



ks. dr Piotr Herok
Instytut Nauk Teologicznych

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0001-5706-2366

email: piotr.herok@uni.opole.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.002.21038>

CHRYSOLOGICZNE ODCZYTANIE PISM W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH NA PRZYKŁADZIE KONFLACJI DN 7,13 Z PS 110,1

CHRISTOLOGICAL READING OF THE SCRIPTURES
IN THE SYNOPTIC GOSPELS AS EXEMPLIFIED BY
THE CONFLATION OF DAN 7:13 WITH PS 110:1

Abstrakt

W niniejszym artykule autor podejmuje zagadnienie chrystologicznego odczytania Pism w Ewangeliach synoptycznych na przykładzie konflacji fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69). Po przedstawieniu zbioru Pism wchodzącego, wraz z Torą i Prorokami, w skład Biblii Hebrajskiej oraz statystyki ich recepcji u pierwszych trzech Ewangelistów autor bada najpierw starotestamentowe teksty w ich oryginalnym kontekście, a następnie analizuje ich recepcję u poszczególnych synoptyków. Teksty z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów

(por. 110,1) są studiowane zarówno z punktu widzenia ich użycia w narracji poprzedzającej, wyznaczonej kolejno przez zakończenie mowy eschatologicznej (por. Dn 7,13) i dyskusję Jezusa z przywódcami religijnymi na temat synostwa Dawida (por. Ps 110,1), jak również z perspektywy ich konklacji w scenie przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem.

Słowa kluczowe:

Pisma | Ewangelie synoptyczne | Dn 7,13 | chrystologia | Ps 110,1

Abstract

In this article, the author addresses the Christological reading of the Writings in the synoptic Gospels with the example of a conflation of Dan 7:13 with Ps 110:1 in Mark 14:62, Matt 26:64 and Luke 22:69. After presenting the collection of the Writings that, together with the Torah and the Prophets, constitute the Hebrew Bible, as well as the statistics of their reception by the first three Evangelists, the author examines the Old Testament texts in their original context, and then analyzes their reception among the individual Synoptics. The texts of Dan 7:13 and Ps 110:1 are studied both from the point of view of their use in the preceding narrative, marked successively by the conclusion of the eschatological discourse (Dan 7:13) and Jesus' discussion with the religious leaders about the sonship of David (Ps 110:1) and from the perspective of their conflation in the scene of Jesus' interrogation before the Sanhedrin.

Keywords:

Writings | synoptic Gospels | Dan 7:13 | Christology | Ps 110:1

1. Prolegomena

Komponując swoje opowiadania autorzy Ewangelii synoptycznych obficie sięgali do tekstów Starego Testamentu. Wykazywali przez to, że zapowiedzi i obietnice mesjańskie kierowane przez wieki do Izraela znalazły swoje wypełnienie w Osobie Jezusa Chrystusa. W konsekwencji u poszczególnych synoptyków można odnaleźć cytaty, aluzje i nawiązania do ksiąg wchodzących w skład wszystkich trzech części Biblii Hebrajskiej – Prawa, Proroków i Pism. Celem niniejszego studium jest ukazanie na przykładzie konklacji fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1), w jaki sposób synoptycy wykorzystu-

ją teksty wchodzące w skład Pism, reinterpretując je zgodnie ze swoimi redakcyjnymi celami, tak aby – umieszczając je w nowym kontekście swoich dzieł – odnieść je do słów i czynów Zbawiciela¹. Wśród badaczy nie ma pełnej zgody co do tego, czy w czasach powstawania Ewangelii synoptycznych kanon Biblii Hebrajskiej był już definitywnie ustalony². Odwołując się jednak do Ewangelii św. Łukasza (por. 24,44), gdzie Zmartwychwstały mówi o konieczności wypełnienia się tego wszystkiego, co zostało zapisane o nim w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach, można przyjąć, że w czasach Synoptyków istniał już podstawowy podział Biblii Hebrajskiej na trzy zbiory ksiąg³.

W tradycji żydowskiej w skład zbioru Pism, będących przedmiotem zainteresowania niniejszego studium, wchodzi następujące starotestamentowe Księgi: Psalmów, Hioba, Przysłów, Rut, Pieśni nad Pieśniami, Koheleta, Estery, Lamentacje, Daniela, Ezdrasza, Nehemiasza oraz obie księgi Kronik⁴. Biorąc za punkt odniesienia tabelę *loci citati vel allegati* znajdującą się w NA28, należy stwierdzić, że ze zbioru Pism Synoptycy wykorzystują (poprzez cytaty i aluzje) jedynie Księgę Psalmów (18 pas-

¹ Słowo „konflacja” (ang. *conflation*) należy rozumieć jako połączenie dwóch tekstów w jeden.

² Zainteresowanych pogłębieniem tematu odsyłamy do przykładowej literatury: **L. M. McDONALD**, *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa 2022; **C. A. EVANS**, *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: **P. W. FLINT** (red.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation, Studies in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2001, s. 67-79; **S. SZYMIK**, *Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej*, w: **H. DRAWNEL**, **A. PIWOWAR** (red.), *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 77-91; **M. SÆBØ**, *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*, Sheffield 1998; **J. C. OSSANDÓN WIDOW**, *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra*, Leiden 2018; **G. DARSHAN**, *The Twenty-Four Books of the Hebrew Bible and Alexandrian Scribal Methods*, w: **M. R. NIEHOFF** (red.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, s. 221-244.

³ Jak stwierdza Lee M. McDonald: „Tekst Łukasza stanowi wczesną zapowiedź trzycięściowego kanonu biblijnego, który się jeszcze wtedy nie ukształtował. Psalmi zajmują w nim szczególne miejsce tuż po powszechnie uznanym dwuczęściowym zbiorze: Prawie i Prorokach”. **L. M. McDONALD**, *Kanon Biblii...*, dz. cyt., s. 106.

⁴ Por. **A. KUŚMIREK**, *Wprowadzenie*, w: **TENŻE**, *Pisma. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, Warszawa 2009, s. XI.

susów)⁵, Księgę Daniela (sześć passusów)⁶ oraz jednokrotnie Księgę Przysłów i Pierwszą Księgę Kronik⁷. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że redaktorzy NA28 błędnie zakwalifikowali zarówno fragment Ewangelii św. Mateusza (por. 16,27) jako cytat z Księgi Przysłów (por. 24,12), jak i tekst z Ewangelii św. Mateusza (por. 2,6) jako cytat z Pierwszej Księgi Kronik (por. 11,2), należy stwierdzić, że Synoptycy korzystają jedynie z Książ Psalmów i Daniela⁸.

2. Chrystologiczne odczytanie Pism w Ewangeliach synoptycznych na przykładzie konklacji Księgi Daniela (por. 7,13) z Księgą Psalmów (por. 110,1a) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69)

Przeanalizowanie wszystkich nawiązań Synoptyków do Pism znacznie wykraczałoby poza format niniejszego artykułu, dlatego też niniej-

⁵ (1) Ps 6,9 – Mt 7,23 i Łk 13,27; (2) Ps 8,3 – Mt 21,16; (3) Ps 22,2 – Mt 27,46 i Mk 15,34; (4) Ps 22,9 – Mt 27,43; (5) Ps 22,19 – Mt 27,35, Mk 15,24 i Łk 23,34; (6) Ps 31,6 – Łk 23,46; (7) Ps 42,6-12 – Mt 26,38 i Mk 14,34; (8) Ps 43,5 – Mt 26,38 i Mk 14,34; (9) Ps 62,13 – Mt 16,27; (10) Ps 78,2 – Mt 13,35; (11) Ps 91,11 – Łk 4,10; (12) Ps 91,11-12 – Mt 4,6; (13) Ps 91,12 – Łk 4,11; (14) Ps 110,1 – Mt 22,44, Mk 12,36 i Łk 20,42; (15) Ps 118,22 – Łk 20,17; (16) Ps 118,22n – Mt 21,42 i Mk 12,10; (17) Ps 118,25n – Mt 21,9 i Mk 11,9; (18) Ps 118,26 – Mt 23,39, Łk 13,35 i Łk 19,38.

⁶ (1) Dn 3,6 – Mt 13,42 i Mt 13,50; (2) Dn 7,13 – Mt 26,64, Mk 14,62 i Łk 22,69; (3) Dn 7,13n – Mk 13,26; (4) Dn 9,27 – Mt 25,15; (5) Dn 11,31 – Mt 24,15 i Mk 13,14; (6) Dn 12,11 – Mt 24,15 i Mk 13,14.

⁷ Eb. & Er. Nestle i in. (red.), *Novum Testamentum graece*, Stuttgart 282012, s. 851-855, 865-866.

⁸ Fragment z Ewangelii św. Mateusza (por. 16,27) – mimo podobieństwa z tekstem Księgi Przysłów (por. 24,12) – w rzeczywistości przytacza Księgę Psalmów (por. 62,13). Por. **P. HEROK**, *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew*, Göttingen 2024, s. 35-41. Z kolei w Ewangelii św. Mateusza (por. 2,6) autor luźno nawiązuje do proroka Micheasa (por. Mi 5,1), na co wskazuje zresztą sama formuła wprowadzająca cytat – „... tak zostało napisane przez proroka”. Por. **W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 1, London 2000, s. 242.

sze studium zostało ograniczone do jednego przykładu – wykorzystania tekstu Księgi Daniela w połączeniu z Psalmem.

2.1. Fragment z Księgi Daniela (por. 7,13) w oryginalnym kontekście

Analizowany tekst jest osadzony w początku drugiej części Księgi Daniela, na którą składają się rozdziały 7–12, przedstawiające apokaliptyczne wizje. Część narracyjna księgi – rozdziały 1–6 – na którą składają się opowiadania, stanowi najprawdopodobniej fikcyjne tło dla treści rozdziałów 7–12. Niemniej jednak pierwsza część księgi również zawiera pewne elementy apokaliptyki, co sprawia, że wizje zawarte w części drugiej jawią się jako kontynuacja części pierwszej⁹. Rozdział siódmy Księgi Daniela można podzielić na dwie części: obejmujące wizje (ww. 1-14) i ich wyjaśnienie (ww. 15-28). Trzy wizje, składające się na pierwszą część rozdziału siódmego, mają charakter symboliczny. Jak stwierdza Józef Homerski: „przedstawiają one wielki dramat o charakterze kosmicznym, jakby w trzech odsłonach. Akcja tego dramatu zaczyna się na ziemi, a kończy się u tronu Bożego w niebie”¹⁰. Wizja pierwsza (ww. 1-8) przedstawia cztery, wyłaniające się ze wzburzonego czterema wichrami morza, bestie symbolizujące czterech kolejno panujących po sobie ziemskich królów (por. 7,17). Wizja druga (ww. 9-12) prezentuje Boga, który jako sędzia i Pan wieków zasiada na tronie, będąc nazwanym Przedwiecznym/Prastarym (יְיָ מִיָּמֵי קִדְמָה, gr. παλαιὸς ἡμερῶν), który to w otoczeniu dworu niebieskiego odbiera bestiom władzę na ziemi. Z kolei trzecia wizja, obejmująca ww. 13-14, przedstawia jakby (ὡς) Syna Człowieczego (υἱὸς ἀνθρώπου), który podchodzi do Przedwiecz-

⁹ Por. M. PARCHM, *Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(57) (2004), s. 14. Słusznie w tym kontekście autor przytacza takie przykłady jak: (1) senna wizja i alegoryczna interpretacja z eschatologiczną konkluzją (por. Dn 2,44-45), (2) wyjaśnienie tajemniczego snu (por. Dn 4), czy (3) interpretacja napisu na ścianie (por. Dn 5).

¹⁰ Por. J. HOMERSKI, *Syn Człowieczy w wizji proroka Daniela (Dn 7,13-14)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(32) (1985), s. 47.

nego (por. Dn 7,13-14 LXX)¹¹. Całość utrzymana jest w kontekście eschatologicznym, odwołując się jednocześnie do języka apokaliptycznego. Na szczególną uwagę zasługują obłoki, które niosą przed Przedwiecznego tego, który ma otrzymać panowanie, chwałę i władzę na zawsze (w przeciwieństwie do ziemskich królów, których władza przemija). W konsekwencji dochodzi do rozwiązania napięcia pomiędzy wiecznym panowaniem Boga a panowaniem tymczasowym, powierzonym siłom pogańskim (opisanym we wcześniejszych partiach Księgi), co wyraża się w przekazaniu panowania postaci podobnej do człowieka¹². Należy zgodzić się z Józefem Homerskim, który trafnie zauważa: „Wizja sugeruje, że w momencie, gdy On [Syn Człowieczy] obejmie władzę, rozpocznie się na ziemi nowa rzeczywistość, bardzo silnie związana ze Starowiecznym, i będzie już odtąd trwać na wieki. Jego zatem królestwo ma wyraźnie eschatyczny charakter. Ponieważ należy do ziemi, a jego władcą będzie Syn Człowieczy, dlatego dojdzie do pełnej chwały wśród trudności właściwych ludzkiej naturze”¹³. Identyfikacja tej tajemniczej postaci stanowiła przedmiot niekończących się debat na przestrzeni wieków. Współczesne kierunki interpretacji idą zasadniczo w trzech kierunkach: (1) wywyższona postać ludzka, (2) symbol zbiorowy oraz (3) istota niebiańska¹⁴. Ponadto, jak stwierdzają Carol A. Newsom i Brennan W. Breed: „The one who comes with the clouds needs to be interpreted both from within the symbolic system of the imagery of the chapter and in relation to its referent. The grammatical construction used, *bar X*, like the comparable Hebrew expression, *ben X*, designates an individual member of a species. Thus (...) the «sons of Israel» are Israelites, and a «son of a human» (*bar ʿēnāš*) is a human being”¹⁵.

¹¹ W analizie tekstu Księgi Daniela posługujemy się jej grecką wersją, ponieważ właśnie ten tekst stanowi źródło cytatu wykorzystanego przez Synoptyków. W tłumaczeniu wyrażenia *υἱὸς ἀνθρώπου* zachowujemy tradycyjne dla polskiej biblistyki tłumaczenie „Syn Człowieczy”.

¹² Por. C. A. NEWSOM, B. W. BREED, *Daniel: A Commentary*, Louisville, KY 2014, s. 233-234.

¹³ J. HOMERSKI, *Syn Człowieczy w wizji proroka Daniela...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁴ Por. J. J. COLLINS, A. Y. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MN 1993, s. 308-310.

¹⁵ C. A. NEWSOM, B. W. BREED, *Daniel...*, dz. cyt., s. 234. Zob. *Excursus: „One Like a Human Being”* w: J. J. COLLINS, A. Y. COLLINS, *Daniel...*, dz. cyt., s. 304-310.

Aby odkryć chrystologiczne odczytanie analizowanego fragmentu (por. Dn 7,13 LXX) w reinterpretacjach synoptycznych, należy zestawić wszystkie trzy wersje nawiązań z ich starotestamentowym źródłem celem zidentyfikowania ewentualnych modyfikacji dokonanych przez Ewangelistów ze względu na ich indywidualne redakcyjne cele¹⁶. Należy również zauważyć, że tekst ten jest cytowany w sposób fragmentaryczny – Synoptycy wykorzystują jedynie następujący motyw: „a oto na obłokach nieba przybywał jakby Syn Człowieczy” (7,13)¹⁷. Słowa te w różnej konfiguracji funkcjonują w połączeniu z fragmentem z Księgi Psalmów: „siądź po mojej prawicy” (110,1a). Elementy obu tych tekstów składają się na wypowiedź włożoną przez Synoptyków w usta Jezusa. Konieczne jest zatem zarysowanie znaczenia wersetu otwierającego Psalm 110 w jego oryginalnym starotestamentowym kontekście – wyznaczonym przez całość tego Psalmu – aby wydobyć nowość jego reinterpretacji dokonanej przez Ewangelistów¹⁸.

2.2. Fragment z Księgi Psalmów (por. 110,1) w oryginalnym kontekście

Psalm 110 można określić mianem psalmu królewskiego¹⁹. Niezdefiniowany mówca wypowiada słowa psalmu w kontekście uroczystego wstąpienia króla na tron²⁰. Interpretacja tego fragmentu nasuwa szereg problemów, które wynikają przede wszystkim z dyskusyjnego stanu tekstu masoreckiego, co wyraża się w licznych korektach i przypuszcze-

¹⁶ Ewentualne zmiany w tekście cytatu, modyfikacje, opuszczenia itp. mogą mieć istotny wpływ na jego zrozumienie, a w szerszym kontekście na charakter treści teologicznej, którą autor poszczególnej Ewangelii chciał przekazać.

¹⁷ Wszystkie cytaty tekstów biblijnych w języku polskim są tłumaczeniami własnymi.

¹⁸ Synoptycy wykorzystują tekst Psalmu 110 w jego wersji zachowanej w Septuagincie – Ps 109 LXX.

¹⁹ Por. H. GUNDEL, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 41985, s. 87. W niniejszym passusie, poświęconym Psalmowi 110, wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej Psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 199-210.

²⁰ Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione*, t. 3, Bologna³ 1986, s. 261.

niach. W konsekwencji tekst Psalmu 110 jest przedmiotem niezliczonych hipotez i dyskusji. Niezależnie od tych trudności, z jednej strony utwór czerpie z motywu królewskiego objęcia tronu, ale z drugiej – przedstawia Boga jako będącego przy boku króla, który jako wojownik pokonuje swych wrogów. Dodatkowo w psalmie król zostaje proklamowany kapłanem, jednocześnie będąc zestawionym z figurą Melchizedeka. Biorąc to wszystko pod uwagę, niektórzy badacze podkreślają, że w interpretowaniu Psalmu 110 można jedynie mówić o sugestiach i przypuszczeniach, unikając jednocześnie jednoznacznych i definitywnych stwierdzeń²¹. Biorąc pod uwagę trudności interpretacyjne, jakie nasuwa analizowany fragment (por. Ps 110,1), należy przytoczyć jego pełne brzmienie:

לדוד מזמור
נאם יהוה לאדני
שב לימיני
עד-אשית איביך הדם לרגליך

Dawidowy. Psalm.

¹Wyrocznia Pana do mojego pana:

„Siądź po mojej prawicy

Aż uczynię twoich wrogów podnóżkiem
dla twoich stóp”.

Pierwsza część nagłówka – לדוד – wskazuje na Dawidowe autorstwo psalmu; początkowe ל można interpretować jako *lamed auctoris*²². Drugi element – מזמור, „psalm, pieśń” – w LXX jest najczęściej tłumaczony

²¹ Por. F. L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, Minneapolis, MN, 2011, s. 143. U. BAIL, *Psalm 110: Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive*, w: D. SÄNGER (red.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 99-104. Hans-Joachim Kraus podsumowuje swoje obserwacje dotyczące trudności, jakie nasuwa Psalm 110, stwierdzając: „Therefore we will have to approach the complicated text with extreme caution and be able to make many explanations only with the reservation that these are hypotheses. Again and again, we will have to be aware of the fact that we are dealing with mere attempts”. H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Minneapolis, MN, 1993, s. 345.

²² Por. H. F. W. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910, § 129c.

za pomocą ψαλμός²³. Razem jako fraza początkowa לדוד מזמור (lub w odwrotnej kolejności) tworzy częste otwarcie (lub jest jego częścią) psalmów przypisywanych bezpośrednio Dawidowi na przestrzeni całego Psalterza²⁴. W bezpośrednim kontekście nagłówek Psalmu 110 osadza dzieło w trylogii Dawidowej zawartej w Psalmach 108-110, wskazując na jej królewski charakter. Werset pierwszy wprowadza mowę niezależną poprzez proroczą formułę objawieniową גאם יהוה „wyrocznia/wypowiedź Pana (Boga Jahwe)”²⁵. Obecność tego wyrażenia proroczego na początku mowy Bożej należy uznać za zaskakującą, gdyż zazwyczaj formuła ta kończy prośbę lub jest umieszczona wewnątrz niej²⁶. Mówcę psalmu – mimo że pozostaje anonimowy – można utożsamiać z jakimś prorokiem/nadwornym poetą przemawiającym do króla lub z samym Dawidem mówiącym o swoim przyszłym potomku²⁷. „Wyrocznia Pańska” skierowana jest do לאדני „do mojego pana”, w którego służbie mówca wydaje się być²⁸. W Biblii Hebrajskiej termin אדני w liczbie pojedynczej jest często używany w odniesieniu do osoby, która (w pewien sposób) przewyższa mówiącego²⁹. Zacytowanie słów Bożej wyroczni w wersecie 1bc nadaje uroczysty ton całemu psalmowi, którego treść podkreśla, że zwycięstwo króla nad wrogami nie pochodzi od niego, ale od samego Boga. Wywyższenie postaci króla rozpoczyna się od zaproszenia Boga, aby zasiąść po Jego prawicy (שב לימיני). Tym samym splendor objęcia tronu przez króla zostaje dodatkowo podkreślony poprzez motyw prawej strony. W tym kontekście Erich Zenger za-

²³ Por. nagłówki Psalmów 3-6; 8-9; 11-12; 14; 18-23; 28-30; 37 LXX itd.

²⁴ W całej Księdze Psalmów występuje 35 takich przypadków.

²⁵ Por. **D. J. A. CLINES**, גאם, w: **D. J. A. CLINES** (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 5, Sheffield 2011, 579-580. H. Eising zauważa, że z 376 występowania גאם w Starym Testamencie, wyrażenie to aż 365 razy występuje jako formuła Bożej wypowiedzi/wyroczni, najczęściej u Jeremiasza (176) i Ezechiela (85). Por. **H. EISING**, גאם, w: **J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY** (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Grand Rapids, MI 1998, s. 110.

²⁶ Np.: Rdz 22,16; Lb 14,28; 2 Krl 19,33; Iz 3,15; 17,6; 31,9; 56,8; Jer 2,12; 3,1; Ez 13,6.

²⁷ Por. **A. P. ROSS**, *A Commentary on the Psalms*, t. 3, Grand Rapids, MI 2016, s. 345; **L. C. ALLEN**, *Psalms 101-150*, Waco, TX 1983, s. 86.

²⁸ Por. **F. L. HOSSFELD, E. ZENGER**, *Psalms 3...*, dz. cyt., s. 147.

²⁹ Por. Rdz 24,48.64; 42,33; Lb 11,28; 32,25; 1 Sm 24,9; 2 Krl 6,12.15.26. Z kolei zwracając się do Boga, używa się liczby mnogiej (אדני). Por. Rdz 15,2.8; Wj 4,10.13; Lb 14,7; Pwt 3,24; Jl 7,7.

uważa odniesienia do pism Starego Testamentu i starożytnych praktyk bliskowschodnich, które rzucają dodatkowe światło na specyfikę tego aktu intronizacji królewskiej. Autor przekonująco stwierdza: „(...) the addressee is to sit on the throne of Yhwh and at Yhwh’s right side (...). This implies not only a special honor or election, but, as Egyptian iconography confirms (...), a real *co-enthronement* of the addressee, that is, a participation in the exercise of Yhwh’s own royal rule. Yhwh’s «sitting» on his throne means, in Isaiah 6, Psalm 93, and Psalm 99, the exercise of Yhwh’s universal and cosmic royal rule”³⁰.

Należy zauważyć, że obraz siedzącego po prawicy przywołuje na myśl nie tylko suwerenne królewskie panowanie Boga, ale odnosi się także do Boskiej opieki nad królem³¹. Współdzielenie tronu Boga z królem dodatkowo podkreśla motyw zastosowany w wersecie 1c, gdzie wrogowie króla (אִיבֵיךָ) zostają pokonani przez Boga, który to czyni ich następnym podnóżkiem dla stóp króla (הַדָּם לְרַגְלֶיךָ). W Starym Testamencie podnóżek łączony jest przede wszystkim z tematem Boskiej intronizacji³². W przypadku wersetu 1c jego obecność podkreśla podporządkowanie wrogów, jednocześnie rozwijając motyw Bożej opieki – ostatecznie nie tylko dla dobra króla, ale także całego jego królestwa (por. 1 Krl 5,17)³³.

³⁰ F. L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3...*, dz. cyt., s. 147-148. Celem pogłębienia tematyki paralel pomiędzy Psalmem 110 a starożytną literaturą Bliskiego Wschodu zob.: J. W. HILBER, *Psalm CX in the Light of Assyrian Prophecies*, „Vetus Testamentum” 3(53) (2003), s. 353-366; O. LORETZ, *Der Thron des Königs ‘zur Rechten’ der Gottheit beim Siegesmahl nach Psalm 110,1-2: Jüdische Umformung altorientalischer Königs – und Kultbildideologie*, „Ugarit-Forschungen” 38 (2006), s. 415-436; J. de Savignac, *Essai d’interprétation du Psaume CX à l’aide de la littérature égyptienne*, „Oudtestamentische Studien” 9 (1951), s. 202-225.

³¹ R. J. TOURNAY, *Le Psaume CX*, „Revue Biblique” 67 (1960), s. 7.

³² Por. 1 Krn 28,2; Ps 99,5; 132,7; Iz 66,1; Lm 2,1.

³³ Analizując hebrajski tekst Psalmu 110 Dariusz Adamczyk utożsamia opisanego w nim króla z osobą zapowiadanego Mesjasza. Wniosek taki można jednak wyciągnąć jedynie z perspektywy Nowego Testamentu – sam tekst psalmu, jak i przytoczone wyżej paralele ze Starego Testamentu nie uprawniają do wyciągnięcia takiej konkluzji. Por. D. ADAMCZYK, *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 31-34. Również postać z fragmentu Księgi Daniela (por. 7,13-14) nie jest w niej określana jako Mesjasz. Taką interpretację wprowadza dopiero późniejsza tradycja żydowska (już 1 Hen 48,10; 52,4). Por. J. MARCUS, *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2009, s. 904.

W tłumaczeniu Psalmu 110 zachowanym w Septuagincie badany werwet 1a, którego fragment w tej właśnie wersji wykorzystują Synoptycy, został oddany następująco: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου (Ps 109,1 LXX). Należy stwierdzić, że tłumaczenie greckie wiernie podąża za swoją hebrajską *Vorlage*, stosując standardowe odpowiedniki³⁴. Zarówno יהוה, jak i אדני są oddane tym samym słowem κύριος, co może prowadzić do pewnego nieporozumienia w odniesieniu do tożsamości obu „panów”, jednakże wybór tego słowa jest uzasadniony³⁵. Zaskakującą obecność rodzajnika ὁ przed pierwszym słowem κύριος (jedyne taki przypadek w całym Psalterzu w odniesieniu do Boga) należy uznać za podkreślenie imienia Bożego dla odróżnienia od drugiego pana³⁶.

³⁴ Otwierające werwet hebrajskie wyrażenie אָדנִי jest tłumaczone przez εἶπεν. W LXX słowo אָדנִי jest tłumaczone na różne sposoby i chociaż jest rzeczownikiem, to jednak zawsze zostaje oddane przez czasowniki oznaczające czynność mówienia, np. wyrażenie εἶπεν κύριος jako odpowiednik יהוה אָדנִי znajduje się w Księdze Jeremiasza (por. 1,19; 27,30,40; 41,5). W Drugiej Księdze Królewskiej (por. 9,26), Księdze Jeremiasza (por. 2,3) i Księdze Psalmów (por. 35,2 LXX) słowo אָדנִי zostaje oddane poprzez φησὶν. Z kolei w Księdze Zachariasza (por. 1,3,16; 5,4; 12,1) stosuje λέγει. Ma zatem rację Ulli Roth, gdy stwierdza: „Der spezifische Aussage als eines göttlichen Orakelspruches אָדנִי geht mit dieser in der LXX üblichen Übersetzung verloren”. **U. ROTH**, *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, Berlin 2010, s. 39.

³⁵ Por. wyrażenie κύριος τῷ κυρίῳ w Drugiej Księdze Samuela (por. 4,8). Zob. κύριος jako ekwiwalent יהוה, np. Ps 1,2.6; 2,7(2x).11; 3,2.4.5.6.8; 4,4(2x).6.7.9; 5,2.7.9.13; 6,2.3(2x).4.5.9.10.11 LXX itd.; κύριος jako ekwiwalent אדני, np. 1 Sm 1,15.26; 22,12; 24,8; 25,24.25(2x); 26(2x).27.28(2x).29 LXX itd. Zob. również tłumaczenia Septuaginty na języki nam współczesne, np. „the Lord said to my lord”. **A. PIETERSMA**, **B. G. WRIGHT** (red.), *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York, NY – Oxford, U.K. 2007, s. 603; „ha detto il Signore al mio signore” – **C. MARTONE** (red.), *La Bibbia dei Settanta. Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone: Libri poetici*, Brescia 2013, s. 315.

³⁶ Por. **M. VON NORDHEIM**, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 174.

2.3. Fragmenty z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1a) w nowym kontekście Ewangelii synoptycznych

Tekst z Księgi Daniela (por. 7,13) – w połączeniu z fragmentem Księgi Psalmów (por. 110,1) – znajduje się we wszystkich trzech Ewangeliiach synoptycznych. Jezus przytacza te słowa, odnosząc je do swojej Osoby, w kontekście bycia przesłuchiwanym przed Sanhedrynem. Forma tekstualna starotestamentowych tekstów w wykorzystaniu Synoptyków przedstawia się następująco:

Dn 7,13a LXX: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο

Ps 109,1a LXX: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου

Mk 14,62	Mt 26,64	Łk 22,69
καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ	ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ	ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ

Forma tekstualna konklacji Dn 7,13a LXX z Ps 109,1a LXX jest bardzo zbliżona w wersji Markowej i Mateuszowej – św. Mateusz stosuje szyk przestawny, zamieniając miejscami participium czasownika κάθημαι – καθήμενον – (w miejsce imperativu κάθου z Ps 109,1 LXX) z wyrażeniem ἐκ δεξιῶν (por. Ps 109,1 LXX) względem św. Marka³⁷. Dodatkowo obaj Ewangelisci wprowadzają podmiot w dopełniaczu τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (w Dn 7,13 występuje forma υἱὸς ἀνθρώπου), dostosowując składnię do czasownika ὀράω w fut. med³⁸. Następnie św. Mate-

³⁷ Przez ten zabieg św. Mateusz upodabnia Markowy tekst do fragmentu z Księgi Psalmów (por. 109, 1a LXX); Mateuszowe καθήμενον ἐκ δεξιῶν jako nawiązanie do κάθου ἐκ δεξιῶν μου z psalmu.

³⁸ Występowanie u św. Mateusza przysłowka ἄρτι lub przymyka ἀπό z tymże przysłowkiem (ἀπ' ἄρτι) należy wytłumaczyć predylekcją Ewangelisty do tej formy, nieobecnej u św. Marka i św. Łukasza (por. Mt 23,39; 26,29). Dale C. Allison i William D. Davies

usz, podążając za św. Markiem, stosuje spójnik καί i wprowadza słowa z Dn 7,13, wykorzystując dalej, podobnie jak Mk participium ἐρχόμενον (w miejsce tego samego czasownika, ale w formie imperf. med. – ἤρχετο – jak to ma miejsce w Dn 7,13), a następnie przytacza dosłownie słowa z Dn 7,13 – ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Podobnie czyni Mk, stosując jednak w miejsce ἐπὶ alternatywny przyimek μετά – a więc nie „przybywający na obłokach” (Mt), ale „przybywający z obłokami” (Mk)³⁹. Wersja Łukasza proponuje redakcję bardziej zwięzłą niż w przypadku dwóch pierwszych Ewangelistów, wprowadzając słowa z Dn 7,13 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου z dwoma dodatkowymi rodzajnikami względem greckiej starotestamentowej *Vorlage*, a następnie, respektując składnię zdania, stosuje połączenie participium καθήμενος + ἐκ δεξιῶν (por. Mk i Mt), dopełniając to wyrażenie nie tylko poprzez τῆς δυνάμεως⁴⁰ – jak Mk i Mt – ale dodając τοῦ θεοῦ. Formuła wprowadzająca ἀπὸ τοῦ νῦν jest typowa dla trzeciego Ewangelisty⁴¹. Charakterystyczne w powyższym zestawieniu tylko dla Łukasza wyrażenie δυνάμεως τοῦ θεοῦ, „moc Boga” należy wyjaśnić, po pierwsze, poprzez skonstrastowanie tego określenia z kontekstem poprzedzającym, gdzie w 22,53 (por. Dz 26,18) pojawia się „moc

podkreślają, że Mateuszowe ἀπ’ ἄρτι odsyła do przyszłości, znaczy tyle, co „w przyszłości”, wskazując na paruzję. Por. **W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR.**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3, London 2004, s. 530. Rezygnacja św. Łukasza z czasownika ὀράω i zastąpienie go czasownikiem εἶμι w czasie przyszłym (ἔσται) jest trafnie wyjaśniona przez Francois Bovona, który stwierdza: „Luke uses the Markan parallel (22:62) as his inspiration, but he boldly reworks the prophecy. He does not like the verb ‘you will see’ addressed to the adversaries, whereas he wants those who read the Gospel in faith to hear. He also avoids this verb, because what is important to him here is not the parousia but the Easter exaltation. Luke eliminates the verb ‘you will see’ and in the same move eliminates the reference to ‘coming with the clouds of heaven’ (Mark 14:62). He keeps the sitting at the right hand of God. Unlike the parousia, the exaltation has the advantage of already having happened (because of the formula ἀπὸ τοῦ νῦν, ‘from now on,’ the future ‘will be’ [ἔσται has the value of an immediate future]). It is not visible, as the parousia will be, but it calls forth the certainty that encourages, and that is enough for faith”; **F. BOVON**, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53*, Minneapolis, MN 2012, s. 244–245.

³⁹ Por. Mt 24,30 (μετά) z Mk 13,26 (ἐπὶ).

⁴⁰ Utożsamienie Boga z mocą nie jest ideą św. Marka (a za nim pozostałych Synoptyków), ale jest zakorzenione w Starym Testamencie. Por. 1 Krn 29,12; Hi 26,12; Ps 62,11; 65,6; Iz 40,10. Zob. źródła rabinackie i literaturę apokaliptyczną, rozwijające to zagadnienie, zawarte w: **J. MARCUS**, *Mark 8–16...*, dz. cyt., s. 1007.

⁴¹ Por. Łk 1,48; 5,10; 12,52; 22,18; Dz 18,6.

ciemności” (ἐξουσία τοῦ ζκότους) oraz po drugie, również odwołując się do kontekstu poprzedzającego, należy zauważyć, że czyny Jezusa zostały już wcześniej określone jako wypływające z mocy Bożej (np. 4,36; 5,17)⁴². Należy również zauważyć, że Marek, a za nim Mateusz, za pomocą spójnika καί rozdzielają dwie czynności – siedzenie (nawiązujące do Ps 110,1) i przychodzenie (wskazujące na Dn 7,13), podczas gdy Łukasz ogranicza się jedynie do wskazania na czynność siedzenia, rezygnując jednocześnie z apokaliptycznej frazy ἐρχόμενον μετὰ/ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Mk/Mt), podobnie jak już wcześniej pominął inny element wskazujący na wizję – czasownik ὀράω⁴³.

2.4. Przygotowanie cytatu z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1a) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69) w narracji poprzedzającej

Wszyscy trzej Synoptycy nie ograniczają się do wykorzystania fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) w scenie przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą, ale posługują się tymi cytatami już na wcześniejszych etapach swoich narracji, poszerzając tym samym tło interpretacyjne dla słów wypowiedzianych przez Jezusa w dialogu z Kajfaszem. Święty Mateusz i św. Łukasz, podążając za św. Markiem, wykorzystują po raz pierwszy tekst z Księgi Daniela (por. 7,13) w zakończeniu mowy eschatologicznej (por. Mk 13,26; Mt 24,30;

⁴² Władzę tę Jezus przekazał swoim naśladowcom dla ich działania celem świadczania o Jego wywyższeniu (por. Dz 1,8; 2,32). Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke: The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI 1997. s. 796.

⁴³ Zabiegi te, mające na celu wyeliminowanie elementów apokaliptycznych, są tłumaczone przez badaczy względami redakcyjnymi. Według Francois Bovona dla św. Łukasza istotne w tym miejscu jest podkreślenie nie tyle paruzji, co wielkanocnego wywyższenia. Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 245. Z kolei Joseph A. Fitzmyer postuluje, że słowa Jezusa wskazują wywyższenie samego siebie jako Syna Człowieczego i przekazanie mu władzy. Por. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, t. 2: X-XXIV. *Introduction, Translation, and Notes*, New Haven, CT, London 2008. s. 1467.

Łk 21,27), bezpośrednio przed Jezusowym przykładem dotyczącym figowca. Z kolei cytat z Księgi Psalmów (por. 110,1) pojawia się po raz pierwszy u wszystkich trzech Synoptyków w kontekście pytań stawianych przez Jezusa w kwestii synostwa Dawidowego (por. Mk 12,36; Mt 22,44; Łk 20,42). Należy zauważyć, że w każdym przypadku zarówno słowa z Księgi Daniela (por. 7,13), jak i z Księgi Psalmów (por. 110,1) są przytaczane zawsze przez Jezusa. Jednocześnie ze względu na odmienne cele redakcyjne poszczególnych autorów, cytaty te pełnią różne funkcje wewnątrz ich kompozycji literackich. Dodatkowo wszyscy trzej Synoptycy wykorzystują te teksty z Pism w podobnej dynamice swych narracji, wyznaczonej poprzez sekwencję zdarzeń/rozłożenie materiału, co jest widoczne przy zestawieniu miejsc w Ewangeliach, w których te teksty się znajdują:

- Ps 110,1 Mk 12,36; Mt 22,44; Łk 20,42
- Dn 7,13 Mk 13,26; Mt 24,30; Łk 21,27
- Dn 7,13 + Ps 110,1 Mk 14,62; Mt 26,64; Łk 22,69⁴⁴

2.4.1. Święty Marek

Cytując fragment z Księgi Psalmów (por. 109,1a LXX) Ewangelista Marek (por. 12,36) zasadniczo podąża za Septuagintą, wprowadzając jednocześnie dwie modyfikacje: (1) rezygnuje z rodzajnika ó przed pierwszym κυριος oraz (2) wprowadza ὑποκάτω w miejsce ὑποπόδιον⁴⁵. Całość jest poprzedzona formułą wprowadzającą „Sam Dawid powiedział w Duchu Świętym”⁴⁶. Będąc umieszczonym w 12,36b, cytat z psalmu pełni

⁴⁴ Zarówno u św. Marka, jak i św. Łukasza dynamika aplikacji badanych cytatów jest wyznaczona przez kolejno następujące po sobie rozdziały, u św. Mateusza teksty te również pojawiają się z ustaloną regularnością, ale w odstępach co dwa rozdziały.

⁴⁵ Zmiana ta najprawdopodobniej ujawnia wpływ Księgi Psalmów: „podałeś (ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ) wszystko pod jego stopy” (8,7b LXX). Ps 109,1 LXX i 8,7 LXX są często łączone w Nowym Testamencie. Por. 1 Kor 15,25-27; Ef 1,20-23; 1 P 3,22; Hbr 1,13 – 2,8. W niniejszym passusie, poświęconym aplikacji fragmentu Księgi Psalmów (por. 109, 1 LXX) w Ewangelii św. Marka (por. 12,36), wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 215-217.

⁴⁶ Por.: Dz 1,16; 4,25n.; Hbr 3,7n.; 10,15-17; 2 P 1,21.

w analizowanej scenie (por. 12,35-37) centralną rolę – kompozycja jest chiastycznie ułożona wokół starotestamentowego tekstu. Należy zgodzić się z Rikkiem E. Wattsem, który stwierdza: „Mark’s Jesus assumes that David is speaking prophetically of the Messiah”⁴⁷. Kontekst poprzedzający fragment z Ewangelii św. Marka (por. 12,35-37) tworzą tzw. trzy spory świątynne (por. Mk 12,13-34), z końcową analizowaną sceną (por. 12,35-37) jako czwartą – kompozycja w przedłużonej wersji Markowej, akcentująca skupienie się na działaniach Jezusa w świątyni – może pełnić funkcję podkreślenia troski Jezusa o czystość kultu w Izraelu, przejawiającą się w kontekście świątyni, jednocześnie wskazując na jego odpowiedzialność za świątynię⁴⁸. Na tym tle, dzięki powiązaniu Psalmu 110 z figurą Melchizedeka, św. Marek może subtelnie podkreślać kapłańską rolę Jezusa objawioną w jego nauczaniu dotyczącym ochrony świętości świątyni⁴⁹. Należy zauważyć, że formuła wprowadzająca cytat, podkreślająca działanie Ducha Świętego (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) jest charakterystyczna jedynie dla św. Marka⁵⁰. Wyrażenie „w Duchu Świętym” ma wyraźny wymiar eschatologiczny⁵¹; można to wywnioskować z innych fragmentów pism Nowego Testamentu, gdzie słowa przypisywane Duchowi Świętemu są często powiązane z prorocत्वami/słowami proroczymi, także w kontekście przyszłych wydarzeń eschatologicznych.

W Ewangelii św. Marka znajdują się trzy perykopy nawiązujące do tematu Dawidowego synostwa Jezusa: (1) uzdrowienie niewidomego Bartymeusza (por. Mk 10,46-52), (2) triumfalny wjazd do Jerozolimy (por. 11,1-11) oraz (3) pytanie o syna Dawida (por. 12,35-37; zob. aluzja do Księ-

⁴⁷ R. E. WATTS, *The Psalms in Mark’s Gospel*, w: S. MOYISE, M. J. J. MENKEN (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York 2004, s. 39.

⁴⁸ Jedynie św. Marek wzmiankuje świątynię jako miejsce sceny, w której pada pytanie o syna Dawida (por. Mk 12,35). Zob. R. E. WATTS, *The Lord’s House and David’s Lord: The Psalms and Mark’s Perspective on Jesus and the Temple*, „Biblical Interpretation” 15 (2007), s. 307-322.

⁴⁹ R. E. WATTS, *The Psalms...*, dz. cyt., 39.

⁵⁰ Vincent Taylor słusznie zauważa, że wzmianka o Duchu Świętym wskazuje na Dawida mówiącego jako prorok. Por. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, New York, NY 19166, s. 491; zob. G. SCHNEIDER, *Die Davidsohnfrage (Mk 12,35-37)*, „Biblica” 1(53) (1972), s. 83.

⁵¹ Por. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 171967, s. 262.

gi Psalmów 110,1 w Ewangelii św. Marka – 14,62). Z ich analizy wynika, że św. Marek utożsamia Jezusa także z Synem Dawida⁵². Jednak z perspektywy całego dzieła św. Marka interesuje przede wszystkim ukazanie Jezusa jako: (1) cierpiącego Syna Człowieczego⁵³ i (2) Syna Bożego⁵⁴. Należy zgodzić się z Shermanem E. Johnsonem, który stwierdza, że dla św. Marka „this is the true messianic secret, while the concept of Davidic messiahship is external and a misunderstanding of the true situation”⁵⁵. W istocie Ewangelista przyjmuje naukę o Dawidowym pochodzeniu Jezusa, podkreślając jednocześnie, że Jezus jako Mesjasz jest o wiele więk-szy od Dawida, który nazywa Mesjasza „Panem”⁵⁶.

Motyw Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą pojawia się u św. Marka po raz pierwszy w wersecie 13,26. W tekście tym pojawia się nie tyle cytat z Księgi Daniela (por. 7,13(-14), co parafraza nawiązująca do tego starotestamentowego tekstu poprzez przejście terminologii (1) Syna Człowieczego, (2) przybycia na/w obłokach oraz (3) mocy i chwały⁵⁷. Opis przyścia Syna Człowieczego (ww. 24-27) otwiera przepowiednia zjawisk kosmicznych. Zaćmienie słońca i księżyca, spadanie gwiazd i wstrząśnięcie mocy na niebie są charakterystycznymi opisami teofanii w starszym piśmiennictwie, jednakże w żydowskiej literaturze apokaliptycznej zaczęły funkcjonować jako znaki eschatologicznej Bożej interwencji. Pojawienie się Syna Człowieczego w wersecie 26. jest zatem scharakteryzowane jako eschatologiczna Boska interwencja, moment paruzji⁵⁸. Opis wybranych w wersecie 27. wyjaśnia, że Ewangelista postrzega tę interwencję jako zorientowaną na zbawienie wiernych, a nie na sąd grzeszników⁵⁹. Ponadto R. T. France

⁵² Por. C. BURGER, *Jesus als Davidsson: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970, s. 70-71.

⁵³ Mk 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21(2x).41.61.

⁵⁴ Mk 1,1; 3,11; 5,7; 15,39 (por. 1,11; 9,7; 14,61).

⁵⁵ S. E. JOHNSON, *The Davidic-Royal Motif in the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 2(87) (1968), s. 136.

⁵⁶ Por. G. SCHNEIDER, *Die Davidssonfrage...*, dz. cyt., s 90.

⁵⁷ Na określenie mocy św. Marek stosuje termin δύναμις, podczas gdy Księga Daniela (por. 7,14) zawiera ἐξουσία. Oba terminy należy uznać za synonimy.

⁵⁸ Por. ὄψονται w Mk 13,26a i ὄψεσθε w Mk 14,62a.

⁵⁹ Por. A. Y. COLLINS, H. W. ATTRIDGE, *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 2007, s. 614. Por. Mk 8,38.

zauważa, że bezpośredni kontekst dostarcza co najmniej dwóch „ziemskich” argumentów za tym, że, przybywszy w obłokach, Syn Człowieczy zasiada na tronie: (1) zniszczenie świątyni (wyrażone poprzez przemawiające do wyobraźni obrazy z ww. 24b-25) oraz (2) zgromadzenie wybranych z całego świata (w. 27)⁶⁰. W tym kontekście R. T. France trafnie konkluduje: „These are the negative and positive sides of the transfer of authority from the temple to the Son of Man, from the national people of God to an international people of God. The powerful growth of the church will provide evidence within the living generation that the Son of Man is now the supreme authority”⁶¹.

Należy również zauważyć, że obrazy zapożyczone przez św. Marka z siódmego rozdziału Księgi Daniela wskazują, iż Syn Człowieczy przychodzi od Bożej prawicy, a nie podąża ku niej⁶².

2.4.2. Święty Mateusz

Cytując Księgę Psalmów (por. 109,1 LXX) w swojej Ewangelii (por. Mt 22,44), św. Mateusz wiernie podąża za tekstem św. Marka, przejmując modyfikacje przez niego wprowadzone względem tekstu Septuaginty (zob. wyżej)⁶³. Formuła wprowadzająca cytat została zredagowana w formie pytania „Jak więc Dawid w Duchu nazywa Go Panem, mówiąc”, podkreślającego profetyczny wymiar samego cytatu (ἐν πνεύματι)⁶⁴. W analizowanej scenie (por. Mt 22,41-46), kwestionując powszechne rozumienie Osoby Mesjasza, wyrażone przez faryzeuszy w wersecie 42. na bazie dwóch zaadresowanych do nich pytań, Jezus nawiązuje do Dawida przemawiającego pod natchnieniem Ducha (ἐν πνεύματι), który –

⁶⁰ Por. R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI, 2002, s. 535.

⁶¹ Tamże, s. 535.

⁶² Por. M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, Louisville, KY 2012, s. 373.

⁶³ W niniejszym passusie, poświęconym Psalmowi 110, wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 225-229.

⁶⁴ Por. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 252.

słowa Psalmu 110,1 – nazywa Mesjasza (ὁ Χριστός) „Panem” (w. 43). Zakładając zatem Dawidowe autorstwo psalmu, Jezus podkreśla sprzeczność pomiędzy opinią o Mesjaszu reprezentowaną przez faryzeuszy – jest on synem Dawida – a natchnionymi słowami samego Dawida, który nazywa go swoim „Panem”. Druga para pytań Jezusa w wersecie 45., na które nie udzielono odpowiedzi, podkreśla tę niespójność. Jak zauważa Joseph Nalpathilchira, wymieniając trzy założenia hermeneutyczne w odniesieniu do Księgi Psalmów (por. 110,1) powszechnie przyjętych w czasach Jezusa: „a father never calls his son ‘my Lord’ or someone described as ‘Lord’ is superior to the one speaking”⁶⁵. Zatem Pisma same w sobie świadczą, że Mesjasza nie należy redukować do ludzkiego rodu pochodzącego od Dawida. Nie oznacza to, że Jezus odrzuca tytuł „Syn Dawida” – czytelnik pierwszej Ewangelii od początku jest przekonany o Jego synostwie Dawidowym (por. Mt 1,1-17.20-21.25)⁶⁶. Jezus argumentuje raczej, że tytuł ten nie opisuje w pełni Jego tożsamości, która jest podporządkowana Jego Boskiemu synostwu⁶⁷.

Analizowaną scenę (por. Mt 22,41-46), wraz ze znajdującym się w samym jej centrum cytatem z Księgi Psalmów (por. 110,1), pełniącym funkcję tekstu dowodowego, można uznać za podsumowanie chrytologii Mateuszowej⁶⁸. Tematem dyskusji Jezusa z faryzeuszami jest „Syn Dawida”. Jednak najważniejsze pytanie narracji dotyczące synostwa Mesjasza – „Czym jest synem (υἱός)?” – przypomina czytelnikowi Ewangelii, że Jezus jest Synem

⁶⁵ J. NALPATHILCHIRA, „Everything is Ready: Come to the Marriage Banquet”: The Parable of the Invitation to the Royal Marriage Banquet (Matt 22,1-14) in the Context of Matthew’s Gospel, Roma 2012, s. 308. Pozostałe dwa założenia wskazują (1) na Dawidowe autorstwo Psalmu 110 / Dawid jako mówca i (2) na Mesjasza jako odnośnik do wyrażenia „mój Pan”. Tamże.

⁶⁶ Por. M. J. J. MENKEN, *The Psalms in Matthew’s Gospel*, w: S. MOYISE, M. J. J. MENKEN (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York, NY 2004, s. 74.

⁶⁷ Por. J. D. KINGSBURY, *The Title ‘Son of David’ in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 4(95) (1976), s. 593.

⁶⁸ Joachim Gnilka charakteryzuje tę perykopę następująco: „*Sie ist eine Art Resümee seiner [Mateusza] Christologie*”. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium: Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 266. Z kolei William D. Davies i Dale C. Allison w kontekście fragmentu Ewangelii św. Mateusza (por. 22,41-46) używają wyrażenia „concatenation of christological themes”. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 256.

(υἱός) Boga⁶⁹. Jest to jasne od samego początku Mateuszowego dzieła za sprawą tzw. „Ewangelii dzieciństwa” (por. Mt 1,18-25 i 2,15). Co więcej, Boskie synostwo Jezusa zostało objawione przez samego Boga (por. 3,17; 17,5; 16,17); zakłada je również diabeł podczas kuszenia Jezusa (por. 4,3,6). Ponadto w 11,25-27 Jezus mówi o tym swoim uczniom, którzy wyznają go jako Syna Bożego w 14,33 (zbiorowo) i w 16,16 (św. Piotr)⁷⁰. Poza tytułami „Syn Dawida” i „Syn Boży” z perykopą Ewangelii Mateuszowej (por. 22,41-46) są związane jeszcze inne tytuły chrystologiczne. W wersecie 42., zadając pytanie o Mesjasza, Jezus pyta o „Chrystusa” – ὁ Χριστός⁷¹. Z kolei sam cytat z Księgi Psalmów (por. 109,1 LXX) podkreśla czwarty tytuł, wprowadzony w wersecie 43. „Pan” – ὁ Κύριος – odnoszący się do tego, którego Dawid tak nazywa, i oznaczający adresata słów wypowiedzianych przez pierwszego „Pana”, czyli Boga (יהוה). Tytuł ten również często odnosi się do Jezusa w pierwszej Ewangelii⁷².

⁶⁹ Por. **W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR.**, *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 256. Należy zgodzić się z Christophem Burgerem, gdy podsumowuje: „[...] die eröffnende Frage τίος υἱός ἐστίν; (V. 42) als richtige Antwort erwägen lassen könnte: Er ist Gottes Sohn”. **C. BURGER**, *Jesus als Davidsohn...*, dz. cyt., s. 89.

⁷⁰ Por. **U. LUZ**, *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis, MN 2005, s. 90. Ma rację David M. Hay, gdy stwierdza: „far more clearly than either Mark or Luke, Matthew is anxious to make ‘Son of God’ central to his christology”. **D. M. HAY**, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, TN 1973, s. 117. Też tę potwierdza swoimi badaniami Jack **D. KINGSBURY**, który przestudiowawszy obecność tytułu „Syn Boży” w pierwszej Ewangelii, stwierdza, że funkcjonuje on jako „the central christological category of Matthew’s Gospel”, nazywając go również „the most fundamental one”. **J. D. KINGSBURY**, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, s. 82-83.

⁷¹ Por. **U. LUZ**, *Matthew 21-28...*, dz. cyt., s. 88. Mesjasz (hebr.) = Chrystus (gr.) = Namaszczony. Tak jak w przypadku tytułu „Syn Dawida”, czytelnik Ewangelii św. Mateusza wie od samego jej początku, że tytuł „Chrystus” odnosi się do Jezusa (por. Mt 1,1.16.18).

⁷² Np. Mt 7,21-22; 8,2.6.25; 14,28.30; 17,15; 25,37.44. Tytuł „Pan” pojawia się również w powiązaniu z innymi tytułami, np. z tytułem „Synem Dawida” – 15,22 i 20,30-31 (por. 9,27-28; 21,9) – oraz z tytułem „Syn Boży” – 14,22-33 i 17,1-9 (w obu przypadkach tym, który zwraca się do Jezusa tytułem „Pan” jest św. Piotr). Podsumowując swoją wyczerpującą analizę terminu κύριος u św. Mateusza, Jack D. Kingsbury stwierdza, że w odniesieniu do Jezusa tytuł ten należy traktować jako pomocniczy tytuł chrystologiczny, „the purpose of which is to attribute divine authority to Jesus in his capacity as the ‘Christ,’ ‘Son of David,’ ‘Son of God,’ or ‘Son of Man’”. **J. D. KINGSBURY**, *The Title “Kyrios” in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 2(94) (1975), s. 248.

Podsumowując, analizowana perykopa (por. Mt 22,41-46) stanowi nie tylko punkt kulminacyjny konfrontacji Jezusa z jego przeciwnikami, ale także kumulację tytułów chrystologicznych odnoszących się do Niego. Scena ta podsumowuje pytanie o tożsamość Mesjasza, prowadząc do pełnego ujawnienia w świątyni Boskiej tożsamości Jezusa. To, co sugeruje badany fragment – Jezus nie utożsamia się wyraźnie z żadnym z tych tytułów – staje się jasne z perspektywy całej narracji Mateuszowej.

Wprowadzając do swojej wersji mowy eschatologicznej postać przychodzącego na obłokach Syna Człowieczego (por. 24,30)⁷³, św. Mateusz przejmuje wersję Markową, dokonując drobnej korekty polegającej na zamianie przyimka ἐν na ἐπί w odniesieniu do νεφέλη w liczbie mnogiej, dodając jednocześnie rodzajnik i dopełnienie τοῦ οὐρανοῦ (ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ), celem zharmonizowania tekstu z Księgą Daniela (por. 7,13a LXX). Tylko św. Mateusz mówi o ukazaniu się na niebie znaku Syna Człowieczego (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) w kontekście jego przyjścia⁷⁴. Opis pierwszych dwóch zjawisk kosmicznych (dot. słońca i księżyca), zawarty w wersecie 29., św. Mateusz przejmuje od św. Marka. Następnie, pisząc o spadaniu gwiazd, rezygnuje z opisowego ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες na korzyść frazy πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ oraz – mówiąc o wstrząśnięciu niebiańskich mocy – Markową konstrukcję δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zastępuje wyrażeniem δυνάμεις τῶν οὐρανῶν – te dwie modyfikacje sprawiają, że wersja Mateuszowa staje się bliższa opisowi zawartemu w Księdze Izajasza (por. 34,4 LXX). Należy również nadmienić, że unikalna dla wersji św. Mateusza wzmianka o „ucisku owych dni” (por. Mt 24,19.22), bezpośrednio poprzedzająca opis zjawisk kosmicznych, przywodzi na myśl je-

⁷³ Święty Mateusz rozbudowuje wątek przyjścia Syna Człowieczego, podkreślając nagłość Jego przybycia (por. Mt 24,27), czyniąc to jeszcze przed odwołaniem się do Księgi Daniela (por. 7,13-14 LXX) w wersecie 30.

⁷⁴ „Znak Syna Człowieczego” był różnie rozumiany. William D. Davies i Dale C. Allison wyliczają następujące ścieżki interpretacyjne: „(i) The genitive may be appositive: the sign, which is the Son of man, or, more precisely, the Son of man’s coming. (ii) The sign might be the cross. (iii) It could be a great light. (iv) Glasson (v) suggested that ‘sign’ = Heb. nēs, ‘ensign’: the Son of man will raise an eschatological ensign, signalling muster for the eschatological battle. Draper (v) has shown this last to be the most plausible understanding”. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 359.

zyk Starego Testamentu, wprowadzający eschatologiczne wyrocznie⁷⁵. Obok wspomnianego już wyżej znaku Syna Człowieczego również adnotacja o narzekaniu wszystkich narodów ziemi jest charakterystyczna tylko dla św. Mateusza (w. 30). Ów znak można zinterpretować w kluczu odpowiedzi Jezusa na pytanie zadane przez uczniów na początku mowy eschatologicznej – „... jaki będzie znak Twojego przyjścia (παρουσία) i końca świata?” (24,3)⁷⁶. Z kolei motyw narzekania narodów jest najprawdopodobniej kombinacją Księgi Zachariasza (por. 12,10.12 i 14). Tekst Zachariasza (por. 12,10-14) funkcjonowałby zatem jako źródło przed-Mateuszowej egzegezy chrystologicznej⁷⁷. Święty Mateusz, w przeciwieństwie do św. Marka (bez zaimka dzierżawczego), podkreśla, że Syn Człowieczy wyśle *swoich* (αὐτοῦ) aniołów, a nie aniołów Boga. W wizji w Księdze Daniela (por. 7,9-14) tron Boga jest otoczony niezliczoną rzeszą aniołów, którzy mu służą i towarzyszą (por. Dn 7,10). W Ewangelii św. Mateusza (por. 24,31) Jezus sugeruje jednak, że aniołowie są posłuszni Synowi Człowieczemu (tzn. Jemu). Takie założenie jest zgodne z fragmentem Księgi Daniela (por. 7,14), gdzie władza (ἐξουσία) zostaje dana Synowi Człowieczemu. Jezus jako Syn Człowieczy sprawuje tę władzę (ἐξουσία) na ziemi (por. Mt 9,6). Również po swoim zmartwychwstaniu, rozsyłając uczniów, mówi: „Została mi dana wszelka władza (ἐξουσία) w niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Słusznie więc konkluduje Craig A. Evans, gdy stwierdza: „In the time of his return, this authority [ἐξουσία] will include command over the angels themselves, who ‘will gather his elect from the four winds’”⁷⁸.

Podsumowując, zmiany redakcyjne dokonane przez św. Mateusza względem Markowego materiału – zarówno w odniesieniu do aplikacji Księgi Psalmów (por. 110,1), jak i Księgi Daniela (por. 7,13-14) – ukazują oryginalny wkład Ewangelisty w przedstawienie Osoby Jezusa na tle tych starotestamentowych tekstów, zgodnie ze swoimi redakcyjny-

⁷⁵ Np. Jr 3,16; 5,18; 31,29; 33,15-16; Jl 3,2; Za 8,32.

⁷⁶ Zarówno pytanie uczniów o znak, jak i sam znak Syna Człowieczego są nieobecne w narracji Markowej.

⁷⁷ Konflacja Księgi Zachariasza (por. 12,10.12.14) z Księgą Daniela (rozdz. 7) występuje również w Apokalipsie (por. 1,7). Najprawdopodobniej owe teksty należały do chrześcijańskiej tradycji ustnej. Por. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON Jr., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 360.

⁷⁸ C. A. EVANS, *Matthew*, Cambridge, U.K., New York, NY 2012, s. 411.

mi celami. Cytat z Psalmu 110,1 zostaje wykorzystany jako tekst dowodowy w kwestii Dawidowego synostwa Mesjasza. Na bazie tej dyskusji św. Mateusz na przestrzeni kilku wersetów kumuluje wszystkie najważniejsze tytuły chrystologiczne, rozwijane na przestrzeni całego swojego dzieła, skupiając czytelnika na nadprzyrodzonej tożsamości Jezusa, który to nie odrzuca tytułu Syna Dawida, ale wykazuje, że ten tytuł nie jest w pełni adekwatny do Jego prawdziwej tożsamości jako Syna Bożego. Jeśli chodzi o wykorzystanie tekstu z Księgi Daniela (por. 7,13-14), św. Mateusz w swojej reinterpretacji wersji św. Marka osadza ów tekst głębiej w tradycji Starego Testamentu, tworząc liczne paralele z tekstami o charakterze eschatologicznym. Ponadto rozwija postać Syna Człowieczego, podkreślając jego suwerenność w sprawowaniu władzy⁷⁹.

2.4.3. Święty Łukasz

Wprowadzając cytaty z Psalmu 110,1 św. Łukasz (por. 20,42) podkreśla jego źródło, wiernie przytaczając wersję tekstualną zachowaną w Septuagincie⁸⁰. Autor podziela panujące w czasach Jezusa przekonanie o Dawidowym autorstwie Księgi Psalmów, stosując następującą formułę wprowadzającą: „Sam bowiem Dawid mówi w Księdze Psalmów” (Łk 20,42a). Kolejną cechą charakterystyczną św. Łukasza jest identyfikacja adresatów słów Jezusa jako uczonych w Piśmie (por. Łk 20,39-41), prawdopodobnie po to, aby stworzyć płynne przejście do kolejnego fragmentu (por. 20,45-47), gdzie Chrystus przed nimi ostrzega. Poza materiałem zawierającym motyw synostwa Dawida Jezusa, dzielonym ze św. Markiem – (1) Łk 18,35-43 (Bartymeusz)⁸¹; (2) Łk 19,29-40 (wjazd

⁷⁹ Święty Mateusz jako jedyny z Synoptyków wprowadza do swojej narracji imię proroka Daniela (por. 24,15), którego obecność w mowie eschatologicznej przygotowuje opis nadejścia Syna Człowieczego.

⁸⁰ Jedyna różnica to brak rodzajnika ó przed pierwszym wystąpieniem słowa κύριος, tak jak u św. Marka i św. Mateusza. W niniejszym passusie, poświęconym Psalmowi 110, wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 217-218.

⁸¹ Święty Łukasz nie wymienia jego imienia, ale nazywa go „niewidomym”.

do Jerozolimy)⁸²; i (3) Łk 20,41-44 – autor trzeciej Ewangelii wprowadza dodatkowy materiał wzmacniający jego przekonanie, że Jezus Mesjasz jest rzeczywiście „Synem Dawida”. Można to dostrzec po raz pierwszy w narracji o dzieciństwie dzięki: (1) wzmiance o pochodzeniu św. Józefa, który pochodzi „z domu Dawida” (por. 1,27); (2) wzmiance o Dawidzie, zwanym „jego ojcem [Jezusa]”, którego tron od Boga zostanie dany Jezusowi, „Synowi Najwyższego” (1,32; por. 1,69); oraz (3) dzięki ponownemu położeniu akcentu na św. Józefa jako potomka „z domu i rodu Dawida” w zestawieniu z Betlejem, „miastem Dawida” (2,4). Następnie Dawidowe pochodzenie Jezusa jest podkreślone w Jego genealogii (por. 3,23-38), w której wspomina się o Dawidzie (por. 3,31). A zatem św. Łukasz ukazuje bardzo wyraźnie, że w ludzkiej tożsamości Jezus jest Synem Dawida⁸³. Co więcej, jest on Mesjaszem z domu Dawida⁸⁴. Fakt ten, w połączeniu ze stwierdzeniem anioła, że Mesjasz jest „Panem” (2,11)⁸⁵, wpływa na interpretację cytatu z Psalmu 110,1 – osadzonego w Dawidowym kontekście – pośrednio wskazującego na Jezusa jako adresata zaproszenia, aby zasiąść po prawicy.

Spośród wszystkich trzech Synoptyków św. Łukasz w scenie paruzji (por. 21,25-28) przedstawia przyjście Syna Człowieczego w sposób najbardziej zwięzły, ograniczając wzmiankę o Nim do jednego wersetu (w. 25), niemal dosłownie przytaczając fragment Ewangelii św. Marka (por. 13,26). Dwie zmiany redakcyjne to (1) wprowadzenie ἐν νεφέλῃ (zamiast liczby mnogiej ἐν νεφέλαις)⁸⁶ oraz (2) μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς w miejsce μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. Autor trzeciej Ewangelii w sposób najbardziej rozbudowany opisuje wydarzenia poprzedzające nadejście Syna Człowieczego (ww. 25-26). Oprócz wspólnych dla wszystkich Synoptyków odwołań do słońca, księżyca, gwiazd i mocy na nie-

⁸² Dawid nie jest wymieniony z imienia, prawdopodobnie po to, aby uniknąć fałszywego skojarzenia tytułu „Syn Dawida” z rozumieniem politycznym. Święty Łukasz nie pomija jednak w tej scenie motywów królewskich. Por. C. BURGER, *Jesus als Davidsohn...*, dz. cyt., s. 114, 127.

⁸³ Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 245, 84; J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 724.

⁸⁴ Por. C. BURGER, *Jesus als Davidsohn...*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁵ Elżbieta nazywa Maryję „matką mojego Pana” (Łk 1,43).

⁸⁶ Por. Dz 1,9-11, gdzie jest napisane, że zmartwychwstały Jezus, który został zabrany na obłoku (νεφέλῃ) do nieba, powróci tak samo, czyli na obłoku (por. Łk 21,27).

bie, św. Łukasz wprowadza jeszcze obraz (1) strwożonych narodów na ziemi⁸⁷ zdezorietowanych hukiem morza i fal (w. 25b)⁸⁸ oraz (2) ludzi, którzy będą mdleć ze strachu i oczekiwania na to, co przychodzi na ziemię (w. 26a)⁸⁹, ponieważ moce niebios zostaną wstrząśnięte (w. 26b)⁹⁰. Obrazy te, zwłaszcza czytane na tle ich starotestamentowych poprzedników, zwiastują nadejście Dnia Pańskiego, przedstawiając jednocześnie przyjście Syna Człowieczego jako teofanii⁹¹. Ostatni werset sceny (w. 28) – jest charakterystyczny tylko dla św. Łukasza; Jezus przykazuje swoim naśladowcom, by ich reakcją na paruzję było zaufanie, stanie z podniesioną głową, z przekonaniem, że Dzień Pański jest dla nich dniem odkupienia. Termin ἀπολύτρωσις – „odkupienie” – jest w trzeciej Ewangelii niespotykany; najprawdopodobniej pochodzi ze źródła, z którego korzystał św. Łukasz. Niemniej jednak wraz z ζωτηρία – „zbawienie” i ἐπισκοπή – „nawiedzenie” termin ten jest częścią słownictwa Nowego Testamentu na określenie zbawienia. Jest to jedno z wiodących Łukaszkowych zagadnień, które – na podstawie analizy całości narracji – Francois Bovon definiuje jako wyzwolenie osobiste i społeczne, odnowa ciała i duszy, koniec nieprawości i ucisku, ustanowienie sprawiedliwości i pokoju, a także odwrócenie warunków⁹².

Powyższa analiza wykazała, że św. Łukasz, wykorzystując Psalm 110 i Księgę Daniela (rozd. 7), kreatywnie zaadaptował starotestamentowe teksty do nowego kontekstu swojego dzieła. W przypadku kwestii tożsamości Mesjasza autor trzeciej Ewangelii wielokrotnie na przestrzeni całego dzieła utożsamia Jezusa z Dawidowym synostwem. Cytat z Psalmu 110,1, będąc wkomponowany w dyskusję o synu Dawida, zostaje ściśle powiązany z Osobą Jezusa jako adresatem obietnic w nim zawartych. Z kolei w scenie opisującej paruzję św. Łukasz najobszerniej ze wszystkich Synoptyków opisał wydarzenia ją poprzedzające, odwołując

⁸⁷ Por. Iz 8,22; 13,4.

⁸⁸ Por. Iz 5,30; 17,12; Jon 5,30.

⁸⁹ Por. Iz 13,6-11.

⁹⁰ Por. Iz 13,11.13; Ez 32,7-8; Jl 2,10,30-31.

⁹¹ Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 740.

⁹² Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 119. Tematyka zbawienia/wyzwolenia przewija się przez całą trzecią Ewangelię, np. Magnificat (por. 1,46-55), błogosławieństwa (por. 6,20-26), pouczenia misyjne (por. 10,5-11), przypowieść o bogaczu i Łazarzu (por. 16,19-31).

się do bogatej symboliki prorockiej. Odwołanie do Księgi Daniela (por. 7,13-14) zostaje dodatkowo zestawione z jednym z głównych zagadnień Ewangelii – odkupieniem. W wersji Łukaszej nadejście Syna Człowieczego dla wierzących w Chrystusa jawi się jako moment wyzwolenia.

2.5. Funkcja konflacji fragmentów z Księgi Daniela (por. 7,13) i z Księgi Psalmów (por. 110,1) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), Ewangelii św. Mateusza (por. 26,64) i Ewangelii św. Łukasza (por. 22,69)

Wszyscy trzej Synoptycy wykorzystują konflację tekstu z Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) w scenie przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem. Święty Marek – a za nim św. Mateusz i św. Łukasz – wkładają te słowa w usta Jezusa jako odpowiedź na pytanie o jego godność mesjańską. Zarówno pytanie, jak i odpowiedź różnią się swoją formą, która jest dostosowana do założeń redakcyjnych poszczególnych autorów oraz celów teologicznych.

2.5.1. Święty Marek

„Najwyższy kapłan pytał Go ponownie i mówi mu: «Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?»⁶² Jezus powiedział: «Ja jestem. I ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Mocy i przychodzącego z obłokami nieba»” (Mk 14,61bc-62).

Po fiasku składania fałszywych świadectw przeciwko Jezusowi (ww. 55-59), najwyższy kapłan zwraca się bezpośrednio do Jezusa, zadając mu pytanie o Jego tożsamość – $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \acute{o}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\ \nu\iota\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon\ \delta\epsilon$ – „czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?”⁹³. W odpowiedzi Jezus po raz pierwszy w narracji św. Marka potwierdza, że jest Chrystusem, Synem Bożym, wyznając tożsamość wcześniej ogłoszoną z nieba (por. 1,11; 9,7),

⁹³ Wyrażenie „Błogosławiony” najprawdopodobniej reprezentuje tutaj żydowski zwyczaj unikania wymawiania imienia bóstwa. Por. A. Y. COLLINS, H. W. ATTRIDGE, *Mark...*, dz. cyt., s. 704.

rozpoznaną przez demony (por. 3,11; 5,7), zadeklarowaną na początku Ewangelii przez narratora (por. 1,1) i wyznaną przez św. Piotra (por. 8,29)⁹⁴. Jezusowe $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ stanowią kulminacyjne słowa w całej Ewangelii, czyniąc Jego proces sceną objawieniową. Należy przy tym zauważyć, że słowa „ja jestem” stanowią precyzyjną odpowiedź na pytanie najwyższego kapłana: „czy ty jesteś?”. Jezusowa afirmacja tradycyjnych tytułów chrystologicznych – Mesjasz i Syn Boży – odbywa się poprzez ich reinterpretację w kategoriach tytułu „Syna Człowieczego” (por. 8,27-31). Jezus po raz kolejny, tym razem dokonując już bezpośredniej samoidentyfikacji, odwołuje się do Księgi Daniela (por. 7,13; Mk 13,24-27) i Księgi Psalmów (por. 110,1; Mk 12,35-37)⁹⁵. W scenie tej wyznawanie wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego jest zintegrowane z boskim dramatem Syna Człowieczego, który działa na ziemi władzą Boga (por. Mk 2,10.28), zostaje odrzucony przez religijne autorytety, cierpi i umiera, wypełniając wolę Boga, powstaje z martwych (por. 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,21.41.49), zasiada po prawicy Boga i przyjdzie na obłokach niebiańskich jako reprezentant Stwórcy, by osądzić świat i zebrać swoich wybranych (por. 8,38;

⁹⁴ Por. **M. E. BORING**, *Mark...*, dz. cyt., s. 413. Objawieniowe „ja jestem”, $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ (por. 6,50; 13,6) nie jest Jezusowym twierdzeniem, że jest JHWH ani wypowiedzeniem świętego imienia Boga, ale stanowi proste potwierdzenie chrześcijańskiego *credo*, do którego wyznawania uczniowie Jezusa są wezwani w ich własnych sytuacjach życiowych. Por. tamże.

⁹⁵ Funkcja proleptyczna Dn 7,13 w Mk 13,26 i Ps 110,1 w Mk 12,36 względem Mk 14,62 jest zgodna z Markowym celem redakcyjnym (tzw. hipoteza „sekretu mesjańskiego”), według którego Boska tożsamość Jezusa ma zostać przez Niego objawiona dopiero w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Analizując różne stanowiska dotyczące interpretacji Księgi Daniela (por. 7,13) w Ewangelii św. Marka (por. 14,62), G. Jossa zauważa, że dla tych autorów, którzy odrzucają historyczność wypowiedzi Jezusa przed Sanhedrynem, Chrystus byłby skazany na śmierć z powodu Jego wypowiedzi przeciwko świątyni (troska Jezusa o świątynię została zauważona już wyżej), natomiast odniesienie do Księgi Daniela (por. 7,13) byłoby zakorzenione we wspólnocie pierwotnego Kościoła. Szeroki przegląd podejść interpretacyjnych do tekstu Ewangelii św. Marka (por. 14,62) znajduje się w: **G. JOSSA**, *Da Gesù alla comunità primitiva: Dan 7,13-14 e Sal 110,1*, w: **A. PITTA** (red.), *Luso delle Scritture nel I e II sec. d.C.: Atti dell'XI Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristiani* (Ciampino, 7-10 Settembre 2005), „Ricerche Storico-Bibliche” 2(19) (2007), s. 153-162. Na temat Jezusowego wykorzystania Księgi Daniela (por. 7,13), zob. **R. T. FRANCE**, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London 1971, s. 135-150.

13,26)⁹⁶. M. Eugene Boring trafnie zauważa, że w tej kluczowej scenie zbiega się, jak to nazywa „six streams of Markan christological imagery”, wskazując na Mesjasza (Chrystusa), Syna Bożego, Syna Człowieczego, Cierpiącego Sługę (por. Iz 53), cierpiącego sprawiedliwego z Księgi Psalmów, Mądrość Salomona i prawdziwego Bożego proroka⁹⁷. Ponadto w odpowiedzi Jezusa danej arcykapłanowi znajduje się bezpośrednia odpowiedź na pytanie, które zadał On w wersecie 12,35, pytając o zasadność twierdzenia uczonych w Piśmie, że Mesjasz jest synem Dawida. Tam pytanie to nie doczekało się jednoznacznej odpowiedzi. Teraz Jezus w sposób bezpośredni wskazuje na siebie jako na tego, który zasiada po prawicy Boga, będąc nie tylko synem Dawida (w ziemskim rozumieniu), ale również jego Panem.

2.5.2. Święty Mateusz

„Zaklinam cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?»⁹⁸ Jezus mu mówi: «Ty [tak] powiedziałeś. Ale mówię wam: odtąd zobaczycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Mocy i przychodzącego na obłokach nieba»” (Mt 26,63b-64).

Odpowiadając na pytanie arcykapłana Kajfasza: „Zaklinam Cię na Boga żywego, powiedz nam, czy ty jesteś Mesjaszem (ὁ χριστός), Synem Bożym (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)”, Jezus stwierdza: „Ty [tak] powiedziałeś (σὺ εἶπας)⁹⁸. Ale mówię wam: odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego

⁹⁶ Por. tamże.

⁹⁷ Por. tamże, s. 414. Jezus już raz, ale jedynie pośrednio, potwierdził Piotrowe utożsamienie swojej Osoby z figurą Mesjasza w Ewangelii św. Marka (por. 8,30-31) – zarówno tam, jak i tutaj, używając określenia „Syn Człowieczy” jako równoważnego z „Mesjaszem”.

⁹⁸ Formuła σὺ εἶπας – „ty powiedziałeś” pojawiła się już w Ewangelii św. Mateusza (por. 26,25) – odpowiedź Jezusa na pytanie Judasza, czy to on go zdradzi – i pojawi się ponownie w Ewangelii Mateuszowej (por. 27,11) w odpowiedzi na pytanie Piłata: „czy Ty jesteś królem Żydów?”. W swojej analizie poświęconej wyrażeniu σὺ εἶπας D. J. Catchpole określa tę formułę w żydowskim użyciu jako „affirmative in content, and reluctant or circumlocutory in formulation” oraz „an affirmation modified only by a preference for not stating the matter expressis verbis”. D. R. CATCHPOLE, *The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. XXVI. 64)*, „New Testament Studies” 2(17) (1971), s. 216, 217.

po prawicy Mocy i przychodzącego na obłokach nieba”⁹⁹. Jezusowe „ale” – πλὴν, wprowadza rozróżnienie pomiędzy „ty powiedziałeś” i „[ja] mówię wam”. Poprzez taki zabieg Jezus przechodzi do wyjaśnienia swojej mesjańskiej misji za pomocą preferowanych przez siebie terminów; nie sprzeciwia się temu, co powiedział arcykapłan, ale przeformułuje jego wypowiedź w sposób znacznie wykraczający poza jej treść. Zamiast tytułu „Mesjasz” Chrystus używa własnego preferowanego tytułu „Syn Człowieczy” (por. 8,20), a zamiast o rodzaju ziemskiej mocy, którą pytanie arcykapłana prawdopodobnie sugerowało, Jezus mówi o niebiańskiej chwale i władzy¹⁰⁰. Jego słowa to luźne połączenie Księgi Daniela (por. 7,13; zob. Mt 24,30 w kontekście paruzji) i Psalmu 110,1. Nawiązanie do Księgi Daniela można rozpoznać po użyciu przez św. Mateusza postaci Syna Człowieczego przedstawionego jako przychodzącego na obłokach nieba. Z kolei odniesienie do Psalmu 110,1 wyznacza wyrażenie ἐκ δεξιῶν, „po prawicy”, zestawione z czasownikiem κάθημαι, „siedzieć” – κάθου (por. Ps 109b LXX) vs. καθήμενον (por. Mt 26,64). W obu przypadkach wydarzenia niebiańskie wiążą się z aktywnością widzenia – „widziałem” (por. Dn 7,13 LXX) vs. „zobaczycie” (por. Mt 26,64). Zatem w swoim wyznaniu Jezus nie ogranicza się do wyraźnego ujawnienia, że jest Mesjaszem i Synem Bożym, ale – jak to ujmuje Donald A. Hagner – „he goes on to elucidate his understanding of the Messiah in terms of the one like the Son of Man of Dan 7,13 and the Lord addressed in Ps 110,1”¹⁰¹. Mt 26,63b-64 jest antytetycznie paralelny względem Mt 16,13-17. Podczas procesu Kajfasz pyta Jezusa o jego tożsamość – o to, czy jest Mesjaszem i Synem Bożym – a odpowiedź zostaje udzielona przy pomocy tytułu „Syn Człowieczy” (choć Jezus najpierw potwierdza tytuły chrystologiczne zawarte w pytaniu Kajfasza poprzez σὸ εἶπας). Z kolei w 16,13-17 Jezus jest tym, który pyta o swój status, odnosząc do siebie tytuł „Syn Człowieczy”, a odpowiedź św. Piotra brzmi: „ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Te trzy tytuły są ze sobą powią-

⁹⁹ W niniejszym passusie wykorzystałem informacje, które zawarłem już uprzednio w mojej monografii poświęconej psalmom w Ewangelii św. Mateusza. Por. P. HEROK, *Marked Quotations from Psalms...*, dz. cyt., s. 234-236.

¹⁰⁰ Por. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON JR., *A Critical and Exegetical Commentary...*, t. 3, dz. cyt., s. 1026-1027.

¹⁰¹ D. A. HAGNER, *Matthew 14-28*, Dallas, TX, 1995, s. 801.

zane i dotyczą różnych aspektów tożsamości Jezusa. Jack D. Kingsbury słusznie dochodzi do wniosku, że opisując Jezusa jako Mesjasza, „Syn Człowieczy” i „Syn Boży” okazały się tytułami chrystologicznymi o nadrzędnym znaczeniu w pierwszej Ewangelii. Ponieważ pierwszy z nich ma charakter „publiczny”, a drugi „wyznaniowy” wzajemnie się uzupełniają¹⁰². Jednocześnie autor podkreśla wyższość tytułu „Syn Boży” nad tytułem „Syn Człowieczy” ze względu na konieczność Bożego objawienia umożliwiającego wyznanie Jezusowego synostwa Bożego¹⁰³. Ponadto w odniesieniu do tytułu „Syn Człowieczy” w 26. rozdziale Mateuszowej Ewangelii (ww. 63b-64) pełne wyjaśnienie znajdują słowa Jezusa z rozdziału 24. (ww. 30-31) o nadejściu Syna Człowieczego w kontekście paruzji, co wynika z faktu, że Chrystus jednoznacznie objawia swój Boski status, w tym swoją pełną identyfikację z postacią Syna Człowieczego, dopiero w czasie procesu. Równocześnie należy stwierdzić, że powołanie się Jezusa na Psalm 110,1 w Mt 26,64 w odniesieniu do swojej Osoby, dodatkowo w kontekście kumulacji tytułów chrystologicznych, poszerza rozumienie znaczenia cytatu z Psalmu 110,1 w Mt 22,44 – to, co tam zostaje jedynie zasugerowane, tutaj staje się jasne poprzez bezpośrednie wskazanie Jezusa na siebie jako na wywyższonego Syna Bożego¹⁰⁴.

2.5.3. Święty Łukasz

„(...) «Jeśli ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam!» I powiedział [Jezus] im: «Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi; ⁶⁸jeśli was zapytam, nie odpowiecie. ⁶⁹Lecz odąd *Syn Człowieczy* będzie *siedzącym po prawicy Mocy*

¹⁰² J. D. KINGSBURY, *Matthew...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Scena Mt 22,41-46 jest ostatnią, w której pojawia się określenie „Syn Dawida”. Tytuł ten zostaje ostatecznie podporządkowany innym tytułom obecnym w obu scenach, w których wykorzystano Psalm 110,1 (tj. Mt 22,41-46 i Mt 26,63-64). Zatem rację ma Jack D. Kingsbury, gdy stwierdza: „*the title Son of David has to do exclusively with the earthly Jesus. Matthew makes this point in two ways. First, he never associates the title Son of David with the death and resurrection of Jesus. And second, a factor seemingly overlooked is that the disciples never confess or even address Jesus as the Son of David.*” J. D. KINGSBURY, *The Title 'Son of David'...*, dz. cyt., s. 592.

Boga». ⁷⁰Powiedzieli wszyscy: «Jesteś więc Synem Boga?» On zaś do nich powiedział: «Wy mówicie, że ja jestem» (Łk 22,67-70).

U św. Łukasza, w przeciwieństwie do św. Marka i św. Mateusza, pytanie o mesjańską tożsamość Jezusa zadaje nie najwyższy kapłan, ale zbiorowość – wszyscy członkowie Sanhedrynu¹⁰⁵. Dla czytelników trzeciej Ewangelii jest już od dawna jasne, że Jezus jest Mesjaszem (np. 2,11.26; 4,41; 9,20), chociaż on sam, jak dotąd nie potwierdził wprost swojego mesjańskiego statusu. Odpowiedź Jezusa na pierwsze pytanie przybiera formę gramatyczną zdania warunkowego, z wychyleniem ku przyszłości, co wskazuje na Jego przekonanie, że żydowscy przywódcy prawie na pewno mu nie uwierzą ani nie odpowiedzą na Jego pytania. To, że nie odpowiedzą Jezusowi, zostało już wskazane we wcześniejszym dialogu w świątyni (rozdz. 20). Zwłaszcza gdy Chrystus pyta o zasadność chrztu św. Jana, rozmówcy nie odpowiadają mu w sposób bezpośredni (por. 20,1-8). Do tego dochodzi przekonanie Jezusa, że nawet w obliczu bezpośrednich dowodów na to, że jest Mesjaszem, żydowscy przywódcy nie będą zdolni uwierzyć (por. Dz 13,40-41). Oni to już od czasu wjazdu Jezusa do Jerozolimy demonstrowali swój opór wobec Niego, jak również niezdolność dostrzeżenia w Jego przyjsciu zbawczego nawiedzenia Boga (por. 19,41-48); teraz Jezus stwierdza, że ich niewiara jest nieustępliwa¹⁰⁶. Udzielając odpowiedzi w wersecie 70., rozpoczynającej się słowami „lecz odtąd”, Jezus odnosi się do figury Syna Człowieczego¹⁰⁷. Na wcześniejszych etapach Łukaszej narracji tytuł „Syn Człowieczy” był aplikowany w połączeniu z zapowiedziami odrzucenia i upokorzenia Jezusa, ze stosunkowo krótkimi zapowiedziami chwalebного końca. Teraz, stojąc przed Sanhedrynem, Jezus doświadcza upokorzenia, którego doświadczył już chwilę wcześniej (ww. 63-65). Jednak w tym kontekście Chrystus zapowiada, że kulminacją Jego hańby jest obietnica zupełnego odwrócenia Jego statusu – najwyższa pogarda ustąpi miejsca najwyższemu honorowi. Sposób nawiązania Jezusa do Syna Człowieczego

¹⁰⁵ W rozumieniu św. Łukasza wszyscy przywódcy religijni (cały establishment świątynny) są solidarnie zjednoczeni przeciwko Jezusowi (por. Łk 23,1; 23,50-51).

¹⁰⁶ Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 795.

¹⁰⁷ Fraza „lecz odtąd” – ἀπὸ τοῦ νῦν – jest charakterystyczna dla stylu literackiego trzeciego Ewangelisty, który w ten sposób wskazuje na pewien nowy początek. Zob. np. Łk 1,48; 5,10; 12,52; 22,18.

może być nieco zaskakujący, ponieważ w Jego wypowiedzi brakuje bezpośredniej identyfikacji z figurą zapowiedzianą przez proroka Daniela. Należy jednak pamiętać, że dla Ewangelisty najważniejsi są czytelnicy jego dzieła, którzy już od dawna wiedzą, że figura Syna Człowieczego wskazuje na Jezusa. A zatem odmawiając bezpośredniej odpowiedzi na zadane pytanie, Jezus ogłasza wszystkim, którzy chcą to przyjąć z wiarą, że Syn Człowieczy, który podziela ludzką kondycję (por. 7,34), cieszy się Boską władzą (por. 5,24) i zgodził się podążać drogą prowadzącą do śmierci (por. 18,31-33), wkrótce zostanie wywyższony¹⁰⁸. Spośród wszystkich trzech Synoptyków nawiązanie Jezusa do Księgi Daniela (por. 7,13) i Księgi Psalmów (por. 110,1) jest u trzeciego Ewangelisty najbardziej związane. Święty Łukasz pomija czynność widzenia w odniesieniu do obłoków, na których miałyby przybyć Syn Człowieczy. Czyni to, ponieważ jest tu dla niego ważna nie tyle paruzja, co wielkanocne wywyższenie Jezusa¹⁰⁹. Jednocześnie autor zachowuje nawiązanie do obrazu intronizacyjnego z Psalm 110,1, poprzez który Jezus ogłasza swoje panowanie po prawicy Mocy Boga¹¹⁰. Odpowiedź Jezusa na pierwsze pytanie zostaje zinterpretowana przez jego przeciwników w kategoriach synostwa Bożego, co zostaje przez nich wyrażone w formie drugiego pytania: „Jesteś więc Synem Boga?” (w. 70)¹¹¹. Jak zauważa Joel B. Green, jest swoistą ironią losu, że w ten sposób przywódcy jerozolimscy prawidłowo wnioskujeją w o statusie Jezusa, lecz to ich prowadzi raczej do odrzucenia niż wiary¹¹².

¹⁰⁸ Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 244.

¹⁰⁹ F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 244-245.

¹¹⁰ Poprzez wyrażenie „po prawej stronie Mocy Boga” Jezus identyfikuje się z Boską mocą, co jednocześnie stanowi ostry kontrast z władzą, jaką sprawują przywódcy żydowscy, przed którymi przemawia – wyrażenie „moc ciemności” (zob. 22,53). Ponadto misja Jezusa została już scharakteryzowana jako przestrzeń manifestowania mocy Bożej (np. 4,36; 5,17). Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 796.

¹¹¹ W ten sposób św. Łukasz chce uniknąć nieporozumień, aby z jednej strony nie redukować Jezusa do roli Mesjasza w rozumieniu ludzkiego potomka Dawida, a z drugiej – aby wskazać swoim pogańskim czytelnikom, którzy nie znali terminu „Mesjasz”, że mesjański status Jezusa jest nierozzerwalnie związany z jego Bożym synostwem. Por. F. BOVON, *Luke 3...*, dz. cyt., s. 245-246.

¹¹² Por. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke...*, dz. cyt., s. 795.

3. Wnioski

Podsumowując wyżej przeprowadzoną analizę oryginalnych kontekstów, w których zostały osadzone badane fragmenty ze zbioru Pism (por. Dn 7,13; Ps 110,1) – jak również indywidualnych reinterpretacji tychże starotestamentowych tekstów przez poszczególnych Synoptyków zgodnie z ich redakcyjnymi celami, należy stwierdzić, że zarówno św. Marek, jak i św. Mateusz ze św. Łukaszem, którzy przejęli od niego ideę chrystologicznego odczytania starotestamentowych tekstów, czynią to wedle własnych, oryginalnych koncepcji teologicznych, w świetle których ukazują osobę Chrystusa. Należy zauważyć, że badane słowa z Księgi Psalmów i z Księgi Daniela nie stanowią komentarza Ewangelistów, lecz są zawsze przytaczane przez samego Jezusa, co świadczy o ich doniosłości i roli, jaką spełniają w narracji. Ponadto analizowane odniesienia do Pism, poprzez cytaty i aluzje, występują w poszczególnych Ewangeliach synoptycznych dwukrotnie: odpowiednio w zakończeniu mowy eschatologicznej (por. Dn 7,13), w dyskusji Jezusa z religijnymi liderami na temat synostwa Dawida (por. Ps 110,1) oraz konflicja obu tych tekstów w scenie przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem. Taki zabieg literacki pogłębia zarówno znaczenie, jak i rozumienie tekstów ze Starego Testamentu w odniesieniu do Osoby Chrystusa. W tym kontekście pierwsze użycie obu fragmentów Pism pełni funkcję proleptyczną względem Mk 14,62, Mt 26,64 i Łk 22,69, przygotowując czytelnika na głębsze zrozumienie znaczenia słów wypowiedzianych przez Jezusa o sobie samym. Z kolei drugie wykorzystanie badanych fragmentów należy uznać za *analepsis* – spojrzenie w tył, pomagające we wnikliwej interpretacji odpowiednio Mk 13,26, Mt 24,30 i Łk 21,27 (por. Dn 7,13) oraz Mk 12,36, Mt 22,44 i Łk 20,42 (por. Ps 110,1). Na koniec należy zauważyć, że konflicja tekstów z Pism (por. Dn 7,13; Ps 110,1) została wykorzystana w kulminacyjnej scenie narracji synoptycznych celem publicznego ujawnienia przez Jezusa swojej Boskiej tożsamości.

Bibliografia

- Adamczyk D., *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gne-snensia” 23 (2009), s. 5-53.
- Allen L. C., *Psalms 101–150*, Waco, TX 1983.
- Bail U., *Psalm 110: Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive*, w: D. Sänger (red.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn, 2003, s. 99-104.
- Boring M. E., *Mark: A Commentary*, Louisville, KY 2012.
- Bovon F., *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53*, Minneapolis, MN 2012.
- Burger C., *Jesus als Davidsson: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970.
- Catchpole, D. R., *The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt. XXVI. 64)*, „New Testament Studies” 2(17) (1971), s. 213-226.
- Clines D. J. A. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 5, Sheffield 2011.
- Collins A. Y., Attridge H. W., *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 2007.
- Collins J. J., Collins A. Y., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MN 1993.
- Darshan G., *The Twenty-Four Books of the Hebrew Bible and Alexandrian Scribal Methods*, w: M. R. Niehoff (red.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, s. 221-244.
- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 1, London 2000.
- Davies W. D., Allison Jr. D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, t. 3, London 2004.
- Eising H., מִן, w: J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Grand Rapids, MI 1998.
- Evans C. A., *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P. W. Flint (red.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation, Studies in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2001, s. 67-79.
- Evans C. A., *Matthew*, Cambridge, U.K., New York, NY 2012.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke*, t. 2: X-XXIV. *Introduction, Translation, and Notes*, New Haven, CT, London, 2008.
- France, R. T., *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London 1971.
- France R. T., *The Gospel of Mark: A commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI, 2002.
- Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium: Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20*, Freiburg–Basel–Wien 1992.
- Gesenius H. F. W., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford 1910.
- Green J. B., *The Gospel of Luke: The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI 1997.
- Gunkel H., *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 41985.
- Hagner D. A., *Matthew 14-28*, Dallas, TX, 1995.
- Hay D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville, TN 1973.

- Herok P., *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew*, Göttingen 2024.
- Hilber J. W., *Psalms CX in the Light of Assyrian Prophecies*, „Vetus Testamentum” 3(53) (2003), s. 353-366.
- Homerski J., *Syn Człowieczy w Wizji Proroka Daniela (Dn 7,13-14)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(32) (1985), s. 47-62.
- Hossfeld F. L., Zenger E., *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, Minneapolis, MN, 2011.
- Johnson S. E., *The Davidic-Royal Motif in the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 2(87) (1968), s. 136-150.
- Jossa G., *Da Gesù alla comunità primitiva: Dan 7,13-14 e Sal 110,1*, w: A. Pitta (red.), *L'uso delle Scritture nel I e II sec. d.C.: Atti dell'XI Convegno di Studi Neotestamentari e Anticoeristiani* (Ciampino, 7-10 Settembre 2005), „Ricerche Storico-Bibliche” 2(19) (2007), s. 153-162.
- Kingsbury J. D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975.
- Kingsbury J. D., *The Title “Kyrios” in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 2(94) (1975), s. 246-255.
- Kingsbury J. D., *The Title ‘Son of David’ in Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 4(95) (1976), s. 591-602.
- Kraus H.-J., *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Minneapolis, MN, 1993.
- Kuśmirek A., *Wprowadzenie*, w: A. Kuśmirek (red.), *Pisma. Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, Warszawa 2009, s. xi-xxi.
- Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 171967.
- Loretz O., *Der Thron des Königs ‘zur Rechten’ der Gottheit beim Siegesmahl nach Psalm 110, 1-2: Jüdische Umformung altorientalischer Königs – und Kultbildideologie*, „Ugarit-Forschungen” 38 (2006), s. 415-436.
- Luz U., *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis, MN 2005.
- Marcus J., *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2009.
- Martone C. (red.), *La Bibbia dei Settanta: Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone: Libri poetici*, Brescia 2013.
- McDonald L. M., *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa 2022.
- Menken M. J. J., *The Psalms in Matthew’s Gospel*, w: S. Moyise, M. J. J. Menken (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York, NY 2004, s. 61-82.
- Nalpathilchira J., *“Everything is Ready: Come to the Marriage Banquet”: The Parable of the Invitation to the Royal Marriage Banquet (Matt 22,1-14) in the Context of Matthew’s Gospel*, Roma 2012.
- Nestle Eb. & Er. i in. (red.), *Novum Testamentum graece*, Stuttgart 282012.
- Newsom C. A., Breed B. W., *Daniel: A Commentary*, Louisville, KY 2014.
- Niehoff M. R. (red.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, s. 221-244.
- Nordheim M. von, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Ossandón Widow J. C., *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra*, Leiden 2018.
- Parchem M., *Gatunek i formy literackie w Księdze Daniela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(57) (2004), s. 11-32.

Pietersma A., Wright B. G. (red.), *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York, NY – Oxford, U.K. 2007.

Ravasi G., *Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione*, t. 3, Bologna³1986.

Ross A. P., *A Commentary on the Psalms*, t. 3, Grand Rapids, MI 2016.

Roth, U., *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, Berlin 2010.

Savignac J. de, *Essai d'interprétation du Psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, „Oudtestamentische Studiën” 9 (1951), s. 202-225.

Sæbø M., *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*, Sheffield 1998.

Schneider G., *Die Davidssohnfrage (Mk 12,35-37)*, „Biblica” 1(53) (1972), s. 65-90.

Szymik S., *Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej*, w: H. Drawnel, A. Piwowar (red.), *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 77-91.

Taylor V., *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, New York, NY 21966.

Tournay R. J., *Le Psaume CX*, „Revue Biblique” 67 (1960), s. 5-41.

Watts R. E., *The Lord's House and David's Lord: The Psalms and Mark's Perspective on Jesus and the Temple*, „Biblical Interpretation” 15 (2007), s. 307-322.

Watts R. E., *The Psalms in Mark's Gospel*, w: S. Moyise, M. J. J. Menken (red.), *The Psalms in the New Testament*, London–New York 2004, s. 25-45.

KS. DR PIOTR HEROK – adiunkt przy Katedrze Teologii Biblijnej, Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego oraz sędzia Sądu Diecezji Opolskiej. Posiada licencjat teologii biblijnej (KUL), licencjat nauk biblijnych (Biblicum, Rzym) oraz doktorat nauk biblijnych (Biblicum, Rzym). Ponadto jest mgr lic. prawa kanonicznego (UKSW), a obecnie doktorantem prawa kanonicznego (UKSW). Ostatnio opublikował monografię zatytułowaną *Marked Quotations from Psalms in the Gospel of Matthew* (Göttingen 2024).