci wybitnych osób. Według Eurypidesa, bóg słońca odwraca „swoje święte oko” i wraca przemierzoną już wcześniej drogą w obliczu tego, co się dzieje w domu Atridów (Eurypides, wyd. 1958, s. 137). Cicero napisał, że wydawało się, iż podczas śmierci Romulusa słońce przygasło. Śmierć Cezara 14 marca 44 r. przed Chr. bardzo poruszyła ludzi mu współczesnych i żyjących później. Wergiliusz (70 r. przed Chr. – 19 r. po Chr.) opowiada o różnych cudownych znakach towarzyszących temu wydarzeniu, zwłaszcza o zaćmieniu słońca. Naśladował go Owidiusz (43 r. przed Chr. – 18 r. po Chr.): bogowie

dają /oznaki żalu , które jasno zwiastują to, co nadchodzi./ Opo-  
wiadano nam, że broń rozbrzmiewająca między czarnymi chmurami, tuby  
i trąby, które w straszliwy sposób słycać było z nieba, / zapowiadały  
występek. Także smutny był obraz słońca, które dawało upiorne światło  
wystraszonej ziemi./ Często pojawiały się między gwiazdami płonące po-  
chodnie, /często z kroplami deszczu spadały krwawe krople (*Metamorfo-  
zy*, XV, 783–795).

Także Plutarch (ok. 45–125 po Chr.) opowiada o kosmicznym żalu po  
śmierci Cezara:

Największym z boskich cudów [...] była kometa, która po zamor-  
dowaniu Cezara siedem dni świeciła a następnie znikła, a obok niej także  
zaćmienie słońca. Przez cały rok tarcza słońca wyglądała blado i wysyłała  
tylko słabe ciepło. Powietrze pozostało mętne i ciężkie, ponieważ ogrze-  
wające promienie były za słabe, by przez nie się przebić. Owoce zwiędły  
przed czasem i z powodu zimna spadały niedojrzałe na ziemię (*Pięć po-  
dwójnych biografii*, I, 346n.).

Judaistyczna paralela brzmi: R. Szemuel b. Nachman (ok. 260) powiedział:  
Bóg wezwał aniołów i powiedział: Jeśli król z ciała i krwi smuci się, co on robi?  
Oni odpowiedzieli: Ubiera się w czarne ubrania, i nakrywa swoją głowę worem  
pokutnym. On powiedział: także ja będę to robił; to wyraża Iz 50, 3: „Przydzie-  
wam kirem niebios a wór im wkładam jako okrycie”. A następnie zapytał On: Jeśli  
król z ciała i krwi smuci się, co on robi? On gasi lampy. On mówił: Także ja tak  
uczynię; to wyraża J1 2, 10: „słońce i księżyc ulegają zaćmieniu, a gwiazdy tracą  
swą jasność” (StrBill I, 1042). (Eckey, 2008, s. 503).

## Krytyka redakcji

Z punktu widzenia krytyki redakcji należy odnotować, że Jezus umiera  
z Ps 22, 2 na ustach. Doświadcza niedoli cierpiącego sprawiedliwego, ale nie  
umiera w zwątpieniu. Błagający z Ps 22 jest zresztą także świadomy, że Bóg może  
uratować ze wszystkich udręk. Do ostatniej chwili życia Jezus myśli i żyje według  
Pisma Świętego. Prawdopodobnie Jego śmierć należy rozumieć jako antycypowa-  
ny sąd, którego unikną ci, którzy – jak setnik i kobiety – przyznają się do Jezu-  
sa swoimi słowami i czynami. Przy ukrzyżowanym Jezusie znajdują łaskę i życie  
wszyscy, którzy Mu ufają i wiążą się z Nim. Wyznanie wiary rzymskiego setnika  
w Syna Bożego – pierwsze takie świadectwo człowieka w Ewangelii Marka – po-

kazuje, że Jezus, haniebnie ukrzyżowany, jest Synem Bożym, i że powinien być wyznawany jako Syn Boży przez tych, którzy w Niego wierzą.

## EGZEGEZA TEKSTU

### Wiersz 33

W 15, 33 Marek zamieszcza drugie z trzech określeń czasu występujących w opisie ukrzyżowania. W „szóstej” (*hektēs*) godzinie (dosłownie: „gdy nadeszła szósta godzina”) ciemności ogarnęły „całą ziemię” (*ef holēn tēn gēn*). Termin *gē* w Ewangelii Marka może oznaczać „całą ziemię” (2, 10; 9, 3; 13, 27.31), „brzeg” w przeciwstawieniu do Jeziora Galilejskiego (4, 1; 6, 47.53) lub „grunt”/„glebę” (4, 5.8.20.26.28.31; 8, 6; 9, 20; 14, 35). Tutaj prawdopodobnie znaczy więcej niż „grunt”/„gleba”, ale mniej niż „cała ziemia”, czyli planeta. Marek używa tu tego terminu w sensie „ziemia judzka”.

Na wielu miejscach Biblii termin *skotos* („ciemność”) występuje w znaczeniu symbolicznym. Często jest on kojarzony z Bożym sądem i może mieć powiązania eschatologiczne. Według Am 5, 20, dzień Jahwe (*iōm Jahwe*) przynosi ciemności. A w Am 8, 9–10 jest napisane: „Owego dnia – wyrocznia Pana Boga – zajdzie słońce w południe i w jasny dzień zaciemnię ziemię [...] i uczynię żałobę jak po jedyńaku, a dni ostatnie jakby dniem gorzyczy” (por. także Pwt 28, 29; Iz 13, 9-10; 24, 23; Jr 4, 28; 13, 16; 15, 9; Ez 32, 7-8; Jl 2, 10.31; 3, 15; Za 1, 15; Mk 13, 24-25; Dz 2, 20; Ap 6, 12 itd.). Ale w Ewangelii Marka symbolizm „ciemności” nie wyklucza fizycznej ciemności; trzeba przyjąć, że nastąpiła w tym momencie fizyczna, rzeczywista ciemność, jak rzeczywisty jest sąd nad Izraelem, który ona symbolizuje. Rzeczywista ciemność w momencie ukrzyżowania jest antycypowanym doświadczeniem sądu, który dotknie Izrael w 70 r. (Stein, 2008, s. 715). W długiej liście przykładów podanych nieco wyżej przeważa poetyczny i metaforyczny rodzaj prorocstwa, lecz w 15, 33 termin ten występuje w narracji historycznej (tamże). W Ewangelii Marka nie ma żadnej próby wyjaśnienia bezpośrednich przyczyn niezwyklej ciemności. Także stwierdzenie Łukasza, że „słońce się zaćmiło” (Łk 23, 45), nie jest naukowym wyjaśnieniem astronoma. Ponieważ zaćmienie słońca nie jest możliwe w okresie Paschy ze względu na pełnię księżyca, niektórzy sugerowali burzę piaskową (*sirocco*), ciemne, duże chmury, nadnaturalne przyćmienie samego słońca itd. Ciemność jest pierwszym nadzwyczajnym wydarzeniem towarzyszącym ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa. Drugim będzie rozdarcie zasłony świątyni w 15, 38.

A więc po trzech godzinach bluźnierstw, szyderstw i kpin, następują trzy godziny, które stoją pod znakiem „ciemności” (*skotos*). Ciemność rozpoczyna się

w samo południe, „godzina szósta” to nasza godzina dwunasta. Ciemność może być znakiem apokaliptycznego nieszczęścia i sądu. Według Mk 13, 24-27 zaćmienie słońca należy do znaków, które zapowiadają ostatnie przyjscie Syna Człowieczego. Nie tylko kosmos przez trzy godziny wstrzymuje oddech, sam Bóg smuci się z powodu śmierci krzyżowej Jezusa. Spowodowane przez Niego ciemności w środku dnia obejmują także umierającego na krzyżu Syna. Ciemność ukazuje cierpienia Jezusa jako „czarną fazę ludzkości” (Klumbies, 2001, s. 368).

### Wiersz 34

„A o godzinie dziewiątej” (*tē enatē hōra*), czyli pod koniec panującej nad całą ziemią (*ef holēn tēn gēn*) ciemności, tj. ok. 15 naszego czasu, rozpoczynało się nabożeństwo wieczorne w świątyni. Do tej pory Jezus milczał. Teraz, przy rozjaśniającym się niebie, rozlega się Jego głośne wołanie sformułowane według Ps 22, 2a. Narrator przekazał je w języku aramejskim *Elōi, Elōi, lema sabachthani?* (słowa aramejskie także w: Mk 5, 41; 7, 11.34; 11, 9.10; 11, 9.10; 14, 36; 15, 22; por. także Mk 3, 17). i w tłumaczeniu na język grecki: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” To pytanie (*eis ti*) należy rozumieć nie w sensie pytania o przyczynę (*causale*), lecz jako pytanie o cel (*finale*): „z jakiego powodu?”, „ze względu na co?”.

Trzecie określenie czasu, „dziewiąta” (*enatē*) godzina (trzecia po południu) powtórzone jest dwukrotnie (15, 33b.34a). Jezus jest określony jako wołający „donośnym głosem” (*fōnē megalē*). Nie jest jasne, co Marek chciał podkreślić tym szczegółem. Istnieją przypuszczenia, że pragnął zaakcentować „intensywne, fizyczne cierpienie Jezusa” (Donahue, Harrington, 2002, s. 447), „decydujący moment walki Jezusa przeciwko siłom zła” (tamże); moc Jezusa, Syna Bożego (Evans, 2001, s. 507) lub głębię Jego emocji (France, 2002, s. 652). Niestety, Marek nie daje żadnych wyjaśnień. Autentyczność tego wyrażenia potwierdzają trudności, jakie ono stwarza (Brown, 1994, s. 1050). Niektórzy rozumieją okrzyk jako objawiający uczucie Jezusa, że został opuszczony (tamże; Donahue, Harrington, 2002, s. 450n.). Jednak taka interpretacja nie uwzględnia mocnego nacisku Marka na konieczność krzyża (8, 31; 14, 21), celu Jezusa stania się okupem za wielu (10, 45); ofiarniczego wylewania przez Niego własnej krwi (14, 24) itd. Nadto, czytelnicy Marka powinni czytać jego Ewangelię z pewną znajomością soteriologii. Czy jest im bliska teologia Pawła, która zawarta jest w Rz 3, 24-25; 2Kor 5, 21; Ga 3, 13? Wpływy są możliwe, jeśli zaakceptujemy tradycję, że ta Ewangelia została napisana dla Kościoła w Rzymie. Ciekawą interpretację okrzyku Jezusa dał Cranfield:

Okrzyk powinien być rozumiany w świetle Mk 14, 36; 2Kor 5, 21; Ga 3, 13. Brzemię grzechów świata, całkowite identyfikowanie się Jezusa z grzesznikami, pociągnęły za sobą nie tylko odczucie, lecz rzeczywiste opuszczenie przez Ojca. W tym okrzyku opuszczenia ujawniła się w pełni groza ludzkiego grzechu (Cranfield, 1977, s. 458).

Jednak okrzyk Jezusa nie jest równoznaczny z zupełną rozpaczą, gdyż cytuje On Ps 22,1, który – jak wszystkie psalmy błagalne – kończy się wyznaniem zaufania i/lub przyrzeczeniem modlitwy, i woła „Boże mój, Boże mój”. Czy Jezus nie zapowiedział, że trzy dni po cierpieniu zmartwychwstanie (8, 31; 9, 31; 10, 34)? Obecne doświadczenie cierpienia i opuszczenia przez Ojca zakończy się Jego wywyższeniem na prawicę i doprowadzi do chwalebego wywyższenia (2, 9-11) (Stein, 2008, s. 716).

*Elōi, Eloi, lema sabachthani* to jedyna wypowiedź Jezusa na krzyżu zanotowana przez Marka. *Elōi* to rzeczownik nieodmienny, znaczy „Boże mój”. Słowo występuje tylko dwa razy w Nowym Testamencie, właśnie w Mk 15, 35. Marek zamieścił okrzyk Jezusa (ostatnie Jego słowa) w podwójnej wersji: transliterację greckimi literami formuły aramejskiej (Mk 15, 34b) i tłumaczenie greckie (Mk 15, 34c):

Mk 34b: *elōi elōi lema sabachthani*

Mk 34c: *O Theos mou O Theos mou, eis ti enkatelipes me.*

Okrzyk jest zgrecyzowaną transliteracją wyrażenia aramejskiego *'ēlohî 'ēlohî lemāh šebaqtanî* – „Boże mój, Boże mój, dlaczego mnie opuściłeś?”. Sformułowanie aramejskie oparte jest na oryginalnej formule hebrajskiej, obecnej w Starym Testamencie: *'ēlî 'ēlî lāmāh 'azabtānî* (Ps 22, 2). W Ewangelii Marka nie jest to dokładny cytat, ponieważ Marek, idąc za tłumaczeniem Septuaginty, która oddaje frazę hebrajską słowami *ho Theos mou ho Theos mou* [...] *hina ti enkatelipes me*, zamienia czasownik hebrajski *'āzab* – „porzucić” występujący w tekście masoreckim, na czasownik *šebaq* – „zostawić samym”, „opuścić”. Dzięki temu zmienił się sens na „czemuś Mnie opuścił?”

*Sabachthani* – „opuściłeś”. Czasownik ten występuje w Nowym Testamencie dwa razy: Mt 27, 46; Mk 15, 34 (*hapax* Marka). Jest to zgrecyzowana transliteracja aramejskiej formy czasownikowej *šebaqtanî*, złożonej z czasownika w trzeciej osobie rodzaju męskiego *perfectum qal: šebaq*, zaopatrzonego w sufix osobowy pierwszej osoby rodzaju męskiego liczby pojedynczej – „opuściłeś mnie” (Belano, 2013, s. 1079). Niektórzy krytycy uważali, że idea Jezusa opuszczonego pochodzi od pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Belano stwierdza, że okrzyk Jezusa, realistycznie twardy i tajemniczy, jest z pewnością historyczny (tamże, s. 1078).



## Wiersze 35-36

Słowa *Elōi* (aram. *ʿēlohî*, Mk 15, 34) i *Ēli* (hebr. *ʿēlî*; Mt 27, 46) mają brzmienie podobne do imienia „Eliasz” (hebr. *ʿēlîyâ*) i niektórzy ze stojących obok myśleli, że Jezus wzywa proroka, żeby Go ratował. Może to być aluzja do różnych tradycji, że Eliasz przybędzie ratować sprawiedliwych (Ml 4, 5; b. *ʿAbod. Zar.17b; b. Taʿan. 21a* ; Gen. Rab. 33,3 [na Rdz 8, 1]). Odpowiadając na okrzyk Jezusa, ktoś pobiegł i wziął gąbkę, napełnił ją tanim, cierpkim winem (napój żołnierzy), umieścił na trzcinie i zaoferował Jezusowi do picia.

Słowo *oksos* (*oksous* – acc.gen.sing.n.) w języku popularnym znaczyło „ocet”. Możliwe jednak, że w naszym przypadku oznacza mieszaninę wody z cierpkim winem („sikacz”), używaną przez rzymskich żołnierzy jako napój orzeźwiający, szczególnie w ciepłym klimacie na Wschodzie, a także jako napój leczniczy (por. Pliniusz Starszy, *Nat. hist.*, 27, 29). Napój ten znany był także Żydom (por. Lb 6, 3; Rt 2, 14; por. StrBill II,264)

Użycie trzciny wskazuje, że Jezus był zawieszony dosyć wysoko nad ziemią i nie można było dosięgnąć Jego ust (France, 2002, s. 655). Nie wiadomo, czy podanie wina było gestem przyjaznym czy drwiną. Za drugą możliwością przemawia możliwość aluzji do Ps 69, 21 (68, 22 LXX), ale z punktu widzenia literackiego jest wątpliwe, czy czytelnicy Marka mogli być świadomi tej rzekomej aluzji. Nadto, jeśli „ktoś” oznacza tu żołnierza, musimy pamiętać, że aż do tego momentu żołnierze byli opisywani jako szydzący z Jezusa (15, 16-20a). Zaoferowanie wina może być interpretowane jako próba przedłużenia cierpień Jezusa; może sugerować to Łk 23,36. Na korzyść rozumienia tego gestu jako aktu przyjaznego przemawia to, że Jezus przyjął napój (J 19, 30), podczas gdy był bierny wobec wszystkich dotychczasowych szyderstw. Traktowanie tego gestu jako szyderstwa prawdopodobnie ma więcej zwolenników (Hooker, 2009, s. 377; Donahue, Harrington, 2002, s. 448) niż uważanie go za gest przyjazny (Lane, 1974, s.573n.; Witherington III, 2001, s. 399; Edwards, 2002, s. 477).

Wiszącego na krzyżu dręczy pragnienie, straszne bóle głowy i wysoka gorączka. W wyniku ciężkich ran i utraty krwi (biczowanie) następuje szok, zaburzenie krążenia grożące zapaścią. Nieszczęśnikowi brakuje powietrza, co zmusza go do ciągłego podciągania się w górę i podnoszenia wśród niewypowiedzianych mąk. Grozi rozerwanie kończyn pod ciężarem ciała; według słów Seneki ukrzyżowany umiera „członek po członku” i „kropla po kropli” („życie wycieka kropla po kropli”) (Ep. 101, 13n.). Wreszcie są tam dzikie zwierzęta, wałęsające się psy i ptaki, które, zwietrzywszy padlinę, z trudem dają się przepędzić... „Ukrzyżowany kar-

mi wiele ptaków”, zauważa tłumacz snów Artemidor (*Sennik* II 53, IV 49), aby pokazać, że skazany pozostaje na krzyżu jako padlina dla kruków i sępów (Bösen, 2002, s. 328; por. Kręcidło, 2013, s. 289).

## Wiersz 37

Śmierć Jezusa opisana jest w sposób bardzo prosty: wydał głośny okrzyk (inny niż w 15, 34) i wyzionął ducha (*eksepneusen*). Kontrastuje to z Łk 23, 46 („Ojcze, w Twoje ręce powierzam Mego ducha”) i z J 19, 30 („Wykonało się). Czasownik *ekpneō* – „wyzionąć ducha” jest synonimem „umrzeć” (France, 2002, s. 655n.) i nie ma specjalnego znaczenia teologicznego. Poglądy, że „wyzionięcie ducha” odnosi się do wypuszczenia silnego wiatru przez Ducha, który rozdarł zasłonę świątyni, albo że okrzyk miał podkreślić siłę Jezusa (Evans, 2001, s. 508) nie są przekonujące.

Śmierć nastąpiła prawdopodobnie w piątek po południu, 7 kwietnia 30 r. Upokorzenie Syna Człowieczego (8, 31; 9, 31; 10, 33-34) osiągnęło dno. Rozpoczyna się Jego wywyższenie, przezwycięzanie śmierci. Ale okrzyk umierania nie każdy rozumie jako okrzyk zwycięstwa. Także nie każdy widzi i rozpoznaje w Ukrzyżowanym Syna Bożego (15, 39). W godzinie śmierci Jezusa ciemności ustępują. Niebo rozjaśnia się. Do tego dochodzą znaki (38-41).

Jezus umiera bardzo szybko. Z tekstu Jana (J 19, 14) można wnioskować, że skazanie nastąpiło dopiero około godziny szóstej. Według Mk 15, 34.39, par. Mt/Łk, śmierć nastąpiła około godziny dziewiątej. W takim razie między wykonaniem wyroku a śmiercią upłynęły tylko dwie lub trzy godziny. Piłat również był zdziwiony (Mk 15, 44). Za medyczną przyczynę zgonu przyjmuje się różne możliwości. Przyczyną mogło być wyczerpanie (osłabienie w drodze na Golgotę), skrzepnięcie krwi (utrata krwi po biczowaniu i przygwożdżeniu), szok traumatyczny, uduszenie, ustanie krążenia i pracy serca (Bösen, 2002, s. 329). Sformułowano wiele hipotez, które próbowały wyjaśnić w sposób medyczny przyczynę śmierci Jezusa. Wyliczenie ich zajęło J. Blinzlerowi kilka stron (Blinzler, 1969, s. 274–277). Także R.E. Brown obszernie relacjonuje poglądy przedstawicieli świata medycznego na temat fizjologicznych przyczyn śmierci Jezusa (Brown, 1999, s. 1228–1232). Hipotezy te podawane są jako prawdopodobne, ale nie można ich sprawdzić.

Po raz pierwszy przyczyny śmierci Jezusa próbował wyjaśnić fizjologicznie F. Gruner w 1805 r. W 1847 r. J.C. Stroud, doktor medycyny, wysunął hipotezę, która na pewien czas stała się tezą klasyczną, że przyczyną śmierci było gwałtowne pęknięcie Jego serca (Stroud, 1871, cyt. za: Brown, 1999, s. 1229). Dało to sposobność kaznodziejom do podkreślania, że Jezus umarł w konsekwencji pęknięcia

serca na skutek ludzkiej niewdzięczności, grzechu itd. Późniejsze badania wykazały jednak, że pęknięcia serca nie dokonują się spontanicznie albo w wyniku agonii mózgu, lecz są rezultatem wcześniejszych uwarunkowań patologicznych mięśnia sercowego (Brown, 1999, s. 1229).

Następną klasyczną tezę było twierdzenie, że Jezus zmarł w wyniku uduszenia. Tak wyjaśniał przyczynę Jego śmierci praski lekarz R.W. Hynek, zajmujący się kwestią autentyczności Całunu Turyńskiego. Doszedł on do wniosku, że bezpośrednią przyczyną zgonu Jezusa było uduszenie. „Napięcie mięśni zawieszzonego na krzyżu, zeszywnienia utrudniające dopływ powietrza do płuc oraz kurcze klatki piersiowej umożliwiły w końcu dopływ powietrza i spowodowały zgon” (Hynek, 1938, s. 73–88, cyt. za: Dąbrowski, 1965, s. 236). Tę samą myśl rozwinął P. Barbet (*La Passion*, 97nn.) również zwolennik autentyczności Całunu Turyńskiego. Jego zdaniem,

wszyscy krzyżowani umierali na asfiksję, tj. na niedotlenienie uniemożliwiające w końcu oddychanie. Rozciągnięcie rąk miało tu decydujące znaczenie, tak że ukrzyżowany mógł się czas pewien utrzymywać przy życiu tylko dzięki temu, że opierając ciężar ciała na nogach uwalniał od napięcia ręce chwytając w ten sposób oddech. Męka taka trwać mogła zdaniem P. Barbeta nawet 2-3 dni, ale przeciętnie trwała około trzech godzin (Dąbrowski, 1965, s. 236).

Przeciwko takiemu rozwiązaniu wysunięto zarzut, że zastosowane *sedile* skutkowało mniejszym napięciem kończyn, co osłabia hipotezy Hynka i Barbeta. Sądzone, że pewne aspekty teorii asfiksji zostały potwierdzone eksperymentami nazistowskimi w Dachau, i do tego wyjaśnienia powrócił w latach 60. XX w. inny lekarz francuski, J. Bréhant. Wariant tego samego podejścia był propagowany w 1986 r. przez dr. W.D. Edwardsa z kliniki Mayo: efektem pato-fizjologicznym ukrzyżowania były zakłócenia w oddychaniu, a w konsekwencji asfikcja (niedotlenienie i uduszenie). Edwards łączył asfikcję z szokiem (Edwards, 1986, s. 1461).

Brak krwi w wielu częściach ciała pojawia się jako wytłumaczenie w różnych złożonych teoriach, np. Marcozzi proponował jako przyczynę śmierci uduszenie się połączone z niewydolnością krążeniową. Szok miały wywołać przyczyny psychologiczne i fizyczne, np. agonia w Getsemani, wiszenie na krzyżu od trzech do sześciu godzin, utrata krwi podczas biczowania (Marcozzi, 1958, s. 460–462). Niektórzy próbowali obalić tę sugestię, wskazując na żywotność (wigor) Jezusa przed śmiercią i Jego głośny krzyk. Jednak E. Sons odpowiedział, że typ szoku obserwowanego podczas drugiej wojny światowej, będącego rezultatem

ekstremalnej kary cielesnej, pozostawiał jednak pełną świadomość aż do śmierci.

Jako przyczynę śmierci proponowano też skrzep w następstwie zniszczenia naczyń krwionośnych podczas biczowania. Wysuwano także inne propozycje. W nawiązaniu do uderzenia włócznią, W.B. Primrose udowodniał, że biczowanie frontalne (uderzenia w przednią stronę korpusu) uszkodziło brzuch, w konsekwencji czego żołądek został przebity i wypłynęła krew i woda (Primrose, 1948–1949, s. 382–388). W. Lossen twierdził, że włócznia przebiła nie tylko arterie Jezusa między żebrami (wytwarzając krew), lecz także Jego płuca (z których wyszedł płyn ustrojowy w postaci wodnistej) (Lossen, 1941, s. 48–49).

Według studium dr. med. K.J. Schulte, szybką śmierć należy traktować „z dużym prawdopodobieństwem jako skutek zapaści”. Tenże lekarz stwierdził: „Okoliczności (technika biczowania i ukrzyżowania) oraz wskazówki tradycji i Ewangelii (wyczerpanie, poty, pragnienie) ukazują niemal na pewno objawy zapaści” (Schulte, 1963, s. 177–186, 210–220). Zugibe, medyk i patolog, przeprowadzał eksperymenty na wolontariuszach, których ramiona, w symulowanym ukrzyżowaniu, były wyciągnięte pod kątem 60° i 70° w stosunku do torsu ciała i nie spowodowało to żadnej asfikcji (Zugibe, 1989, s. 34–43).

Liczne próby wyjaśnienia bezpośredniej przyczyny śmierci Jezusa, podejmowane przez przedstawicieli medycyny, nie doprowadziły do rozwiązania, które mogłoby być zgodnie przyjęte przez wszystkich (Blinzler, 1969, s. 276). Jedynym sposobem osiągnięcia większego prawdopodobieństwa byłoby przeprowadzenie rzeczywistego ukrzyżowania, ale miejmy nadzieję, że do takiego barbarzyństwa już nigdy nie dojdzie (Brown, 1999, s. 1232).

Egzegeci powstrzymują się na ogół od zajmowania stanowiska w tej sprawie, pozostawiając ją medycynie.

## **Wiersz 38**

Drugie nadnaturalne wydarzenie towarzyszące śmierci Jezusa to rozdarcie się zasłony świątyni na dwoje, od góry do dołu. Nie jest pewne, która zasłona świątyni rozdarła się: zewnętrzna oddzielająca sanktuarium od dziedzińca czy wewnątrz sanktuarium, przed Świętym Świętych (Flawiusz, *BJ* 5,5,4-5 § § 212, 219; *Ant.* 8,3,3 § 75; por. *Wj* 26, 31 – 33, 36). Flawiusz opisuje pierwszą jako wspinały gobelin, wysoki na osiemdziesiąt stóp. Za tą zewnętrzną zasłoną przemawiałoby to, że tylko ona mogła być widziana przez ludzi (Lohmeyer, 1937, s. 347; Klostermann, 1950, s. 167; Lane, 1974, s. 575; Gundry, 2000, s. 950; Edwards, 2002, s. 478). Inni egzegeci, pozostając pod wpływem *Hbr* 9, 1-28 i 10, 19-20, uważają, że słowa te odnoszą się do zasłony oddzielającej Święte Świętych, czyli zasłony wewnętrznej (Linnemann, 1970, s. 159; Gurtner, 2005, s. 345–353).

Marek nie podaje żadnych informacji na temat znaczenia rozdarcia zasłony. Istnieją dwie główne interpretacje. Pierwsza uważa to wydarzenie – podobnie jak ciemności, które ogarnęły cały kraj (15, 33) – za zapowiedź sądu Bożego nad świątynią i narodem (zasłona „została rozdarta”, *divinum passivum*), który wkrótce przyjdzie na ten naród w 70 r. (por. 12, 9; 13, 2–4.14-22.28-31). To oznacza, że zaczęły się już wypełniać zapowiedzi Jezusa z 14, 58 i 15, 29. To, co już się wypełniło w sposób duchowy przez rozdarcie zasłony, jest zapowiedzią, co się stanie ze świątynią i przybytkiem w 70 r. (Brown, 1999, s. 1255–1261, zwł. s. 1260). Według drugiej interpretacji termin „rozdarła się” (*eschisthē*) nawiązuje do jedyne go, innego miejsca w Ewangelii Marka, gdzie jest on użyty, do Mk 1, 10 (proponowana analogia do 14, 63 nie przekonuje, ponieważ jest tam inny czasownik). Tak jak podczas chrztu Jezusa rozdarło się niebo, ujawniając jedyny, bezpośredni dostęp Syna Bożego do Ojca, tak teraz, przez Jego ofiarniczą śmierć za wielu (10, 45; 14, 24), naśladowcy Jezusa mają bezpośredni dostęp do Ojca (Hooker, 2009, s. 378). W ten sposób rozumie rozdarcie zasłony autor Listu do Hebrajczyków (6, 19-20; 9, 3-14.24-28; 10, 19-20). Możliwe, że Marek miał na uwadze obydwie interpretacje.

A. Yarbro Collins stwierdziła, że podobieństwa między Mk 1, 10 i 15, 38 co do słownictwa i tematyki sugerują, że w. 38, w kontekście całej Ewangelii Marka, powinien być odczytywany nie jako znak zniszczenia świątyni, lecz jako nowa, niekonwencjonalna teofania. Śmierci Jezusa na krzyżu towarzyszy rzeczywistość, lecz niejednoznaczna i tajemnicza teofania, która sugeruje, że w Jego haniebnej śmierci wypełnia się wola Boża. Podczas chrztu i przemienienia Jezusa głos z nieba wskazuje na obecność Boga, natomiast okrzyk z w. 34 implikuje nieobecność Boga na krzyżu. Nieobecność Boga na krzyżu sugeruje, że trudno jest zrozumieć i wyrazić, jak i dlaczego śmierć Jezusa jest wolą Bożą (Yarbro Collins, 2007, s. 764). W klasycznych, teologicznych terminach, Bóg, który domaga się śmierci Jezusa, to *deus absconditus* (Guttenberger, 2004, s. 343n.).

## Wiersz 39

Słowo „Setnik” lub „centurion” pochodzi od *kentyriōn*, greckiej transliteracji terminu łacińskiego *centurio*, który odnosił się do oficera dowodzącego setką żołnierzy. W Nowym Testamencie występuje tylko w Mk 15, 39.44.45. W paralelnych opisach (Mt 27, 54; Łk 23, 47) użyty został odpowiednik grecki *hekatontarchos* i *hekatonarchēs* – „zarządca stu”, czyli „setnik”. Gdy Jezus wyzionął ducha, centurion powiedział: „Naprawdę ten Człowiek był Synem Bożym”. Mateusz (27, 54) przypisuje wyznanie nie tylko setnikowi, lecz i jego ludziom, którzy widzieli trzęsienie ziemi i „to, co się działo” (*ta genomena*). W Ewangelii Marka do wy-

znania doprowadza setnika przede wszystkim sama śmierć Jezusa, chociaż słowo *houtōs* („w ten sposób”) może być aluzją do rozdarcia zasłony świątyni (Donahue, Harrington, 2002, s. 449). Nie jest jasne, w jaki sposób setnik mógł się dowiedzieć o rozdarciu zasłony. Nawet zewnętrzna zasłona prowadząca do sanktuarium nie była widoczna z tradycyjnego miejsca ukrzyżowania, chociaż było to możliwe z Góry Oliwnej. Istnieje przypuszczenie, że wiadomość o rozdarciu zasłony szybko dotarła do setnika i jego wyznanie miało miejsce po tym fakcie. Inne wytłumaczenia, co spowodowało wyznanie setnika, to: nadzwyczajna ciemność (15, 33), wypowiedzi Jezusa z krzyża znajdujące się w innych Ewangeliach, głośny okrzyk Jezusa w momencie śmierci (15, 37), natychmiastowa śmierć Jezusa (15, 44), nieznaną treść okrzyku Jezusa będąca modlitwą do Boga lub wyrazem triumfu, Jego spokojna śmierć (France, 2002, s. 659). Być może najlepszym wyjaśnieniem jest przyjęcie, że Bóg obdarzył setnika taką intuicją przez Boże objawienie (Edwards, 2002, s. 481). Było to mu „dane” (4, 11).

Wyznanie setnika, że Jezus jest „Synem Bożym” (*hyios Theou*) w tekście greckim nie ma rodzajnika. Ten fakt oraz uwzględnienie przypuszczenia, co mógł mieć na myśli rzymski żołnierz, doprowadziło niektórych tłumaczy do przekładu „syn Boży” zamiast „Syn Boży”. W pierwszym wersecie Ewangelii Marka wyrażenie to występuje również bez rodzajnika, ale w kontekście jest oczywiste, że znaczy ono „Syn Boży”, tzn. nie jeden z wielu „synów Bożych” lecz „jedyny Syn Boży”. Chociaż termin „jedyny” (*monogenēs*), występujący w J 1, 14; 3, 16.18, nie jest używany przez Marka, wyrażenia „Syn umiłowany” (1, 11; 9, 7), „Syn Boży” (3, 11), „Syn Błogosławionego” (14, 61-62; por. także 1, 24; 12, 6; 13, 32) mają rodzajnik. W świetle wszystkiego, co Marek opowiedział w 1,1 – 15, 38, chce on z pewnością, by czytelnicy rozumieli wyznanie setnika nie jako stwierdzenie, że Jezus jest „synem Bożym”, jednym z wielu, lecz że jest „umiłowanym” (12, 6), „jedynym Synem Bożym”.

Kiedy niebo rozdarte zostało podczas chrztu Jezusa, Bóg zadeklarował: „Tyś jest mój Syn umiłowany” (1, 11). Gdy rozdarta zostaje zasłona świątyni, człowiek wyznaje: „Naprawdę ten Człowiek był Synem Bożym”. Będąc pod wrażeniem sposobu umierania Jezusa oraz znaków towarzyszących Jego śmierci, rzymski setnik wyznaje o Jezusie to, co powinien wyznawać tylko o rzymskim cesarzu. Cesarz nie jest „Synem Bożym”, natomiast jest nim Jezus, ukrzyżowany Mesjasz. Nazywając Jezusa „Synem Bożym”, setnik zamienił lojalność wobec cesarza, oficjalnego „syna Bożego” na lojalność wobec Jezusa, prawdziwego Syna Bożego. Jednak najprawdopodobniej nie należy dopatrywać się w deklaracji setnika ortodoksyjnego wyznania wiary chrześcijańskiej (Taylor, 1980, s. 597), ani sądzić, że było ono sygnałem, że welon sekretu mesjańskiego został ostatecznie odsłonięty

Setnik przypisuje Jezusowi godność, którą wcześniej przypisywał cesarzowi: nie cesarz jest *divi filius* – „synem Bożym”, lecz jest nim Jezus.

W dyskusji nad tym fragmentem podkreślano, że wyznanie setnika nie było tak bogate i brzemiennie dla niego, jak dla Marka i jego czytelników. Co myślał setnik (pierwsze *Sitz im Leben*) i jak rozumieją te słowa Marek (trzecie *Sitz im Leben*) i czytelnicy – to dwie różne sprawy. Setnik jest prekursorem przyszłej akceptacji Syna Bożego przez świat pogański. W obecnym tekście Ewangelii Marka wyznanie ma pełne chrystologiczne znaczenie. Śmierć Jezusa objawia światu pogańskiemu, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. Ironią jest fakt, że żydowscy przywódcy i widzowie drwią z Jezusa, natomiast znienawidzony rzymski żołnierz wyznaje wiarę w Niego w najpełniejszy sposób w całej Ewangelii.

## Wiersz 40

Zdumiewające wyznanie setnika zamyka scenę śmierci Jezusa. Ale ewangelista musi przygotować scenę znalezienia pustego grobu, wobec tego zamieszcza teraz informację o kobietach obserwujących wydarzenia. Są one świadkami zadziwiających wydarzeń towarzyszących ukrzyżowaniu Jezusa i będą świadkami pustego grobu. Będą obserwować miejsce, gdzie Jezusa złożono do grobu (w. 47).

W Nowym Testamencie występuje kilka kobiet, które noszą imię Maria. „Maria” jest grecką lub łacińską (*Maria*) formą semickiego imienia *Miriām*. *Magdalēnē* to przymiotnik określający (nom. sing.f. od *Magdalēnos*, *ou*). Magdalena – mieszkanka Magdali, atrybut Marii, nazwana została Marią Magdaleną, ponieważ pochodziła z miasta Magdala. W tradycji ewangelicznej występuje w opisach ukrzyżowania i zmartwychwstania (Mt 27, 56.61; 28, 1; Mk 15, 47; 16, 1 [9]; Łk 24, 10; J 19, 25; 20, 1.11.16.18). Zgodnie z Łk 8, 2 została uwolniona od siedmiu złych duchów.

*Magdalēnos* to przymiotnik określający mieszkańców miasta Magdala. Ta nazwa jest zgrecyzowaną transliteracją toponimu pochodzenia hebrajskiego *migdāl ‘ēl* – „wieża Boga” (por. Joz 19, 38) (Belano, 2013, s. 1097). Miasto wspomniane w źródłach starożytnych także pod nazwą grecką *Taricheias*, położone 4 km na zachód od jeziora Genezaret. Flawiusz sytuuje miasto 30 stadiów (ok. 6 km) od Tyberiady i pisze, że w jego czasach był tam hipodrom, a miasto miało około 40 tys. mieszkańców. W 52 r. przed Chr. prokwestor Syrii, Kasjusz, podbił Tarycheę i pojmał 30 tys. Żydów (*BJ* 1, 180). Swetoniusz przedstawił Tarycheę jako miasto nadzwyczaj ufortyfikowane, bronione przez zelotów, zajęte w 67 r. po Chr. przez Tytusa po długich walkach.

Maria, matka Jakuba Mniejszego i mężczyzny o imieniu *Iōsēs* (genetivus: *Iōsētos*). Przekłady polskie najczęściej podają w tym miejscu imię Józefa, ale bio-

rać pod uwagę także tłumaczenia obcojęzyczne lepiej zdecydować się na formę: Jozesa (w mianowniku: Jozes)<sup>1</sup>

Według J 19, 25 wraz z Marią Magdaleną pod krzyżem stała Maria, żona Kleofasa. Być może była to ta sama, która była matką Jakuba i Jozesa (lub „Józefa” według Mt 27, 56).

## Wiersz 41

Jednym z ciekawszych i mniej akcentowanych rysów publicznej działalności Jezusa była obecność kobiet wśród Jego uczniów. Chociaż one „posługiwały” (*diēkonoun*) Jezusowi i uczniom, jednak także siadały u Jego stóp i słuchały Jego nauk (Łk 10, 38-42). Dlatego Marek pisze, że one *ēkolouthoun autō* – „szły za Nim”, czyli należały do Jego uczniów, były uczennicami. Znamy z Ewangelii opisy powołania uczniów – mężczyzn (np. 1, 16-20). Łk 8, 3 wymienia także imiona innych kobiet, takich jak „Joanna, żona Chuzy, rządcy Heroda, Zuzanna i inne, które im usługiwały, dzieląc się swoim mieniem”. Biorąc pod uwagę to, że Jezus bardzo cenił służbę innym (10, 45) oraz hojność (zob. szczególnie Mk 10, 21-22), posługa tych kobiet w ruchu Jezusa nie powinna być rozumiana w sensie niewolniczego usługiwania.

Wśród licznych kobiet, które przybyły wraz z Jezusem do Jerozolimy, mogła być także ta, która namaściła Jego głowę (14, 3-9). Narrator używa tutaj czasownika *synanabasai*, pochodzącego od *anabainō* – „iść do góry”. Jest on odpowiedni dlatego, że, podążając z nizinnej Galilei w kierunku wzgórz Judei, zwłaszcza Jerozolimy, rzeczywiście idzie się w górę.

Uczennice Jezusa, które szły za Nim podczas Jego drogi z Galilei do Jerozolimy (15,41), w przeciwieństwie do uczniów nie uciekły, lecz towarzyszyły Mu także podczas drogi krzyżowej. Jednak nie odważyły się dojść aż do krzyża, lecz

1 Imię Józefa podają tłumaczenia: Wujek, Dąbrowski, Kowalski, BT, Biblia Poznańska, Romaniuk, Przekład Ekumeniczny, Przekład Przyjaciół, Brandstaetter. Tylko Biblia Brzeska ma formę w dopełniaczu: Jozego, a Biblia Gdańska, Nowy Przekład z 1975 r. i Współczesny Przekład z 1991 r., przekład interlinearny, Popowski, Węclawski oraz Biblia Paulistów mają formę w dopełniaczu: Jozesa. Miłosz przetłumaczył: Jozeta. Tłumaczenie Lutra oraz *Einheitsübersetzung* (również *Die neue Einheitsübersetzung* z 2016 r.), a także *Münchener Neues Testament* oraz *Neue Genfer Übersetzung* z 2011 r. mają formę Joses (w dopełniaczu). Wersje w jęz. angielskim: *The New English Bible* (The British and Foreign Bible Society z 1962 r.): Joseph; Katolickie *Good News Bible. Today's English Version* z 1979 r.: Joseph. Katolicka *New American Bible* z 1986 r.: Joses. *New Revised Standard Version* (NRSV, USA 1989) i *The Revised English Bible* (REB, Britain 1989) mają formę Joses. *Traduction oecuménique* ma: José. *La Sacra Bibbia* z 1968 r.: Giuseppe. *Versione Conferenza Episcopale Italiana* (w Nestle-Aland z 1996 r.) oraz *il Nuovo Testamento in lingua corrente, traduzione interconfessionale* z 2005 r.: Joses. Delitzsch's Hebrew New Testament ma *Iôsê* (w Mt 1, 19: *Iôsêf*). Rosyjskie tłumaczenie *Nowyj Zawjet Gospoda naszego Iisusa Christa*, wydany w Brukseli w 1965 r.: Josii (w Mt 1, 16: Josifa). Przekłady na język ukraiński – Nowy Testament wydany w 1963 r. ma formę Josyfa, czyli Józefa. Taką samą formę zawiera Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, pełny przekład z języków oryginalnych, wydany w 1988 r. w Navarra, w Hiszpanii.



„przypatrywały się z daleka” (15, 40a). Milczały. To, co się działo, nie doprowadziło ich jeszcze, jak setnika, do wyznania wiary. W Markowej narracji o Jezusie są one świadkami wydarzeń, a jednocześnie pomostem między śmiercią Jezusa na krzyżu a orędziem o Jego zmartwychwstaniu (16, 1.6) (Gielen, 2008, s. 219).

## PRZESŁANIE KERYGMATYCZNE

Słowa Psalmu 22, 2a w Ewangelii Marka są ostatnią wypowiedzią Jezusa. Umierający na krzyżu Jezus nie jest gloryfikowany jako dzielnie, po bohater-sku umierający heros. On znajduje się w ostatniej fazie swojej autorezygnacji, nie ma żadnego człowieka, do którego mógłby się zwrócić. On, którego Bóg nazwał swoim umiłowanym Synem (1, 11; 9, 7), został poddany procesowi umierania. On, który obwieścił bliskość Boga, a przyszłość królestwa Bożego utożsamiał ze swoją Osobą (1, 15), czuje się opuszczony przez Boga. Oddzielenie Syna od Ojca, którego nie udało się osiągnąć szatanowi podczas kuszenia (1, 13), wydaje się być osiągnięte w godzinie, w której Syn Boży umiera na krzyżu, opuszczony nie tylko przez wszystkich ludzi, lecz także przez swego Ojca. To wprowadza Go wprawdzie w ekstremalny kryzys zaufania, ale On nie pogrąża się w zwątpieniu. Raczej wzywa Boga, którego woli poddał się w Getsemani (14, 36). W ten sposób Bóg pozostaje Jego Bogiem także w ekstremalnym cierpieniu. Wyrzekając się siebie miłość Syna do Ojca wytrzymuje ostatnią, najcięższą próbę. Brak ojcowskiej obecności Boga boli Go nie mniej niż Jego umierające ciało przybite do krzyża. Utrata bliskości Boga boli równie mocno jak opuszczenie przez wszystkich ludzi. Jednak Bóg pozostaje Jego Bogiem także w momencie umierania. Jezus jest z Nim złączony do ostatniego momentu. Tylko Ten, który stracił Go w tę otchłań, może Go z niej wyrwać i uratować (Ps 22, 9).

Należy zauważyć istotną różnicę w stosunku do Ps 22. Modlący się w Psalmie 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” przeżywa niespodziewanie zmianę swego trudnego położenia, jeszcze w ziemskim życiu będzie wysłuchany. Droga Jezusa jest nieodwracalna. On musi przejść przez agonię do końca. Nie pojawia się żaden ratownik, który by Go w ostatnim momencie uratował.

W wierszach 35-36 narrator kieruje wzrok na bezpośrednie otoczenie Ukrzyżowanego. Ludzie stojący na wzgórzu Golgota są tak zatwardziali w swych sercach, że nie rozpoznają ani znaku ciemności, ani okrzyku skierowanego przez Jezusa do Boga. Narrator zrezygnował z tego, by przyporządkować ich jednej grupie, np. żołnierzom. Raczej nie należy sądzić, że byli to pogańscy strażnicy. Prawdopodobnie byli to miejscowi gapie, którzy znali żydowską pobożność ludową. Ci ludzie mylnie interpretowali modlitewne wezwanie Jezusa do Boga jako wołanie

o pomoc skierowane do popularnego Eliasza. Wierzono, że ten wzięty do nieba prorok (2Krl 2, 11) towarzyszy i pociesza umierających sprawiedliwych.

Ludzie stojący obok krzyża Jezusa właściwie nie mogli się przesłyszeć. Różnica dźwiękowa między *Elōi* i *Ēlia* jest taka, że trudno się przesłyszeć. Narrator raczej nie ma na myśli tego, że umierający nie mógł już wyraźnie wypowiadać słów modlitwy i nie można Go było rozumieć. Jeden z szyderców przyniósł szybko kwaśne wino, gąbkę i trzcinę i próbował tym płynem uśmierzyć pragnienie umierającego na krzyżu, a przez to nieco opóźnić Jego śmierć (36a). Modlący się z Ps 69 skarży się: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem” (Ps 69, 22). Narrator nawiązuje do tego psalmu.

Eliasz ma ostatnią szansę do interwencji: „Poczekajcie, zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, aby Go zdjąć” (36b). Gdyby Eliasz w sposób widoczny dla wszystkich uratował Jezusa z krzyża, byłby to „znak z nieba” (por. 8, 11). Oczywiście szydercy byli pewni, że takiego znaku nie będzie i Eliasz nie uratuje Jezusa od śmierci krzyżowej. Czytelnicy jednak pamiętają o tym, że sam Jezus „temu pokoleniu” odmówił żądanego znaku (8, 12). Oni uprzytamniają sobie, że w scenie przemienienia wobec trzech wybranych uczniów (9, 2-8) Eliasz był wraz z Mojżeszem i rozmawiał z Jezusem, który przybrał niebiańską postać (9, 4). I pamiętają też o tym, że przy schodzeniu z góry przemienienia Jezus nie tylko zapowiedział własne cierpienie, lecz także zidentyfikował Jana Chrzciciela z oczekiwanym na podstawie Ml 3, 23 Eliaszem. Los Jana Chrzciciela zapowiadał los Jezusa (9, 11-13; por. 1, 14; 6, 14-29) (Eckey, 2008, s. 505n.).

## Bibliografia:

- Belano, A. (2013). *Il Vangelo secondo Marco. Traduzione e analisi filologica*. Roma.
- Berger, K. (2004). *Po co Jezus umarł na krzyżu*. Tłum. E. Pieciul. Poznań.
- Blinzler, J. (1969). *Der Prozeß Jesu*. Wyd. 4. Regensburg.
- Bösen, W. (2002). *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*. Tłum. W. Moniak. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Brown, R.E. (1994). *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. T. 2. New York.
- Brown, R.E. (1999). *La morte del Messia. Dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli*. Tłum. S. Venturini. Brescia.

- Cranfield, C.E.B. (1977). *The Gospel according to Saint Mark*. CGTC. Cambridge–New York.
- Dąbrowski, E. (1965). *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*. Wyd. 3. Poznań–Warszawa–Lublin.
- Donahue, J.R., Harrington, D.J. (2002). *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina 2. Collegeville.
- Dschulnigg, P. (2007). *Das Markusevangelium*. ThKNT 2. Stuttgart.
- Eckey, W. (2008). *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*. Wyd. 2. Neukirchen.
- Edwards, J.R. (2002). *The Gospel according to Mark*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Mi–Cambridge, U.K.
- Edwards, W.D. (1986). On the Physical Death of Jesus. *Journal of the American Medical Association* (255), 1461.
- Eurypides. (wyd. 1958). *Sämtliche Tragedien in zwei Bänden*. Tłum. J.J. Donner. Opr. R. Kannicki. Przepisy B. Hagen. Wprow. H. Kraft. T. 2. Stuttgart.
- Evans, C.A. (2001). *Mark 8:27 –16:20*. WBC 34B. Nashville.
- France, R.T. (2002). *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids.
- Gielen, M. (2008). *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*. Stuttgart.
- Gryglewicz, F. (red.). (1986). *Męka Jezusa Chrystusa*. Lublin.
- Gundry, R.H. (2000). *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mi– Cambridge, UK.
- Gurtner, D.M. (2005). LXX Syntax and the Identity of the NT Veil. *Novum Testamentum* (47), 345–353.
- Guttenberger, G. (2004). *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium*. Berlin.
- Hooker, M.D. (2009). *The Gospel according to Saint Mark*. BNTC 2. Peabody.
- Hynek, R.W. (1938). *Święty Całun. Męka Pańska w oświeceniu nauki*. Wyd. 2. Poznań.
- Klostermann, E. (1950). *Das Markusevangelium erklärt*. HNT 3. Wyd. 4. Tübingen.
- Klumbies, P.G. (2001). *Der Mythos bei Markus*. BZNW 108. Berlin–New York.
- Kremer, J. (1985). *Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung*. Stuttgart.
- Kręcidło, J. (2013). *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno–kulturowej*. Lingua Sacra. Monografie 1. Warszawa.
- Lane, W.L. (1974). *The Gospel according to Mark*. NICNT. Grand Rapids–Cambridge.
- Langkammer, H. (1994). *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*. Wrocław.
- Linnemann, E. (1970). *Studien zur Passionsgeschichte*. FRLANT 102. Göttingen.

- Lohmeyer, E. (1937). *Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt*. MeyerK 1, 2. Göttingen.
- Lossen, W. (1941). Blut und Wasser aus der Seite Jesu. *TG* (33), 48–49.
- Maggioni, B. (2002). *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*. Tłum. J. Merecki. Kraków.
- Marcozzi, V. (1958). Osservazioni medico-psicologiche sui fatti cocernenti la risurrezione di N.S. *Gregorianum* (39), 440–462.
- Niemand, C. (2007). *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modelbild*. Stuttgart.
- Primrose, W.B. (1948–1949). A Surgeon Looks at the Crucifixion. *HibJ* (47), 382–388
- Schröter, J., Jacobi, C. (red.). (2017). *Jesus Handbuch*. Tübingen.
- Schulte, K.J. (1963). Der Tod Jesu in der Sicht der modernen Medizin. *Berliner Medizin* (14), 177–186, 210–220.
- Stein, R.H. (2008). *Mark. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids.
- Strobel, A. (1967). *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*. Göttingen.
- Taylor, V. (1980). *The Gospel according to St. Mark*. Wyd. 2. London.
- Vanhoye, A., Duquoc, C., de la Potterie, I., Charpentie, É. (2002). *Męka według czterech Ewangelii*. Tłum. M. Romanek. Kraków.
- Witherington, III, B. (2001). *Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mi–Cambridge, U.K.
- Yarbro Collins, A. (2007). *Mark. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis.
- Zugibe, F.T. (1989). Two Questions About Crucifixion. Does the Victim Die of Asphyxiation? Would Nails in the Hand Hold the Weight of the Body? *Bible Review* (5), 34–43.

# DEATH OF JESUS ON THE CROSS AND ITS WITNESSES ACCORDING TO MK 15, 33-41

## SUMMARY

The pericope Mk 15, 33-41 includes the account of the death of Jesus and the conduct of the witnesses of this extremely important salvation event. In the article, this pericope is subject to literary analysis, the exegesis of the text is carried out and the kerygmatic message is indicated. Jesus, dying surrounded by two ill-doers, is the Messiah and the king of Israel. Crucified and derided, he did not save himself, but redeems others by his death. As he accepted the suffering voluntarily, he is the Saviour of all.

*Article submitted: 19.02.2018; accepted: 7.03.2018.*