

Ks. Mariusz Rosik

GDY ŚWIATŁO ZMAGA SIĘ Z CIEMNOŚCIĄ. SYMBOLIKA ŚWIATŁA W MT 28,1-10

WHEN LIGHT STRUGGLES WITH DARKNESS.
THE SYMBOL OF LIGHT IN MT 28:1-10

STRESZCZENIE

Autor artykułu bada znaczenie symbolu światła w opisie chrystofanii (Mt 28,1-10). W pierwszej części kreśli zasadnicze rysy symboliki światła w tradycji biblijnej i pozabiblijnej Izraela, w drugiej natomiast stara się odczytać właściwe znaczenie owego symbolu w Mateuszowym opisie wydarzeń przy pustym grobie Jezusa. Zgodnie z wyznaczoną strukturą perykopy najpierw ukazuje, w jaki sposób rozumieć symbolikę świtu, błyskawicy i bieli w pierwszej części opisu chrystofanii (Mt 28,1-4). Analizując drugą część Mateuszowego opisu (Mt 28,5-10), odnosi się do motywów starotestamentowych, nawiązując do motywu „wyjścia” (*exodusu*) i analizując zabieg redakcyjny ewangelisty, by ukazać Jezusa w roli Mojżesza.

SŁOWA KLUCZE

chrystofania;
Ewangelia
Mateusza;
zmartwychwsta-
nie;
światło

ABSTRACT

The Gospel of St Matthew was addressed to the Christians of Jewish origin. Further, the

KEYWORDS

Christophany;
Matthew's

symbol of light often appears within Jewish Gospel; biblical and extra-biblical traditions (apoc- resurrection; rypha, pseudoepigrapha, Qumran literature, light Josephus). It is not surprising, then, to find it present also in Matthew's description of both the empty tomb of Jesus and the Christophany which follows (Mt 28:1-10). In the article, the author examines the meaning of the symbol of light as it is employed in this passage.

Niezwykłe ciekawy wydaje się fakt, że choć zmartwychwstanie stanowi najbardziej powszechną prawdę wiary chrześcijańskiej, do IX w. na Wschodzie i do XI w. na Zachodzie motyw wyjścia Chrystusa z grobu wcale nie pojawiał się w ikonografii. Wydawałoby się, że to właśnie pokolenia najbliższe początkom głoszenia Ewangelii o powstaniu z martwych winny przedstawiać Zmartwychwstałego w akcie opuszczania grobu w reprezentacjach sztuki sakralnej. Owszem, już od drugiej połowy III stulecia motyw zmartwychwstania pojawiał się w malarstwie, jednak brakowało tego, co dziś uznaje się za najbardziej powszechną reprezentację wydarzeń poranka wielkanocnego: Chrystus unoszący się nieco nad pustym grobem i strażę, najczęściej leżące na ziemi i zakrywające oczy przed blaskiem chwały zwyciężskiego Pana¹. Blask Chrystusa powstającego z grobu ma walor symboliczny.

Również w Mateuszowej chrystofanii (Mt 28,1-10) światło przyjmuje wymiar symbolu. Już w pierwszej części relacji o pustym grobie symbolika światła powraca trzykrotnie: najpierw ewangelista podaje wskazówkę czasową („o świcie pierwszego dnia tygodnia”; w. 1), następnie odnosi się do wyglądu anioła („postać jego jaśniała jak błyskawica”; w. 3a), by wreszcie scharakteryzować jego odzienie („szaty jego były białe jak śnieg”; w. 3b). W drugiej części opowia-

¹ Villette, *La résurrection*, 16-17.

dania (Mt 28,5-10)² Mateusz przytacza słowa anioła i słowa samego Chrystusa; treść orędzia jest jednakowa w obu przypadkach. Ponieważ anioł na kartach Starego Testamentu przekazuje zawsze posłanie Jahwe, również i słowa Jezusa włączają się w krąg Bożego posłania. Psalmista słowo Boże przyrównuje do światła: „Twoje słowo, Panie, jest pochodnią dla stóp moich i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). Niniejsza prezentacja stanowi próbę odczytania symboliki światła zastosowanej przez Mateusza w relacji o chrystofanii (Mt 28,1-10) na tle tradycji judaistycznej. W pierwszej części niniejszej prezentacji przedstawiony zostanie ogólny rys odczytania symboliki światła w judaizmie Drugiej Świątyni, a w kolejnych dwóch częściach zostanie dokonana analiza motywu światła w Mateuszowej narracji o chrystofanii, co pozwoli na wyciągnięcie ostatecznych konkluzji.

1. SYMBOLIKA ŚWIATŁA W JUDAIZMIE – RYS OGÓLNY

Światło jest pierwszym stworzonym przez Boga dziełem pierwszego dnia dzieła stwarzania (Rdz 1,3). W symetrycznym szeregu, według którego osiem stworzonych przez Boga dzieł tworzy cztery pary nawzajem sobie przyporządkowane, pojawienie się światła – pierwszego dzieła – odpowiada stworzeniu **Słońca**, Księżyca i gwiazd – piątego dzieła³. Tradycja ta obecna jest także w Księdze Izajasza: „Ja tworzę światło

² A. Paciorek proponuje strukturę trójcłonową: w. 1-4, w. 5-8, w. 9-10; Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 696.

³ Szeregi te przedstawiają się następująco: światło (dzieło pierwsze) – Słońce, Księżyc, gwiazdy (dzieło piąte); sklepienie (niebo i woda – dzieło drugie) – ptaki i ryby (dzieło szóste); wynurzenie się ziemi z wód (dzieło trzecie) – zwierzęta na ziemi (dzieło siódme), trawa i drzewa (dzieło czwarte) – człowiek (dzieło ósme). Tego typu schemat liczbowy często stosowany był w starożytnej literaturze Bliskiego Wschodu. Posłużyć się można przykładem zaczerpniętym z babilońskiego poematu *Gilgamesz* (11,141-147).

i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko” (Iz 45,7). Perspektywa prorocka idzie jeszcze dalej w Księdze Daniela, według której światłość przebywa u Boga: „On [Bóg] odsłania to, co niezgłębione i ukryte, i zna to, co spowite w ciemność, a światłość mieszka u Niego” (Dn 2,22). On rozpromienia swoje oblicze (Lb 6,25; Ps 4,7) w dowód miłosierdzia (Ps 89,16). Boże prawo staje się światłem dla ludów (Iz 51,4; Ps 119,105).

Motyw światła pojawia się w znaku ognia w relacjach o wędrowce Izraelitów przez pustynię: „A Pan szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, aby ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy” (Wj 13,21). Według żydowskiej tradycji dniem, w którym Mojżesz schodził z góry Synaj z tablicami prawa w rękę, a „skóra na jego twarzy promieniała” (Wj 34,29), był dziesiąty dzień miesiąca Tiszri, późniejszy dzień Święta Namiotów⁴.

Motyw światła pojawia się także w związku z pytaniami stawianymi Bogu. Bóg widziany był przez starożytnych Izraelitów jako „światło i doskonałość”. To właśnie znaczy hebrajskie wyrażenie *urim we-tummim*. Były to prawdopodobnie dwa małe przedmioty (może drogocenne kamienie) ukryte w pectorale arcykapłana, za pomocą których zadawał on Bogu pytania o losy Izraela (Lb 27,21). Pytania te musiały być stawiane w taki sposób, by odpowiedź mogła zawrzeć się w zwykłym „tak” lub „nie”. Ponieważ po niewoli babilońskiej nie wspomina się już o *urim i tummim*, stąd wszelkie informacje na temat tego sposobu podejmowania decyzji są niepewne. Już jednak sama idea zwracania się do Boga jako Tego, który posiada „światło i doskonałość”, podkreśla wagę symbolu światła⁵.

Żydzi celebrowali święto związane ze światłem. Według 1 Mch 4,36-59 Juda Machebeusz, który poprowadził naród

⁴ Brat Efraim, *Jezus Żyd*, 378.

⁵ Por. hasło „Światło i doskonałość”, *Leksykon biblijny*, 796.

do walki przeciw usiłującemu narzucić pogańskie zwyczaje królowi syryjskiemu Antiochowi IV Epifanowi⁶, po pokonaniu wojsk Lizjasza wkroczył do Jerozolimy i dokonał oczyszczenia świątyni. Ołtarz, który został zbezczeszczoney, zniszczył, a na jego miejsce wybudował nowy; sprawił nowe naczynia, siedmioramienny świecznik, zasłonę przybytku i ołtarz kadzenia. Dnia 25 miesiąca Kislew⁷ 165 lub 164 r. przed Chr., trzy lata (1 Mch 4,52-54; lub dwa: 2 Mch 10,3) po niesławnym dekrete Antiocha Epifanesa (175-164), nakazującym składać w Jerozolimie bałwochwalcze ofiary (1 Mch 1,29-64; 2 Mch 6,1-9), Juda powtórnie poświęcił przybytek. Tradycja przekazuje, że Hasmoneusze po pokonaniu wrogów znaleźli jeden tylko dzban oliwy czystej rytualnie, co pozwalało utrzymać światło na świeczniku przez jeden dzień. Za sprawą Bożą jednak oliwa płonęła przez osiem dni⁸. Przy śpiewie *Hallelu* i dźwięku instrumentów muzycznych wznowiono składanie codziennych *tamid*⁹. Święto *Hanukkah* wprowadzone zostało według tradycji przez Judę

⁶ Król sprofanował świątynię, stawiając na ołtarzu całopalenia „ohydę spustoszenia”, pogański ołtarz, na którym 25 Kislew 167 r. przed Chr. złożył ofiarę ku czci Zeusa Olimpijskiego (1 Mch 1,54; Dn 9,27; 11,31).

⁷ Trzy lata wcześniej Epifanes wybrał tę datę, gdyż był to dzień jego urodzin.

⁸ Weil, „Hanoukah”, 40.

⁹ 2 Mch 1,9 łączy *Hanukkah* ze Świętem Namiotów. Podobieństwa pomiędzy tymi świętami zestawil J.C. VanderKam: „There are also several rituals which the two festivals share. (1) Both involved carrying branches (for Tabernacles, see Lev 23:40; Neh 8:15; *Jub.* 16:31; for Hanukkah, 2 Macc 10:7; cf. 6:7 where there is reference to a festival of Dionysus, possibly on the 25th of the month, in which wreaths of ivy were worn), though there is no indication that making booths was ever part of Hanukkah. (2) Both eventually included the Hallel (Psalms 113–18) in their liturgies (for Tabernacles, see *m. Sukk.* 4:1; for Hanukkah, *b. Šabb.* 21b; Scholion to *Megillat Ta'anit*; note that the title of Psalm 30 relates it to the dedication of the temple). 2 Macc 10:7 may already be pointing in this direction with its reference to «hymns of thanksgiving» (RSV; see also 1 Macc 1:54). The Festivals of

Machabeusza i jego następców, by upamiętnić powtórne poświęcenie świątyni¹⁰. Nazwa zaczerpnięta została z 1 Mch 4,59 (LXX), gdzie mowa jest o „dniach poświęcenia ołtarza” (αἱ ἡμέραι τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου). Za czasów Jezusa używano już prawdopodobnie nazwy „Poświęcenie” (łac. *encaenia*), za czym przemawiać może powstały po koniec I stulecia fragment Ewangelii Janowej (J 10,22: τὰ ἐγκαίνια). Nazwa *Hanukkah* pochodzi od rabinów. Flawiusz, nawiązując do specyficznej ceremonii światła, nazywa ten dzień Świętem Światła¹¹:

Przez osiem dni świętował Juda wspólnie z obywatelami na cześć wznowienia ofiar w świątyni [...]. Od owego czasu zachowujemy to święto, nazywając je Świętem Światła; miano to pochodzi, jak sądzę, stąd, że wtedy zabłysła nam ta swoboda kultu, gdyśmy zgoła nie mogli się jej spodziewać (*Ant.* 12,325).

Szkoły współczesnych Jezusowi rabinów, Hillela i Szammaja, różniły się w poglądach co do sposobu używania światła, nierozłącznie związanych ze świętowaniem *Hanukkah*. Według zwolenników Hillela w pierwszym dniu święta należało zapalić jedno światło na menorze i z każdym dniem święta zwiększać o jeden liczbę ramion z płonącymi świecami; uczniowie Szammaja preferowali procedurę od-

Tabernacles and Hanukkah also resemble one another in that both are associated with light”. Zob. tenże, „Dedication”, 124.

¹⁰ Początki święta *Hanukkah* szerzej omawiają O.S. Rankin (*The Origins*), J. VanderKam („Hanukkah” 23-40) oraz H.E. Del Medico („Le cadre historique”, 238-270). Por. także: Rosik, *Judaizm*, 128-132.

¹¹ Ze względu na ceremonie światła, które odbywały się w tym dniu, niektórzy próbowali szukać korzeni święta w zwyczajach pogańskich związanych z przesileniem zimowym. Wskazywano np. na *sol invictus*, święto obchodzone w Rzymie 25 grudnia. Wzrost liczby zapalanych każdego dnia światła tłumaczono jako metaforyczny obraz wydłużania się dnia po przesileniu zimowym. Wydaje się jednak nieuzasadnione szukanie pogańskich początków święta, które celebruje zwycięstwo nad pogańskim kultem; S. Szymik, „Żydowskie święta”, 339-340.

wrotną (*Sab.* 21,2)¹². Praktyka proponowana przez Hillela miała wyrażać rosnącą radość święta, której apogeum przypada na ósmy dzień. Według Szammaja stopniowe umniejszanie liczby świateł symbolizowało proces zanikania narodów pogańskich¹³. Żydzi zapalali światła przed swymi domami; centralny świecznik stał w Miejscu Świętym przybytku (1 Mch 4,50). Do interpretacji ceremonii światła zastosowano Ps 118,27: „Pan jest Bogiem i daje nam światło; ustawcie procesję z gałązkami aż do rogów ołtarza”¹⁴.

Symbolika światła pojawia się w literaturze żydowskiej w związku z ideą wojny pomiędzy synami światłości a synami ciemności. Powszechne w literaturze apokaliptycznej oczekiwanie na nowy eon podzielane było również przez mieszkańców Qumran, którzy czekając na „przyszły świat”, łączyli je z nadzieją rychłego przeminienia obecnego świata, naznaczonego nieustannym zmaganiem się światłości z ciemnością (1QS 3,13–4,26). W zwojach qumrańskich idea królestwa Bożego ściśle łączy się z motywem eschatologicznej walki pomiędzy dobrem a złem, czyli walki pomię-

¹² Foot Moore, *Judaism*, 49.

¹³ Paciorek, „Obyczajowość życia wspólnotowego”, 312.

¹⁴ Autor 2 Mch przekazuje legendę o cudownie zachowanym ogniu świętym, ukrytym przez kapłanów w cysternie i odnalezionym przez Nehemiasza po niewoli: „Gdy bowiem do ziemi perskiej uprowadzeni byli nasi ojcowie, ówcześni pobożni kapłani wzięli ogień z ołtarza i potajemnie skryli go w zagłębieniu wyschłej studni. Tam zabezpieczyli go tak, że miejsce nikomu nie było znane. Po upływie wielu lat, gdy spodobało się Bogu, Nehemiasz, który był przysłany przez króla perskiego, posłał po ogień potomków tych kapłanów, którzy go ukryli. Jak oni opowiedzieli nam, nie znaleźli ognia, tylko gęstą wodę. Rozkazał więc, aby nabrali jej i przynieśli. Gdy zaś było przygotowane wszystko do ofiar, Nehemiasz rozkazał kapłanom, aby polali tą wodą zarówno drzewo, jak i to, co było na nim położone, a kiedy to wykonali i po upływie pewnego czasu zaświeciło słońce, które wcześniej było za chmurami, zapłonął ogień tak wielki, że dziwili się wszyscy” (2 Mch 1,19-22). Król perski, o którym mówi legenda, to Artakserkses I (464-424 przed Chr.).

dzy światłem i ciemnością¹⁵. *Reguła wojny* ukazuje tę walkę jako wysiłek zjednoczonych z „synami światłości” zastępów anielskich pod przewodem księcia Michała przeciw siłom demonicznym i „synom ciemności”:

Pośle On [Bóg] wieczną pomoc swemu [od]kupionemu działowi poprzez moc potężnego anioła, władzę Michała w wiecznej światłości. Rozjaśni radością p[ryzymierze I]zraela. Pokój i błogosławieństwo będą należeć do działu Bożego. Wywyższy pośród bogów służbę Michała i władzę Izraela pośród wszelkiego ciała (IQM 17,6-8)¹⁶.

Według apokryfów Starego Testamentu światłość jest nie tylko mieszkaniem Boga, ale także miejscem przebywania świętych. *Księga Henocha* rysuje przed sprawiedliwymi perspektywę życia bez końca: „Szczęśliwi jesteście, o sprawiedliwi i wybrani, gdyż wspaniały będzie wasz los! Sprawiedliwi znajdą się wówczas w świetle słońca, a wybrani w świetle życia wiecznego” (58,2-3)¹⁷.

Zwyczaj ubierania się w białe szaty podczas modlitwy przejęła grupa ascetyczna zwana terapeutami. Zasadniczym źródłem do poznania tego ugrupowania jest pismo Filona *De vita contemplativa*. Jest ono na ogół uważane za autentyczne, ale istnieją przypuszczenia, że wyjść mogło spod pióra chrześcijan pielęgnujących tradycję Filona¹⁸. Pismo to prezentuje zwięzłe grupę terapeutów, których obraz kreśli jako żydowskich pustelników zamieszkujących Egipt. Tradycja przekazała niewiele informacji na temat ugrupowania. Filon nazywa ich

¹⁵ W owej walce pomiędzy dobrem a złem istotnym momentem będzie pojawienie się Eliasza, którego naczelnym zadaniem stanie się przywrócenie pokoju na ziemi (MI 4,5) i przygotowanie drogi mającemu nadejść Mesjaszowi; Zeitlin, *Jesus and the Judaism*, 116.

¹⁶ Symboliczne unicestwienie wroga za pomocą „miecza Bożego” jest obrazowo opisane w *Regule wojny*, zwłaszcza w IQM 12,11-18; 19,4.11.

¹⁷ Drozd, *Błogosławieństwa ewangelijne*, 17-18.

¹⁸ Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, 318.

„obywatelami nieba i ziemi” (*Cont.* 11,90). Zdaniem Filona terapeuci zajmują różne tereny, jednak szczególnie licznie rozsiani są w Egipcie, a zwłaszcza w koloniach Aleksandrii (*Cont.* 3,21-22), w dolinach, albowiem świadomie unikali wielkich skupisk miejskich, szukając odosobnienia (*Cont.* 2,19-20). Terapeuci oddawali się służbie Bożej przez troskę o własną duszę oraz przez kontemplację prawdy. Co rano zwracali się twarzą ku wschodzącemu słońcu, prosząc Boga, by oświecił ich umysły swoim światłem łaski.

Rabini używali symboliki światła bądź w sensie etycznym (oznaczenie tego, co stanowi przeciwieństwo grzechu)¹⁹, bądź symbolicznym (jako dobra zbawcze – szczęście, radość, uzdrowienie, wyzwolenie), bądź wreszcie mówili o światłości Mesjasza. Tradycja żydowska łączyła motyw jasności z ideą pojawienia się Mesjasza:

Nasi mistrzowie nauczali: W godzinie, w której Mesjasz-Król się objawi, przyjdzie i stanie na szczycie świątyni, i usłyszysz Go Izrael, gdy powie: Ubodzy moi, oto nadszedł czas waszego odkupienia, a jeśli trudno wam w to uwierzyć, spójrzcie na moją światłość, która spływa na was (*Pes.Rab.* 35,37).

W Nowym Testamencie treść zawarta w symbolu światłości znacznie się poszerza, zwłaszcza w ujęciu teologicznym Pawła i Jana. W Prologu Ewangelii Janowej Logos i światło ukazywane są paralelnie. Sam Jezus nazwany jest „Światłością”. Patrząc z perspektywy wyznania tego samego autora, „Bóg jest światłością” (1 J 1,5), staje się jasne, że boskie światło odbija się w czynach, nauczaniu i całym dziele Jezusa. On właśnie jest „odblaskiem Jego [Boga] chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Dlatego ci, którzy pójdą za Jezusem, będą mieć „światło życia” (J 8,12).

¹⁹ Śladem tym idzie św. Paweł, wykształcony w faryzejskiej szkole Gamaliela II: „Owoce bowiem światłości jest wszelka prawość, sprawiedliwość i prawda” (Ef 5,9).

2. MOTYW ŚWIATŁA W PIERWSZEJ CZĘŚCI OPISU CHRYSTOFANII (Mt 28,1-4)

Na tle tak ogólnie zarysowanej symboliki światła, dla pierwszej części Mateuszowej chrystofanii (Mt 28,1-4) szczególne znaczenie mają trzy motywy, które wpisują się w tę tematykę: świt („o świecie pierwszego dnia tygodnia”), błyskawica („postać jego [anioła] jaśniała jak błyskawica”) i biel („szaty jego [anioła] były białe jak śnieg”). Jak należy je interpretować z perspektywy judaistycznej?

2.1. Świt

Wydarzenia opisane przez Mateusza dokonują się „o świecie pierwszego dnia tygodnia” (28,1a). Czasowe określenie „świt” (tu w formie imiesłowu)²⁰, dotyczące nie tylko konkretnego dnia, ale jego wczesnej pory, może być świadomym nawiązaniem do tekstów Starego Testamentu, według których moment przezwyciężania ciemności nocy przez światło wschodzącego słońca jawi się jako szczególnie stosowny czas na działanie Boże. Egipskie oddziały prześladowanych z Egiptu Izraelitów musiały ustąpić „o świecie”: „O świecie spojrział Pan ze słupa ognia i ze słupa obłoku na wojsko egipskie i zmusił je do ucieczki” (Wj 14,24). Wczesnym rankiem zastępy Izraela przekonują się o zagładzie wojsk Sennacheryba: „Tejże nocy wyszedł Anioł Pański i wybił w obozie Asyryjczyków sto osiemdziesiąt pięć tysięcy. I oto rano, gdy trzeba było wstawać, wszyscy oni byli martwymi ciałami” (Iz 37,36)²¹.

Świt dla autorów biblijnych jest nie tylko momentem, kiedy światłość zмага się z ciemnością i zwycięża ją, ale także chwilą potężnych Bożych interwencji. Jak noc zostaje

²⁰ W Nowym Testamencie jedynie dwa razy występuje ta forma (Mt 28,1 i Łk 23,54).

²¹ Claudel, *La confession*, 83.

pokonana przez światło słońca, tak zło zostaje pokonane przez działanie Bożej łaski. Zmartwychwstanie Jezusa dokonuje się o świcie. Jako takie jest największym zwycięstwem Boga działającego w historii ludzkości. Pokonana zostaje śmierć, która jest konsekwencją grzechu.

2.2. Błyskawica

Mateusz zauważa, że postać anioła, który objawił się niewiastom przy otwartym grobie Jezusa „jaśniała jak błyskawica” (28,3a). Motyw błyskawicy w ujęciu symbolicznym znany jest ze Starego Testamentu. Dla ludów starożytnych ten, który widział błyskawicę, był świadkiem bezpośredniej ingerencji Boga na ziemi. Symbolizowała ona moc Bożą i niedostępność Istoty Najwyższej. Dlatego poszukujący Hiob nie potrafi znaleźć odpowiedzi na pytanie: „jak Bóg rozkazuje, jak świeci z chmur błyskawicą?” (Hi 37,15). Wszchemoc Boga wyrażająca się w uderzeniu błyskawicy znalazła swe odbicie w refleksjach doświadczanego cierpieniem Hioba:

A kto pojmuje warstwę chmur
i huk [niebieskiego] namiotu?
On, Najwyższy, ogniem ziele
i zakrywa podstawy morza.
Tak utrzymuje ludzi
i żywność im daje obficie.
Błyskawicą zbrojne ma ręce,
wskazuje jej cel oznaczony (Hi 36,29-32).

Błyskawica może być wyrazem Bożej chwały i majestatu²². W opisach teofanii błyskawica pełni funkcję symbolu

²² „Jaka manifestacja światła mogła budzić większą bojaźń i lęk niż błyskawica, najpotężniejszy, nieujarzmiony i oślepiający ogień? Błyskawica jest ogniem o cechach nadprzyrodzonych, mających jakąś misję do spełnienia”; „Błyskawica”, *Słownik symboliki*, 51.

nieprzystępnej świętości i wszechogarniającej chwały Jahwe. Wydaje się, że za opisami wszystkich teofanii należy widzieć, jako ich źródło, opis objawienia się Boga Mojżeszowi na Synaju (Wj 19). Pojawieniu się ognia towarzyszą tu grzmoty piorunów, błyskawice, trzęsienie ziemi i erupcje przypominające działalność wulkaniczną: „Wtedy cały lud, słysząc grzmoty i błyskawice oraz głos trąby i widząc górę dymiącą, przeląkł się i drżał, i stał z daleka” (Wj 20,18).

Niekiedy motyw błyskawicy związany jest z Bożym sądem nad wrogami i wsparciem udzielanym narodowi izraelskiemu: „Pan odezwał się z nieba grzmiotem, to głos swój dał słyszeć Najwyższy, wypuścił swe strzały i rozproszył wrogów, cisnął błyskawicę i zamęt wśród nich wprowadził” (Ps 18,14). Podobnym echem brzmi błaganie psalmisty wyrażone w kontekście modlitwy za króla i naród: „O, Panie, nachyl swych niebios i zstąp, dotknij gór, by zadymiły, ciśnij piorun i rozprosz ich [nieprzyjaciół], wypuść swe strzały i przeraź ich” (Ps 144,5-6).

Starożytne teogonie ukazywały niekiedy bóstwa z błyskawicą jako bronią. Tak było w przypadku kananejskiego boga Baala i akadyjskiego Adada. Baal zresztą czczony był jako bóg burzy. Pisarze starotestamentalni również korzystali z tego samego wzorca. Błyskawica w takiej obrazowości pełniła funkcję włóczni: „Słońce i księżyc stoją w swoim miejscu z powodu blasku lecących Twych strzał i jasności lśnienia Twej dzidy” (Ha 3,11). Niekiedy również obrazowała strzały w Bożej zbroi (Ps 7,14; 18,15; 77,18; 144,6)²³. Podczas współzawodnictwa Eliasza z prorokami Baala to właśnie błyskawice były Bożą bronią dotykającą góry Karmel (1 Krl 18,23-25).

²³ „Obraz Boga trzymającego w ręce błyskawice sugeruje, iż są one Jego palcami (Hi 36,32). Palec, w odróżnieniu od całej ręki, wskazuje na zręczność i precyzję. Błyskawica to broń odpowiednia dla Boga. Palce Boże są Jego nadprzyrodzonymi sługami (Wj 8,15; 31,18; Pwt 9,10)”; „Błyskawica”, *Słownik symboliki biblijnej*, 52.

Najciekawszy jednak w kontekście Mateuszowej chrystofanii wydaje się kolejny obraz: błyskawice mogą przedstawiać aniołów jako Bożych wysłanników. Są znakami działania Jahwe. Niebieskie zastępy w rydwanach ognia i aniołowie na tajemniczych koniach przedstawiani byli w otoczeniu błyskawic (2 Krl 6,17). Według samego Mateusza aniołowie jaśnieją jak błyskawica (28,3).

2.3. Biel

Mateusz charakteryzuje szaty anioła: „były białe jak śnieg” (28,3b). Biel w wielu miejscach biblijnych ma znaczenie symboliczne. W naturalny sposób oznacza czystość i nieskalanie (Mt 17,2; Mk 9,3; Ap 3,5; 6,11; 14,14; 20,11). Odzienie z białego płótna jest ubiorem ludzi świętych (Ap 19,8). Właśnie symbolika bieli sprawiła, że kapłan w Świątyni Jerozolimskiej nosił szatę sporządzoną z białego lnu (Wj 28,39). W samym przybytku sprząty w białym kolorze również znalazły swoje zastosowanie (Wj 26,31.36; 27,9.16.18)²⁴. Szaty kapłańskie przez wieki nie uległy zmianie. Należały do nich: białe spodnie lub przepaska, biała tunika ściągnięta szerokim pasem i stożkowata czapka. Podczas celebracji strój był ubogacony; składał się z czterech części: obszernych spodni, szerokiej tuniki z wykojem u szyi, haftowanego pasa oraz turbanu. Wspólnota z Qumran przejęła do swych zwyczajów symbolikę bieli. Członkowie sekty aplikowali zasady zapisane w kodeksie P dla kapłanów i lewitów do całej społeczności, w której żyli. Więcej jeszcze, sami uważali się za „prawdziwą świątynię”²⁵. Najświętsze miejsce reprezentowali w niej

²⁴ Por. hasło „Biel”, *Leksykon biblijny*, 89.

²⁵ „The community understood itself as the *true* Temple, and ordered its life to accord with its tradition of how the Temple in Jerusalem should be run. In the view of the Qumran community, false priests now control the Temple; but soon God would intervene and restore the true priests, and «true People of God»(cf. War Scroll 3) – the

kapłani²⁶, natomiast reszta uważała siebie za teren świątynny, podejmując akty przebłagania za wszystkich Izraelitów tak długo, jak długo w Jerozolimie kult sprawowany będzie niewłaściwie. Sam ubiór członków gminy oraz ich sposób spożywania posiłków dawały wyraz tym przekonaniom. Eseńczycy przywdziewali białe szaty, które w Jerozolimie nosili jedynie kapłani (a od 65 r. po Chr. również lewici, według *Ant.* 20,216-218). Przed posiłkami odbywali kąpiel rytualną (1QS 5,13), jak kapłani przed przystąpieniem do składania ofiar. Zwyczaj ten bazują na przeświadczeniu, że wspólnota jest świątynią, a stół, z którego spożywa się pokarmy, ołtarzem²⁷. Eseńczycy dążyli do radykalizacji przepisów prawnych, które zachowywali z całą surowością. O ile Żydzi winni zachowywać Boże prawo, aby odróżniać się od narodów pogańskich, o tyle członkowie gmin esseńskich czynili to w celu odcięcia się nie tylko od pogan, ale także od tych spośród ich współziomków, którzy błędzili w interpretacji prawa, czyli przede wszystkim od sekty kapłańskiej w Jerozolimie. Pragnęli postępować w „duchu światłości” w odróżnieniu od tych, którzy dali się omamić „duchowi kłamstwa”²⁸.

Niekiedy biel jest kolorem królewskim. Pieśń Debory mówi o bogatych ludziach zasiadających na tkanych kobiercach i dosiadających białych osłów (Sdz 5,10). Aswerus, pragnący zaimponować swym bogactwem, wyprawił siedmiodniową ucztę w komnatach udekorowanych tkaninami z białego lnu (Est 1,6). Mardocheusz przywdziewał szaty królewskie w kolorach niebieskim i białym (Est 8,15). Syn Człowieczy

Qumran community itself – to the Temple in Jerusalem”; Overman – Scott Green, „Judaism in the Greco-Roman”, 1043.

²⁶ Kapłani na czele z Sadokitami uważali się także za uosobienie prawdziwego „przymierza z Jahwe”.

²⁷ Flawiusz wzmiankuje refektorium esseńczyków jako miejsce na wzór „jakiegoś świętego przybytku” (*Bell.* 2,129), natomiast o ich ubiorze twierdzi, że był uważany za „święte szaty” (*Bell.* 2,131).

²⁸ Riches, *Jesus and the Transformation*, 125.

w wizji Daniela również pojawia się w śnieżnobiałej szacie: „Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, a jego koła – płonący ogień” (Dn 7,9). W tym wypadku biel oznacza rzeczywistość transcendentalną i nadprzyrodzoną. Opisy przemienienia Jezusa nawiązują do tej sceny, relacjonując, że „twarz Jego zajaśniała jak słońce” (Mt 17,2), a „odzienie stało się lśniąco białe tak, jak żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła” (Mk 9,3).

Bóg daje obietnicę, że grzechy przyrównane do szkarłatu staną się białe jak śnieg: „Chodźcie i spór ze Mną wiedźcie – mówi Pan. Choćby grzechy wasze były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją, choćby [były] czerwone jak purpura, staną się jak wełna” (Iz 1,17)²⁹. Ten sam motyw powraca w Apokalipsie, gdzie mowa jest o wybieleniu szat we krwi Baranka (Ap 7,14). W Apokalipsie również aniołowie przedstawieni są w białych szatach (Ap 3,4-5.18; 4,4; 6,11; 7,9.13-14; 19,14).

3. MOTYW ŚWIATŁA W DRUGIEJ CZĘŚCI OPISU CHRYSTOFANII (Mt 28,5-10)

Po objawieniu się anioła „Marii Magdalenie i drugiej Marii” kolejne wydarzenia przeżywane są pod znakiem „słowa” (28,5-10). Jest to słowo orędzia, które zostaje przedstawione najpierw przez anioła (28,5-7), a następnie przez samego Jezusa (28,8-10). Obydwie wypowiedzi są w swej treści niezwykle zgodne. Można wytyczyć linie paralelizmu terminologicznego:

Anioł

„Wy się nie bójcie!”

„Idźcie szybko...”

„powiedzcie Jego uczniom”

Jezus

„Nie bójcie się!”

„Idźcie...”

„oznajmijcie moim braciom”

²⁹ Z kulturoznawczego punktu widzenia niezwykle ciekawy jest fakt, że w Biblii ani razu biel nie jest przeciwstawiona czerni, ale czerwieni.

„udaje się ... do Galilei”
„Tam Go ujrzą”

„niech idą do Galilei”
„tam Mnie zobaczą”.

Słowa orędzia łączą w sobie tradycje Starego i Nowego Przymierza. Za czasów Starego Testamentu Bóg często przemawiał do swego ludu przez aniołów; „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1). Zestawienie słów anioła ze słowami Zmartwychwstałego nosi w sobie zamysł ukazania, że obietnice mesjańskie dawnych czasów spełniają się w Jezusie.

O świcie poranka najpierw anioł jaśniejący jak błyskawica, odziany w białe szaty, przekazuje słowa Pana, a później czyni to sam Zmartwychwstały. Nie tylko oznajmia słowo, ale sam jest Słowem; a przecież – w myśl wyznania psalmisty – „słowo Twoje, Panie, jest pochodnią dla stóp moich i światłem na mojej ścieżce”. Takie nagromadzenie motywów związanych ze światłem służy przeciwstawieniu zmartwychwstania ciemności grobu. Jeśli zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią jest nową Paschą, to jej zapowiedzią była pierwsza Pascha – noc wyjścia Izraelitów z niewoli w Egipcie³⁰. Na bazie dotychczasowych refleksji można wysnuć wniosek, że

³⁰ Starożytny, bo pochodzący z początków chrześcijaństwa, poemat żydowski rozszerza znaczenie Święta Paschy, które przywołuje nie tylko wyjście Izraelitów z Egiptu, ale także inne interwencje Boże w historię swego narodu: „Rzeczywiście bowiem cztery noce wymienione zostały w Księdze Pamiątek. Pierwsza noc to ta, w której Jahwe objawił się dla stworzenia świata: świat był zupełnie opustoszały, a ciemność rozciągała się na powierzchni przepaści (Rdz 1,2). Słowo Jahwe było światem i rozjaśniało. I nazwał tę noc pierwszą. Druga noc to ta, w której Jahwe objawił się Abrahamowi liczącemu 100 lat życia i Sarze, która miała 90 lat (Rdz 17,17), aby wypełniło się to, o czym mówi Pismo... I nazwał tę noc drugą. Trzecia noc to ta, w pośrodku której Jahwe objawił się przeciwko Egipcjanom (Wj 12,29; Mdr 18): Jego ręka zabiła pierworodnych Egipcjan, druga Jego ręka osłaniała pierworodnych Izraela... I nazwał tę noc trzecią. Noc czwarta nastanie, kiedy świat swój osiągnie koniec. Żelazne jarzma zostaną złamane i pokolenia bezbożnych unicestwione... Jest to noc paschalna dla imienia Jahwe: noc wyznaczona dla zbawienia wszyst-

w Mateuszowym zamyśle teologicznym noc zmartwychwstania zestawiona jest z nocą wyjścia Izraelitów z Egiptu, natomiast światło poranka wielkanocnego przeciwstawione zostało ciemnościom panującym w kraju niewoli. Argumentem wzmacniającym taką tezę jest świadome ukazywanie Jezusa jako nowego Mojżesza. Teologicznej refleksji nad wydarzeniami nocy paschalnej, podczas której opuszczali „dom niewoli”, dokonał autor cytowanej powyżej Księgi Mądrości. Warto sięgnąć po tę refleksję właśnie dlatego, że osnuta została wokół symboliki światła i ciemności.

3.1. Ciemność nad Egiptem

Refleksja nad wydarzeniami towarzyszącymi wyjściu Izraelitów z Egiptu dokonana w optyce symboliki światła i ciemności zapisana została w dwóch rozdziałach Księgi Mądrości (17–18). Księga ta jest o kilka wieków późniejsza niż ostateczna redakcja Księgi Wyjścia. Wydarzenia związane z *exodusem* doczekały się już głębokich interpretacji teologicznych. Takiej interpretacji doczekał się także motyw światła i ciemności. O ile autor Pięcioksięgu stwierdza jedynie, że trzydniowa ciemność nad Egiptem była „gęsta”³¹, o tyle refleksje mędrców sięgają dużo dalej. Ciemność nad Egiptem nastąpiła niespodziewanie: „Cały bowiem świat był zalany światłem i oddawał się pracy bez przeszkody: tylko

kich pokoleń Izraela”. Powyższy fragment *Targumu* palestyńskiego przełożył A. Paciorek („Najstarsze święta w Izraelu”, 318).

³¹ „Hagiograf mówi o *długiej nocy* (17,20). Określenie [...] jest aluzją do trzech dni wspomnianych w Wj 10,23. Rozbieżność można tłumaczyć w dwojaki sposób: a) liczba trzy jest symbolem oznaczającym pewną całość, a więc trzy dni = pewien zamknięty okres (*długa noc*); b) tłumaczenie *noc bez końca* w sensie *bardzo długa* wydaje się trafne, gdyż trwające nieprzerwanie przez trzy dni ciemności są, w porównaniu do normalnej nocy, bardzo długim okresem. Pierwsza interpretacja zakłada orientacyjne tylko określenie czasu trwania plagi. Druga natomiast ukazuje nieprecyzyjność opisu Mędrca, umożliwiając przy tym dosłowne przyjęcie relacji Exodusu”; Ponizy, *Księga Mądrości*, 102.

nad nimi uciążliwa noc się rozpostarła, obraz mroków, które miały ich ogarnąć” (Mdr 17,19-20a). Choć życie na całym świecie toczyło się swoim rytmem, Egipcjan dosięgła ciemność, gdziekolwiek przebywali i cokolwiek robili (Mdr 17,16). Ciemność ta skutecznie oddzielała jednych ludzi od innych (Mdr 17,3); czuli się, jakby przebywali „w więzieniu bez krat” (Mdr 17,15). Ani rozpalony ogień (Mdr 17,5), ani ciała niebieskie (**Słońce**, Księżyc, gwiazdy) nie mogły w żaden sposób rozproszyć mroku. Stwierdzenia tego typu można rozumieć w sensie metafizycznym (chodzi o ciemność jako stan człowieka, ciemność, która przeciwstawia się jakimkolwiek światłu) lub naturalnym, lecz w ekstremalnej postaci. Egzegeci preferują rozwiązanie pierwsze. Noc nad Egiptem określona została jako „bezwładna”, „noc bez mocy” (Mdr 17,13). Być może zawiera się tu aluzja do faktu, że ciemność pozbawiła mocy Egipcjan, którzy nie potrafili jej sprostać. Można też dostrzec tu także cień ironii: magowie egipscy utrzymywali, że noc ta nie ma dość siły, by szkodzić, a tymczasem zjawisko wywołało przestrasz i sparaliżowało życie w kraju³².

Ciemność nad Egiptem stała się dla hagiografa obrazem ciemności wiecznych, które ogarną grzeszników. Obrazują ich mieszkańcy Egiptu. Izraelitom zaś towarzyszy światło. Pomimo nocy zalewającej cały kraj, naród wybrany mógł się swobodnie poruszać:

A dla Twych świętych była bardzo wielka światłość,
gdy głos ich słyszano, a nie widziano postaci –
uznawano ich za szczęśliwych, mimo tego, co oni wcześniej
wycierpieli;
a dziękowano, że nie szkodzą, choć przedtem krzywd doznali,
i błagano o darowanie sprzeciwu.
Dałeś przed nimi słup ognisty
jako przewodnika na nieznaną drogę,
jako nieszkodliwe słońce w zaszczytnej tułaczce (Mdr 18,1-3).

³² Poniżej, *Księga Mądrości*, 103-110.

3.2. Jezus w roli Mojżesza

Przynajmniej dwa zabiegi redakcyjne Mateusza świadczą o tym, że Jezus widziany jest przez niego jako nowy Mojżesz, który przyszedł na ziemię, by wyzwolić nowy lud wybrany z niewoli grzechu i nadać mu prawo. O ile Mojżesz Starego Przymierza wywiódł Izraela z niewoli grzechu i nadał mu Prawo otrzymane na Synaju, o tyle Jezus występuje w roli Mojżesza wobec całej ludzkości. Pamiętać trzeba, że dzieło Mateuszowe skierowane jest do judeochrześcijan, a więc do tych, którzy łatwo potrafili uchwycić każdą aluzję do Pięcioksięgu. Wydaje się, że Jezus w roli Mojżesza najpełniej ukazany jest w Ewangelii Dzieciństwa oraz w Kazaniu na Górze.

Jednym z istotnych rysów teologicznych Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1–2) jest nawiązanie do dziejów Mojżesza i na tym tle nakreślenie historii Jezusa. Analogie znajdują się zarówno w tradycji biblijnej, jak i pozabiblijnej. Według relacji Księgi Wyjścia faraon zaalarmowany o przyroście naturalnym wśród populacji hebrajskiej wydaje rozkaz zabijania wszystkich potomków płci męskiej przymuszanych do ciężkich prac Izraelitów (Wj 1,22). Mojżesz został ocalony tylko dlatego, że odnalazła go córka faraona, gdy jako niemowlę został umieszczony przez swą matkę w koszu unoszącym się na wodach Nilu (Wj 2,5). Gdy już jako dorosły zabił Egipcjanina, stając w obronie Hebrajczyka, w obawie przed zemstą musiał się schronić w ziemi Madian (Wj 2,11-22). Historia Jezusa zawiera wiele analogii do dziejów Mojżesza. Ewangelista Mateusz bardzo wyraźnie nawiązuje do nich w Ewangelii Dzieciństwa³³.

³³ Podobieństwa pomiędzy losami Mojżesza i Jezusa są uderzające: Mt 2,13-14: Herod poszukuje Dziecięcia, aby Je zgładzić, dlatego Józef, zabrawszy Matkę i Jezusa, ratuje się ucieczką – Wj 2,15: Faraon zamierza zabić Mojżesza, więc ten ratuje się ucieczką; Mt 2,16: Herod wysłał żołnierzy do Betlejem, by wygubić wszystkie dzieci w wieku do dwóch lat – Wj 1,22: Faraon rozkazuje utopić w wodach Nilu

Tak jasno przedstawiona przez Mateusza analogia dziejów Mojżesza i Jezusa odgrywa istotną rolę w ukazaniu historiozbawczej linii teologii ewangelisty. Jak Mojżesz był wybranym i przygotowanym przez Boga wybawicielem Hebrajczyków z niewoli Egipcjan, tak Jezus jest wybawicielem wszystkich, którzy w Niego wierzą. Zawarta jest tu jednocześnie zapowiedź wątku nowego prawa, który później zostanie rozwinięty przez ewangelistę, zwłaszcza w Kazaniu na Górze (Mt 57). Jak Dekalog został przekazany narodowi wybranemu przez Mojżesza, tak nowe prawo objawione zostanie przez Jezusa. Kazanie na Górze rozpoczynają błogosławieństwa. W dziele Łukasza natomiast błogosławieństwa umieszczone są w zgoła innym kontekście geograficznym: „Jezus zeszedł z nimi na dół i zatrzymał się na równinie [...] podniósł oczy na swoich uczniów i mówił: Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże” (Łk 6,17.20). Rozbieżność między obiema wersjami wyjaśnić można motywami teologicznymi: Mateusz, adresując swe dzieło do gminy judeochrześcijańskiej, w której podstawą wiary był w tym czasie jeszcze Pięcioksiąg, umieścił w swym dziele pięć wielkich mów Jezusa – właśnie na wzór Pentateuchu. Pierwsza z nich to Kazanie na Górze, które w swej wymowie nawiązuje do nadania przez Mojżesza Tory na górze Synaj. Jezus ukazany jest w niej jako nowy Prawodawca, który przykazaniem miłości uzupełnia dawne prawo. Aby podobieństwo do starotestamentowej sytuacji było widoczne, Mateusz świadomie całą scenę nauczania przez Jezusa umieszcza na górze.

każdego nowo narodzonego chłopca Hebrajczyków; Mt 2,19: Herod umiera – Wj 2,23: Faraon umiera; Mt 2,19-20: Anioł Pana nakazuje Józefowi powrót do ziemi Izraela, gdyż umarli ci, co czyhali na życie Dziecięcia – Wj 4,19: Pan nakazuje Mojżeszowi powrót do Egiptu, gdyż umarli ci, którzy czyhali na jego życie; Mt 2,21: Józef wraz z Jezusem i Jego Matką powracają do ziemi Izraela – Wj 4,20: Mojżesz wraz z żoną i swymi dziećmi powraca do Egiptu.

Orędzie Jezusa przygotowane przez przesłanie anioła zawiera kilka elementów: wezwanie do porzucenia strachu, nakaz przekazania wieści uczniom (braciom), treść informacji (nakaz pójścia do Galilei) i zapowiedź spotkania. Formuła „nie bójcie się” w słowach anioła otwiera kobiety na następujący po nich osobisty ton wypowiedzi: „Wiem, że szukacie Jezusa Ukrzyżowanego”. Nie mówi się o Jezusie Nazarejczyku, lecz odniesienie dotyczy najbliższej przeszłości – śmierci krzyżowej. W ten sposób powraca przeciwstawienie „ukrzyżowany – zmartwychwstały” już wcześniej obecne w zapowiedziach męki, śmierci i zmartwychwstania. Kontrast zostaje wzmocniony przez kategoryczność stwierdzenia: „Nie ma Go tutaj, bo zmartwychwstał, jak zapowiedział”. Zdanie to odsyła do rozmowy straży z Piłatem (27,63). W ten sposób przesłanie o zmartwychwstaniu zostaje zakotwiczone w słowach samego Jezusa, nie tylko w wypowiedzi anioła³⁴.

4. ZAKOŃCZENIE

Mateuszowe wzmianki o świetle w narracji o pustym grobie i w opisie chrystofanii (Mt 28,1-10) włączają się w nurt biblijnej symboliki światła. Dualizm światło–ciemność znany był nie tylko w pismach natchnionych Starego Testamentu, ale także w literaturze qumrańskiej i apokryficznej. Światło stało się dla starożytnych Izraelitów symbolem tego, co dobre. Już pierwsze zdania Biblii oznajmiają tę oczywistą prawdę:

³⁴ „[...] il Risorto ripete, quasi negli stessi termini, l'ambasciata che l'angelo aveva affidato per i discepoli. Un solo elemento nuovo: i discepoli sono chiamati 'fratelli' di Gesù; questo appellativo che ricorda la tradizione giovannea dell'apparizione a Maria di Magdala, qualifica ormai la relazione nuova che unisce Gesù e i discepoli. Probabilmente Matteo ha riprodotto a questo punto del suo racconto la tradizione di un'apparizione nei pressi della tomba, per insistere ancora sull'importanza della Galilea dove il Risorto deve ritrovare i discepoli”; Léon-Dufour, *Risurrezione*, 260.

„Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1,4). Z czasem idea światłości złączona została ze sferą bóstwa. Stało się to nie tylko pod wpływem wierzeń ludów ościennych, które wprost oddawały cześć bogu Słońca. Światłość towarzyszyła teofaniom; stała się znakiem Bożej obecności podczas wyzwolenia z Egiptu; stała się symbolem życia w posłuszeństwie prawu. Ciemność – przeciwnie, widziana była przez Izraelitów jako środowisko zamieszkiwania złych mocy, a w konsekwencji stała się symbolem grzechu.

Powstanie z martwych Syna Bożego widziane oczyma Mateusza jest zwycięstwem nad grzechem i śmiercią, a więc nad siłami świata ciemności. Blask chwały Chrystusa zmarłychwstałego odbija boskie światło pokonujące siły ciemności. Jak niegdyś Mojżesz wyprowadził Izraelitów z Egiptu, tak teraz Jezus wyprowadza wierzących w Niego z ciemności grzechu i śmierci. Znak światłości, który w dawnym przymerzu towarzyszył teofaniom, występuje teraz przy chrystofanii. Do światłości tej wezwany jest każdy wierzący w to, co dokonało się w wielkanocny poranek: „On [Bóg] uwolnił nas spod władzy ciemności i [przeniósł] do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1,13-14).

BIBLIOGRAFIA

- Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący* (tłum. J. Fenrychowa) (Kraków: Wydawnictwo M, 1994).
- Claudel G., *La confession de Pierre: Trajectoire d'une péricope évangélique* (Études Bibliques. Nouvelle Série 10, Paris: Gabalda, 1988).
- Del Medico H.E., „Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim”, *Vetus Testamentum* 15 (1965) 238-270.
- Drozd J., *Błogosławieństwa ewangelijne* (Mt 5,1-12; Łk 6,20-26) (Attende Lectioni 15; Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1990).

- Foot Moore G., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* (New York: Walter de Gruyter, ²1974).
- Léon-Dufour X., *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale* (tłum. L. Arrighi) (Milano: Edizioni Paoline, 1973).
- Maier J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni* (tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski) (Myśl Teologiczna 36; Kraków: WAM, 2002).
- Overman J.A. – Scott Green W., „Judaism in the Greco-Roman Period”, *Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York *et al.*: Doubleday, 1992) III, 1037-1054.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008).
- Paciorek A., „Najstarsze święta w Izraelu”, *Życie religijne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999) 307-329.
- Paciorek A., „Obyczajowość życia wspólnotowego”, *Życie społeczne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999) 291-334.
- Ponیزی B, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii* (Biblioteka Pomocy Naukowych 17, Poznań: Wydawnictwo UAM, 2000).
- Rankin O.S., *The Origins of the Festival of Hanukkah: The Jewish New-Age Festival* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1930).
- Riches J., *Jesus and the Transformation of Judaism* (London: Longman and Todd, 1980).
- Rienecker F. – Maier G., *Leksykon biblijny* (tłum. D. Irmińska) (Warszawa: Vocatio, 2001).
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (Bibliotheca Biblica; Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2008).
- Szymik S., „Żydowskie święta późniejsze”, *Życie religijne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999) 331-345.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (red.

- L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, tłum. Z. Kościuk) (Warszawa: Vocatio, 2003).
- Weil G.E., „Hanoukah, fête des lumières de la foi”, *Bible et Vie Chrétienne* 66 (1965) 38-46.
- VanderKam J.C., „Dedication, Feast of”, *Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York *et al.*: Doubleday, 1992) II, 123-125.
- VanderKam J.C., „Hanukkah: Its Timing and Significance According to 1 and 2 Maccabees”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 1 (1987) 23-40
- Villette J., *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle* (Paris: Lurens, 1957).
- Zeitlin I.M., *Jesus and the Judaism of His Time* (Cambridge: Polity, 1988).

KS. MARIUSZ ROSIK, kapłan archidiecezji wrocławskiej, profesor nauk teologicznych, studia odbywał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1987-1997), w Pontificio Istituto Biblico w Rzymie (1997-2001), na Hebrew University i w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie (1998-1999). Jest autorem ponad czterdziestu książek naukowych i popularnonaukowych oraz ponad dwustu artykułów. Jego prace ukazały się w czternastu językach. Prowadzi pracę dydaktyczną na Uniwersytecie Wrocławskim i Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Należy między innymi do międzynarodowego stowarzyszenia *Studiorum Novi Testamenti Societas* z siedzibą w Cambridge. Jest członkiem Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy KEP oraz Zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Prowadzi stronę: www.rosik.archidiecezja.wroc.pl. E-mail: mrosik@pnet.pl