

Tłumaczenie

w. 33. I przeszedłszy na miejsce zwane Golgota, które jest [też] zwane miejscem czaszki,

w. 34. Dali mu wypić wino zmieszane z goryczą. A spróbowaszwy, nie chciał wypić.

w. 35. Kiedy go ukrzyżowali (ukrzyżowawszy go), podzielili się jego ubraniem, rzucając los.

w. 36. I siedząc, tam go pilnowali.

w. 37. A ponad jego głowę umieścili wypisane oskarżenie: To jest Jezus, król Żydów.

w. 38. Zostali z nim wtedy ukrzyżowani (dosł. są ukrzyżowani) dwaj bandyci: jeden z prawej i jeden z lewej strony.

w. 39. Przechodzący szydzili z niego, potrząsając głowami

w. 40. I mówiąc: Burzący świątynię/burzycielu świątyni i odbudowujący ją w trzy dni, uratuj siebie samego. Jeśli jesteś synem Bożym, zejź z krzyża!

w. 41. Podobnie i arcykapłani [razem] z uczonymi w Piśmie i starszymi mówili, pokpiwając:

w. 42. Innych uratował, siebie samego nie może uratować. Jest królem Izraela, niech teraz zejździe z krzyża, to w niego uwierzimy.

w. 43. Zaufał (i wciąż ufa) Bogu, niech teraz [Bóg go] oswobodzi, jeśli go kocha. Powiedział przecież: Boga jestem synem.

w. 44. Również bandyci, którzy zostali z nim ukrzyżowani, obrażali go.

w. 45. A od godziny szóstej aż do godziny dziewiątej na całej ziemi zapanowała (dosł. stała się) ciemność.

w. 46. Około godziny dziewiątej Jezus zawołał wielkim głosem: Eli eli lema sabachthani (transliteracja tekstu greckiego), Boże mój, Boże mój, dlaczego mnie porzuciłeś?

w. 47. Niektórzy ze stających (dosł. tych, którzy stanęli i stoją) tam, usłyszawszy [to] mówili: On przywołuje Eliasza.

w. 48. I jeden z nich natychmiast pobiegł (dosł. pobiegłszy), i wziął (dosł. wzięwszy) gąbkę, napełnił (dosł. napełniwszy) ją octem, nasadził (nasadziwszy/włożywszy/nałożywszy) na trzcinę [i] go napoił.

w. 49. Pozostali zaś mówili: Zobaczmy, czy przyjdzie Eliasza, aby go uratować (dosł. ratujący go).

w. 50. Jezus zaś, krzyknąwszy znów wielkim głosem, oddał ducha.

Komentarz

Tekst bardzo ciekawy pod względem kompozycyjnym z charakterystyczną – nietypową dla innych części Ewangelii – konstrukcją postaci Jezusa. Podczas gdy w większości tekstów, w których uwaga skupia się na Jezusie, to on jest postacią aktywną (czy to w mowie/nauczaniu, czy w działaniu), tutaj Jezus – pozostając wciąż w centrum uwagi odbiorcy – staje się obiektem działań innych osób. Widać opozycję pomiędzy biernością Jezusa a hałaśliwą i agresywną aktywnością werbalną przechodniów, przywódców religijnych i ukrzyżowanych z Jezusem bandytów. Cała scena mocno kontrastuje z opisem wcześniejszej działalności Jezusa także dlatego, że dotychczas nauczanie mistrza z Nazaretu było zrozumiałe w warstwie leksykalnej i w sposobie artykulacji, teraz jednak słowa skazańca nie są dla wielu zrozumiałe również na tym najbardziej podstawowym poziomie.

Zauważalne są powtórzenia podobnych sformułowań oraz opisy podobnych zachowań/sytuacji, co sprawia, że dla odbiorcy tekst staje się łatwiejszy do zapamiętania. Sceny oraz niektóre obrazy, motywy, leksyka wydają odwoływać do zreinterpretowanych w duchu Mateuszowym „cytatów refleksyjnych“ lub aluzji przede wszystkim do Ps 22 (w LXX – Ps. 21) oraz do Iz 53.

w. 33. Podmiotem wierszy 33-37 są *żołnierze namiestnika* (gr. *stratiotai tou hegemonos*) wymienieni w Mt 27,27. Aż do w. 37 podmiot się nie zmienia, a wszystkie czasowniki w l. mn. odnoszą się właśnie do niego.

Golgota, aram. *Gulgoltha*, hebr. *Gulgoleth* – nazwa etymologicznie spokrewniona z *Gilgal* oraz *Galilea*, pochodząca od czasownika *galal* – *toczyć się, okręzać, otaczać*. Czaszka (Miejsce Czaszki) – jest tłumaczeniem aramejskiego *gulgoltha*, które z kolei, jak wspomniano, odpowiada hebr. *gulgolet*, a to w LXX tłumaczone jest jako „czaszka“ (por. np. Sdz 9,53; 2 Krl 9,35). Być może miejsce to przypominało czaszkę lub leżały tam kamienie kojarzące się z ludzkimi czaszkami. Jako miejsce, gdzie dokonywano egzekucji, Golgota musiała znajdować się poza granicami Jerozolimy (por. Mt 27,32 i czasownik *ekserchomai* – *wychodzić*, który sugeruje opuszczenie miasta). Jednocześnie leżała na tyle blisko, że przybywający na święto Paschy pielgrzymi, wchodząc do miasta musieli obok niej przechodzić (por. ww. 39. 47).

w. 34. Wino zmieszane z goryczą/ żółcią (gr. *chole*) nawiązuje do Ps 68,22 w wersji LXX (w Biblii Hebrajskiej – Ps 69,22), gdzie pojawia się skarga: *dali mi do jedzenia gorycz/żółć* (*chole*). Znaczenie rzeczownika *chole* nie jest do końca jasne i często wynika z kontekstu. Jednym z podstawowych jest *żółć* jako substancja produkowana przez wątrobę. Drugim najczęściej spotykanym znaczeniem rzeczownika *chole* jest „gorycz“ rozumiana dosłownie – jako smak, i metaforycznie – jako usposobienie lub nastrój (np. Dz 8,23). Ponieważ gorzki smak był charakterystyczny dla piołunu, *chole* bywa tłumaczone też jako piołun (np. Prz 5,4; Lm 3,15; – w LXX), który wykorzystywany jest zresztą jako środek wspomagający produkcję żółci. Z kolei upośledzenie wytwarzania i działania żółci często wiąże się z zatruciem, *chole* mogło być używane w znaczeniu „trucizna“.

w. 35. Wypełnienie zapowiedzi śmierci poprzedzonej szyderstwem z Mt 20,19
Opis samego ukrzyżowania jest bardzo oszczędny. Sprowadza się do jednego czasownika użytego w *participium aoristi act.* (*staurosantes*). Po egzekucji żołnierze *podzielili między siebie* ubranie Jezusa. Czasownik *diameridzo* oznaczający *dzielić* ale też *rozpowszechniać, rozszarpywać*, został tu użyty w stronie zwrotnej – *podzielić się*, możliwe jest też tłumaczenie wzajemnościowe: *podzielić między siebie/między sobą*. Podział poprzedzony losowaniem polegał najprawdopodobniej na tym, że żołnierzowi, którego los wygrał, przypadała ta część ubrania po skazańcu, o którą „rzucano los“. Sama scena dzielenia ubrania Jezusa nawiązuje do Ps 21,19 w LXX (w Biblii Hebrajskiej – Ps 22,19), gdzie spotyka się tę samą leksykę.

Rzucanie losów było bardzo rozpowszechnioną praktyką pomocną przy podejmowaniu decyzji. Rzeczownik *kleros* oznacza jakiś niewielki przedmiot (np. patyczek, kamyk, skorupkę/ostrakon), który służył do losowania. Każdy z biorących udział w takim losowaniu oznaczał w jakiś sposób swój przedmiot (wspomniany patyk, kamyk, skorupkę itp.) i wrzucał do naczynia (misy, dzbana; żołnierze często do losowania wykorzystywali hełmy). Pierwszy wyciągnięty z naczynia przedmiot/los wskazywał

zwycięzcę, tutaj zaś tego, kto stawał się właścicielem części ubrania po skazanym (por. J 19,23-24).

Mateusz nie precyzuje, jakie części ubioru losowano. Używa rzeczownika *himatia* w l. mn., czyli bardzo ogólnego pojęcia *ubranie, odzież*. Odpowiada to pierwszej części w. 19 w Ps 21 w LXX, w części drugiej, której Mateusz nie cytuje, pojawia się określenie *himatismos*. Może to sugerować, że *himatia* oznacza wierzchnią część ubrania, płaszcz, szatę, pod którą jeszcze wkładano jakąś tunikę, podczas gdy *himatismos* to ubranie noszone bezpośrednio na ciele, pod wierzchnią suknią czy płaszczem.

w. 36. Obowiązkiem żołnierzy dokonujących egzekucji było doczekanie do śmierci skazanego i jej stwierdzenie. Poza tym pilnowali, aby nikt z przyjaciół lub uczniów skazanego nie zabrał ciała z krzyża zanim skazany umrze. Mateusz mocno akcentuje ten fakt, aby przekonać odbiorców tekstu, że dobrze strzeżony przez żołnierzy Jezus na pewno umarł na krzyżu, a uczniowie w żaden sposób nie mogli wcześniej „wykraść” ciała nauczyciela, podobnie jak nie mogli wykraść go z równie dobrze pilnowanego grobu (por. Mt 27,54.62-66; 28,11-15).

w. 37. Wina, a raczej zarzut czy oskarżenie (gr. *aitia*) Jezusa zostało określone frazą „król Żydów” (gr. *basileus ton Ioudaion*), co odpowiada formułom rzymskim (por. w. 42, gdzie pojawia się żydowskie określenie *król Izraela*). „Akt oskarżenia” został wypisany na tabliczce zwanej *titulus*. Zazwyczaj *titulus* wieszano skazańcowi na szyi, teraz umieszczono nad jego głową. Wskazuje to, że pionowy element krzyża musiał wystawać ponad głowę Jezusa, żeby można było umieścić tam tabliczkę.

w. 38. W narracji pojawia się pewien zwrot – zmieniony zostaje dotychczasowy podmiot oraz czas w narracji. Teraz podmiotem gramatycznym stają się *bandyci* (orzeczenie w stronie medialno-pasywnej sugeruje jednak, że czynności ukrzyżowania dokonali wspomniani wcześniej żołnierze). Narrator wprowadza czas teraźniejszy, co sprawia, że odbiorca z kolei ma wrażenie uczestniczenia w opisywanych wydarzeniach.

Umieszczenie dwóch bandytów po prawicy i lewicy Jezusa niczym królewskich urzędników, świty zdaje się nawiązywać do innego „królewskiego” wyobrażenia – Mt 20,20-23 – sceny, w której Jakub i Jan, synowie Zebedeusza, chcą zapewnić sobie najwyższe stanowiska w królestwie Bożym. Wtedy Jezus uświadomił im, że w królestwie niebieskim nie obowiązuje ziemska hierarchia, lecz raczej hierarchia odwrócona. Motyw ten przywoływany jest też w scenie ukrzyżowania. Tutaj w wyraźnie ironicznym kontekście, jako karykatura Jakuba i Jana, w w. 48 jako pewne ostrzeżenie dla oskarżycieli Jezusa.

Opisana scena nawiązuje do Iz 53,12: *zaliczony w poczet nieprawych* (gr. *anomos*). Dwaj skazańcy nazwani zostali *lestes* (pl. *lestai*), co oznacza bandytę, rozbójnika, a w kontekście politycznym – buntownika, rebelianta, powstańca. Istotna wydaje się tu implikacja użycia siły przez tak określanych przestępców. Zestawienie uciekających się do przemocy bandytów z postacią Jezusa, który jej nie stosował, jest znamienne i nawiązuje do pojmania Jezusa w Getsemane (por. Mt 26,55). Wtedy ludzie arcykapłanów i starszych mieli zamiar posłużyć się mieczami i kijami. Pojawia się komentarz Jezusa: *jak na bandytę* (gr. *lestes*) *wyszliście z mieczami i kijami*, który ma swoje rozwiązanie właśnie w 27,38. Jest to oczywiście rozwiązanie podporządkowane

regułom ironii: Jezus pomiędzy dwoma bandytami, jednym po prawicy, drugim po lewicy, sprawia wrażenie ich przywódcy, w domyśle – najgroźniejszego i najokrutniejszego. Od tej pory ironia będzie dominującym środkiem literackim aż do w. 50.

Obraz Jezusa między bandytami nawiązuje też do sceny oczyszczenia świątyni, nazwanej „jaskinią bandytów“ (w Mt 21,13 użyty został oczywiście termin *lestes*). Motyw świątynny powraca w w. 40 (por. niżej).

w. 39. Jak wspomniano, miejsce egzekucji, choć położone poza miastem, musiało się jednak znajdować bardzo blisko Jerozolimy. Narrator mówi o przechodniach (przechodzących), którzy w określony sposób reagowali na widok skazańca. Przechodźnię mógł być pielgrzymem, który przybył do Jerozolimy z okazji święta Paschy, ale mógł to być też mieszkaniec miasta i/lub jakiejś osady leżącej w pobliżu (por. Szymon Cyrenejczyk – Mt 27,32).

Czasownik *eblasfemoun* (tutaj w ind. imperf. act.) został użyty, aby oddać wyszydzanie, choć jego podstawowe znaczenie to *znieślawiać*, *bluźnić* (w podstawowym znaczeniu – jako *bluźnić* – występuje np. w Mt 26, 65; na wyszydzanie, a nie np. bluźnienie, wskazuje też użyty w w. 41 przysłówek *homoios* – podobnie). Wyszydzanie jest tu połączone z „potrząsaniem głowami“ (gr. *kinountes tas kefalas* – part. praes. act.), cały więc obraz także w warstwie leksykalnej nawiązuje do Ps 21,8-9 w wersji LXX (w Biblii Hebrajskiej – Ps 22, 8-9), gdzie pojawia się ten sam czasownik *kineo*, któremu zamiast *blasofemeo* towarzyszy *ekmykteridzo* – kpić, szydzić, wyśmiewać.

w. 40. Wiersz ten rozpoczyna sekwencję przytaczania kpiących wypowiedzi wobec Jezusa. Na początku przytaczane są słowa przechodniów, którzy, podobnie jak wcześniej (Mt 26,61) świadkowie w czasie procesu, przypominają obietnicę Jezusa o zburzeniu i odbudowaniu świątyni. Jak wspomniano, ma to również związek z uznaniem Jezusa za bandytę, a więc przestępcę stosującego przemoc. W Mt 21,13 Jezus z wyrzutem określa świątynię jako jaskinię bandytów i używa siły wobec handlarzy zawłaszczających przestrzeń świątynną (Mt 21,12). Okazuje więc swoją moc, najpierw jako pewną siłę fizyczną, później – podczas uzdrowień (Mt 21,14) – jako moc boską, właściwą synowi Bożemu, i jako znak zbawienia/ratunku. Do tego ostatniego – uzdrowień w świątyni jako znaku zbawienia/ratunku, nawiązuje pełen kpiny rozkaz: *Uratuj siebie samego*, rozwijany później w ww. 42 i 43.

W dalszej części w. 40 pojawia się zdanie warunkowe – *jeśli jesteś Synem Bożym*, które kojarzy się ze sceną kuszenia (Mt 4,3.6 z tą samą frazą). Jednak w przeciwieństwie do słów szatana, który używa tytułu *syn Boży* w sensie dosłownym, ontologicznym, tutaj ma on wydźwięk kpiący. I w scenie kuszenia, i w scenie wyszydzania obecny jest trójdzielny schemat narracyjny. Na początku działalności Jezusa szatan trzy razy próbuje podważyć jego synostwo Boże. Koniec tej działalności naznaczony jest wykpiwaniem synostwa Bożego i mesjańskiego posłannictwa Jezusa przez trzy grupy prześmiewców: przechodniów (w. 40), elity religijne – arcykapłanów, uczonych w Piśmie, starszych (w. 41), oraz przez bandytów (w. 44).

w. 41. Jest to wtęret narracyjny, w którym grupa arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych zostaje ze względu na tożsamość zachowań zrównana z grupą przechodniów. Świadczy o tym przysłówek *homoios* (*podobnie*).

w. 42. Związek pomiędzy elitami religijnymi a przechodniami widać też w przytoczeniach i rozwijaniu motywu zbawienia/ratowania siebie. Jednak inaczej niż w w. 40, gdzie pojawiają się bezpośrednie zwroty do Jezusa, w w. 42 arcykapłani, uczeni i starsi mówią o Jezusie w 3 os. (por. zwłaszcza imperativus aor. act. dla 3 os. sg – *katabato* – *niech zstąpi*). Może to sugerować, że choć przywódcy religijni zachowują się tak samo jak przechodnie i jak bandyci (por. w. 44), to jednak nie przebywają na miejscu egzekucji i kpią z Jezusa w swoim gronie.

Przypomnienie zbawczych działań Jezusa wobec innych i zestawienie ich z obecną „bezsilnością“ skazańca, podyktowane jest wyłącznie chęcią dewaluacji i dyskredytacji wcześniejszych znaków zbawienia. Następnie szyderstwo przywódców religijnych nawiązuje do aktu oskarżenia. Dotyczy tożsamości królewskiej (i mesjańskiej, co jest tylko implikowane) Jezusa, pośrednio również jego boskości. W przeciwieństwie do napisu na tabliczce (por. w. 37), tutaj użyta została żydowska wersja tytułu: król Izraela (taki tytuł pojawia się tylko w tym miejscu u Mt i u Jana w J 1,49; 12,13;). W pismach prorockich, zwłaszcza tych z okresu niewoli i po niewoli babilońskiej, tytuł taki przysługiwał przede wszystkim Bogu (por. np. Iz 33,22; Sof 3,15). W przeciwieństwie do przechodniów, którzy w swoich kpinach odnoszą się wyłącznie do tego, co robił i mówił Jezus i to stosunkowo niedawno, przywódcy religijni stosują bardziej wyrafinowaną grę intertekstualną i sięgają po nawiązania skrypturystyczne. Dotychczas taka strategia stosowana była tylko w narracji (por. w. 34.35.38), teraz zostaje podzielona pomiędzy narratora a wypowiadające się postaci.

w. 43. Pojawiają się znów bardzo wyraźne nawiązania do Ps 21,9 w LXX (w Biblii Hebrajskiej – Ps 22,9): *zaufał Bogu, niech [Bóg] go oswobodzi, niech go uratuje, jeśli go kocha* oraz do Iz 36,7, gdzie czasownik *peitho* użyty jest w tym samym znaczeniu co w Mt 27,43 (*zaufać*) i też w formie perfectu: *Zaufaliśmy (i ufamy) Panu, Bogu naszemu*.

Tytuł *syn Boży* zapisany jest w w. 43 w trochę inny sposób niż wcześniej, w w. 40 i w oskarżycielskim pytaniu arcykapłana Kajfasza (Mt 26,63). Tutaj przydawka rzeczownikowa – Boga (gr. *theou*) stoi na pierwszym miejscu, co ma znaczenie i klimaktyczne (gradacyjne), i emfaticzne. W ten sposób na końcu niedługiego szeregu tytułów i tożsamości Jezusa: król Żydów (w. 37), syn Boży (w. 40), król Izraela (w. 42), podkreślona zostaje zależność Jezusa od Boga, zależność oparta na całkowitym zaufaniu.

w. 44. Kolejny narracyjny wtęret, zrównujący tym razem bandytów i elity religijne. Użyto tu zwrotu *to d'auto* (*tak samo*), który wydaje się mocniej utożsamiać te dwie grupy prześmiewców niż wcześniejszy przysłówek *homoios* (*podobnie*).

w. 45. Użyta przez hagiografa rachuba czasu jest rachubą rzymską. Godzina pierwsza według czasu rzymskiego przypada mniej więcej na godzinę 6 naszego czasu. Z tego wynika, że godzina 6 występująca w tekście to godz. 12 naszego czasu, a godz. 9 z w. 45, to godz. 15 naszego czasu. A zatem ciemności, jakie opanowały ziemię, pojawiły się w środku dnia, w samo południe, i utrzymały się do momentu, gdy Jezus zmarł.

Ich znaczenie jest najprawdopodobniej podobne do tego, jakie przypisują ciemności prorocy. Amos np. wiąże ciemności z Bożym gniewem (Am 8,9). Ponadto ciemność jako opozycja względem światła kojarzy się z siłami przeciwnymi Bogu. Można dostrzec tutaj aluzje do opisu stworzenia i stanu chaosu, pustki oraz ciemności, jaki panował zanim Bóg zaczął stwarzać świat (por. Rdz 1,2). To z kolei prowadzi do skojarzeń z nowym stworzeniem, a więc do eschatologii, czasów ostatecznych, które zostają zainicjowane przez mękę, śmierć oraz zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Symbolika ciemności jest oczywiście bardzo bogata. Generalnie jednak – zgodnie z potocznym postrzeganiem świata reprezentowanym w Mt – ma konotacje negatywne.

w. 46. Jeden z dwóch wierszy we fragmencie Mt 27,34-50, gdzie Jezus jest podmiotem. Drugim jest bardzo podobny w treści finalny dla tego passusu w. 50. W przytoczeniu w w. 46 ponownie można rozpoznać zapożyczenie z Ps 22,2, tym razem najprawdopodobniej z jakiegoś targumu. Marek, opisując tę samą scenę, przytacza wersję Ps 22 rozpoczynającą się od: *Eloi, eloi*. Wybór innego wariantu przez Mateusza – *Eli, eli* – podyktowany jest przede wszystkim fonetycznym podobieństwem wyrażenia *Eli* (Boże mój) do imienia proroka Eliasza (hebr. *Elijahu*). Właściwie tylko w tej sytuacji, opisanej podobnie przez wszystkich synoptyków, Jezus zwraca się do Boga i zamiast typowej dla siebie inwokacji *Ojcze*, posługuje się słowami psalmisty. Cytat wprowadza formuła z charakterystycznym czasownikiem *anaboa* (wołać), który pojawia się tylko w tym miejscu. Ma on ogromne nacechowanie emocjonalne, zazwyczaj wyraża skargę, żal, alienację.

W greckim tłumaczeniu aramejskiego wezwania opuszczenie przez Boga, podobnie jak w LXX, wyrażone zostało czasownikiem *egkataleipo* w aoryście, co sugeruje, że może być to po pierwsze wierne przytoczenie słów LXX, a po drugie – odczucie skazańca na krzyżu, a nie jakiś trwały stan, który miałby znaczące skutki (wtedy najprawdopodobniej użyte zostałyby perfectum). Trzeba też zaznaczyć, że nawiązania do tego psalmu pojawiają się w całej scenie ukrzyżowania, choć są nieco bardziej zawołowane. Wspomiano już, że w taki intertekstualny sposób mogą być odczytane obrazy z ww. 34; 35; 39 i 43. Może to sugerować, że przywoływany jest cały psalm, łącznie z częścią doksologiczną. Wtedy skarga cierpiącego byłaby niejako wstępem do modlitwy pochwalnej, a cytaty i aluzje do opisów poniżenia, wyszydzenia i poczucia opuszczenia powinny wywoływać u odbiorców skojarzenia ze wzmiankami o postępowaniu Boga wobec skarżącego się: *Nie wzgardził i nie brzydził się nędzą ubogiego, ani nie ukrył przed nim swojego oblicza, lecz gdy wołał do niego, wysłuchał go* (Ps 22,25).

w. 47. Wiersz ten podsumowuje w pewien sposób zachowanie tych, którzy szyczą z Jezusa, stojąc w pobliżu miejsca egzekucji. Nie są oni w stanie zrozumieć rzeczywistej treści i znaczenia słów Jezusa. Można to przenieść też na postawę przeciwników wobec jego wcześniejszych działań i nauki. Ci, którzy jej nie przyjmują i oskarżają Jezusa o bluźnierstwo, nie rozumieją jej i/lub przypisują jej nieprawdziwe treści.

Z drugiej strony wzmianka o Eliaszu w powiązaniu m.in. z ciemnością, jaka zapadła nad ziemią (w. 45), nasuwa jeszcze wyraźniejsze skojarzenia eschatologiczne. Wiadomo, że przyjście mesjasza miało poprzedzić wystąpienie Eliasza. Ci, którzy niedokładnie zrozumieli wołanie Jezusa, oczekują zapewne fizycznego pojawienia się

proroka (por. Mt 27,49), nie biorąc pod uwagę, że tę rolę odegrał już Jan Chrzciciel (por. Mt 11,10-14). Warunkiem, aby w Janie dostrzec Eliasza, było właściwe odczytanie znaków czynionych przez Jezusa (Mt 11,4-6). Nawiązanie do Jana Chrzciciela/przywołanie Eliasza wydaje się tu tak samo nieprzypadkowe, jak wcześniej nawiązanie do sceny kuszenia. Jan Chrzciciel bowiem wyraźnie wskazuje na Jezusa jako postać eschatologicznego sędziego (Mt 3,11-12), a w czasie chrztu potwierdzone zostaje Boże synostwo Jezusa (Mt 3,17). W kontekście wcześniejszych szyderczych, podważających tożsamość i dezawuuujących Jezusa wypowiedzi (w. 37, 40, 42-44) oraz oskarżeń o bluźnierstwo (Mt 26,65) aluzyjne przypomnienie, że synostwo Boże Jezusa zostało poświadczane przez samego Boga, odwraca całą sytuację. Ci, którzy ostakrzają Jezusa, kwestionują jednocześnie świadectwo Boga, czyniąc tym samym z Boga kłamcę (por. 1 J 5,10). Dopuszczają się zatem bluźnierstwa. Taka inwersja dobrze wpisuje się też w znaki pojawienia się Królestwa Bożego (obok ciemności i Eliasza), którego jedną z charakterystycznych cech jest tzw. odwrócona hierarchia (Mt 20,26-28; 23,11-12).

w. 48. Wzmianka o gąbce nasączonej octem i podanie jej Jezusowi do picia może być kolejną aluzją do Ps 22, 16 (*moja siła wyschła jak skorupa, a język przylgnął do podniebienia*). Wyschnięte gardło i język powodują niewyraźną wymowę, a zgromadzeni oczekują „dalszego ciągu“, co potwierdza w. 49. Być może oczekiwany jest dialog Jezusa z przybywającym Eliaszem. Całe to oczekiwanie i towarzyszące mu czynności należy w takim razie uznać za kolejny element szyderstwa.

Osobą, która podaje Jezusowi gąbkę z octem, jest najprawdopodobniej jeden z żydowskich obserwatorów, o czym świadczy zwrot *heis eks auton* (*jeden z nich* czyli z tych, którzy tam stali i słyszeli wołanie Jezusa – w. 47). Choć zwyczaj picia octu z wodą (łac. *posca*) był typowy przede wszystkim dla rzymskich żołnierzy. Podanie octu spragnionemu skazańcowi może być z kolei jeszcze jedną aluzją do Ps 68,22 w wersji LXX (w Biblii Hebrajskiej – 69,22), gdzie też pojawia się rzeczownik *oksos*. Psalm ten został już przywołany w w. 34, teraz skojarzenia z nim stają się wyraźniejsze i jeszcze bardziej prawdopodobne, ponieważ to właśnie w Ps 68,22 użyto, podobnie jak tutaj, dwóch stosunkowo rzadkich określeń – *chole* (*żółć/gorycz* – w w. 34) i *oksos*. W przeciwieństwie do *chole* podanie *oksos* nie wywołało sprzeciwu skazańca, który po zwilżeniu ust, zgodnie z oczekiwaniem obserwatorów, znów coś zawołał, ale treści tego krzyku ewangelista nie przytacza (w. 50).

w. 49. Jak już wspomniano, obserwatorzy na podstawie złej interpretacji słów Jezusa, nadal kpią ze skazańca. Podanie octu do zwilżenia ust nie było motywowane chęcią ulżenia cierpiącemu, lecz pragnieniem zapewnienia sobie dalszej „rozrywki“. Dlatego zwrot *afes idomen*, składający się z dwóch czasowników – *afiemi* (zostawić) oraz *horao* (zobaczyć, tutaj w aoryście) – należałoby tłumaczyć kontekstualnie jako zachętę – *zobaczmy*, a nie jako próbę powstrzymania jednego z obecnych przed podaniem Jezusowi octu (z wodą) do picia.

w. 50. Jezus kończy życie. Oddaniu ducha towarzyszy krzyk, a właściwie ryk czy wrzask. Czasownik *kradzo* (tutaj w formie participium aoristi) oznacza bowiem nie tylko *wołać*, ale też *plakać*, *wrzeszczeć*, *ryczeć*, *wydawać nieartykułowane dźwięki*, także *rechotać*. O ile w „wołaniu“ można było zidentyfikować jakieś pojedyncze słowa (por. w. 46 i czasownik *anaboao*), o tyle w „krzyku“, jaki się pojawia w tym kontekście, jest to niemożliwe. Nieprzypadkowo użyto tu określenia, w którym zbiega się wiele znaczeń i które można odnieść nie tylko do ludzi, ale też do zwierząt, a

nawet demonów (por. np. Mk 5,5; 9,26). Krzyk Jezusa w chwili śmierci jest więc jednocześnie krzykiem całego stworzenia.

Można tutaj też doszukiwać się kolejnych aluzji do Ps 21,3 (w Biblii Hebrajskiej – ps. 22,3), gdzie tłumacze LXX zastosowali ten sam czasownik *kradzo*. Dochodzą do tego określenia *dniem* i *nocą*, które w narracji Mateuszowej nie występują, ale mogą być przywoływane przez fakt, że scena ukrzyżowania i śmierci Jezusa rozgrywa się jednocześnie w dzień (*od godziny szóstej aż do godziny dziewiątej* – w. 45) i w nocy (*ciemność zapanowała na ziemi* – w. 45).