

KS. ROMAN BARTNICKI

MESJAŃSKI CHARAKTER PERYKOPY MARKA  
O WJEŹDZIE JEZUSA DO JEROZOLIMY (MK 11, 1-11) \*

Porównanie opisów uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy w czterech Ewangeliach ujawnia fakt, że w przeciwieństwie do pozostałych ewangelistów Marek w swojej perykopie nie obdarzył Jezusa żadnym tytułem mesjańskim. Jego opowiadanie sprawia wrażenie, że nie chciał on nadawać temu wydarzeniu charakteru wielkiej manifestacji: opisując powitanie Jezusa nie mówi jak inni ewangelści o tłumach, lecz używa określenia „wielu”, nic nie wspomina o tym, by wjazdem zainteresowano się w samej Jerozolimie, a cały opis kończy zwykłym doniesieniem o powrocie wraz z dwunastoma do Betanii. Wszystko to razem upoważnia do postawienia pytania, jakie znaczenie przypisuje on temu wydarzeniu w swojej perykopie.

Istnieje opinia, że opis Marka jest opowiadaniem o przybyciu do Jerozolimy słynnego nauczyciela. Powitanie odbyło się przed bramami Jerozolimy i nie wywołało specjalnego zainteresowania zarówno ze strony władz oficjalnych, jak i mieszkańców Jerozolimy. Dopiero pozostałe Ewangelie nadały temu wydarzeniu charakter mesjańskiej manifestacji<sup>1</sup>. Można również spotkać się ze zdaniem, że w Ewangelii Marka chodzi o powitanie Jezusa jako proroka<sup>2</sup>. Egzegeci, którzy przyjmują mesjański charakter perykopy Marka<sup>3</sup>, uważają, że za takim znaczeniem

\* Artykuł powyższy stanowi część rozprawy doktorskiej pt. *Uroczysty wjazd Chrystusa do Jerozolimy*.

<sup>1</sup> Por. E. Lohmeyer. *Das Evangelium des Markus*. 15 Aufl. Göttingen 1959 s. 233; V. Taylor. *The Gospel according to St. Mark*. Londyn 1959 s. 452.

<sup>2</sup> Np. A. Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6 Aufl. Tübingen 1951 s. 418, 440) uważa, że Jezus wkroczył do Jerozolimy jako prorok Eliasz, którego nadejścia spodziewano się w Izraelu.

<sup>3</sup> Mesjańskie znaczenie opisu Marka przyjmują np.: M. J. Lagrange (*Evangile selon saint Marc*. 4 ed. Paris 1929 s. 285—292), L. Pirot (*Evangile selon saint Marc*. Paris 1935 s. 532—536), E. Klostermann (*Das Markusevangelium*. 4 Aufl. Tübingen 1950 s. 112—116), F. C. Grant (*The Gospel according to St. Mark*. New York 1951 s. 824—827), K. Staab (*Das Evangelium nach Markus und Lukas*. Würzburg 1956 s. 65 n.), J. Schmidt (*Das Evangelium nach Markus*. 4 Aufl.

tego opowiadania przemawia szczególnie motyw jazdy na osły oraz wznoszone okrzyki. Należy zaznaczyć, że jazda na osły może być interpretowana wieloznacznie. Osioł i wół w czasach Starego i Nowego Testamentu były zwierzętami powszechnie używanymi do jazdy i przewożenia ciężarów<sup>4</sup>. Obraz jadącego na osły uczonego, za którym postępowali uczniowie, nie był czymś niezwykłym w Palestynie<sup>5</sup> i dlatego sama taka jazda nie upoważniałaby do interpretacji mesjańskiej<sup>6</sup>. Z drugiej jednak strony także tradycja rabinistyczna mówiła o tym, że Mesjasz przyjedzie na osły. Tak np. zestawiano ze sobą tekst Wj 4, 20 z tekstem Zch 9, 9 stwierdzając, że podobnie jak pierwszy (tj. Mojżesz), tak i ostatni Wybawiciel przyjedzie na osły<sup>7</sup>. Jeszcze około r. 250 po Chr. rabbi Jehoszua ben Levi przeciwstawia teksty Dn 7, 13 i Zch 9, 9 mówiąc: „Jeśli Izrael będzie godny, przyjdzie on (tj. Mesjasz) na obłokach niebieskich, jeśli nie będzie godny — przyjdzie biedny jadąc na osły”<sup>8</sup>. Można więc wskazać wypowiedzi świadczące o przekonaniu, że Mesjasz przyjedzie na osły, ale sama taka jazda nie musi mieć znaczenia mesjańskiego. Okrzyki na cześć Jezusa nie zawierają u Marka żadnego mesjańskiego tytułu Jezusa i stąd ich sens przy pierwszej lekturze pozostaje niejasny.

W tej sytuacji dobrze byłoby zbadać, czy w opowiadaniu tym nie można znaleźć innych jeszcze szczegółów o wydzwięku mesjańskim, które decydowałyby o tym, że całe perykopie Marek chciał nadać takie znaczenie. Już wzmianka o Górze Oliwnej obok znaczenia topograficznego, może mieć także wydzwięk teologiczny. Od najdawniejszych czasów było to miejsce modlitwy (2 Sm 15, 32). Góra ta wspomniana jest w opisie wizji Ezechiela (Ez 11, 23); tam według prorocтва Zachariasza miał się odbyć sąd nad wrogami Izraela (Zch 14, 4). W czasach Jezusa istniało przekonanie, że Mesjasz ukaże się na Górze Oliwnej. Nic dziwnego, że pretendenci do godności mesjańskiej tam właśnie gromadzili swe siły, np. J. Flawiusz podaje, że pewien Egipcjanin skupił

Regensburg 1958 s. 205-208) i W. Grundmann (*Das Evangelium nach Markus*. Aufl. Berlin 1971 s. 224-228).

<sup>4</sup> Por. O. Michel. *Onos*. W: ThWNT. T. 5 s. 283-287.

<sup>5</sup> Np. w *Sifre Deuteronomium* 31, 14 czytamy: „Zdarzyło się, że rabbi Jochanan ben Zakkai jechał na osły, a jego uczniowie szli przed nim i za nim”.

<sup>6</sup> Por. H. Patsch. *Der Einzug Jesu in Jerusalem. Ein historischer Versuch*. ZTK. R. 68: 1971 s. 15.

<sup>7</sup> Doprowadziło to do powstania znanego powiedzenia: „Jak pierwszy Wybawiciel, tak i ostatni”. Zob. *Midraš Qoheleth* 1, 9.

<sup>8</sup> H. L. Strack — P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München 1922-1928. T. 1 s. 842 n. Grundmann (jw. s. 225) komentując tę wypowiedź stwierdza, że aż trudno uwierzyć, iż tak późno ukształtowana tradycja mogła być jeszcze w ten sposób sformułowana.

wokół siebie około 30 000 ludzi, wyruszył z nimi z pustyni i zatrzymawszy się na Górze Oliwnej, stamtąd usiłował wtargnąć do Jerozolimy<sup>9</sup>. Krok ten można wytłumaczyć także względami strategicznymi, ale również z pism rabinistycznych wynika, iż wierzone, że Mesjasz nadejdzie z Góry Oliwnej<sup>10</sup>.

Pewne rysy z perykopy Marka przypominają teksty Rdz 49, 10 n. i Zch 9, 9 n. Aluzją do Rdz 49, 11 mogą być słowa mówiące o uwiązaniu zwierzęcia, które mają znaleźć uczniowie. Tekst Rdz 49, 10 n. zapowiada nadejście tajemniczej postaci, która będzie przywiązywać osiołka do winnej latorośli. Również w perykopie Marka mowa jest o uwiązanym zwierzęciu, przy czym trzeba zauważyć, że słowo „uwiązane” znajduje się już przy pierwszej wzmiance o osłęciu (Mk 11, 2), chociaż nie zostało powiedziane, do czego jest ono przywiązane. Nasuwa się podejrzenie, iż Marek chciał powiedzieć, że Jezus powinien wjechać do Jerozolimy na „uwiązanym osłęciu”, co może być aluzją do tekstu Rdz 49, 11<sup>11</sup>.

Tekst Zch 9, 9 przypominają w perykopie Marka przede wszystkim słowa mówiące o tym, że miało to być zwierzę, na którym nikt jeszcze nie siedział (Mk 11, 2). Określenie to odpowiada „młodemu osłęciu” z Zch 9, 9 według LXX. Ale w tekście Zch 9, 9 można dopatrzeć się jeszcze więcej elementów występujących również w opowiadaniu Marka. Zaliczyć do nich trzeba wiadomość o nadejściu („twój król przychodzi”), informację o jeździe króla („jadący na osiołku”), zapowiedź radości ludu („Wesel się wielce, córko Syjonu. Wołaj z radości, córko Jeruzalem”) <sup>12</sup>. Wykrycie literackiej zależności opisu Marka od tekstów

<sup>9</sup> Ant 20. s. 168-172; BJ 2 s. 261-263.

<sup>10</sup> Zob. Str-Bill. T. 1 s. 840-842. Por. G. Dalman. *Orte und Wege Jesu* 2. Aufl. Leipzig 1930 s. 279; W. Schmauch. *Orte und Wege der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*. Göttingen 1956 s. 63. Dla ścisłości trzeba tu jednak zaznaczyć, że np. W. Foerster (*Oros*. W: ThWNT. T. 5 s. 483) oraz C. E. B. Cranfield (*The Gospel according to saint Mark*. 2 Ed. Cambridge 1963 s. 348) wyrażają opinię, że fakt powiązania oczekiwań mesjańskich z Górą Oliwną wcale nie został dostatecznie udowodniony.

<sup>11</sup> Por. H. W. Kuhn. *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums*. ZNW. R. 50: 1959 s. 88; J. Blenkinsopp. *The Oracle of Judah and Messianic Entry*. JBL. R. 80: 1961 s. 56.

<sup>12</sup> Por. R. Bultmann. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 4 Aufl. Göttingen 1958 s. 281; Kuhn, jw. s. 90. Za tym, że Marek nawiązuje do tekstu Zch 9, 9, opowiadają się także m. in.: B. Weiss (*Die Evangelien des Markus und Lukas*. 9 Aufl. Göttingen 1901 s. 174), D. F. Hauck (*Das Evangelium des Markus*. Leipzig 1931 s. 132), W. B. Kümmel (*Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*. 3 Aufl. Zürich 1956 s. 109 n.), M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*. 3 Aufl. Tübingen 1959 s. 118 n.), Lohmeyer (jw. s. 229) i Grundmann (jw. s. 226).

Rdz 49, 10 n. i Zch 9, 9 nasuwa przypuszczenie, że w ich świetle nadaje on swemu opisowi znaczenie mesjańskie.

Wypowiedź Jakuba o Judzie z Rdz 49, 8-12 od najdawniejszych czasów była rozumiana w znaczeniu mesjańskim<sup>13</sup>. Zapowiada ona przyjście Mesjasza z pokolenia Judy. Powiedziane jest o nim, że będzie jeździł na osiołku, którego będzie wiązał w winnicy i że zaprowadzi na ziemi niezwykły dobrobyt, przejawem którego będzie obfitość mleka i wina. Chociaż są egzegeci, którzy ze względu na trudny do przetłumaczenia wyraz *silōh* z Rdz 49, 10 wypowiadają się przeciwko mesjańskiemu charakterowi zapowiedzi Jakuba<sup>14</sup>, to jednak za jej mesjańskim znaczeniem przemawia nie tylko sama analiza tego tekstu<sup>15</sup>, lecz także fakt, że cała tradycja żydowska i chrześcijańska widziała tu prorocstwo mesjańskie. Prorocy niejednokrotnie nawiązywali do tego tekstu dając jednocześnie dokładniejsze wyjaśnienia<sup>16</sup>. Aluzję do Rdz 49, 9 n. można widzieć w trzech tekstach Apokalipsy<sup>17</sup>. Interpretację mesjańską nadają temu miejscu pisma rabinistyczne<sup>18</sup> oraz qumrańskie<sup>19</sup>. W ten sposób rozumieją tę wypowiedź także starożytni pisarze chrześcijańscy<sup>20</sup>. Nie ulega więc wątpliwości, że jest to tekst, który od najdawniejszych czasów interpretowano w sensie mesjańskim.

Również tekst Zch 9, 9 n. ma znaczenie mesjańskie. Prorok wzywa Jerozolimę do radości, gdyż nadchodzi jej król. Jest on sprawiedliwy i zwycięski, ale równocześnie pokorny; wyrazem tej pokory jest jazda na osłęciu. Chociaż tekst Zch 9, 9 n. wyraźnie nie mówi, że „przychodzący” król będzie Mesjaszem, to jednak jego cechy oraz posłannictwo pokrywają się z obrazem postaci, którą naszkicowali inni prorocy zapowiadający nadejście Mesjasza i ery mesjańskiej<sup>21</sup>. Za tym, że tekst Zch 9, 9 n. należy rozumieć w sensie mesjańskim przemawia również

<sup>13</sup> Por. G. von Rad. *Das erste Buch Mose*. 5 Aufl. Göttingen 1958 s. 371 n.; ks. Cz. Jakubiec. *Genesis. Księga Rodzaju*. Warszawa 1957 s. 332; Kuhn, jw. s. 87; ks. S. Łach. *Księga Rożaju*. Poznań 1962 s. 540.

<sup>14</sup> Łach (jw. s. 608) podaje, że mesjańskiego charakteru tego tekstu nie uznaje np. J. Lindblom i O. Eissfeldt.

<sup>15</sup> Łach, jw. s. 607-613.

<sup>16</sup> Zob. Iz 9, 1-6; 11, 1-9; 16, 5; Jr 23, 5 n.; 30, 9; Ez 34, 23 n.

<sup>17</sup> Ap 5, 5; 7, 14; 22, 14.

<sup>18</sup> Zob. Str.-Bill. T. 1 s. 842-844, a ponadto Berakthoth 57a nie cytowane w Str.-Bill. Por. J. Klausner. *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*. Berlin 1904 s. 45 n.

<sup>19</sup> O aluzjach tekstów qumrańskich do Rdz 49, 10 n. pisze J. M. Allegro (*Further Messianic References in Qumran Literature*. JBL. R. 75: 1956 s. 174-176).

<sup>20</sup> Teksty najstarszych pisarzy chrześcijańskich odnoszące się do Rdz 49, 10 n. omawia Blenkinsopp (jw. s. 60 n.).

<sup>21</sup> Por. ks. J. Homerski. *Księga Zachariasza*. W: *Księgi proroków mniejszych*. T. 2. Poznań 1968 s. 381.

fakt, że także pisma rabinistyczne nadają temu miejscu taką interpretację<sup>22</sup>.

Można jednak postawić pytanie, czy rzeczywiście Marek w swoim opisie nawiązuje do tych mesjańskich tekstów<sup>23</sup>. W opowiadaniu jego można istotnie dostrzec wiele rysów występujących szczególnie w tekście Zch 9, 9 n., ale jest też faktem, że nie cytuje on żadnego z tych tekstów. Istnieje więc możliwość, że perykopa Marka może być tylko opisem wydarzenia z życia Jezusa, a zbieżności z prorocत्वami są zupełnie przypadkowe. Do rozwiązania tego problemu mogłaby dopomóc teoria, według której dla pierwotnej gminy chrześcijańskiej ważniejszym od wszelkich ludzkich wspomnień o Jezusie było to, co zostało o Nim przepowiedziane w Starym Testamencie. Odnosiło się to także do opisów męki, która łącznie ze zmartwychwstaniem była najwcześniejszym przedmiotem chrześcijańskiej kerygmy<sup>24</sup>. Przepowiednie Starego Testamentu były relacją pewną i dlatego były podstawą dla tego wszystkiego, co opowiadano o Jezusie.

E. Haenchen stwierdza, że tylko z interpretacji tekstu Zch 9, 9 n. według LXX może pochodzić opis Marka zawierający wzmiankę o osłęciu, na którym nikt jeszcze nie siedział. Twierdzi on, że źródłem tej uwagi nie może być wydarzenie historyczne, gdyż osioł, na którym jeszcze nikt nie siedział, nie mógłby być użyty do takiego wjazdu. Wyrażenie to odpowiada „młodemu osłęciu” z tekstu LXX, co według niego przemawia za tym, że prorocत्व to co najmniej uzupełniło i skorygowało wzmiankę o wjeździe Jezusa, a nawet być może ukształtowało opis<sup>25</sup>.

Jeszcze dalej posunął się M. Dibelius, który twierdził, że fragment Mk 11, 1-10 jest legendą mającą swe źródło w kulcie (Kultlegende), ponieważ na jej powstanie miały wpływ czytane podczas liturgii teksty Starego Testamentu, a nie wydarzenie z życia Jezusa, chociaż — jak przyznaje — Jezus sam dał do tego powód<sup>26</sup>. M. Dibelius przypisywał

<sup>22</sup> Zob. Str-Bill. T. 1 s. 842-844.

<sup>23</sup> Zależności tekstu Marka od Zch 9, 9 zaprzeczają np.: C. H. Dodd (*According to the Scriptures*. 5 Ed. London 1961 s. 48 n.) i A. Suhl (*Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*. Gütersloh 1965 s. 57).

<sup>24</sup> Por. Dibelius, jw. s. 184-186; E. Haenchen. *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. 2 Aufl. Berlin 1968 s. 376.

<sup>25</sup> Tamże s. 376. Natomiast E. Grässer (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. 2 Aufl. Berlin 1960 s. 54 n.) oraz Suhl (jw. s. 57) są przekonani, że nie ma żadnych podstaw, by w słowach Marka widzieć aluzję do tekstu Zachariasza; jest to — ich zdaniem — tylko wskazówka, że zwierzę przeznaczone do świętego celu nie powinno być używane do czegokolwiek innego.

<sup>26</sup> Dibelius, jw. s. 118 n.

tekstom Starego Testamentu zbyt duże znaczenie w procesie kształtowania się opowiadań ewangelicznych. Jest jednak faktem, że pierwotna gmina chrześcijańska patrzyła na życie Jezusa w świetle Starego Testamentu; świadczy o tym ciągle odwoływanie się do starotestamentalnych zapowiedzi i wykazywanie, że zostały one wypełnione przez Jezusa. Dlatego biorąc pod uwagę zbieżności opisu Marka z tekstami Starego Testamentu, mamy prawo podejrzewać, że także w tym wypadku Marek chciał wskazać, że Jezus wypełnił te przepowiednie i Jego wjazd miał charakter mesjański.

W dalszym ciągu nie można jednak uznać tego za fakt oczywisty. Z tej racji trzeba przeanalizować dokładniej dalsze szczegóły perykopy Marka. Gdyby udało się w nich wykryć inne jeszcze rysy o charakterze mesjańskim, zostałyby potwierdzone przypuszczenie, że Marek całej perykopie o wjeździe chce nadać znaczenie mesjańskie i również jego opowiadanie o znalezieniu osłęcia jest nawiązaniem do mesjańskich tekstów Starego Testamentu.

Pierwsza część aklamacji na cześć Jezusa przypomina tekst Ps 118, 25 n. Słowa: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pana” (Mk 11, 9) są dosłownym powtórzeniem słów Psalmu według LXX. Nasuwa to przypuszczenie, że również słowo „hosanna” odpowiada wyrażeniu *hōšī'āh nnā'* znajdującemu się w hebrajskim tekście Ps 118, 25<sup>27</sup>. Wobec tego, że nie zostało ono przetłumaczone na język grecki, powstaje problem, jakie jest jego znaczenie. Istnieje na ten temat kilka opinii. Według jednej z nich słowo „hosanna” było modlitwą skierowaną do Jahwe, w której zawierała się prośba, by błogosławił swój lud, pomagał Mesjaszowi i był dla niego łaskawy<sup>28</sup>. Niektórzy egzegeci utrzymywali, że wyrażenie „hosanna” było „królewską suplikacją” skierowaną do Mesjasza. Tę opinię reprezentował między innymi J. Wellhausen. Według niego „hosanna” jest wołaniem o pomoc, które pierwotnie skierowane było do króla (2 Sm 14, 4; 2 Krl 6, 26); Jezus przez tę właśnie aklamację został powitany jako król Izraela<sup>29</sup>. Według jeszcze innej

<sup>27</sup> Tak uważają m. in.: J. Belser (*Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*. Freiburg im Breisgau 1903 s. 36), F. C. Burkitt (*Studies in the Western Text of St. Mark. Hosanna*. JTS. R. 17: 1916 s. 140), Lagrange (jw. s. 290), J. Schniewind (*Das Evangelium nach Markus. Das Evangelium nach Matthäus*. 8 Aufl. Göttingen 1959 s. 112), Taylor (jw. s. 456) oraz F. M. Uricchio—G. M. Stano (*Vangelo secondo San Marco*. Torino 1966 s. 477).

<sup>28</sup> Por. E. P. Gould. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*. 6 Ed. Edinburgh 1921 s. 208 n.; J. Schildenberger. *Der Triumphzug des Palmsonntages*. BenedMschr. R. 17: 1935 s. 100; Grundmann a n n, jw. s. 227.

<sup>29</sup> J. Wellhausen. *Das Evangelium Marci*. Berlin 1903 s. 93. Za tą opinią opowiedzieli się również uczeni żydowscy: C. G. Montefiore (*The Synoptic Gos-*

interpretacji „hosanna” w Ewangelii Marka było okrzykiem radości i triumfu, powitaniem i hołdem<sup>30</sup>.

Aby rozwiązać problem znaczenia słowa „hosanna”, trzeba prześledzić jego historię w piśmiennictwie i liturgii żydowskiej. Wyrażenie *hōšī'āh* w 2 Sm 14, 4 i 2 Krl 6, 26 użyte jest w odniesieniu do króla i znaczy: „wybaw” lub „ocal nas”; natomiast w Ps 20, 10 i 118, 25 skierowane jest do Boga i również jest prośbą o wybawienie. Podobne znaczenie ma zwrot *hōšī'āh* w Ps 12, 3; 28, 9; 60, 7; 86, 16; 108, 7. Pierwotnie wyrażenie to było więc używane w odniesieniu do króla lub Boga jako wołanie o pomoc<sup>31</sup>. Z czasem jednak wyrażenie to nabrało nieco innego znaczenia. Psalm 118 będąc częścią Hallelu (Ps 113-118) był używany w liturgii podczas święta Paschy i święta Namiotów<sup>32</sup>, a także w czasie nieco później ustanowionego święta Poświęcenia Świątyni<sup>33</sup>. Siódmego dnia święta Namiotów kapłani trzymając w rękę gałązki wierzby siedmiokrotnie obchodzili ołtarz ofiarny wołając przy tym: *'nnā Jahwe hōšī'āh nnā' w'hōšī'āh nnā'* (Ach, Panie, pomóż, pomóż)<sup>34</sup>. Ten monotonicznie brzmiący okrzyk sprawia wrażenie modlitwy błagalnej o deszcz<sup>35</sup>. Po pewnym czasie modlitwy wypowiedane podczas procesji w święto Namiotów zaczęto nazywać hosannami, podobną

---

*pels*. T. 1. 2 Ed. London 1927 s. 259-261) oraz R. Eisler (*Jesous Basileus ou basileusas*. T. 2. Heidelberg 1929-1930 s. 469-475).

<sup>30</sup> Zob. np. G. Wohlenberg. *Das Evangelium des Markus*. 2 Aufl. Leipzig 1910 s. 296; P i r o t, jw. s. 535; S c h m i d t, jw. s. 207; S c h n i e w i n d, jw. s. 112; T a y l o r, jw. s. 456; E. L o h s e. *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*. 2 Aufl. Gütersloh 1967 s. 31.

<sup>31</sup> J. J. Petuchowski (*Hoshi'ah na' in Psalm 118, 25 — a Prayer for Rain*. VT R. 5: 1955 s. 266-271), wychodząc od późniejszej, rabinistycznej interpretacji, utrzymuje, że okrzyk z Ps 118, 25 jest wołaniem związanym bezpośrednio z procesją i potrząsaniem gałązkami w święto Namiotów. Świadczyć to ma o tym, że słowo *hōšī'āh nnā'* było modlitwą o deszcz i urodzaj zanoszoną do Boga w święto Namiotów. Słuszność tej hipotezy podważa H. J. Kraus (*Psalmen*. Neukirchen 1960 s. 808) stwierdzając, że powiązania wyrażenia *hōšī'āh nnā'* ze świętem Namiotów trzeba uznać za późniejsze. Pierwotne znaczenie występuje w 2 Sm 14, 4 i 2 Krl 6, 26, gdzie jest prośbą o łaskę króla, oraz w Ps 12, 2; 20, 10; 28, 9; 60, 7; 108, 7, gdzie również jest prośbą o pomoc.

<sup>32</sup> Zob. Str-Bill. T. 1 s. 845-849.

<sup>33</sup> Przemawia za tym tekst 2 Mch 10. 6-8, w którym jest powiedziane, że po zdobyciu świątyni przez Judę Machabeusza Żydzi przez 8 dni obchodzili uroczystość na wzór święta Namiotów oddając cześć temu, który pozwolił oczyścić świątynię. Jednocześnie postanowili każdego roku obchodzić ten dzień uroczystie. Por. J. S. K e n n a r d. „Hosanna” and the Purpose of Jesus. JBL. R. 67: 1948 s. 173-176.

<sup>34</sup> Zob. Sukka 43 b. Por. Str-Bill. T. 1 s. 845; T. 2 s. 793 n.

<sup>35</sup> Por. J. J e r e m i a s. *Golgotha*. Leipzig 1926 s. 60-64; tenże. *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus*. ZNW. R. 50: 1959 s. 237; E. L o h s e. *Hosianna*. NT. R. 6: 1963 s. 115.

nazwę otrzymał również siódmy dzień święta<sup>36</sup>. Ponieważ zaś okrzyk hosanna był połączony z wymachiwaniem świątecznymi gałązkami, także te wiązanki zaczęto nazywać hosannami<sup>37</sup>. Okrzyk ten dla ludu był niezrozumiałym słowem, ponieważ język aramajski nie zna rdzenia *jš'*<sup>38</sup>. W ten sposób słowa *hōšī'āh nnā'* zaczęto używać w różnych znaczeniach, które jednak zawsze miały związek ze służbą Bożą i stąd wyrażenie to stało się liturgiczną formułą<sup>39</sup>. Z czasem, gdy zmieniło się znaczenie święta Namiotów, które nie miało już znaczenia błagalnego, lecz było świętem radości<sup>40</sup>, zmieniło również swe znaczenie słowo *hōšī'āh nnā'* i nie oznaczało już prośby, lecz było rozumiane jako akklamacja i wyrażało radość<sup>41</sup>. Zmiana ta musiała dokonać się w przedchrześcijańskim judaizmie, bo przecież już podczas procesji, która odbywała się wokół płonącego ołtarza ofiarnego — w czasie istnienia jeszcze świątyni — hosanna było stale powtarzaną formułą<sup>42</sup>.

Ponieważ jednak różne zdania z Ps 118 były rozumiane już przez rabinów w znaczeniu mesjańskim, można postawić twierdzenie, że także okrzyk hosanna pomimo zmiany swego znaczenia, zawierał w sobie wydźwięk mesjański<sup>43</sup>. Za tym zaś, że Ps 118 był interpretowany w znaczeniu mesjańskim przemawiają zarówno teksty Pisma św.<sup>44</sup>, jak również pisma rabinistyczne<sup>45</sup> i wypowiedzi najstarszych pisarzy chrześcijańskich<sup>46</sup>. E. Werner wykazuje, że dopiero w czasach chrześcijańskich Synagoga odcięła się od przyjętego przez chrześcijan znaczenia słowa *hōšī'āh nnā'* i przytłumiła jego mesjański charakter<sup>47</sup>. Skoro Kościół utrzymywał, że Mesjasz już przyszedł i używał okrzyku hosanna jako jego hasła, przywódcy żydowscy podkreślali błagalne znaczenie tego wyrażenia i w późniejszych czasach jest ono używane przez Żydów tyl-

<sup>36</sup> Zob. Leviticus Rabba 37. Por. J. Elbogen. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 3 Aufl. Frankfurt 1931 s. 138 n.; Lohse. *Hosianna* s. 115.

<sup>37</sup> Zob. Sukka 30 b; 31 a; 37 ab. Por. Str-Bill. T. 1 s. 850.

<sup>38</sup> Por. P. Joüon. *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Paris 1950 s. 128; Jeremias. *Die Muttersprache* s. 274.

<sup>39</sup> Por. Kümme1, jw. s. 108; Lohse. *Hosianna* s. 115.

<sup>40</sup> Zob. Str-Bill. T. 2 s. 805-807.

<sup>41</sup> Por. Jeremias. *Die Muttersprache* s. 273 n.

<sup>42</sup> Por. tamże; Lohse. *Hosianna* s. 115.

<sup>43</sup> Por. E. Werner. „Hosanna” in the Gospels. JBL. R. 65: 1946 s. 112; Lohse. *Hosianna* s. 116.

<sup>44</sup> Zob. Mt 21, 42; Mk 12, 11; Łk 20, 17; Dz 4, 11; Ef 2, 21; 1 P 2, 4-7.

<sup>45</sup> Zob. Str-Bill. T. 1 s. 847-850. Por. Werner, jw. s. 114-122; J. Jeremias. *Die Abendmahls Worte Jesu*. 3 Aufl. Göttingen 1960 s. 247-249.

<sup>46</sup> Zob. *Didache* 10, 6; AkBrn 6, 4. 6; Klemens Rzymski. *1 Ad Corinthios* 49, 4.

<sup>47</sup> Jw., s. 121 n.



ko jako prośba<sup>48</sup>. Z faktu jednak, że rabini czuli się zmuszeni do zmiany sensu tego wyrażenia wynika, że w czasach przedchrześcijańskich z okrzykiem tym wiązały się oczekiwania mesjańskie<sup>49</sup>. Dlatego można twierdzić, że również w Ewangelii Marka ma ono znaczenie mesjańskie. Słowa „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pana” (Mk 11, 9) są cytatem z Ps 118, 26, używanego w liturgii największych świąt żydowskich<sup>50</sup>. Egzegeci uważają, że kapłani wypowiadali je w odniesieniu do pielgrzymów, gdy ci wkraczali do świątyni<sup>51</sup> lub nieco później, gdy odbywała się już procesja wokół ołtarza<sup>52</sup>. Chór kapłanów zgodnie z przywilejem swego stanu (Lb 6, 23; Pp 21, 5; 1 Sm 2, 20) błogosławił w ten sposób pielgrzymów przybyłych do świątyni<sup>53</sup>. Powstaje pytanie, jak należy rozumieć to zdanie w perykopie Marka. Wśród egzegetów są tu różne opinie. Niektórzy uważają, że oznaczają one jedynie powitanie Jezusa jako pielgrzyma wkraczającego do Jerozolimy<sup>54</sup>. Inni utrzymują, że chociaż słowa te pierwotnie były tylko pozdrowieniem pielgrzymów, to jednak w odniesieniu do Jezusa oznaczają one powitanie i oddanie Mu czci jako Mesjaszowi<sup>55</sup>. Istnieje opinia, że słowa te nie oznaczają u Marka powitania Jezusa jako mesjańskiego króla, lecz jako herolda oczekiwanego królestwa Dawida<sup>56</sup>. Jeszcze inni stwierdzają, że same te słowa mają tylko znaczenie zwykłego pozdrowienia i powitania, ale ze względu na kontekst w którym są umieszczone, nabierają znaczenia mesjańskiego<sup>57</sup>.

Za tym, że Marek mógł rozumieć te słowa w znaczeniu mesjańskim przemawia fakt, że także w literaturze rabinistycznej istnieje tekst, w którym właśnie ten wiersz z Ps 118 jest interpretowany w znaczeniu mesjańskim<sup>58</sup>. Dowodzi to tego, że chociaż pierwotnie słowa te były używane w odniesieniu do pielgrzymów, to jednak później mogły być rozumiane także w sensie mesjańskim. E. Lohse uważa, że o takim znaczeniu tego zdania decyduje zamiana u Marka drugiej części wiersza

<sup>48</sup> Por. Elbogen jw. s. 138 n.; Werner, jw. s. 122.

<sup>49</sup> Por. Lohse. *Hosianna* s. 116.

<sup>50</sup> Zob. Str-Bill. T. 1 s. 845-849.

<sup>51</sup> Por. A. Weiser. *Die Psalmen*. 5 Aufl. Göttingen 1959 s. 502; H. J. Kraus. *Psalmen*. Neukirchen 1960 s. 808; H. Gunkel. *Die Psalmen*. 5 Aufl. Göttingen 1968 s. 502.

<sup>52</sup> Por. G. Castellino. *Libri dei Salmi*. Torino 1955 s. 427-432.

<sup>53</sup> Por. Gunkel, jw. s. 502.

<sup>54</sup> Por. Cranfield, jw. s. 351; Taylor, jw. s. 457.

<sup>55</sup> Por. P. Dausch. *Die drei älteren Evangelien*. 3 Aufl. Bonn 1923 s. 271; Hauck, jw. s. 133; Grant, jw. s. 826 n.; Staab, jw. s. 66.

<sup>56</sup> Por. Kümmel, jw. s. 108 n.; Grässer, jw. s. 26.

<sup>57</sup> Por. Schmid, jw. s. 207.

<sup>58</sup> Zob. *Midraš Ps 118 § 22* (244 a) cytowany w Str-Bill. T. 1 s. 850.

Ps 118, 26 („błogosławimy wam z Pańskiego domu”) na słowa: „Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi”<sup>59</sup>. Wyjaśnienie jednak treści tego ostatniego zdania nasuwa znowu pewne trudności. Czymś dziwnym jest tutaj nadanie Dawidowi tytułu „ojciec nasz”. Wyrażenie to stosowano zwykle w odniesieniu do patriarchów, szczególnie do Abrahama, Izaaka, Jakuba<sup>60</sup>. W Piśmie św. „ojcem naszym” jest nazwany Dawid jedynie w Dz 4, 25 w rodzinie tekstów Hezychiańskich; także jeden raz znajdujemy takie określenie Dawida w pismach rabinistycznych<sup>61</sup>. Również niezwykle wyjątkowym wydaje się powiedzenie o nadchodzącym królestwie Dawida. Pismo św. mówi zwykle o nadchodzącym królestwie Boga lub Mesjasza; królestwo Dawida przychodzi najwyżej „znowu”, albo na nowo powstaje<sup>62</sup>. Szczegóły te wskazują na nieżydowskie pochodzenie tej wypowiedzi<sup>63</sup>. E. Lohmeyer uważa ją nawet za późniejszy dodatek<sup>64</sup>. Przeciwstawia się temu V. Taylor argumentując tym, że Mateusz i Łukasz opuścili ten wiersz po to, by aklamacji nadać charakter jeszcze bardziej mesjański<sup>65</sup>. Opinię co do późniejszego pochodzenia wypowiedzi o nadchodzącym królestwie ojca naszego Dawida należy uznać za słuszną — słowa te mają wydzwięk całkowicie nieżydowski. Przemawia to za tym, że sformułowanie to pochodzi już z czasów chrześcijańskich. F. Hahn stwierdza, że o „ojcu” Dawidzie zaczęto mówić w pierwotnej gminie chrześcijańskiej na gruncie utartego określenia Jezusa jako „Syna Dawida”. Chrystus pochodził z pokolenia Dawida; dlatego nie patriarchowie są postaciami, które — jak w judaizmie — kształtują historię, lecz Dawid jest jedynym ojcem, do którego odwołuje się chrześcijaństwo<sup>66</sup>.

W opisie Marka Jezus nie został jednak nazwany „Synem Dawida”. Jest prawdopodobne, że tekst Mk 11, 10a jest zwrotem paralelnym do Mk 11, 9b, na co wskazuje zwłaszcza to samo słowo występujące w obu zdaniach: *erchomenos* — *erchomenē*<sup>67</sup>. Zgodnie z popularnymi nadzieja-

<sup>59</sup> *Hosianna* s. 113.

<sup>60</sup> Por. Schmid, jw. s. 207; G. F. Moore. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*. T. 1. 9 Ed. Cambridge 1962 s. 541 n.; J. Giblett. *Jésus, fils de David*. LumVie. R. 57: 1962 s. 9.

<sup>61</sup> Derekh eręc zuta 1. Por. Str-Bill. T. 2 s. 26.

<sup>62</sup> Por. Lohmeyer, jw. s. 231; Schmid, jw. s. 207; Taylor, jw. s. 457.

<sup>63</sup> Por. Lohmeyer, jw. s. 231; Kümmel, jw. s. 108 n.; F. Hahn. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen 1963 s. 264.

<sup>64</sup> Jw. s. 232.

<sup>65</sup> Jw. s. 457.

<sup>66</sup> Jw. s. 265.

<sup>67</sup> Por. Hahn, jw. s. 265.

mi mesjańskimi oczekiwano przywrócenia królestwa Dawida<sup>68</sup> i stąd mamy prawo przypuszczać, że również słowa: „Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi” mają wydźwięk mesjański<sup>69</sup>. Prawdopodobnie jest to proklamacja mesjańskiego panowania, które zgodnie z oczekiwaniami ludu miało być wskrzeszeniem i odnowieniem królestwa Dawida<sup>70</sup>.

Analiza perykopy Marka wykazała, że tekst ten nasuwa liczne skojarzenia mesjańskie. Już wzmianka o Górze Oliwnej może być nawiązaniem do oczekiwań, że właśnie stamtąd nadejdzie Mesjasz. Powiązania literackie z tekstami Rdz 49, 10 n. i Zch 9, 9 dowodzą, że Marek nawiązuje do tamtych mesjańskich tekstów. Wydźwięk mesjański zawiera okrzyk hosanna. Teksty rabinistyczne dowodzą, że słowa w Ps 118, 26: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pana” w późniejszym okresie mogły być rozumiane również w sensie mesjańskim. Zdanie: „Błogosławione królestwo ojca naszego Dawida, które przychodzi” jest proklamacją nadejścia królestwa mesjańskiego. Wszystko to razem wskazuje, że jakkolwiek Marek nie nazywa Jezusa Mesjaszem, to jednak całość tej scenie nadaje znaczenie mesjańskie.

---

<sup>68</sup> Wyrazem tych oczekiwań jest modlitwa *Šemone-esre*, modlitwa 18 błogosławieństw czy zredagowany na 40 lat przed narodzeniem Chrystusa *Psalm Salomona* 17, 21, w którym autor-faryzeusz prosi Boga: „Spraw Panie, aby powstał król, Syn Dawida, w czasie, który Ty ustanowiłeś, aby królował nad Izraelem, twoim sługą”. Por. M. J. L a g r a n g e. *Le Messianisme chez les Juifs*. Paris 1909 s. 338 n.; P i r o t, jw. s. 536.

<sup>69</sup> Por. H a u c k, jw. s. 133; G r a n t, jw. s. 827; H a e n c h e n, jw. s. 378; G r u n d m a n n, jw. s. 228.

<sup>70</sup> Por. H a u c k, jw. s. 133; G r u n d m a n n, jw. s. 228.

CARACTERE MESSIANIQUE DE LA PERICOPE DE SAINT MARC  
SUR L'ENTREE DE JESUS A JERUSALEM (Mc. 11, 1-11)

Résumé

La fait que dans sa péricope sur l'entrée de Jésus à Jérusalem S. Marc ne donne aucun titre messianique, suscita des opinions selon lesquelles l'évangéliste n'avait guère eu l'intention d'attribuer à cet événement une signification messianique. Cependant il est légitime de se poser la question de savoir si le récit en cause ne comporte pas d'autres détails décidant d'un caractère messianique de la description.

Déjà la mention qui y est faite du Mont des Oliviers peut être interprétée dans l'optique de l'attente de voir venir le Messie précisément de là. Les connexités littéraires avec Gn 49, 10 et Zch 9, 9 prouvent que S. Marc se situe dans la ligne de ces textes messianiques. Le cri d'hosanna prend, lui aussi, un accent messianique. Des textes rabbiniques montrent que les mots de Ps 118, 26: „Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur” furent susceptibles, dans la période ultérieure, d'une interprétation messianique. La phrase: „Béni soit le Royaume qui vient, de notre père David” est une proclamation de l'avènement du royaume de Messie. Tout ceci montre que S. Marc — bien qu'il ne donne pas à Jésus le nom de Messie — confère à toute cette scène une portée messianique.