

MIROSLAW RUCKI

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu
<http://orcid.org/0000-0001-7666-7686>

Po co mieszkańcy Jerozolimy krzyczeli „Hosanna”? Studium Mt 21,9 z uwzględnieniem szerszego kontekstu

Why the people of Jerusalem shouted “Hosanna”? Study of Matt 21:9 in a wider context

Abstract

The paper presents study of the Biblical passage containing shouting “Hosanna” as described in Matt 21:9. For better understanding of the meaning of this word, often treated as a liturgical emotional expression, a wider context was employed, not only the usually referred Ps 118. In particular, several Polish translations of the Bible were analyzed, as well as Septuagint, Aramaic Targum, and Peshitta of Old and New Testament. Jewish liturgy called “Hoshanot” was analyzed to demonstrate the direct meaning of the Hebrew word *hoshana* used in the prayers. Moreover, based on its direct meaning, the word “Hosanna” was linked with previous passages where blind men shouted for salvation. Noteworthy, the blinds were healed both before and after analyzed event. Since the context indicates the prophetic mission performed by Jesus in the Temple, some attention was paid to the issue of prophecy. It was found that the fulfillment of Jesus’s verdict upon the fig tree indicated inevitable fulfillment of His prophecy upon destruction of Jerusalem. The entire context provided strong ground for understanding that Jesus emphasized His identity as God by words and actions, and the spontaneous shouting “Hosanna” provided a key for understanding of this point.

Keywords: Jerusalem, Hosanna, Jesus’s identity, prophet, king, Bible translations, Jewish liturgy.

Słowo „Hosanna” tak głęboko zakorzeniło się w liturgii chrześcijańskiej, że przyjmowane jest często bez wyjaśnienia, a komentarze biblijne nawet nie podają jego znaczenia¹.

¹ Na przykład Biblia Poznańska w obszernych komentarzach nie zawiera żadnego odniesienia do tego słowa: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań 1999).

Biblia Tysiąclecia odsyła do Ps 118,25-26, zaznaczając, że jest to „aklamacja na cześć Jezusa – Mesjasza”. Być może jest to aluzja do sformułowania: „Hosanna Synowi Dawida”, którą Bartnicki nazywa „mesjańską proklamacją tłumu”². Papież Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* wskazuje na zabarwienie błagalne okrzyku „Hosanna”, zaznaczając, że z czasem „to błagalne wołanie stawało się coraz częściej okrzykiem radości”³. Papież konkluduje, że w tej aklamacji można dostrzec wiele uczuć: „radosne wysławianie Boga podczas tego wjazdu; nadzieję, że nadeszła godzina Mesjasza, a jednocześnie błaganie o to, żeby powróciło królestwo Dawida, a wraz z nim królowanie Boga nad Izraelem”. Komentarz w Biblii Paulistów⁴ zaznacza też, że jest to zwrot liturgiczny, związany z powtarzaniem Ps 118. Celem niniejszego studium jest prześledzenie znaczenia i sensu tego słowa w judaistycznym kontekście, w jakim ono wybrzmiało, a także zostało zapisane z myślą o adresacie żydowskim.

1. Uwagi metodologiczne

Do analizy wykorzystano tekst Ewangelii Mateusza według krytycznego wydania (wydanie 27.)⁵. Ewangelia Mateusza jest najbardziej osadzona w realiach judaizmu ze wszystkich innych Ewangelii, a jej pierwotnym adresatem są Żydzi, znający zarówno Stary Testament, jak i nauczanie rabiniczne oraz liturgię judaizmu. Pisząc w języku żydowskim⁶, autor Ewangelii Mateusza najwyraźniej zakładał, że jego dzieło będą czytać wyłącznie Żydzi, czego nie można powiedzieć nawet o Liście do Hebrajczyków od razu napisanym po grecku. Widać to chociażby na przykładzie dyskusji dotyczącej obmycia rąk. W Ewangelii Marka zostało umieszczone wyjaśnienie: „Faryzeusze bowiem, i w ogóle Żydzi, trzymając się tradycji starszych, nie jedzą, jeśli sobie rąk nie obmyją, rozluźniając pięść. I [gdy wrócą] z rynku, nie jedzą, dopóki się nie obmyją” (Mk 7,3-4). Tymczasem w Ewangelii Mateusza jest jedynie podany przedmiot sporu: „Dlaczego Twoi uczniowie postępują wbrew tradycji starszych? Bo nie myją sobie rąk przed jedzeniem” (Mt 15,2).

W celu zrozumienia znaczenia liturgicznego badanego wyrazu wydaje się zasadnym odwołanie się do współczesnej liturgii hebrajskiej. Powodem jest brak jednolitych zbiorów żydowskich tekstów liturgicznych z czasów Jezusa Chrystusa, a także

² R. BARTNICKI, „Teologia ewangelistów w perykopach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy”, *Studia Theologica Varsoviensia* 15/2 (1977) 55–76.

³ BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2 (Kraków 2007) 17.

⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa 2008).

⁵ E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1998).

⁶ Zob. np. EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia Kościelna* V, 10, 3, oraz EPIFANIUSZ z SALAMINY, *Panarion* XXX, 3, 7. Szerzej kwestię języka napisania Ewangelii Mateusza omawiam w artykule: M. RUCKI, „O jakich psach mówi Jezus w Mt 7,6?” *Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 28/1 (2016) 210–224.

dość konserwatywne podejście Żydów do języka hebrajskiego. W czasach opisywanych w Nowym Testamencie język hebrajski nie był językiem mówionym, a jego odrodzenie miało miejsce dopiero w czasie powstania Bar Kochby (132–135 r. po Chr.) i być może w pewnym stopniu w III w. po Chr.⁷ Uprawnia to do traktowania obecnie funkcjonujących tradycyjnych tekstów liturgicznych jako nawiązujących do pierwotnego znaczenia pewnych wyrazów i obrzędów.

W tym zrozumieniu liturgii pomagają również Talmudy: Babiloński i Jerozolimski. Wprawdzie ich powstawanie wiąże się z opozycją wobec chrześcijaństwa i innych niefaryzejskich stronnictw, to jednak wartość tych traktatów w zachowaniu rozumienia przekazywanej dotychczas ustnie tradycji jest nieoceniona. W judaizmie przyjmuje się, że nad *Miszną* pracowali *tannaim* w latach 50/70–220 po Chr., natomiast prace nad *Gemara* ukończono w Palestynie pod koniec IV w., a w Babilonie pod koniec V w. Warto odnotować, że w ośrodkach palestyńskich spisywano *Gemara* w dialekcie galilejskim języka aramejskiego, a w Babilonii w dialekcie wschodnim tego języka⁸.

Pomimo że język aramejski chrześcijan różnił się od języka aramejskiego Żydów⁹, istniała pewna ciągłość dialektalna, dzięki której obie strony rozumiały się pomimo odległości geograficznej i barier denominacyjnych¹⁰. Jako język mówiony, aramejski jest do dziś wspólnym językiem irackich chrześcijan i Żydów pochodzących z Iraku¹¹. Dlatego też wykorzystano odniesienia nie tylko do aramejskiej literatury rabinicznej, ale też do aramejskiej *Peszitty*, zawierającej tłumaczenia zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu na język syriacki. I w końcu, dokonano odniesienia do *Targumów*, będących dosłownym przekładem (np. targum Onkelosa) lub aramejską parafrazą Starego Testamentu (targumy jerozolimskie)¹², wykonaną przez tłumaczy żydowskich. W szczególności przydatne jest odniesienie do *Targumu Psalmów*, w większości przetłumaczonych literalnie, czasami z materiałem uzupełniającym w postaci co najwyżej pojedynczych słów i zaledwie kilkoma większymi rozszerzeniami¹³.

⁷ N. DE LANGE, „The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE”, *Jewish Studies Quarterly* 3/4 (1996) 342–358.

⁸ R. MARCINKOWSKI (ed.), *Miszna Zeraim (Nasiona)* (Warszawa 2013) 23–24.

⁹ Zarówno odmienne pismo, jak i różnice w dialektach były eksponowane przez Żydów, Samarytan i aramejskojęzycznych chrześcijan jako element przynależności i odrębności religijnej; por. H. GZELLA, *Western Aramaic in Late Antique Palestine* (Leiden 2015) 281.

¹⁰ H. MURRE-VAN DEN BERG, „The Language of the Nation: The Rise of Arabic among Jews and Christians (1900–1950)”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/2 (2016) 176–190.

¹¹ M. TOMAL, „Nowoaramejski – język irackich chrześcijan i Żydów”, *Niemuzulmańskie mniejszości Iraku* (ed. M. ABDALLA) (Poznań 2008) 107–137.

¹² S. MĘDALA, „Targumy do Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 22/6 (1969) 319–327.

¹³ A. KUŚMIREK, „Interpretacja Psalmu 110 w Targumie Psalmów”, *Studia Gdańskie* 47 (2020) 11–24.

2. Dalszy i bliższy kontekst

Usiłując przekonać żydowskiego adresata, autor Ewangelii Mateusza wielokrotnie odwołuje się do proroctw mesjańskich, które spełniły się w Jezusie. Większość z nich wymieniono w pierwszych rozdziałach Ewangelii.

Bezpośrednio przed tekstem, zawierającym interesujące nas słowo „Hosanna”, pojawia się jedenaste z trzynastu proroctw odnotowanych przez Mateusza; poprzednie było w rozdziale 13., zaś następne dwa będą dotyczyły męki (Mt 26,56 i 27,9). Poniższa lista zawiera odwołania Ewangelisty do proroctw¹⁴:

- (1) A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka (1,22).
- (2) Ci mu odpowiedzieli: W Betlejem judzkim, bo tak napisał Prorok (2,5).
- (3) (...) tam pozostał aż do śmierci Heroda. Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez Proroka: Z Egiptu wezwałem Syna mego (2,15).
- (4) Wtedy spełniły się słowa proroka Jeremiasza (2,17).
- (5) Przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł. Tak miało się spełnić słowo Proroków: Nazwany będzie Nazarejczykiem (2,23).
- (6) Do niego to odnosi się słowo proroka Izajasza, gdy mówi: Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, Dla Niego prostujcie ścieżki (3,3).
- (7) Tak miało się spełnić słowo proroka Izajasza (4,14).
- (8) Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza: On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby (8,17).
- (9) Tak miało się spełnić słowo proroka Izajasza (12,17).
- (10) Tak miało się spełnić słowo Proroka: Otworzę usta w przypowieściach, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata (13,35).
- (11) Stało się to, żeby się spełniło słowo Proroka: Powiedźcie Córce Syjońskiej: Oto Król twój przychodzi do Ciebie łagodny, siedzący na osiołku, źrebięciu osłicy (21,4).**
- (12) Lecz stało się to wszystko, żeby się wypełniły Pisma proroków (26,56).
- (13) Wtedy spełniło się to, co powiedział prorok Jeremiasz: Wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę za Tego, którego oszacowali synowie Izraela (27,9).

Formalnie spełnienie proroctwa Zachariasza (9,9), zapowiadającego wjazd na osiołku do Jerozolimy, nie jest trudne i nie wymaga kwalifikacji mesjańskich. Trudność polega na tym, by „córa Syjonu” rozpoznała swojego króla i zaczęła radośnie wołać. Z pewnością nie każdy wjeżdżający do Jerozolimy na osiołku był witany jako król.

Jak się zdaje, Jezus zastosował jeszcze jeden ważny zabieg nawiązujący do ksiąg prorockich: jadąc z Betfage, ominął od południa Górę Oliwną i wjechał do Jerozolimy

¹⁴ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań 2003).

przez Złotą Bramę od strony wschodu. Była to jedyna brama prowadząca spoza miasta bezpośrednio na teren świątyni. Obecnie brama ta jest zamurowana, co może umacniać przekonanie, że właśnie Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Zgodna tradycja żydowska i chrześcijańska wiąże bowiem wjazd Mesjasza z wizją Ezechiela: „I oto chwała Boga Izraela przysłała od wschodu” (Ez 43,2).

Niejasne pozostaje, po co ludzie rzucali płaszcz na drogę. Niektórzy autorzy wskazują na takie wydarzenia jak przejście Kserksesa przez Hellespont czy powrót Katona Młodszego do Rzymu¹⁵. Tymczasem Kserkses wykonał sporo dziwnych czynności „dla prestiżu i demonstracji siły”, wśród których można wymienić: uparte budowanie mostu pomimo braku takiej potrzeby i pomimo zniszczenia dwóch prawie gotowych mostów przez burzę, przemarsz wojsk przez ten most, trwający siedem dni i siedem nocy, a także liczne rytuały, włącznie z paleniem kadzideł na moście, wrzuceniem złotej czaszy i miecza do morza¹⁶. Wśród tych wszystkich udziwnień wyłożenie mostu gałązkami mirtu nie wygląda na typowe, zwyczajowe rzucanie gałęzi pod nogi zwycięskim królom. Z kolei w przypadku Katona, jak się zdaje, rzucanie szat i całowanie jego rąk miało miejsce w związku z jego opuszczeniem wojska, a nie przybyciem do Rzymu, przy czym Plutarch zaznacza, że „Rzymianie rzadko to robili”, jedynie „w stosunku do niektórych cesarzy”, niestety nie precyzując, czy chodzi o rzucanie szat, czy całowanie rąk¹⁷. Podobnie przywołanie dialogu Klitajmestry z powracającym spod Troi Agamemnonem¹⁸ nie wydaje się zbyt trafne. Wykorzystana bowiem przez Ajschylosa fraza w przytaczanych wersetach 917 i 930 sztuki *Agamemnon* dotyczy raczej κόκκινο χαλί¹⁹, czyli „czerwonego dywanu”, a nie szat rzucanych pod nogi. Niemniej jednak 2 Krl 9,12-13 potwierdza, że podobne rzucanie szat, po hebrajsku כִּנְיָהּ, pod nogi nowego króla już miało miejsce w Izraelu za czasów Jehu, czyli ok. 841 r. przed Chr. Jednak w tamtym przypadku sytuacja była dość jednoznacznie kojarzona z przewrotem politycznym, a ustanowienie nowego króla ogłoszono trąbieniem w *szofar* (2 Krl 9,13). Właściwie w tym momencie rozpoczęła się wojna domowa, a z kontekstu wynika, że rozesłanie pod stopami Jehu szat oznaczało opowiedzenie się w tej wojnie po stronie nowego króla.

¹⁵ J. M. FREEMAN, *Hand-book of Bible Manners and Customs* (New York 1874) 358.

¹⁶ B. STRAUSS, *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece – and Western Civilization* (New York 2004) 43–45.

¹⁷ PLUTARCH, „Life of Cato the Younger” https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/plutarch/lives/cato_minor*.html [dostęp sierpień 23, 2021].

¹⁸ S. BURDER, „Oriental Customs, Illustrative of the Sacred Scriptures”, *The Classical Journal* 22 (1820) 257–259.

¹⁹ https://el.wikipedia.org/wiki/Κόκκινο_χαλί. [dostęp sierpień 23, 2021].

3. Wołanie tłumów

Siłą rzeczy, w warunkach okupacji rzymskiej ustanowienie nowego żydowskiego króla musiało być odebrane przez Rzymian jako rewolta, co nie miało miejsca. Oznacza to, że również w odbiorze Żydów, w tym samego autora Ewangelii Mateusza, sprawa była o wiele subtelniejsza.

Mateusz zaznacza, że tłumy głośno wołały, po grecku ἔκραξαν. To samo słowo Ewangelista wykorzystał w 20,30 i 20,31, gdzie dwaj niewidomi głośno wołali: „Zmiłuj się nad nami, Panie, Synu Dawida!” Zgodnie z żydowską retoryką, później ujętą w zasadach interpretowania tekstów biblijnych, wystąpienie tego samego słowa wskazuje na powiązanie między wersetami – w danym przypadku między uzdrowieniem niewidomych i wjazdem Jezusa do Jerozolimy. Drugim wyrażeniem, łączącym te dwa wydarzenia, jest tytuł „Syn Dawida”. Na czym polega to powiązanie?

Otóż w Mt 20,30 i 20,31 niewidomi wołali: ἐλέησον ἡμᾶς, „zmiłuj się nad nami”. Aramejska *Peszitta* oddaje to jako ܐܠܗܝܢܐ ܥܬܪܚܡ ܠܗܝܢܐ *etrachem'łajn*.

Z kolei w Mt 21,9 tłumy wołały: Ὡσαννά „Hosanna”, co pozostawiono w *Peszicie* jako ܘܫܢܢܐ *uszano*. Słowo takie nie funkcjonuje w języku syriackim. Brockelmann²⁰ podaje jego znaczenie jako *exclamatio laudatoria* oraz *dominica palmarum*, przytaczając greckie i hebrajskie słowo źródłowe. W rzeczywistości jest to fonetyczny zapis hebrajskiego słowa, a właściwie dwóch hebrajskich słów: ܢܫܐ ܗܘܫܝܥܝܗ *hoszia na*, które oznaczają mocną prośbę: „zbaw” (wykrzyknik ܢܫ – *na* nadaje prośbie odcień przynaglenia, wręcz domagania się).

Popularne źródła, jak np. Wikipedia²¹, a także niektóre komentarze biblijne podają, że „Hosanna” jest okrzykiem liturgicznym, wznoszonym na cześć króla i Boga. Na przykład komentarz w Biblii Paulistów informuje:

Hosanna (hebr. *hoszi anna* – wyrażenie składające się z dwóch słów: „zbaw” i „modlimy się”) – na początku był to zwrot przyzywający Bożej pomocy (Ps 118,25), później stał się okrzykiem wznoszonym na cześć króla (2 Sm 14,4) i Boga. Z czasem słowo *hosanna* stało się zwrotem liturgicznym związanym ze Świętem Namiotów, podczas którego wielokrotnie recytowano Psalm 118. Okrzyk ten wznoszono również na cześć Jezusa wjeżdżającego do Jerozolimy (Mt 21,9; Mk 11,10; J 12,13).

Należy odnotować, że jeśli zwrot „Hosanna” rzeczywiście wielokrotnie występuje w liturgii żydowskiej, to jednak trudno go nazwać „okrzykiem na cześć” kogokolwiek. W tym samym wydaniu Biblii Paulistów werset, w którym okrzyk „Hosanna” miałby być wznoszony na cześć króla, został przetłumaczony następująco: „Kobieta z Tekoa poszła więc do króla i przypadła twarzą do ziemi, oddając mu pokłon. Potem zawołała: «Ratun-

²⁰ C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum* (Halis Saxonum 1928) 53.

²¹ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Hosanna> [dostęp sierpień 23, 2021].

ku, królu!»” (2 Sm 14,4). W dalszym opowiadaniu kobieta ta przedstawia swój problem, oczekując, że król go rozwiąże. Ewidentnie zespół tłumaczy chciał przekazać, że było to wołanie, błaganie o pomoc i ratunek, a nie radosny okrzyk na cześć króla.

Co do liturgii żydowskiej natomiast pojawia się pytanie: Czy w judaizmie „Hosanna” jest okrzykiem liturgicznym na cześć Boga? Wspomniany artykuł w popularnej Wikipedii utrzymuje, że tak, i podaje przykład nabożeństwa nazywanego po hebrajsku *Hoszanot* oraz *Hoszana Raba*. Jednak analiza tekstów recytowanych i śpiewanych w czasie tych nabożeństw pokazuje, że owe „słowo liturgiczne” jest zawsze rozumiane przez Żydów jako wołanie: „Zbaw nas” lub „Wybaw nas”, i jednoznacznie jest traktowane jako nawiązanie do Ps 118,25. Talmud zawiera relację, że w czasach istnienia pierwszej świątyni kapłani mieli zwyczaj recytowania podczas procesji na terenie świątynnym Ps 118,25, zawierającego wołanie: „O PANIE, wybaw!” (Biblia Paulistów), po hebrajsku **אָנוּ יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָא** *anna Adonaj hoszija-nna*. Po wygnaniu babilońskim, w czasach drugiej świątyni, procesje ze śpiewem tego psalmu organizowano również poza terenem bezpośrednio należącym do świątyni (Talmud Babiloński, *Sukka* 34a; 44a). Jak się zdaje, uczestnicy tej liturgii nie odbierali tej frazy jako nieokreślonego „okrzyku liturgicznego”, lecz zgodnie z sensem i znaczeniem Ps 118,25, wiernie oddanym w tłumaczeniu jako „wybaw”.

Dzisiejsze modlitwy należące do zestawu *hoszanot* są to krótkie pieśni zaczynające się słowem *hoszana* i kończące się tym samym słowem. Przykładowo: modlitwa *Lemaan amitach* zawiera następujące wezwania:

Wybaw nas! Ze względu na Twoją Prawdę, ze względu na Twoje Przymierze, (...) ze względu na Twoje królowanie, (...) ze względu na Twoje wielkie miłosierdzie, ze względu na Twoją chwałę,
wybaw nas!²²

W tej modlitwie wymienione jest królowanie Boga, do którego nawiązuje też tytuł „Syn Dawida” wykrzykiwany przez dorosłych i dzieci do Jezusa (Mt 21,9.15). Inna modlitwa z tego samego zestawu to *E'eroch szu'i*:

Wybaw nas! Wyłożę moją prośbę w domu modlitwy. Wyznałem moje grzechy w dniu postu, błagając o moje zbawienie [לְהוֹשִׁיעַי], usłysz głos mojego błagania, powstań i wybaw mnie [וְהוֹשִׁיעַי]. Wspomnij i zmiłuj się, mój Zbawicielu [מוֹשִׁיעַי]! (...) Wszchemocny mój Zbawco, ukaż się i pomóż! **Wybaw nas!**²³

By nie mnożyć przykładów, przytoczę jeszcze jeden tekst z tego zbioru (*El le-mosza'ot*), który nas interesuje ze względu na odniesienie do Mesjasza:

²² Tekst za modlitewnikiem hebrajskim: P. POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila (nusach aszkenaz)* (Jeruzalaim 5767 [2008]) 871–872.

²³ POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila*, 873.

Wybaw nas! Boże zbawienia! Przez cztery tygodnie stajemy przed Tobą z modlitwami (...). Ty, który darujesz zbawienie, poslesz [nam Mesjasza] sprawiedliwego (...), i wznowione zostaną [pielgrzymki] trzy razy w roku. Przyspiesz nasze zbawienie! **Wybaw nas!**²⁴

Pogrubiony zwrot „Wybaw nas”, powtarzający się we wszystkich modlitwach *Hoszanot*, to tłumaczenie słowa הוֹשִׁיעָה נָא *hoszana* czyli „Hosanna”, którego w żaden sposób nie można tutaj traktować jako „okrzyku radości na cześć Boga”. Jest to ewidentnie wołanie o zbawienie, a nie jedynie emocjonalny okrzyk. Gdyby było inaczej, wszystkie te błagalne pieśni traciłyby sens. Zatem, choć nabożeństwo zawiera elementy czci dla Boga, samo wyrażenie „Hosanna” nie jest „okrzykiem radości” na Jego cześć.

Siódma, końcowa modlitwa w zestawie *hoszanot* nosi tytuł *Ani wahu* i ma nieco inną konstrukcję. Słowa הוֹשִׁיעָה נָא *hoszia na* pojawiają się tylko na początku i na końcu modlitwy, zaś każda zwrotka stanowi krótkie zdanie w formie: „Jak wybawiłeś (...) – tak wybaw nas”, po hebrajsku בְּכִן הוֹשַׁעְתָּ (...) כִּן הוֹשִׁיעָה נָא. Całość nabożeństwa *hoszanot* zamyka wezwanie zaczynające się słowami: הוֹשִׁיעָה אֶת עַמְּךָ *hoszia et amecha* „Wybaw swój naród”²⁵ – ewidentna prośba o wybawienie, a nie okrzyk „na cześć” Boga lub króla.

Hoszanot recytowane w szabat²⁶ różnią się od tych na inne dni świątecznej oktawy. Jednak również tutaj modlitwa *Om necura* zaczyna się i kończy słowami *hosza na*, a każda zwrotka sobotniej wersji modlitwy *Ani wahu* zawiera zwroty: „Jak wybawiłeś (...) – tak wybaw nas”. Również w ostatnim dniu święta czyta się inny zestaw modlitw, nazywany *Hoszana raba*. W nich również wezwanie „Hosanna” ma wyraźne znaczenie wołania o wybawienie. Na przykład modlitwa *Adam uwhema*, zaczynająca się i kończąca się wezwaniem *hosza na*, zawiera błagania o ratunek przed posuchą, zaś *Adama me-erer* wymienia całe mnóstwo nieszczęść, od których Bóg ma wybawić modlących się. Kulminacją wzywania o ratunek jest odwołanie się do ojcowskich uczuć Boga, wyrażone w powtarzonym zdaniu: *Ana El na, hosza na wehoszia na, Awinu Ata*, „Nuże, Boże, wybawże i zbaw nas [natychmiast, przecież] jesteś naszym Ojcem!”²⁷.

אָנָּה אֵל נָא, הוֹשַׁע נָא, וְהוֹשִׁיעָה נָא, אֲבִינוּ אֲתָהּ.

Należy zauważyć, że synagogałna procesja wokół podwyższenia, z którego czytana jest Tora, po ostatnim wezwaniu *hosza na* kończy się modlitwą *Lecha Adonaj*²⁸, składającą się z wersetów biblijnych zawierających m.in. słowa:

²⁴ POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila*, 875.

²⁵ POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila*, 879.

²⁶ POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila*, 879–885.

²⁷ POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila*, 894.

²⁸ POLONSKI (ed.), *Sidur sza'arej tfila*, 890.

Do Ciebie, Panie należy królowanie, gdyż jesteś wyższy od każdego przywódcy [1 Krn 29,11]! A Pan będzie królem nad całą ziemią. Wówczas Pan będzie jeden, i jedno będzie Jego imię [Za 14,9].

Natomiast wśród modlitw dodatkowych pojawia się wezwanie z mocą podkreślające związek między *hosanot* jako wołaniem o zbawienie a „wysokościami”, wspomnianymi w Mt 21,9. Brzmi ono następująco:

Otwórz bramy niebios, zbiorniki Twoich dóbr otwórz dla nas, zbaw nas i nie osądzaj, wybaw nas, Boże naszego zbawienia!²⁹

W tym kontekście odnotowane przez Mateusza wołanie tłumów „Hosanna” należałoby odbierać jako wyraz oczekiwania, że ten wjeżdżający na osiołku do Jerozolimy człowiek rzeczywiście przyniesie ludowi wybawienie; przy czym wybawienie jednoznacznie kojarzone z mocą Boga, nadchodzącą z niebios.

Zatem słowo „Hosanna” ma swoje znaczenie – i to znaczenie pozostaje zrozumiałe każdemu Żydowi do dziś. Z tego właśnie powodu Mateusz Ewangelista nie potrzebował wyjaśniać swoim czytelnikom tego wyrazu, podając jego zapis fonetyczny jako paralełę do wołania „zmiłuj się!” w Mt 20,30 i 20,31. Prawdopodobnie z tego samego powodu ani Marek (11,9), ani Jan (12,13) nie przetłumaczyli tego zwrotu, pozostawiając brzmienie hebrajskie w greckim tekście Ewangelii.

4. Odniesienie do innych tłumaczeń starożytnych

Należy odnotować, że werset Ps 118,25 w tłumaczeniu *Septuaginty* brzmi następująco: ὦ Κύριε, σῶσον δὴ, „O Panie, daj ocalenie!”³⁰. Oznacza to, że rabini aleksandryjscy III w. przed Chr. nie traktowali słowa „Hosanna” jako nieokreślonego okrzyku liturgicznego bądź po prostu okrzyku „na cześć”, tylko widzieli w tym zwrocie sens, oddany jako: „daj ocalenie”.

W Ps 118,25 pojawia się jeszcze jeden zwrot: הַצְלִיחַ הַיְהוָה נָא *haclicha na*, tłumaczony na polski jako: „daj pomyślność!” (Biblia Tysiąclecia i Biblia Paulistów), podobnie jak w *Septuagintie* εὐόδωσον δὴ, „prowadź szczęśliwą drogą”. Słownik³¹ podaje znaczenie słowa הַצְלִיחַ *calach*: „pomóc w osiągnięciu sukcesu/powodzenia”. Przy obu zwrotach, „zbaw” i „daj pomyślność”, w Ps 118,25 mamy imię Boga JHWH. Analiza dokumentów znalezionych w Qumran, odnoszących się do fragmentów Ps 118,

²⁹ POLONSKI (ed.), *Sidur szałarej tfila*, 900.

³⁰ Tekst polski za: *Biblia pierwszego Kościoła* (Warszawa 2017).

³¹ P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa 1999) 298.

szczególnie wersetów 25-29, sugeruje liturgiczne ich używanie z silnym akcentem eschatologicznego nadejścia królowania Dawida³². Oznaczałoby to, że w Jerozolimie wybrzmiewał nie „okrzyk na cześć Jezusa”, tylko wołanie: „wybaw nas rychło!” z za-barwieniem mesjańskim. Tłumy widziały w Jezusie realizację mesjańskich oczekiwań, i tym okrzykiem dawały temu wyraz.

Evangelista Mateusza najwyraźniej celowo łączy wołanie niewidomych: „zmiłuj się” z wołaniem tłumu: „wybaw” w odniesieniu do Jezusa, nazwanego w obu przypadkach Synem Dawida. W ten sposób przekazuje swoim czytelnikom bardzo głęboką prawdę o tożsamości Jezusa Chrystusa. Jeśli bowiem w Ps 118,25 „Hosanna”, czyli *choszia na*, oznacza „wybaw”, a *haclicha na* oznacza „pomóż w osiągnięciu sukcesu”, to przecież dokładnie to samo zamieszczono w Mt 20,30: „zmiłuj się” i w 21,9: „wybaw” („Hosanna”). Niezbyt ściśle dopasowanie znaczenia słówek w różnych językach nie powinno zakłócać tego schematu, gdyż łatwo zauważyć problemy językowe nawet w starożytnych tłumaczeniach Ps 118. Słówka użyte przez różnych tłumaczy są zestawione w tabeli 1.

Tabela 1. Wyrazy użyte w różnych tłumaczeniach Ps 118,25

<i>Masora</i>	הוֹשִׁיעָה	wybaw	הַצְלִיחָה	pomóż osiągnąć pomyślność
<i>Septuaginta</i>	σωσον	zbaw	εὐδωσον	daj dobro
<i>Targum</i>	פרוק	dokonaj odkupienia	אצלח	pomóż osiągnąć pomyślność
<i>Peszitta</i>	ܦܘܨܩ	dokonaj odkupienia	ܦܘܨܩ	wybaw, zbaw

Jeśli tekst masorecki i greckie tłumaczenie *Septuaginty* można rozumieć jako wołanie o wybawienie i pomyślność, to *Targum* łączy wybawienie z odkupieniem, zaś *Peszitta* skupia się na odkupieniu i zbawieniu, jakby pomijając pomyślność. Jak się zdaje, w chrześcijańskim tłumaczeniu *Peszitty* słowo ܦܘܨܩ *faso*, „uratować, uwolnić”³³, nawiązuje do Modlitwy Pańskiej (Mt 6,13), gdzie w tekście greckim jest słowo ῥύομαι, „wybawić, uratować”.

Zauważmy, że u Mateusza za każdym razem wołanie jest skierowane do Jezusa: „zmiłuj się, Synu Dawida” (20,30) oraz „wybaw, Synu Dawida” (21,9), zaś w Ps 118,25 oba zawołania są skierowane do Boga: „O JHWH, wybaw! O JHWH, daj pomyślność!” Nie bez znaczenia jest fakt, że po pierwszym wołaniu „zmiłuj się” Jezus zmiłował się, po grecku σπλαγχνίζομαι, co odpowiada aramejskiemu ܦܘܨܩ *wetracham*, czyli dosłownie: „poruszyło się w nim łono”. Jest to bardzo charakterystyczny zwrot semicki, nawiązujący do głębokiego emocjonalnego poruszenia matki na widok nieszczęścia swo-

³² Zob. np. A. C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Tübingen 2003) 86–88.

³³ Ang. *to deliver, set free*, J. PAYNE-SMITH (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford 1903) 454.

jego dziecka. A to zmiłowanie wyraziło się w fizycznym uzdrowieniu obu niewidomych, którzy zwrócili się do Jezusa z tym wołaniem. Swoim działaniem Jezus pokazał, że obaj cierpiący prawidłowo zidentyfikowali, do kogo należy się zwracać z takim wołaniem o wybawienie.

W ten sposób tłumy miały poważne podstawy empiryczne, by wołać do Jezusa: „wybaw nas” i mieć przekonanie, że On ma moc wybawić. A żeby czytelnik nie miał wątpliwości, że powiązanie za pomocą Ps 118,25 razem uzdrowienia niewidomych i wjazdu do Jerozolimy ukazuje tożsamość Jezusa jako Boga, Ewangelista stosuje kolejny typowo żydowski zabieg. W 21,10 ponownie pojawia się sakramentalne żydowskie pytanie: „Kto to jest?” Najlepszą bowiem rzeczą, jaką może Żyd dać innym Żydom, jest dobrze postawione pytanie. Pada też odpowiedź: „To jest prorok, Jezus z Nazaretu w Galilei” (Mt 21,11).

5. Tożsamość Jezusa

Należy odnotować, że pytanie o tożsamość Jezusa już się pojawiło wcześniej w Ewangelii Mateusza – przy okazji uciszenia burzy (Mt 8,27) oraz w postaci sugestywnej: „Czyż nie jest to Syn Dawida?” po wypędzeniu demona, który był przyczyną ślepoty (Mt 12,23). Również już wcześniej wybrzmiała odpowiedź na to pytanie, udzielona przez świadków Jego mocy: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym” (Mt 14,33), przez Szymona Piotra w Cezarei Filipowej: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16), dwukrotnie przez Boga Ojca w czasie chrztu oraz w czasie Przemienienia na górze: „Ten jest mój Syn umiłowany” (Mt 3,17 i Mt 17,5) i nawet przez samego Jezusa, kiedy chodził po wodzie: „Ja jestem [w domyśle: który Jestem, por. Wj 3,14-15], nie bójcie się!” (Mt 14,27). Mając to na uwadze, możemy odnotować, że pytanie o tożsamość Jezusa jest obiektem zainteresowania Mateusza, który udziela na nie odpowiedzi nie tylko prostymi stwierdzeniami, ale też całym splotem powiązanych ze sobą wydarzeń, działań i wypowiedzi.

Rzecz w tym, że samo śpiewanie Ps 118 przy okazji wjazdu jakiegoś Żyda do Jerozolimy i nawet rzucanie mu pod nogi płaszczy nie oznacza uznania go za króla ani tym bardziej wyznawania w nim Boga. Jednak połączenie dwóch realnych wydarzeń, złączonych za pomocą głębokiego przesłania tego Psalmu, daje naocznym świadkom, a za nimi czytelnikowi Ewangelii, odpowiedź na pytanie: „Kim jest Jezus?” Do listy odpowiedzi już udzielonych na kartach dzieła Mateusza dochodzi określenie „prorok”, ale w rzeczywistości wszystko wskazuje na to, że Jezus jest Bogiem. W kontekście judaizmu bezpośrednio twierdzenie człowieka, że jest Bogiem, nie jest możliwe i nie może być przyjęte. Natomiast konkretne działania Jezusa, ściśle powiązane z tą deklaracją tożsamości wynikającej z biblijnego przekazu, pokazują, że nie są to roszczenia bez pokrycia. I właśnie to przekonanie o tożsamości Jezusa jako Boga Zbawcy zostało wyrażone w wołaniu

ludu „Hosanna” skierowanego do Niego jako syna Dawida. Mamy tu przykład narracji oferującej człowiekowi możliwość nawiązania osobowej relacji z Bogiem³⁴ w sposób na wskroś żydowski, głęboko osadzony w szerokim kontekście judaistycznym.

Notabene, pytanie: „Kto to jest?” (Mt 21,10) nie jest pytaniem zindywidualizowanym, jak np.: „Kim jest dla Ciebie Jezus?” Stwierdzenie, że jest prorokiem pochodzącym z Nazaretu w Galilei, wyraża fakt obiektywny, niezależny od naszych upodobań czy przekonań. Podobnie wynikające z relacji Mateusza stwierdzenie, że Jezus jest Bogiem, jest obiektywnie prawdziwe. Od naszej wiary zależy jedynie to, czy się zwrócimy do Niego z wołaniem „Hosanna!” – „Wybaw!” , by On mógł nas wybawić. Ze swojej strony Mateusz dostarcza nam wystarczająco wiele dowodów na to, że Jezus ma wolę i moc wybawienia nas, jeśli tylko się do Niego zwrócimy. Zaznacza m.in., że: „W świątyni podeszli do Niego niewidomi i chromi, i uzdrowił ich” (Mt 21,14).

Osobnym, ciekawym zagadnieniem byłoby wyjaśnienie, dlaczego tylko niewidomi i chromi podeszli do Jezusa i zostali uzdrowieni. Z pewnością ma to odniesienie do znaków ery mesjańskiej, wymienionych w Mt 11,5, lecz zarówno tam, jak i w innych wersetach Ewangelii Mateusza (15,30-31), wspomniano więcej dolegliwości wymagających uzdrowienia.

6. Misja prorocka i jej potwierdzenie

Według żydowskiego rozumienia misji i zadań proroka ma on napominać ludzi i ostrzegać ich, potępiać złe postępowanie i przewidywać tragedie narodowe³⁵. Rabbi Isaacs wymienia szereg cech charakterystycznych dla proroków Izraela, m.in. to, że oni przepowiadali mające nastąpić wydarzenia na podstawie pochodzących od Boga informacji, a zapowiadając nieszczęście, zazwyczaj znajdowali dla ludu słowa pocieszenia, związane z możliwością nawrócenia i pokuty³⁶. Jak można zauważyć w Ewangelii Mateusza, po identyfikacji Jezusa jako proroka (Mt 21,11) natychmiast następuje działanie Jezusa, który wchodzi do świątyni i spełnia misję prorocką (Mt 21,12-13). Na pierwszy rzut oka Jezus był oburzony tym, że na terenie świątyni uprawiano handel, lecz problem jest o wiele głębszy.

Wbrew pozorom, handlarze i bankierzy nie łamali Prawa Mojżeszowego, a wręcz ułatwiali życie pielgrzymom. Prawo Mojżeszowe przewiduje możliwość przybycia do Jerozolimy z pieniędzmi i na miejscu zakupu zwierzęcia na ofiarę (Pwt 14,23-26), jednak nie przewiduje w świątyni miejsca na handel zwierzętami, przeznaczonymi na ofiarę. Handel taki normalnie odbywał się poza terenem świątyni, w dolinie Tyropeonu, mniej

³⁴ Posługuję się określeniem zaczerpniętym z: J. KOCHÉL, „Pasja biblijnych poszukiwań”, *Scriptura Sacra* 24 (2020) 179–192.

³⁵ R. H. ISAACS, *Messengers of God: A Jewish Prophets Who's who* (Northvale – Jerusalem 1998) 13.

³⁶ ISAACS, *Messengers of God*, 19–21.

więcej tam, gdzie obecnie znajduje się plac przed Murem Zachodnim, znanym też jako Ściana Płazu. Jak można zobaczyć na planie miejsca³⁷, zakupienie tam zwierzęcia na ofiarę wiązało się z kłopotliwym przejściem dookoła miasta i wejściem na wzgórze świątynne, gdyż po znajdujących się w pobliżu schodach nie dałoby się wprowadzić wołu lub nawet barana. Dlatego też, w celu ułatwienia pielgrzymom zadania, handlarze ulokowali się w Portyku Królewskim, znajdującym się po prawej stronie od świątyni. Pielgrzym mógł wejść po schodach, niosąc tylko pieniądze, a zwierzę na ofiarę zakupić już na placu przy świątyni.

Formalnie handel nie odbywał się w budynku świątyni, tylko na dziedzińcu. Dodatkowo handel na Wschodzie wiąże się z koniecznością targowania się – zarówno w starożytności, jak i dziś w kulturze semickiej uważano za niesprawiedliwość i wręcz obrazę dla sprzedawcy, jeśli kupujący chciał od razu zapłacić za towar pierwszą wskazaną cenę³⁸. Targowanie wiązało się z bardzo silnymi emocjami, co niekiedy pozytywnie wpływało na wewnętrzne usposobienie osób, znajdujących się na placu przyświątynnym i uczestniczących w kulcie ofiarniczym. Jak się zdaje, to wszystko odbywało się za wiedzą i zgodą urzędników, odpowiadających za utrzymanie świątyni, którzy brali od handlarzy łapówki za to, że przymykali oczy na ich działalność³⁹. Dlatego też wypędzenie handlarzy przez Jezusa nie spotkało się z większym oporem, tylko ze zdziwieniem: Kim jest ten człowiek, że wypędza tych, którzy dali łapówkę arcykapłanowi? Czy jest kimś, kto ma władzę nad arcykapłanami? Właściwie tylko prorocy w Izraelu pozwalali sobie na występowanie w świątyni przeciwko działalności arcykapłanów. I jak wiadomo, od czasów Szymona Sprawiedliwego (zm. ok. 273 r. przed Chr.), czyli od ok. trzystu lat, w Izraelu nie odnotowano działalności żadnego proroka⁴⁰.

Jak się zdaje, właśnie w tym kontekście należy rozumieć werset Mt 21,23: „Gdy przyszedł do świątyni i nauczał, przystąpili do Niego arcykapłani i starsi ludu z pytaniem: Jakim prawem to czynisz? I kto Ci dał tę władzę?” Nie było dla nich problemem, że Jezus nauczał w świątyni, tylko kto dał Mu władzę robić porządki tam, gdzie rządzą arcykapłani.

Tymczasem Jezus już udzielił odpowiedzi na to pytanie, wyraźnie cytując Jeremiasza (Jr 7,11), używając określenia „jaskinia zbójców” (Biblia Tysiąclecia) czy „kryjówka bandytów” (Biblia Paulistów), po hebrajsku מְעַרְתַּת פְּרִיצִים *mearat paricim*. Z kontekstu (Jr 7,2) wynika, że te słowa były skierowane do wszystkich Żydów, a nie tylko do tych handlarzy, i dotyczyły nie tyle handlu na terenie świątyni, ile ich przewrotnego nastawienia: oni grzeszyli, a potem przychodzili do świątyni i składali ofiary, by móc

³⁷ Np. D. ВАНАТ, *Atlas biblijnej Jerozolimy* (Warszawa 1999).

³⁸ Zob. np. С. В. Лукин, „Христианское учение о ценности материальных благ”, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej* 68/3 (2016) 17–31.

³⁹ BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2* (Kraków 2007) 22–23.

⁴⁰ Tradycyjnie w judaizmie Szymon Sprawiedliwy, arcykapłan i przewodniczący Sanhedrynu, jest zaliczany do grona ostatnich proroków; zob. np. M. KANTOR, *Codex Judaica: Chronological Index of Jewish History* (New York 2005) 121–123.

dalej grzeszyć, ciesząc się przychylnością i opieką Boga (Jr 7,9-10). Bóg nie tylko wyartykułował przez Jeremiasza swoją dezaprobatę dla takiej postawy, ale sprowadził Babilończyków, by zburzyli świątynię i wymordowali obrońców Jerozolimy (Jr 7,33-34). Najwyraźniej kondycja duchowa Izraela w czasach Jezusa była zbliżona do tej w czasach Jeremiasza, i najwyraźniej Jezus swoją akcją w świątyni chciał to Żydom zakomunikować w sposób zwracający na siebie uwagę. Nie chodziło zatem o usunięcie straganów z terenu świątyni, tylko o spełnienie misji prorockiej: naród miał zrozumieć, że dopiero po nawróceniu szukanie schronienia u Boga ma sens. W przeciwnym wypadku obecność Boga obróci się dla rozkochanego w grzechu ludu nieszczęściem: „Jakby uciekał człowiek przed lwem, a trafił na niedźwiedzia; jakby skrył się do domu i oparł się ręką o ścianę, a ukąsił go wąż” (Am 5,19). To samo przesłanie wybrzmiało też z ust Ozeasza: „Kiedy ich pasłem, byli nasyceni, lecz w tej sytości unieśli się pychą i o Mnie zapomnieli. Stanę się dla nich jak lew, jak czyhająca na drodze pantera. Rzucę się na nich jak niedźwiedzica” (Oz 13,6-8).

Wydarzenia wjazdu Jezusa do Jerozolimy, wołania „Hosanna” i wypędzenia handlarzy łączą się w logiczną całość, zakończoną zburzeniem Jerozolimy przez Rzymian w 70 r. Od chwili śmierci Jezusa na krzyżu Bóg wyraźnie dawał arcykapłanom i ludowi izraelskiemu do zrozumienia, że nie znajdą już w świątyni bezpiecznego schronienia. Ewangelisti relacjonują o rozdarciu się zasłony w świątyni, oddzielającej Miejsce Święte od Najświętszego (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45). Ale nie był to jedyny znak, że chwała Boża opuściła Przybytek. Talmud Jerozolimski w traktacie *Joma* wymienia kolejne znaki utwierdzające kapłanów i naród w przekonaniu, że nadciąga straszliwa klęska:

Rabini nauczali: 40 lat przed zburzeniem Świątyni los [„dla Pana”] nigdy nie wypadł po prawej, czerwona wełna nigdy nie wybielała, zachodnia lampa [menory] nie paliła się, a bramy Świątyni otworzyły się, aż rabbi Jochanan ben Zakkaj powiedział: „Świątynio, po co nas dręczysz? Przecież wiemy, że masz być zburzona”⁴¹.

O jeszcze innych znakach wspominają Flawiusz i Euzebiusz z Cezarei, m.in. o wojkach ukazywanych na niebie oraz o jakimś chłopie o imieniu Jezua ben Chanan, który w 62 r. zwiastował zburzenie Jerozolimy⁴². Widziano gwiazdę w kształcie miecza, słyszano głosy w świątyni, wołające: „Uciekajmy stąd!” itp. Szereg znaków wspomina również Tacyt w *Historiach*.

Zatem wypowiedziany przez Jezusa cytat z Jeremiasza o „jaskini zbójców” wraz z akcją wywracania straganów zapoczątkował cały ciąg znaków zapowiadających powtórne zburzenie świątyni i Jerozolimy i wymordowanie jej mieszkańców. Jezus zrobił to, co

⁴¹ *Talmud Jeruzalimi. Seder Moed* (Wilno 1926) 66.

⁴² FLAWIUSZ, *Wojna żydowska* VI, 5, 2.

należało do proroka – surowo napomniął lud, pogrążony w grzechach i niesłuchający Boga (Jr 7,19). Napomnienie odbyło się poprzez „czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”⁴³.

Co więcej, natychmiast po tych wydarzeniach Jezus spowodował uschnięcie drzewa figowego, które nie przyniosło owoców. Jak zaznacza M. Rosik w odniesieniu do Ewangelii Marka, połączenie narracji o wypędzeniu sprzedawców z epizodem dotyczącym przeklęcia drzewa figowego (Mk 11,12-14.20-25) ilustruje przesłanie prorockie w sposób symboliczny: jak drzewo, na którym znajdują się jedynie nieużyteczne liście, nigdy już nie wyda owocu, tak świątynia, która staje się miejscem schronienia złoczyńców, musi przestać istnieć⁴⁴. Właśnie w tym kontekście należy rozumieć zdumienie uczniów nad uschniętym drzewem (Mt 21,20), bo skoro na słowo Jezusa to się wydarzyło z drzewem, to niechybnie wydarzy się i tamto z Jerozolimą, również na Jego słowo.

Jednak najtrudniejsze dla uczniów było przyjęcie faktu, że Jezus wydał wyrok na bezowocne drzewo i wyrok ten wykonał, podczas gdy prorocy nigdy nie realizowali wyroków Bożych, jedynie zapowiadając nadchodzące kary. Ewidentnie mieli przed sobą kogoś więcej niż proroka. W ten sposób „Chrystus (...) czynami i słowami objawił Ojca swego i siebie samego”⁴⁵.

Podsumowanie

Powszechne oczekiwanie na Mesjasza w Izraelu czasów Jezusa jest niekwestionowanym znanym faktem. Znane jest również wyartykułowane w dokumentach z Qumran oczekiwanie na „przyjście proroka i mesjaszy Aarona i Izraela”⁴⁶, czyli odnowienia posługi prorockiej i ustanowienia przez Boga władzy kapłańskiej i królewskiej. Perykopa o wjeździe Jezusa do Jerozolimy w relacji Mateusza w połączeniu z tekstami poprzedzającymi i następującymi po niej wyraźnie ukazuje spełnienie tych oczekiwań w Jezusie. Co więcej, liczne szczegóły, nietypowe dla spotkania ludu z prorokiem czy królem, wskazują na tożsamość Jezusa jako Boga.

Oprócz bezpośrednich stwierdzeń, że Jezus jest „synem Dawida”, czyli potencjalnym królem Izraela, oraz prorokiem, Mateusz wskazał na fakt, że Jezus realnie dokonuje zbawienia; m.in. wołanie o zbawienie (też w hebrajskiej formie *hoszian*) poskutkowało uzdrowieniem niewidomych zarówno przed, jak i po uroczystym wjeździe do Jerozolimy.

⁴³ *Dei Verbum* 2.

⁴⁴ M. Rosik, „Oczyszczenie świątyni (Mk 11, 15-18) jako zapowiedź jej zburzenia”, *Scriptura Sacra* 6 (2002) 211–222.

⁴⁵ *Dei Verbum* 17.

⁴⁶ Dokument nazywany *Regulą zrzeczenia*, papirus 1QS 9,10-11.

I w końcu Mateusz wskazał na problem, z którym sam musiał się zmierzyć jako Żyd funkcjonujący w środowisku oczekującym na Mesjasza. Jak każdy inny Żyd, Ewangelista nie był skory do uznawania Boga w człowieku, nawet w cudotwórcy i uzdrowicielu. Kierowanie do Jezusa wołania „Hosanna”, w sposób zastrzeżony dla Boga, można by uznać za zwykłą pomyłkę, gdyby nie wydarzenie z drzewem figowym. Natychmiastowe uschnięcie drzewa łączyło się z powtórzeniem prorocstwa Jeremiasza, które w swoim czasie zostało zrealizowane poprzez zrujnowanie świątyni i Jerozolimy. Jezus, który zbawia wołających o wybawienie, ogłasza wyrok bezwocnemu drzewu i wyrok natychmiast się realizuje. Takie rzeczy może robić tylko Bóg.

W ten sposób spontaniczne wołanie ludu „Hosanna” staje się kluczem do zrozumienia, że Jezus jest kimś więcej niż tylko królem, prorokiem i arcykapłanem, ustanowionym przez Boga. Jest Bogiem, którego obecność jest zbawienna dla pokutujących, ale dla zuchwałych grzeszników jest zapowiedzią straszliwego sądu.

Data wpłynięcia: 2021-09-23;

Data uzyskania pozytywnych recenzji: 2021-11-18;

Data przesłania do druku: 2021-12-30.

References

- BAHAT, D., *Atlas biblijnej Jerozolimy* (Warszawa 1999).
- BARTNICKI, R., „Teologia ewangelistów w perykopach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy”, *Studia Theologica Varsaviensia* 15/2 (1977) 55–76.
- BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2* (Kraków 2007).
- Biblia pierwszego Kościoła* (Warszawa 2017).
- BRIKS, P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa 1999).
- BROCKELMANN, C., *Lexicon Syriacum* (Halis Saxonum 1928).
- BRUNSON, A.C., *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Tübingen 2003).
- BURDER, S., „Oriental Customs, Illustrative of the Sacred Scriptures”, *The Classical Journal* 22 (1820) 257–259.
- EPIFANIUSZ Z SALAMINY, *Panarion*.
- EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*.
- FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*.
- FREEMAN, J.M., *Hand-book of Bible Manners and Customs* (New York 1874).
- GZELLA, H., *Western Aramaic in Late Antique Palestine* (Leiden 2015) 281.
- ISAACS, R.H., *Messengers of God: A Jewish Prophets Who's who* (Northvale – Jerusalem 1998).
- KANTOR, M., *Codex Judaica: Chronological Index of Jewish History* (New York 2005).

- KOCHEL, J., „Pasja biblijnych poszukiwań”, *Scriptura Sacra* 24 (2020) 179–192.
- KUŚMIREK, A., „Interpretacja Psalmu 110 w Targumie Psalmów”, *Studia Gdańskie* 47 (2020) 11–24.
- LANGE, N. DE, „The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE”, *Jewish Studies Quarterly* 3/4 (1996) 342–358.
- MARCINKOWSKI, R. (red.), *Miszna Zeraim (Nasiona)* (Warszawa 2013).
- MĘDAŁA, S., „Targumy do Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 22/6 (1969) 319–327.
- MURRE-VAN DEN BERG, H., „The Language of the Nation: The Rise of Arabic among Jews and Christians (1900–1950)”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/2 (2016) 176–190.
- NESTLE, E. – ALAND, K., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1998).
- PAYNE-SMITH, J. (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford 1903).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań 1999).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań 2003).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa 2008).
- PLUTARCH, *The Life of Cato the Younger*.
- POLONSKI, P. (ed.), *Sidur sz'arej tfila (nusach aszkenaz)* (Jeruzalem 5767 [2008]).
- Reguła zrzeczenia*, papirus 1QS 9,10-11.
- ROSIK, M., „Oczyszczenie świątyni (Mk 11, 15-18) jako zapowiedź jej zburzenia”, *Scriptura Sacra* 6 (2002) 211–222.
- RUCKI, M., „O jakich psach mówi Jezus w Mt 7,6?”, *Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 28/1 (2016) 210–224.
- STRAUSS, B., *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece – and Western Civilization* (New York 2004) 43–45.
- Talmud Jeruzalimi. Seder Moed* (Wilno 1926).
- TOMAL, M., „Nowoaramijski – język irackich chrześcijan i Żydów”, *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku* (ed. M. ABDALLA) (Poznań 2008) 107–137.
- Лукин, С.В., „Христианское учение о ценности материальных благ”, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej* 68/3 (2016) 17–31.

Mirosław Rucki, dr hab. inż., prof. Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. K. Pułaskiego w Radomiu, doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa aramejskiego. Autor lub współautor dwóch monografii oraz ponad 200 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dyscypliny naukowej inżynierii mechanicznej. Po ukończeniu Podyplomowych Studiów Biblijnych (PWT Wrocław) opublikował trzy książki i ponad 40 artykułów naukowych dotyczących Biblii, judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa.

