



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Opuszczenie Jezusa wydanego na śmierć w Ewangelii Marka

Author: Artur Malina

Citation style: Malina Artur. (2010). Opuszczenie Jezusa wydanego na śmierć w Ewangelii Marka. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (2010, z. 1, s. 5-20).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. ARTUR MALINA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

OPUSZCZENIE JEZUSA WYDANEGO NA ŚMIERĆ W EWANGELII MARKA

Ewangelia Marka nie opowiada o żadnych czynnościach Jezusa między wydaniem wyroku a Jego wołaniem z krzyża o opuszczeniu przez Boga. Jego bierność kontrastuje z aktywnością innych osób, a ich wrogie działania uwydatniają Jego osamotnienie. Ta negatywna charakterystyka protagonistów opowiadania o Jego męce i śmierci odróżnia się od ich postawy przedstawionej w tekstach paralelnych. W trzeciej Ewangelii na drodze z krzyżem pojawiają się płaczące kobiety, a po ukrzyżowaniu ma miejsce dialog z dobrym łotrem (Łk 23,27-31.39-43). W czwartej Ewangelii występują Jego Matka i umiłowany uczeń (J 19,25-26). W Ewangelii Marka nie pojawiają się osoby pozytywnie nastawione do Jezusa przed Jego śmiercią. Bezpośrednio po niej narrator umieszcza wyznanie setnika o Jego godności Syna Bożego oraz wzmiankę o obecności kobiet, które przybyły za Nim z Galilei. Pełne znaczenie opuszczenia odsłania się w Jego wołaniu skierowanym przed śmiercią do Boga.

1. Wyszdyżony przez żołnierzy (15,16-20a)

Jezus nie jest podmiotem żadnego działania. Żołnierze Piłata, którzy występują tylko w tej perykopie, są podmiotem wszystkich tych czynności, które na końcu opisu są razem określone przez jeden czasownik: „wyszdyżili” (ἐνέπαλξαν). Od paralelnego tekstu Mateusza odróżniają ten opis formy czasownikowe. Podczas gdy Mateusz przedstawia większość czasowników w aoryście, ukazując same czynności i ich proste następstwo, Marek posługuje się czasem historycznym teraźniejszym („zwołują”, „ubierają”, „wkładają”) oraz konstrukcją złożoną („zaczęli pozdrawiać”). W porównaniu z tekstem paralelnym w pierwszej Ewangelii, Markowa scena z żołnierzami wydaje się bardziej ruchliwa, a ich szyderstwa – bardziej spontaniczne. Żołnierze nie szdyżą z Jezusa na rozkaz, a ich działania nie są wymuszone.

Perykopa składa się z trzech części: wstępu zawierającego wzmianki o wyprowadzeniu Jezusa i zwołaniu kohorty (w. 16); szczegółowego opisu dręczenia Go przez żołnierzy (w. 17-20); zakończenia zawierającego wzmiankę o zwrocie

ubrania (w. 20). Na początku są wyraźnie wymienieni żołnierze, którzy wyprowadzają Jezusa do wnętrza dziedzińca pretorium. W następnych zdaniach są oni podmiotem domyślnym wszystkich orzeczeń. Chociaż rzeczownik „żołnierze” (στρατιῶται) pojawia się tylko w tym zdaniu, to jednak wykonują oni całą egzekucję. Pierwszym ich działaniem jest odprowadzenie skazańca na wewnętrzny dziedziniec (ἔσω τῆς αὐλῆς). Proces przed Piłatem miał więc miejsce na zewnątrz pretorium.

Chociaż Jezus nie stoi już przed tłumem, to jednak pojawia się nowa zbiorowość: żołnierze zwołują całą kohortę. Termin ten określa jedną dziesiątą część legionu rzymskiego, czyli oddział liczący około sześciuset żołnierzy. Wszyscy oni są świadkami znęcania się nad skazańcem, który staje się zaraz przedmiotem drwin przypominających o oskarżeniu Go o uzurpację władzy królewskiej nad Żydami, które wniesione zostało przez arcykapłanów oraz stało się powodem skazania Go na śmierć przez Piłata. Żołnierze naigrawają się z tych roszczeń: ubierają Go w tkaninę koloru purpurowego, która jest oznaką władzy królewskiej i wkładają Mu upleciony wieniec cierniowy. Obydwie czynności są zaakcentowane na dwa sposoby: przez użycie czasu teraźniejszego oraz przez przedstawienie ich jako początku pozdrawiania Go w drwiącym tonie: „Witaj, Królu Żydów!”. Podobnie jak Piłat używał tego tytułu, gdy zwracał się do Jezusa i tłumów (Mk 15,2.9.12), tak też szydercy bezpośrednio wyrażają swoją pogardę pod adresem rzekomego władcy, a pośrednio pogardzają tymi, którzy mieliby znajdować się pod taką władzą.

Scena szyderstw nie ma w sobie nic z komizmu. Powtarzanemu gestowi udawanego oddawania czci towarzyszą dwa bezwzględne działania: uderzanie Jezusa trzcina po głowie i opluwanie Go przez tych, którzy, padając na kolana, kłaniają się przed Nim. Czas przeszły niedokonany trzech czasowników – „uderzali [...] opluwali [...] kłaniali się” – oznacza, że wszystkie te czynności trwały przez dłuższy czas. Ubranie Jezusa w purpurę i nałożenie korony było jedynie wstępem do właściwych szyderstw, które są bardzo bolesne w sensie fizycznym i moralnym. Użycie czasu przeszłego niedokonanego oraz pominięcie wzmianki o żołnierzach sugeruje, że nie tylko ci, którzy przyprowadzili Jezusa i przekazali Mu prześmiewcze znaki władzy królewskiej, ale cała kohorta bierze udział w znęcaniu się nad Nim. W tym znaczeniu cała scena jest długim i znaczącym fragmentem zapowiedzianego przez Jezusa wielkiego cierpienia Syna Człowieczego (Mk 8,31).

Zakończenie zawiera informację o doprowadzeniu szyderstw do końca, zdjęciu z Jezusa purpury i ubraniu Go z powrotem w Jego zwyczajne szaty. Pomimo spontaniczności szyderstw i zupełnego braku przymuszenia do znęcania się nad Nim, wszystkie ich czynności są zorganizowane. Ten sposób działania nadaje zadawaniu cierpień charakter uporządkowany i celowy, sprawia, że stają się one rzeczywistymi torturami.

2. Droga krzyżowa (15,20b-22)

Wyprowadzenie Jezusa następuje bezpośrednio po ostatnich dwóch czynnościach wzmiankowanych w relacji o szyderstwach ze strony żołnierzy: zdjęcia z Niego purpury oraz ubrania Go w Jego własne szaty. Czas teraźniejszy historyczny – „wyprowadzają” (ἐξάγουσιν) – bardziej akcentuje tę czynność od dwóch poprzednich działań, które oznaczały czasowniki w aoryście. Podobnie jak w poprzedniej perykopie, podmiotem wszystkich czynności są żołnierze. Najpierw odprowadzili oni Jezusa od Piłata do wewnętrznego dziedzińca, aby go tam wyszydzić i torturować, teraz prowadzą Go poza pretorium i na zewnątrz miasta. Cel wyprowadzenia jest wyraźnie określony. Żołnierze wykonują rozkaz Piłata: „wydał Jezusa [...], aby został ukrzyżowany” (Mk 15,15); „wyprowadzają Go, aby Go ukrzyżować” (w. 20).

Zadaniem żołnierzy było wykonanie egzekucji do końca, zgodnie z rodzajem wymierzonej kary, a nie natychmiastowa śmierć skazańca. Akcentując ich drugą czynność, a mianowicie przymuszenie Szymona Cyrenejczyka do niesienia krzyża Jezusa, ewangelista sugeruje, że ubiczowanie po wydaniu wyroku skazującego oraz tortury zadawane przez żołnierzy tak wycieńczyły Jezusa, że nie był w stanie sam nieść krzyża. Markowi jednak nie chodzi o samo przedstawienie tej niedobrowolnej pomocy, dlatego nie precyzuje, na czym dokładnie polegało to niesienie krzyża.

Ewangelista natomiast bardzo szczegółowo przedstawia tożsamość pomocnika. Imię „Szymon” było bardzo popularne w czasach Jezusa, dlatego prawie zawsze występuje w Ewangeliach synoptycznych z dodatkowym określeniem odróżniającym osobę od innych noszących to imię¹. Sam przydomek „Cyrenejczyk”, który wskazuje na miejsce jego pochodzenia lub wywodzenia się jego rodziny, wystarczyłoby do odróżnienia go od innych osób noszących to samo imię. Ewangelista przedstawia go jako ojca Aleksandra i Rufusa. Pierwsze imię, pochodzenia greckiego, występowało często wśród Żydów – Nowy Testament wzmiankuje kilka osób z tym imieniem (Dz 4,6; 19,33; 1 Tm 1,20; 2 Tm 4,14). Chociaż imię drugiego syna, pochodzenia łacińskiego, było zdecydowanie mniej rozpowszechnione wśród Żydów, to również Paweł wymienia pewnego Rufusa, należącego do Kościoła w Rzymie. Z wypowiedzi Apostoła – „pozdrówcie wybranego w Panu Rufusa i jego matkę, która jest i moją matką” (Rz 16,13) – można sądzić, że Paweł poznał dobrze rodzinę Rufusa, jeszcze zanim przybył do Rzymu. Zbieżność ta sugeruje, że adresatom Ewangelii Marka i listu Pawła były znane te same osoby. Można więc

¹ W Ewangeliach synoptycznych to imię występuje w kombinacjach: Szymon Piotr (Mt 4,18/ Mk 1,16/Łk 5,3-10; Mt 10,2/Mk 3,16/Łk 6,14; Mt 16,16), Szymon Barjona (Mt 16,17), Szymon Kananejczyk (Mt 10,4/Mk 3,18) lub Szymon Gorliwy (Łk 6,15) oraz Szymon Trędowaty (Mt 26,6/ Mk 14,3). Dodatkowe określenia – przydomek, patronimikum, oznaczenie miejsca pochodzenia lub zamieszkania, zajęcie – pojawiają się przy imionach bardzo popularnych w Palestynie; por. R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids - Cambridge 2006, s. 78-84.

sądzić, że pierwszymi odbiorcami Ewangelii – w zamyśle jej autora – byli mieszkańcy Rzymu, którzy uwierzyli w Jezusa i dźwigali krzyż prześladowań².

Jeśli informacje o Szymonie Cyrenejczyku, ojcu Aleksandra i Rufusa, są przeznaczone dla pierwszych odbiorców tekstu Marka oraz pomagają zidentyfikować go ze znaną im osobiście postacią, to podwójna charakterystyka spotkanego na drodze z krzyżem – jako „przechadzającego” (παράγοντα) oraz „przychodzącego z pola” (ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ) – ma znaczenie nie tylko dla historycznych adresatów Ewangelii, ale również dla wszystkich jej uważnych czytelników. Termin „przechodzić” (παράγειν) pojawia się w opisie powołania pierwszych uczniów: Szymona i Andrzeja (Mk 1,16) oraz Lewiego (Mk 2,14). Podmiotem wzmiankowanego przemieszczania się jest Jezus, który powołuje pierwszych uczniów, gdy przerywa wcześniejsze nauczanie (Mk 1,14-15; 2,13). Tę przerwę nauczania akcentuje wzmianka o przechodzeniu obok Jeziora Galilejskiego oraz obok komory celnej. W obydwu przypadkach Jezus znajduje się blisko osób, które nie znajdują się wśród słuchaczy Jego nauczania, lecz zajęci są wykonywaniem własnego zawodu: Szymon i Andrzej zarzucają sieci w jeziorze; Lewi siedzi w komorze celnej. Powołani do pójścia za Jezusem mają więc swoje zajęcia. W przypadku drogi z krzyżem jest bardzo podobnie. Jezus już nie naucza. Szymon Cyrenejczyk przychodzi z pola – użyta jest również forma imiesłowu, jak w przypadku pierwszych powołanych. Wzmianka o drodze z pola nie musi oznaczać, że wraca on z pracy na roli, ale ukazuje go po prostu jako zajętego swoimi sprawami, powracającego do miasta z jakiegoś miejsca położonego na zewnątrz jego murów (Jr 6,25)³. Ewangelista nie mówi o przechodzeniu Jezusa, ponieważ jest on wyprowadzany przez żołnierzy. Logika sytuacji nie pozwala również na wezwanie Szymona jako ucznia. Ci, którzy poszli za Nim, ponieważ chcieli być Jego uczniami (Mk 8,34), zostawiwszy Go, uciekli (Mk 14,50). Niesienie z przymusu krzyża przez Szymona przypomina jednak o zadaniu uczniów. Wbrew swojej woli Szymon znajduje się blisko Jezusa. Podobnie uczniowie znaleźli się blisko Jezusa, ponieważ On przybliżył się do nich oraz ich powołał, a nie dlatego, że oni Go wybrali. Szymon Cyrenejczyk jest przymuszony do niesienia krzyża. Taka droga za Jezusem może się wydawać zupełnie bez wartości, ponieważ nie odpowiada ogólnemu warunkowi bycia Jego uczniem: „Jeśli kto chce [...]” (Mk 8,34). Wzmianka o Szymonie i jego synach wskazuje na to, że również on, najpierw przymuszony do niesienia krzyża, później rozpoznał w tym nieoczekiwanym spotkaniu swoje powołanie do pójścia

² Nawet jeśli nie ma pewności odnośnie do dokładnej daty i miejsca ostatecznej redakcji Ewangelii, to do prześladowań chrześcijan w Rzymie za panowania Nerona (64 r.) należy odnieść wzmianki o prześladowaniach uczniów w Ewangelii Marka; por. B.M.F. van Iersel, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Roma 2000, s. 33-35; B. Witherington III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids - Cambridge 2001, s. 27-31; C. Focant, *L'évangile selon Marc*, Paris 2004, s. 36. Liczne argumenty przeciwko hipotezie o jej rzymskim pochodzeniu podaje M.E. Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville - London 2006, s. 15-20.

³ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań - Warszawa 1977, s. 344.

za Jezusem i zaczął podążać za Nim z własnej woli, gotów ofiarować swoje życie, aby otrzymać od Niego życie wieczne.

Na końcu znajduje się informacja o przyprowadzeniu Jezusa na miejsce egzekucji. Przedstawienie ostatniego odcinka drogi Jezusa jest bardzo wymowne. Czasownik „prowadzić” (dosł. „nieść”, φέρειν), występujący z dopełnieniem bliższym, oznaczającym osoby, w innych tekstach odnosił się zawsze do prowadzenia ludzi, którzy z powodu ciężkiej choroby potrzebowali pomocy, aby znaleźć się blisko uzdrawiającego Jezusa (Mk 1,32; 2,3; 7,32; 8,22; 9,17.19-20). Wzmianka o niesieniu Go przez żołnierzy oznacza, że na końcu drogi krzyżowej skazaniec nie ma już sił, aby sam dojść na miejsce egzekucji. Wcześniej uzdrawiał ludzi przynoszonych do Niego, teraz zaś sam jest prowadzony przez ludzi. Ich celem jednak nie jest ocalenie Mu życia, lecz zabicie Go w sposób okrutny.

Ewangelista podaje topografię egzekucji w rozbudowanym wyrażeniu: „na miejsce Golgota (ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον), co jest tłumaczone miejsce Czaszki (Κρανίου Τόπος)”. Pierwszy termin jest przybliżoną transliteracją grecką rzeczownika aramejskiego *gulgulta* (ܨܘܠܘܬܐ; hebr. גּוֹלְגוֹתָא), który oznacza czaszkę. Tego rodzaju wyjaśnienia terminów aramejskich, charakterystyczne dla tej Ewangelii (por. także Mk 5,41; 7,34; 15,34), świadczą o niesemickim pochodzeniu większości jej pierwszych adresatów lub przynajmniej wskazują na ich nieznamość aramejskiego i hebrajskiego. Ta interpretacja stosowania przez Marka podwójnych określeń nie jest jednak wystarczająca. Pojawia się bowiem pytanie: dlaczego ewangelista w ogóle ich używa, a nie ogranicza się do podania terminów, które są zrozumiałe dla adresatów (por. Łk 23,33)? Prawdopodobnie Marek chce uwydatnić szersze, metaforyczne znaczenie nazwy lub wypowiedzi. To podwójne znaczenie skłania do refleksji nad pełniejszym sensem przedstawianego wydarzenia, osoby, miejsca, rzeczy lub czynności (podobnie w Mt 1,23; J 1,38.41; Dz 4,36; 13,8).

Podwójna nazwa miejsca ukrzyżowania, położonego na zewnątrz miasta, przypomina o zabiciu dziedzica winnicy przez jej rolników oraz o zlekceważeniu najważniejszego kamienia przez budowniczych budowli: „chwyciwszy, zabili go i wyrzucili z winnicy [...] ten kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgla (dosł. głową narożnika)” (Mk 12,8.10). Innymi słowy, wyjaśnienie nazwy pokazuje, że nawet miejsce egzekucji potwierdza, iż wszystkie wydarzenia i ich okoliczności przewidziane zostały w planie Bożym.

3. Ukrzyżowanie (15,23-28)

Od wzmianki o odprowadzeniu skazańca na szyderstwa (Mk 15,16) żołnierze są podmiotem domyślnym wszystkich czynności egzekucji: dają Mu specjalny napój, krzyżują Go, dzielą między siebie Jego szaty, krzyżują razem z Nim dwóch złoczyńców. Narrator więcej miejsca poświęca opisowi pierwszej, trzeciej

i czwartej czynności niż samemu ukrzyżowaniu, chociaż tytuł perykopy sugeruje, że jest odwrotnie.

Po przybyciu na Golgotę żołnierze usiłują dać Mu wino zmieszane z mirrą. Sporządzony przez nich napój, który składa się z dwóch składników: wina i wyciągu roślinnego o działaniu narkotycznym, ma tylko chwilowo uśmierzyć ból skazańca przybijanego do krzyża, a więc ułatwić wykonanie głównej czynności egzekucji. Ewangelista uwydatnia ich niepowodzenie przez użycie czasownika, który występuje w czasie niedokonanym: „dawali Mu wino zaprawione mirrą”. W tym zdaniu czas gramatyczny wskazuje na działanie, które było powtarzane z powodu trudności w jego wykonaniu. Inne czynności żołnierzy przedstawione są w czasie teraźniejszym historycznym: „prowadzą”, „krzyżują” i „dzielą”. Te trzy działania osiągają zamierzony cel: żołnierze doprowadzają Jezusa do miejsca egzekucji, przybijają Go do krzyża, dzielą między siebie Jego szaty. Tylko jedna czynność nie kończy się sukcesem. Przyczyną niepowodzenia jest postawa adresata tej czynności. Ewangelista przedstawia – od przesłuchania Go przed Piłatem (Mk 15,5) aż do Jego wołania na krzyżu (Mk 15,34) – tylko jedną Jego czynność: „lecz On nie przyjął”.

Opór Jezusa kontrastuje z Jego dotychczas konsekwentnym poddawaniem się poprzednim działaniom oprawców. Dlaczego teraz nie jest On całkowicie bierny i nie przyjmuje podawanej Mu mieszanki wina i mirry? Możliwe są różne tłumaczenia tej odmowy. Nie wszystkie jednak odpowiadają teologii Ewangelii.

Można tłumaczyć odmowę z perspektywy soteriologicznej: Jezus nie chciał pomniejszenia bólu, ponieważ przyjęcie wszystkich katuszy i odczuwanie cierpienia w całej pełni miało znaczenie zbawcze⁴. To wiązanie wartości zbawienia z intensywnością cierpienia nie odpowiada jednak kształtowi narracji, która nie uwydatnia momentów szczególnie wielkiego bólu: biczowanie jest wzmiankowane w związku frazeologicznym podrzędnie złożonym (Mk 15,15), ukrzyżowanie jest zaś oddane tylko przez jeden czasownik (w. 24).

Według innej interpretacji, z perspektywy narratora nie byłoby właściwe przedstawienie Jezusa w stanie upojenia i częściowej utraty świadomości w najważniejszym momencie ofiarowania swego życia na okup za wielu⁵. Tłumaczenie to nie odpowiada na pytanie, dlaczego Marek w ogóle poświęca tyle miejsca scenie, która mogłaby być opuszczona (por. Łk 23,33; J 19,17-18), jeśli zostały pominięte również inne szczegóły egzekucji.

Jeszcze inna interpretacja wiąże wzmiankę o dawaniu wina z wypełnieniem zapowiedzi Pisma: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem” (Ps 69,22)⁶. O funkcji wypełnienia można mówić tylko w paralelnym tekście (Mt 27,34), ponieważ składnik dodany do wina jest oznaczony przez

⁴ Por. V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1966², s. 589; F.M. Uricchio, G.M. Stano, *Vangelo secondo San Marco*, Torino 1966, s. 630; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 345.

⁵ Por. S. Légasse, *Marco*, Roma 2000, s. 816.

⁶ Por. E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, s. 366; J.R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002s. 471.

rzeczownik występujący w tłumaczeniu greckim cytowanego psalmu: „żółć” (χολή). Tego terminu nie ma w tekście Marka, który nie przedstawia dawania wina skazańcowi jako dodatkowej tortury.

Najlepiej tłumaczyć odmowę Jezusa wiernością obietnicy, którą złożył uczniom podczas ostatniej wieczerzy: „Odtąd nie będę już pił z winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym” (Mk 14,25; por. Mt 26,29)⁷. Pośrednim potwierdzeniem tej interpretacji jest ścisły paralelizm między Ewangelią: wzmianka o odmowie picia zmieszanego wina przed ukrzyżowaniem występuje u Mateusza i Marka, którzy przytaczają obietnicę Jezusa powstrzymania się od picia wina; brak natomiast tej sceny w dwóch innych Ewangeliach, które nie referują słów Jezusa o powstrzymaniu się od picia wina na zakończenie ostatniej wieczerzy⁸.

Druga czynność jest oznaczona tylko przez jeden czasownik w czasie teraźniejszym historycznym: „krzyżują Go”. Pierwsi adresaci Ewangelii doskonale wiedzieli, co oznaczała ta czynność. Przybijanie do krzyża skazańców uchodziło za najokropniejszy rodzaj śmierci⁹.

Napis o przestępstwie, którego dopuścił się skazaniec, umieszczano nad jego głową. Śmierć następowała z wyczerpania lub wykrwawienia po wielu godzinach, a czasem dopiero po kilku dniach. Straszne cierpienia powodowało samo przebicie kończyn oraz pozycja ukrzyżowanego, a jeszcze dodatkowe tortury były zadawane przez katów. Egzekucja miała być publiczna, dlatego na miejsce ukrzyżowania wybierano miejsca bardziej uczęszczane, zazwyczaj przy drodze do miasta, obok jego bramy lub muru położonego wzdłuż głównej drogi. W ten sposób ta hańbiąca kara miała służyć za odstraszący przykład dla wszystkich mieszkańców tego miasta i podróżnych przybywających do niego.

Trzeciej czynności – podzieleniu szat Jezusa – poświęca ewangelista również wiele miejsca. W starożytnych biografiach unikano bezpośredniej charakterystyki postaci. Ukazywano ich cechy poprzez relację o ich działaniach. Dodatkowe i ważne informacje dawał opis odzienia, pożywienia i mieszkania. Ubranie wskazywało na tożsamość osoby, która je nosiła, na jej status społeczny i publiczne zadania. Dzięki ubiorowi osoba była i jest rozpoznawana przez innych¹⁰.

⁷ Por. M. Wojciechowski, *Le naziréat et la Passion (Mc 14,25; 15,23)*, *Biblica* 65,1 (1984), s. 94-96; krytycznie R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, s. 956.

⁸ W trzeciej Ewangelii znajdują się przed słowami ustanowienia eucharystii (Łk 22,18).

⁹ Ten zwyczaj okrutnego karania pochodził z Persji, potem został przejęty przez Fenicjan i Kartagińczyków, a następnie przez Rzymian. Choć w pierwszym okresie ukrzyżowanie było u Rzymian powszechnym sposobem egzekucji, później zostało ograniczone do niewolników. W każdym razie obywatel rzymski mógł zostać ukrzyżowany dopiero po odebraniu mu obywatelstwa; por. R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, vol. II, New York 1994, s. 945-952.

¹⁰ Monografia na ten temat: E. Haulotte, *Symbolique du vêtements selon la Bible*, Paris 1966. Również dzisiaj ubiór określa rodzaj jej aktywności – wskazuje na działania, których można oczekiwać od noszącego określony mundur.

Marek odwołuje się do tej społecznej funkcji ubioru, gdy przedstawia wystąpienie Jana Chrzciciela: zaraz po opisie jego działalności informuje o tym, że nosił on ubranie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder (Mk 1,5-6). Sposób ubrania sygnalizuje czytelnikom stan i powagę Chrzciciela – jest znakiem rozpoznawczym człowieka Bożego i Eliasza (2 Krl 1,7-8). Chociaż ewangelista nie informuje o szczegółach ubioru Jezusa, to jednak podczas Jego publicznej działalności ludzie rozpoznają Jego przybycie jako obecność uzdrowiciela i odróżniają Go w tłumie od innych osób. Marek akcentuje, że kojarzą oni taumaturgiczną aktywność z Jego ubiorem: gdy pragną być uzdrowieni, wówczas chcą przynajmniej dotknąć się Jego szat (Mk 5,27-30; 6,56). Ewangelista nie mówi o przekazaniu szat Jezusa jednej z osób. Podzielenie całych szat między żołnierzy – synoptycy nie rozróżniają między wierzchnią a spodnią częścią odzienia (por. J 19,23-24) – oznacza ich całkowite zniszczenie. Osoba, które je nosiła, nie może być już dzięki nim rozpoznana ani przypominana.

Ewangelista informuje o godzinie ukrzyżowania Jezusa: godzina trzecia odpowiada naszej dziewiątej. Informacja ta łączy się ze zdaniem o napisie na krzyżu, informującym o skazańcu. Od momentu ukrzyżowania Jezus jest ogłoszony jako król Żydów. W intencji wykonujących wyrok chodziło o wskazanie na treść winy – ukrzyżowany bezprawnie próbował przywłaszczyć sobie władzę królewską. W każdym razie określenie tej nowej tożsamości stanowi antytezę do znaczenia podziału szat Jezusa. Obydwa zdania mają nawet taką samą długość – liczą po dwanaście wyrazów greckich. Jak podział ubrania między żołnierzy symbolizował odarcie Go z osobistej godności, tak napis na krzyżu wskazuje publicznie, choć dwuznacznie, na Jego nową tożsamość i stanowi wyznanie dla patrzących na ukrzyżowanego: „Król Żydów”.

Ostatnia czynność opisana jest bardzo szczegółowo: ukrzyżowanie razem z Jezusem dwóch innych skazańców. Marek i Mateusz używają tego samego terminu: „zbójca”, „rozbójnik” (ληστής)¹¹. Jezus jest traktowany na równi z tymi, którzy się ukrywali przed odpowiedzialnością. Przez to zestawienie wypełnia się to, co ocenił On przy swoim aresztowaniu: „Wyszlście z mieczami i kijami, jak na zbójcę, żeby Mnie pochwyć” (Mk 14,48). Pierwsze działanie Jego przeciwników jest zinterpretowane jako wypełnienie się Pisma (Mk 14,49). Podobne jest ostatnie ogniwo całego łańcucha działań, które prowadzą od aresztowania do egzekucji, a mianowicie – ukrzyżowanie razem z rozbójnikami. Chociaż w najstarszych rękopisach Marka nie ma zdania, które występuje u Łukasza: „[...] tak wypełniło się słowo Pisma: W poczet przestępców został zaliczony” (Łk 22,37; por. Iz 53,12), cytat ten poprawnie interpretuje znaczenie ukrzyżowania Go razem z rozbójnikami jako realizację Bożych zapowiedzi aż do samego końca.

¹¹ W paraleli Łukasza występuje rzeczownik: „złoczyńca” (κακούργος w Łk 23,32.33.39), którego etyczne zabarwienie odpowiada wyznaniu jednego ze współukrzyżowanych: „My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic nieodpowiedniego nie uczynił” (Łk 23,41). W czwartej Ewangelii określani są tylko jako „inni dwaj” (J 19,18).

4. Wyszdyżenie ukrzyżowanego Jezusa (15,29-32)

W poprzedniej perykopie rola żołnierzy kończy się podaniem Jezusowi specjalnego napoju, ukrzyżowaniem Go, podzieleniem Jego szat i ukrzyżowaniem obok Niego dwóch przestępców. Czynności te były podyktowane rozkazem Piłata i wynikały ze zwyczaju wykonywania kary śmierci. Po przedstawieniu działań koniecznych do wykonania wyroku Marek nie wzmiankuje więcej obecności żołnierzy (por. Mt 27,65-66; 28,4.11-12). W następnych perykopach opisuje reakcję na położenie skazańca różnych osób, które występują razem z innymi lub indywidualnie oraz znalazły się w pobliżu Niego z różnych powodów. W pierwszej perykopie występują trzy kategorie osób.

Najpierw pojawiają się anonimowe osoby, które obok przechodząc, szczydzą ze skazanego (w. 29-30). Ich obecność jest przygodna i krótkotrwała, nie tworzą jednej grupy i zwracają się tylko do ukrzyżowanego. Druga kategoria to arcykapłani razem z uczonymi w Piśmie, których wystąpienie – jak można sądzić z wcześniejszej aktywności tych dwóch grup (Mk 11,18; 14,1-2) oraz z treści ich drwin – jest skoordynowane, celowe i przedłużone w czasie (w. 31-32a). Te dwie pierwsze reakcje są przedstawione paralelnie, działania wymienionych osób są dobrowolne, cytowana jest treść wypowiedzi oraz zostaje scharakteryzowany sposób ich wyrażenia. Opisy mają dokładnie taką samą długość: liczą po jedenaście wyrazów greckich. Na końcu pojawia się trzecia kategoria: ukrzyżowani razem z Jezusem. Choć dzielą z przymusu ten sam los, to szczydzą z Niego, przyłączając się dobrowolnie zarówno do bluźnierstw wypowiedzianych przypadkowych osób, jak i do drwin pochodzących od Jego stałych przeciwników. Wszystkich obecnych łączy to, że nie wykonują żadnego rozkazu i z własnej woli zwracają się przeciw Jezusowi. W każdym z wystąpień można dostrzec też istotne różnice.

4.1. Ze strony anonimowych przechodniów

Przechodzący obok miejsca egzekucji wypowiadają słowa, które są scharakteryzowane przez narratora jako bluźnierstwa. Ewangelista wzmiankuje jeden gest, który towarzyszy ich wypowiedzi: „potrząsając głowami”. Orzeczenie „bluźnili” jest czasem przekładane przez czasownik „przeklinali”. W potocznym rozumieniu obydwie terminy uchodzą za synonimy. W Ewangeliach pierwszy czasownik ma biblijne, teologiczne znaczenie. W starożytnych tekstach bluźnienie to obraźliwe mówienie, spotwarzanie, przeklinanie. Obraza jest tym cięższa, im bardziej znacząca jest godność osoby, przeciwko której są zwrócone uwłaczające słowa; dlatego szczególnie wielką obelgą jest bluźnienie przeciw władcy lub bóstwu. W tekstach biblijnych czasownik „bluźnić” oraz rzeczownik „bluźnierstwo” mogą występować bez dodatkowych określeń, wtedy nazywają czyny skierowane przeciwko Bogu. Niekiedy pojawiają się wyraźne odniesienia potwierdzające religijny charakter tych najcięższych wykroczeń: „bluźnił przeciw Panu Bogu” (Dn 3,96);

„bluźnili imieniu Boga” (Ap 16,9). Wielkość tego grzechu wynika przede wszystkim z faktu obrazy samego Boga. Czyn tego rodzaju jest przeciwieństwem uwielbienia Jego godności i uznania Jego działania; bluźnierstwo jest zatem znakiem bezbożności¹².

Po raz ostatni jako bluźnierstwo jest określone wystąpienie przechodzących obok krzyża. Gest towarzyszący wypowiedianym słowom – „potrząsając głowami” – nadaje prześmiewczy ton całej ich wypowiedzi. W tym znaczeniu występuje w tekstach Starego Testamentu (κινεῖν κεφαλῆν w 2 Krl 19,21; Ps 22,8; Syr 13,7; Iz 37,22; Lm 2,15; σαλεύειν κεφαλάς w Ps 109,25). Ich gest oznacza, że żądanie, aby ukrzyżowany zstąpił z krzyża, wypowiedziane jest nieszczerze, z niewiarą w to, że jest On rzeczywiście w stanie spełnić ich udawaną prośbę. Odwołanie się do oskarżenia fałszywych świadków z procesu przed sanhedrynem świadczy o tym, że występujący nie znają prawdziwego powodu skazania Jezusa na śmierć. Pomimo tej ignorancji charakterystyka ich wypowiedzi jako bluźnienia jest bardzo ważna dla chrystologicznej wymowy całej sceny. Nazywając bluźnierstwem ich słowa, ewangelista je interpretuje jako negację mocy Boga, która należy do Jezusa, i to również wtedy, kiedy jest On przybity do krzyża. Jeszcze wyraźniej te prerogatywy są negowane w następnym wystąpieniu.

4.2. Ze strony arcykapłanów i uczonych w Piśmie

Wprowadzenie narracyjne z przysłówkiem „podobnie” (ὁμοίως) oznacza, że ewangelista charakteryzuje również wystąpienie arcykapłanów i skrybów jako bluźnierstwo. Obydwie grupy reagowały na działalność Jezusa w świątyni (Mk 11,18) i uczestniczyły w procesie przed sanhedrynem (Mk 14,53.55-64), dlatego nie powołują się na fałszywy – również w ich przekonaniu jako członków sanhedrynu (Mk 14,58-59) – zarzut o Jego zamiarze zburzenia świątyni, który przytoczyła poprzednia grupa. Nie formułują również żadnego żądania pod adresem Jezusa. Cała wypowiedź zamyka się w ich grupie: „między sobą [...] mówili”.

¹² Prawo Mojżeszowe stawiało je na równi z przestępstwami zagrożonymi najsurowszą sankcją: „Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią. Cała społeczność ukamieniuje go” (Kpl 24,16). W Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Ewangelii Marka, grecki czasownik „bluźnić” βλασφημεῖν oraz odpowiadający mu rzeczownik βλασφημία są używane w znaczeniu religijnym w sposób dość jednorodny i wyraźny; por. C.P. Anderson, *The Trial of Jesus as Jewish-Christian Polarization: Blasphemy and Polemic in Mark's Gospel*, w: *Anti-Judaism in Early Christianity*, I, *Paul and Gospels*, red. P. Richardson, D. Granskou, Waterloo 1986, s. 109-110. Określają one wystąpienia przeciw mocy Boskiej poprzez jej odrzucenie lub przypisanie jej komuś innemu. Uczni w Piśmie zarzucają Jezusowi bluźnienie jako uzurpację tego, co może tylko Bóg: odpuszczenie grzechów (Mk 2,7); On z kolei ostrzega ich przed bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu z powodu oskarżenia, że egzorcyzmy dokonywane są mocą szatana, podczas gdy są zapowiedzianym im chrzczeniem w Duchu Świętym (Mk 3,29; por. 1,4.8; 3,23-27); arcykapłan zarzuca Mu bluźnierstwo w kontekście słów o zasiadaniu Syna Człowieczego po prawicy Mocy (Mk 14,64); rzeczownik „bluźnierstwo” występuje w mowie Jezusa na temat tego, co może uczynić nieczystym (Mk 7,14-23). Interpretacja bluźnierstwa jako aktu powątpiewania i obecności mocy Bożej odpowiada koncepcji starotestamentalnej (por. 2 Krl 19,4.6.19.22), szerszej niż ta z Miszny, gdzie mowa jest tylko o przeklinaniu wprost imienia Bożego (*Sanhedrin* 7,5).

Najpierw odwołują się do tego, co rzeczywiście miało miejsce: „innych wybawiał”. Działalność cudotwórcza Jezusa była bowiem znana w Jerozolimie od jej rozpoczęcia w Galilei (Mk 3,8). Pierwsze zdanie o zbawianiu innych jest prawdziwe w znaczeniu absolutnym. W ich zamierzeniu ma jednak tylko funkcję retoryczną. Stwierdzenie o skuteczności przeszłej działalności uwydatnia to, co widzą wszyscy obecni pod krzyżem, a zostaje ujęte w drugim zdaniu: „siebie nie może wybawić”. To zdanie jest prawdziwe na dwóch poziomach, a okazuje się fałszywe na najgłębszym poziomie. Pierwsze znaczenie jest dostrzegane przez wszystkich: ukrzyżowany nic już nie może zrobić dla uratowania siebie. Ich twierdzenie jest prawdziwe również w drugim, teologicznym sensie. Jezus sam wyraźnie stwierdza, że nikt z ludzi nie może się zbawić, ponieważ zbawienie jest dziełem Boga (Mk 10,27). Na najgłębszym poziomie ich stwierdzenie okazuje się fałszywe. Negatywna kwalifikacja pochodzi od ewangelisty, który porównuje ich wystąpienie z poprzednimi szyderstwami, które zostały nazwane bluźnierstwem. Charakterystyka ta oznacza, że wszyscy oni zaprzeczają mocy przynależnej Bogu, a rzeczywiście posiadanej przez Jezusa, nawet wtedy, kiedy był przybity do krzyża.

Odwoławszy się do Jego działalności zbawczej, a więc do tego, co objawiało Jego znaczenie dla ludzi, przechodzą wprost do szydzenia z Jego niemocy, wyrażając udawane życzenie: „niech zejdzie z krzyża”. Podmiotem tego zdania jest podwójny tytuł „Chrystus, Król Izraela”. Przytaczają tylko to, co wskazuje na Jego znaczenie dla ludu. Położenie akcentu na tytuł Mesjasza jest zgodne z logiką ich negacji mocy zbawczej Jezusa. Z tego powodu również tytułowanie Mesjaszem jest całkowicie udawane, szydercze. Szyderycy pomijają jednak tytuł przypomniany w ostatniej części pytania arcykapłana: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?” (Mk 14,61). Opuszczenie tego, co wskazuje na relację Jezusa do Boga, wynika z celu ich wypowiedzi. Nie zależy im wcale na określeniu Jego relacji do Boga, lecz tylko na afirmacji własnej postawy wobec Niego.

Formułując życzenie, aby ukrzyżowany zszedł z krzyża, wskazują na motywację w zdaniu celowym: „żebyśmy zobaczyli i uwierzyli”. Cel jest niemożliwy do osiągnięcia z dwóch powodów: na płaszczyźnie narracji i teologii. Po pierwsze, wcale nie oczekują oni zstąpienia Jezusa z krzyża. Po drugie, adresat Ewangelii wie, że Jezus musi cierpieć i umrzeć (Mk 8,31), zgodnie z wolą Boga (Mk 14,36). Formułując więc takie życzenie arcykapłani i uczeni w Piśmie deklarują faktycznie swoją niewiarę zarówno w moc zbawczą Jezusa, jak też w Jego tożsamość.

Zbawcza moc Boga uobecnia się w osobie i działalności Jezusa. Ten związek między soteriologią a chrystologią, który wynika z jedynej i wyjątkowej relacji Jezusa do Boga, uwidacznia się wiele razy w narracji Marka, zwłaszcza w scenach, które przedstawiają reakcję arcykapłanów i skrybów na Jego działalność. Coraz lepiej zdają sobie oni sprawę z roszczeń wynikających z Jego czynów i słów: najpierw oskarżają Go o bluźnierstwo przeciw Bogu, kiedy deklaruje odpuszczenie grzechów (Mk 2,6-7), potem zarzucają Mu związek z Belzebubem, gdy wyrzuca demony (Mk 3,22; por. 3,30), na koniec, odwołując się do Jego działalności

zbawczej, szydzą wprost z tytułów chrystologicznych: „Chrystus, Król Izraela” (Mk 15,31-32)¹³.

4.3. Ze strony współkrzyżowanych

Chociaż ewangelista nie przytacza treści szyderstw współkrzyżowanych, to jednak poprzez samo ich wzmiankowanie pokazuje, że przeciw Jezusowi zwracają się nawet osoby, które jako skazańcy dzielą z Nim ten sam los. W tym sensie cierpienie szydzących skazańców jest mniejsze, ponieważ łączą się oni z innymi, podczas gdy przeciw Niemu są wszyscy. Zakończenie perykopy akcentuje więc całkowite opuszczenie Jezusa przez ludzi i stanowi przejście do kulminacji opisu męki Jezusa z Jego najbardziej przejmującą wypowiedzią o opuszczeniu Go z najmniej spodziewanej strony.

5. Opuszczenie umierającego (15,33-37)

Narrator przypisuje ukrzyżowanemu tylko dwie czynności: „A o godzinie dziewiątej zawołał Jezus wielkim głosem: «Eloi, Eloi [...]»” (w. 34); „Lecz Jezus zostawiwszy głos wielki, wydał [ostatni] oddech” (w. 37). W narracji ukrzyżowania i śmierci są to czynności wyjątkowe i znaczące wśród działań wielu innych osób. Od wydania wyroku (Mk 15,15) i podawania Mu zmieszanego wina (Mk 15,23) Ukrzyżowany nie jest podmiotem żadnych innych działań. W Ewangelii Jana Jezus niesie krzyż (J 19,17). W Ewangelii Łukasza i Jana zwraca się zarówno do Boga (Łk 23,34.46), jak też do ludzi – uczestników (Łk 23,43) i świadków wydarzeń (Łk 23,28; J 19,26-27). Imię Jezusa pojawia się tylko w tych dwóch miejscach narracji od chwili wydania Go na ukrzyżowanie (Mk 15,15). Występowanie Jego imienia kontrastuje z jego brakiem w napisie oskarżenia umieszczonym na krzyżu (Mk 15,26; por. Mt 27,37; J 19,19). U pozostałych synoptyków imię pojawia się w innych miejscach (Mt 27,22.37.54.55; Łk 23,26.28.34.42).

5.1. Pierwsze wołanie i reakcja obecnych pod krzyżem¹⁴

Głos jest określony jako wielki (φωνή μεγάλη). Ta charakterystyka głosu Jezusa przypomina szczegół, który się powtarza w opisach wychodzenia duchów nieczystych z opętanych: ich wołanie wielkim głosem jest znakiem zagrożenia ich dotychczasowej egzystencji (Mk 1,26; 5,7). Porównanie śmierci Jezusa

¹³ Wystąpienie arcykapłanów i uczonych w Piśmie jest przedmiotem szczegółowej analizy razem z bibliografią dotyczącą tego fragmentu w A. Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco. Studio del loro ruolo nella sua narrazione e teologia*, Katowice 2002, s. 250-263.

¹⁴ Porównanie z wołaniem demonów w: A. Malina, *Pedagogia i tajemnica głosu Boga* (Mk 1,11; 9,7), *Verbum Vitae* 7 (2005), s. 113-116. Wnioski z analizy pierwszego wołania zestawionego z odpowiedzią Jezusa na kontestację saduceuszów w innym moim artykule: *Węclawskiego interpretacja Ewangelii*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 42,1 (2009), s. 192-193.

z unicestwieniem demonów może wydawać się zupełnie nie na miejscu, a nawet być szokujące dla chrześcijanina, to jednak te wydarzenia zestawia na różne sposoby w toku narracji sam ewangelista. Przedmiotem unicestwienia (czasownik ἀπολλύειν) są demony (Mk 1,24) oraz Jezus (Mk 3,6; 4,38 – razem z uczniami; Mk 11,18); Jezus ostrzega przeciwników jerozolimskich przed bluźnierstwem, kiedy tłumaczą oni Jego egzorcyzmy (Mk 3,22-30), a oni zaś przypisują Mu bluźnierstwo, aby uzasadnić wydanie wyroku śmierci (Mk 14,64). Te dwa rodzaje zniszczenia życia są też jedynymi szczegółowo przedstawionymi w Ewangelii Marka (wzmianki o śmierci córki Jaira i oraz Jana Chrzciiciela są bardzo ogólne i związane; por. Mk 5,35; 6,27).

Na tle podobieństwa i kontrastu między głosami duchów nieczystych a głosem Jezusa objawia się pełniej znaczenie Jego śmierci:

a. Ewangelista ukazuje, że w wołaniu Jezusa nie chodzi wcale o wzywanie pomocy. Zaraz dyskredytuje tego rodzaju interpretację, kiedy przedstawia niezrozumienie słów przez część słuchaczy tego wołania: „Niektórzy ze stojących obok, słysząc to, mówili: «Patrz, woła Eliasza»”. Jezus natomiast cały czas pozostaje zwrócony do Boga, chociaż jednocześnie jest przez Niego opuszczony. Znaczenie tego zwrócenia i sens opuszczenia należy interpretować zgodnie z teologią Ewangelii, a nie według chrystologii zredukowanych do agnostycznych antropologii, które przypisują wołaniu z krzyża znaczenie zwątpienia, a nawet rozpacz. Współcześni interpretujący często uwydatniają drugą część wołania, skupiając uwagę na znaczeniu słów o opuszczeniu, a pomijają lub pomniejszają znaczenie pierwszej części. Faktycznie zaakcentowana jest dzięki powtórzeniu pierwsza część: „Boże mój, Boże mój”. O wiele bliżsi znaczeniu wołania są obecni pod krzyżem niż współcześni komentatorzy. Całkiem słusznie zwracają oni uwagę na zaakcentowaną część w jej brzmieniu aramejskim, nawet jeśli interpretują ją częściowo błędnie. Całe zdanie można tłumaczyć jako odwołanie do psalmu, który zawiera obietnicę Bożego wybawienia człowieka, który został osaczony przez oprawców i bliski jest śmierci (Ps 22). Taka interpretacja prowadzi do znaczenia retorycznego wołania i osłabia jego mocną wymowę jako wyznania rzeczywistego i zupełnego opuszczenia człowieka przez Boga¹⁵.

Jak należy interpretować wołanie umierającego Jezusa? Kwestia relacji Boga do umarłych jest wprost poruszona w dyskusji z saduceuszami (Mk 12,18-27). Odpowiadając na ich przykład o umieraniu (w wymyślonym przykładzie mowa jest o śmierci aż ośmiu osób!), Jezus przyznaje, że śmierć jest rzeczywistym opuszczeniem przez Boga w sensie całkowitego braku więzi Nim a zmarłymi: „Nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mk 12,27). W odpowiedzi akcent jest położony na drugą część i nikt z interpretatorów nie ma wątpliwości, że nie należy przypisywać samodzielnego znaczenia pierwszemu, negatywnemu zdaniu. Tworzy ono bowiem kontrast z drugim zdaniem – na zasadzie antytezy wzmacniającej znaczenie

¹⁵ Takie odniesienie do Ps 22 z wymienionym zastrzeżeniem podaje również J. Marcus w najnowszym komentarzu do Ewangelii Marka: tenże, *Mark 8 - 16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven - London 2009, s. 1063-1064.

pozytywnego twierdzenia o relacji Boga do żywych (podobną funkcję ma antyteza w Mk 2,17; 13,11; 14,36). Z prawdziwości tego zdania oraz dzięki jego zestawieniu z samookreśleniem Boga przed Mojżeszem jako „Boga Abrahama i Izaaka, i Jakuba” (Mk 12,26) rozmówcy Jezusa powinni wyprowadzić potwierdzenie nauki o zmartwychwstaniu i uznać jej niesprzeczność z prawem lewiratu, przekazanym przez Mojżesza. Powracając do wołania Jezusa z krzyża, można teraz łatwiej dostrzec znaczenie słów o opuszczeniu, które następują po mocnym (powtórzonym) wyznaniu przez Jezusa więzi z Bogiem. Ukrzyżowany jest rzeczywiście wydany na śmierć z woli Boga (Mk 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,36), dlatego jest opuszczony przez Niego. Jednocześnie pierwsza część wołania zapowiada działanie przywołanego, ponieważ ten który jest nazwany: „Boże mój, Boże mój” nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych. W tym sensie, interpretując pierwszą część wołania jako oczekiwanie interwencji Eliasza, stojących obok krzyża nie są całkiem w błędzie: znakiem ostatecznej interwencji Boga i wybawienia wiernych Mu miało być przyjscie Eliasza (Mk 9,11; por. Mk 6,14-16; Ml 3,23). Ich błąd polega na tym, że nie zauważyli przyjścia Eliasza (por. Mk 9,11-13).

b. Próbą odwrócenia biegu wydarzeń są wołania duchów nieczystych. Wszystkie te wołania przedstawione są jako krzyk (Mk 1,23: ἀνέκραξεν; 3,11: ἔκραζον; 5,7 i 9,26: κράζας). Podobny sens mają wołania ludzi w sytuacji bliskiego zagrożenia lub naglącej potrzeby (Mk 5,5; 6,49; 9,24; 10,47.48; 11,9; 15,13.14). W Ewangelii Marka podmiotem tego czasownika są różne kategorie adresatów działalności Jezusa: uczniowie, tłum, chorzy i demony. Jedynie Jezus nie jest nigdy podmiotem krzyku. W innych pismach Nowego Testamentu ten czasownik nie ma pejoratywnego znaczenia; oznacza on donośne wołanie; por. Mt 27,50; Łk 19,40; J 7,28.37; 12,44; Dz 7,60 etc. (a zwłaszcza w Ap 6,10; 7,2.10; 10,3; 12,2; 14,15; 18,2; 19,17; ale ma negatywne znaczenie w Ap 18,18.19). Wołanie z krzyża nie jest próbą uniknięcia śmierci czy złagodzenia straszliwego losu. Jezus przyjmuje świadomie i dobrowolnie los ustalony przez Boga, jak to pokazują Jego słowa i czyny: zapowiedzi męki i śmierci Syna Człowieczego, przypowieść o rolnikach winnicy, postawa przed sanhedrynem i Piłatem, brak Jego reakcji na żądanie zstąpienia z krzyża.

c. Wołanie z krzyża – „zawołał (ἐβόησεν) głosem wielkim” – jest natomiast określone przez czasownik, który pojawia się wcześniej tylko jeden raz w zapowiedzi misji Jana Chrzciciela: „głos wołającego (βοῶντος) na pustyni” (Mk 1,3). W zakończeniu misji Jana i Jezusa decydującą rolę odgrywa akt wydania (czasownik παραδιδόναι w Mk 1,14; 9,31; 10,33; 14,10-11.18.21). Jezus mówi o swojej śmierci w sensie przyjęciu chrztu (Mk 10,38-39), zaś o losie Syna Człowieczego paralelnie do wypełnienia się życia Eliasza – Jana Chrzciciela (Mk 9,12-13); motyw drogi przygotowanej przez Jana też odnosi się do śmierci Jezusa, ponieważ zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Człowieczego rozbrzmiewają trzykrotnie na Jego drodze do Jerozolimy (Mk 8,31; 9,31; 10,33-34). Jeśli pierwsze wołanie było głoszeniem (Janowe κηρύσσειν w Mk 1,4.7), świadectwo o Ukrzyżowanym i o wydarzeniach związanych z Jego śmiercią zasłużyło tym bardziej na to określenie (Mk 14,9; por. 1 Kor 1,23).

5.2. Drugie wołanie i śmierć

Ostatnia wzmianka o głosie Jezusa występuje w szczególnym zwrocie. Trudno go oddać wiernie w języku polskim: „zostawiwszy (ἄφεις) głos wielki, wydał [ostatni] oddech”. Pozostali Ewangelisci nie różnią się znacząco od Marka: „A Jezus raz jeszcze krzyknął wielkim głosem i pozostawił ducha” (Mt 27,50); „A zawoławszy wielkim głosem, Jezus powiedział: «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego». A to powiedziawszy, wydał [ostatni] oddech” (Łk 23,46); „A gdy wziął octu, Jezus powiedział: «Wykonało się!» I skłoniwszy głowę przekazał ducha” (J 19,30). „Zostawienie głosu” jest ostatnim aktem Jezusa, poprzedzającym Jego śmierć, którą oznacza oddanie ostatniego oddechu. Ten rodzaj bierności kontrastuje z gwałtownymi działaniami duchów nieczystych, wychodzących z ludzi: demony nie godzą się ze swoim losem, same z siebie nigdy nie „zostawiają” nikogo! Ostatni czyn Jezusa przed śmiercią oznacza pozostawianie wielkiego głosu, który Go charakteryzował i był Jego znakiem. Sam sposób wydania głosu jest spójny z Jego życiem – pozostaje On do końca oddany Bogu.

6. Podsumowanie: znaczenie opuszczenia Jezusa dla życia uczniów

Opóźnienie informacji o obecności osób, które są pozytywnie nastawione do Niego, jest wyraźnie zamierzone. Przed śmiercią Jezusa wszystkie osoby, które pojawiają się blisko Niego, są nastawione zdecydowanie wrogo do Jego osoby, odrzucają całą Jego działalność i szydzą z Jego tożsamości. Ich obecność świadczy o całkowitym opuszczeniu Ukrzyżowanego i objawia wielkość Jego cierpienia. Kulminacyjnym świadectwem o zupełnym opuszczeniu są Jego ostatnie słowa. Przytoczeniu tych słów przez dwóch synoptyków (Mt 27,46; Mk 15,34) odpowiada pominięciu przez nich wzmianek o osobach pozytywnie lub neutralnie nastawionych do Jezusa przed Jego śmiercią. Zgodność ta potwierdza, że zamiarem tych ewangelistów jest przedstawienie męki i śmierci Jezusa jako całkowitego opuszczenia przez wszystkich, a nawet przez Boga. To opuszczenie jest dowodem realności śmierci na krzyżu, ponieważ Bóg jest Bogiem nie umarłych, lecz żywych. Jednocześnie ostatnie określenie Go przez umierającego nie jako swojego Ojca, lecz jako swojego Boga, zapowiada powstanie z martwych za sprawą działania Bożego.

Chrystologia ma konsekwencje soteriologiczne. Także Jego uczniowie mają udział w opuszczeniu i osamotnieniu. Powołani, którzy idą za Jezusem, pozostawiają to, co ich określa w kategoriach ludzkich (rybacy sieci, a synowie Zebedeusza ojca, wszyscy więzi rodzinne i materialne – ἀφέντες i ἀφήκαμεν w Mk 1,18.20; 10,28-29). Nie jest to wymuszone pozbawienie dóbr (Mk 10,22), ale świadoma i dobrowolna ofiara: od zaparcia się samego siebie aż do utraty całego życia (Mk 8,34-37). Gdy podczas okrutnych i długotrwałych prześladowań wydaje się, że uczniowie są opuszczeni przez Boga, wówczas mają oni nie przygotowywać

żadnej mowy obronnej, lecz wytrwać do końca, pozostawiając przestrzeń na mowę Ducha Świętego, uwolnioną od ich ludzkiej retoryki (13,11.13).

L'ABBANDONO DI GESÙ CONSEGNATO ALLA MORTE NEL VANGELO DI MARCO

S o m m a r i o

Sullo sfondo dei paralleli testi evangelici Marco mette in risalto la passività e l'abbandono di Gesù dal momento della sua consegna all'esecuzione fino al suo grido sull'abbandono da Dio. In queste scene tutti gli atti e tutte le parole dei loro protagonisti sono ostili nei suoi confronti. Soltanto dopo la sua morte si raccontano la confessione del centurione e la presenza delle donne venute dietro di lui da Galilea a Gerusalemme. In questo modo il suo grido rivela che la sua sorte definitiva dipende soltanto da Dio che chiamato da lui come «Dio mio» può essere l'unico soggetto dell'azione che corrisponde alla sua caratteristica come «Dio dei vivi e non dei morti».