

MICHAŁ KLUKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FUNKCJA ŻONY PIŁATA W EWANGELII WEDŁUG MATEUSZA (27,19)

THE ROLE OF PILATE'S WIFE IN THE GOSPEL OF MATTHEW (27:19)

ABSTRACT. Matthew's account of the trial of Jesus contains a few passages that belongs only to his work. One of these is the mention of Pilate's wife who sent him the message *Have nothing to do with that righteous man. I suffered much in a dream today because of him*. Dreams are an unquestionable source of divine guidance in Matthew, therefore Pilate's wife is only a puppet in God's hands who testifies to Jesus' righteousness. The adjective "righteous" in her mouth is used to describe Jesus as properly religious person with reference to contemporary religious standards. In this way Jesus is said to be innocent of the charges levied against him. The intervention of Pilate's wife serves only to deepen the guilt of her husband who rejects divine revelation the same as the Jewish leaders and the crowds. This scene does not seem to be based on a historical event but rather is the result of Matthew's literary work. It is likely that Matthew based the scenario on haggadic material from the pseudepigraphical *Testament of Joseph* which is part of *The Testaments of the Twelve Patriarchs*. There we find a very similar motif involving Potiphar's wife, who intervened to save the innocent Joseph. Certainly the Gospel of Matthew gave rise to the tradition that the wife of Pilate (Claudia Procles), together with her husband, became Christians. Indeed, that is the reason she is recognized as a saint in two churches within the Eastern Christian tradition: the Eastern Orthodox Church and the Ethiopian Orthodox Church.

KEYWORDS: Pilate's wife, Procula, trial of Jesus, dreams, righteousness

SŁOWA KLUCZOWE: żona Piłata, Prokula, proces Jezusa, sen, sprawiedliwość

W odróżnieniu do materiału zawartego w Ewangelii Marka, Ewangelia Mateusza, relacjonując proces Jezusa, dodaje następujące wątki: samobójstwo Judasza poprzedzające proces Jezusa (27,3-10); sen i interwencja żony Piłata (27,19); rytualne obmycie rąk Piłata (27,24); okrzyk całego ludu pieczętujący wyrok (27,25) oraz – jak podają niektóre rękopisy tejże Ewangelii¹ – określa Barabasza imieniem Jezus (27,16).

W niniejszym artykule podejmiemy wątek interwencji żony Piłata i rolę tej postaci w kontekście całej Ewangelii Mateusza. W efekcie chcemy znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim celu autor wykorzystał żonę Piłata przy opisie procesu Jezusa.

¹ Θf¹ 700*. l 844 sy^s.

1. KONTEKST LITERACKI Mt 27,19

Zgodnie z relacją Mt podczas przewodu sądowego kierowanego przez namiestnika Piłata jego żona przysłała mu ostrzeżenie następującej treści: „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym, bo dzisiaj we śnie wiele doświadczyłam/cierpiałam z Jego powodu” (27,19). Przewód sądowy, który stanowi tło dla interwencji kobiety, został umiejscowiony za relacją o samobójstwie Judasza (27,3-10) oraz po krótkiej serii pytań Piłata skierowanych do Jezusa (27,11-14). Z kolei poprzedza on bezpośrednio okrzyk ludu i ostateczny wyrok Piłata (27,24-26). Granice interesującej nas sceny wyznacza w w. 15 formuła wprowadzająca *κατὰ δέ*, natomiast zamyka ją dość często pojawiające się u synoptyków wyrażenie *ἰδὼν δέ* (w. 24). Strukturę całej perykopy można zarysować następująco²:

- 1) 27,15-16: Wprowadzenie (*κατὰ δέ*)
- 2) 27,17-18: Pierwsze pytanie Piłata o to, kogo ma uwolnić
 - a) 27,19: **Interwencja żony Piłata**
 - b) 27,20: Interwencja żydowskich zwierzchników
- 3) 27,21: Drugie pytanie Piłata o to, kogo ma uwolnić
- 4) 27,22: Trzecie pytanie Piłata i odrzucenie Jezusa przez naród
- 5) 27,23: Ostatnie pytanie Piłata i potwierdzenie odrzucenia

Zarysowana powyżej struktura perykopy pokazuje, w jak bardzo kluczowym momencie autor decyduje się na włączenie postaci żony Piłata. Oto bowiem Piłat wystawia publicznie dwóch potencjalnych skazańców, Jezusa Barabasa oraz Jezusa zwanego Mesjaszem, tak by zgromadzony lud mógł dokonać wolnego wyboru, którego z nich chcą ukrzyżować. Tymczasem tok wydarzeń przerywa interwencja żony Piłata i żydowskich zwierzchników. Obie te interwencje zdają się tworzyć dramatyczny paralelizm, dlatego w. 19 nie jest dodatkiem i rozwinięciem ww. 17-18, lecz stanowi wyraźny kontrast do w. 20. Należy zatem oba wersety interpretować w ścisłym powiązaniu ze sobą³. W konsekwencji obecną w w. 19 partykułę *δέ* należałoby tłumaczyć jako „podczas gdy”, natomiast tę samą partykułę w w. 20 jako „tymczasem”. Początek obu wersetów powinien zatem wyglądać następująco: „podczas gdy siedział” (w. 19a) „w tym czasie arcykapłani i starsi” (w. 20a). Nie jest to jednak jedyny paralelizm, jaki zdaje się nam sugerować Mateusz. Możemy bowiem dostrzec go także w powiązaniu z w. 16, gdzie Jezus Barabasz zostaje określony jako „znany więzień” (*δέσμιον ἐπίσημον*). W ten sposób czytelnik nabiera pewności, że zarówno żydowscy przywódcy, jak i zgromadzone tłumy staneli przed wyborem pomiędzy „Jezusem sprawiedliwym” a Jezusem „złoczyńcą”⁴. Tak wygląda bliższy kontekst, w jakim należy interpretować w. 19.

² A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdz. 1-13. Wstęp – przekład – komentarz* (NKB.NT I/1; Częstochowa 2005) 149.

³ T.H. Robinson, *The Gospel of Matthew* (London 1951) 227.

⁴ D. Hagner, *Matthew 14-28* (WBC 33B; Dallas, TX 1995) 822.

Aby jednak w pełni zrozumieć zamysł autora przy konstrukcji tego fragmentu, musimy także spojrzeć na powyższą perykopę w kontekście całej księgi. Okazuje się bowiem, że mamy tu do czynienia z licznymi motywami, z którymi czytelnik mógł już się spotkać w pierwszych rozdziałach Ewangelii Mateusza. Jednym z nich jest wątek snu, którego w tzw. Ewangelii Dzieciństwa doświadczyli magowie. W obu przypadkach temat ten pojawia się w kontekście zagrożenia życia Jezusa, a co więcej, powodem tego zagrożenia jest wyrok oficjalnych władców reprezentujących w jakimś stopniu władzę rzymskie, tj. Heroda Wielkiego i Poncjusza Piłata. Znaczącym jest także fakt, że zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku sny mają postacie pochodzące ze świata pogańskiego – magowie i żona Piłata.

Kolejny wspólny motyw stanowi tytuł „król żydowski”. Magowie przybywszy, wypytyują w Jerozolimie o miejsce narodzenia króla żydowskiego (2,1-2). Tytuł ten po raz kolejny na kartach Ewangelii pojawia się dopiero w ustach Piłata w czasie procesu Jezusa (27,11), w którym to czynny udział biorą arcykapłani, a zatem ta sama grupa, która była w otoczeniu Heroda. Wówczas ten ostatni starał się dobrać miejsca narodzin oczekiwanego króla żydowskiego (2,2), aby następnie zabić Go z zawiści, podobnie jak z zawiści pragnęli usunąć Jezusa arcykapłani i starsi (27,18). Z kolei sam akt planowanego zgładzenia Jezusa jest opisany w obu narracjach za pomocą tego samego czasownika ἀπόλλυμι (por. 2,13; 27,20). Niektórzy dostrzegają również w wyrażeniu „a z nim [tj. Herodem] cała Jerozolima (2,3)” zamierzoną przez Mateusza synekdochę, która odpowiada przywódcom żydowskim i tłumom w czasie procesu Jezusa (27,20-25)⁵. Trudno także oprzeć się wrażeniu, że zadane przez magów pytanie: „Gdzie jest narodzony król żydowski?” (2,2)⁶ znajduje swoją odpowiedź na umieszczonym na krzyżu napisie: „To jest Jezus, król żydowski” (27,37).

Dla nas jednak jeszcze ważniejszy motyw stanowi idea sprawiedliwości, która pojawia się w ustach żony Piłata, a która to towarzyszy Jezusowi od samego początku jego życia. Najpierw za sprawą Jego opiekuna Józefa, zwanego sprawiedliwym (1,19), a następnie na początku Jego publicznej działalności, kiedy to sprawiedliwość stanowiła rację za przyjęciem chrztu z rąk Jana Chrzciciela (3,15). Wymienione tu paralele stanowią argument za tym, że narracja o początkach życia i działalności Jezusa jest ściśle związana z narracją o pasji Jezusa, stąd przy interpretacji interesującego nas wersu nie można pomijać kontekstu całej Ewangelii Mateusza, a zwłaszcza jej pierwszych rozdziałów.

Powiązanie narracji o męce i śmierci Jezusa z początkiem dzieła Mateusza znalazło także swój wyraz w badaniach nad strukturą księgi, której proponowany kształt rysuje się następująco⁷:

⁵ H.J.B. Combrink, „The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative”, *Tyndale Bulletin* 34 (1983) 78.

⁶ BT niesłusznie tłumaczy, że chodzi o nowo narodzonego króla (por. ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;).

⁷ Combrink, „The Structure”, 71.

A. 1,1-4,17: Narodzenie Jezusa i Jego chrzest

B. 4,18-7,29: Autorytatywne nauczanie Jezusa

C. 8,1-9,35: Jezus działa cuda mocą swego autorytetu

D. 9,36-11,1: Dwanaście poleceń Jezusa do swoich uczniów

E. 11,2-12,50: Odrzucenie Jezusa przez „to pokolenie”

F. 13,1-53: Przypowieści o królowaniu Bożym

E. 13,54-16,20: Jezus zwraca się do pogan

D'. 16,21-20,34: Brak zrozumienia Jezusa wśród uczniów

C'. 21,1-22,46: Podważenie autorytetu Jezusa

B'. 23,1-25,46: Sąd nad Izraelem i fałszywymi prorokami

A'. 26,1-28,20: Męka, śmierć i zmartwychwstanie („ponowne narodzenie”)

W powyższej strukturze koncentrycznej zaobserwowane przez nas paralele znajdują swoje odbicie w sekcji A i A'. Paralelizm obu sekcji pod względem treści można przedstawić następująco:

Sekcja A:

- a) Anioł oznajmia Józefowi o poczęciu z Ducha Świętego
- b) Narodzenie Pana – przyjsie w ciele
- c) Sen: przesłanie dla magów (pogan)

Sekcja A':

- c') Sen: przesłanie dla żony Piłata (poganki)
- b') „Ponowne narodzenie Pana” – przyjsie w ciele uwielbionym
- a') Anioł oznajmia niewiastom o zmartwychwstaniu

Egzegeza Mt 27,19

Po zapoznaniu się z kontekstem bliższym i dalszym wersetu 27,19 możemy przejść do analizy samej jego treści. Otóż na początku dowiadujemy się, że żona Piłata przysłała wiadomość mężowi w momencie, kiedy akurat siedział na specjalnie wyznaczonym miejscu w trakcie przewodu sądowego. Miejsce, z którego rzymscy urzędnicy sprawowali sądy, wbrew wielu tłumaczeniom nie należy wyobrażać sobie jako tronu będącego krzesłem do siedzenia, lecz raczej jako swego rodzaju schodek na który sędzia wstępował, aby następnie przemówić. W miastach rzymskich trybunał zwykle był umieszczany w bazylikach lub na forum. W przypadku Jerozolimy prawdopodobnie był on położony na zewnątrz przed pałacem Heroda, choć jest to nadal sprawa dyskusyjna⁸. Zdaniem F.F. Bruce'a, jeśli trybunał Piłata był umiejscowiony wewnątrz forticy Antonia, czyli w północno-zachodniej części świątyni, wówczas wiadomość od jego żony prawdopodobnie zostałaby wysłana z bardziej luksusowego pałacu Heroda, który mieścił się przy zachodniej

⁸ L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew* (Bombay 1982) II, 903.

stronie muru miasta⁹. Ważniejsza dla przesłania tekstu jest jednak wzmianka o Piłacie wstępującym na swój sędziowski „tron”, gdyż wydaje się ona zamierzoną ironią, a zarazem paradoksem. Oto bowiem Jezus, który mówił o „dniu sądu” (10,15; 11,22.24; 12,36.41-42; 19,28), w którym jako Syn Człowieczy zasiądzie na swoim tronie, teraz jako przyszły Sędzia całego świata sam zostaje oddany pod osąd władcy z tego świata, który zasiada na swoim ziemskim tronie¹⁰. Charakter ironiczny tego fragmentu wzmacnia fakt, że ten sam rzeczownik βῆμα jest użyty w kontekście eschatologicznym również w pismach proto-Pawłowych (Rz 14,10; 2 Kor 5,10).

Akt posłania wiadomości przez żonę Piłata został wyrażony popularnym czasownikiem ἀποστέλλω, który występuje u Mateusza 22 razy w różnych kontekstach: dwa razy w kontekście Syna Człowieczego, który posyła anioła (13,41; 24,31); trzy razy Jezus użył go w stosunku do siebie (10,40; 15,24; 21,37); siedem razy w kontekście posłanych przez Boga proroków zapowiadających Jezusa (11,10; 21,34.36; 22,3; 22,4; 23,34.37); pięć razy w kontekście posłania przez Jezusa swoich uczniów z misją (10,15.16; 20,2; 21,1; 22,16); pięć razy w sytuacjach osobliwych, tj. niepasujących do powyższych kategorii (2,16; 8,31; 14,35; 21,3; 27,19). Tak duża różnorodność zastosowań tego czasownika nie pozwala na jednoznaczne wykazanie jego znaczenia w obecnym kontekście, jednak dalsza analiza tego wersetu może nas przybliżyć do jednej z powyższych kategorii.

2. JEZUS JAKO „SPRAWIEDLIWY” W USTACH ŻONY PIŁATA

Najbardziej istotna dla nas jest jednak treść wiadomości przekazanej Piłatowi przez jego żonę. Funkcja i znaczenie podmiotu wynika bowiem ze znaczenia treści i postawy, jaką niesie ze sobą podmiot. Główną zaś treścią przesłania żony Piłata jest ostrzeżenie, aby jej mąż nie miał „nic do czynienia z tym sprawiedliwym”. W tym miejscu nasuwa się oczywiste pytanie: dlaczego Mateusz użył akurat w tym miejscu tego tytułu wobec Jezusa? Powyższe pytanie jest tym bardziej zasadne, że ani razu w jego Ewangelii określenie to nie jest przypisane Jezusowi, a ponadto może dziwić użycie typowego dla Mateusza pojęcia przez żonę Piłata, która jest przecież poganką. Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie trzeba zrozumieć, jak Mateusz pojmuje w swoim dziele ideę sprawiedliwości i jakie konotacje w tej sytuacji niesie ze sobą przymiotnik „sprawiedliwy”.

Otóż przymiotnik δίκαιος występuje w Mt 17 razy: raz w wyniku zapożyczenia perykopy od Mk (Mt 9,13 = Mk 2,17); sześć razy w materiale własnym

⁹ F.F. Bruce, *Matthew* (Open Your Bible Commentary, New Testament Book 1; Nashville 2014) [Kindle Edition] 379-380.




¹⁰ A.R. Warner, „Fulfilling All Righteousness: The Death of Jesus in Matthew”, *Currents in Theology and Mission* 29/1 (2002) 17.

Mateusza; 10 razy w materiale zapożyczonym od synoptyków, gdzie jednak ten przymiotnik nie występował. W pewnych miejscach Mateusz używa przymiotnika δίκαιος nazywając tak osobę o prawej religijności w czasach ST, czyli do opisanego pobożnych i bogobojnych przodków (Mt 13,17; 23,29.35[x2])¹¹. Jeszcze częściej jednak Mateusz opisuje tym przymiotnikiem osoby i grupy religijne współczesne Jezusowi, które co prawda przestrzegają Prawa, jednak nie przestrzegają nauczania Jezusa (Mt 1,19; 5,45; 9,13; 23,28). Nie jest jasne, w jaki sposób należy odczytywać omawiany przymiotnik w czterech innych tekstach (tj. 13,43.49; 25,37.46). O ile bowiem w poprzednich fragmentach δίκαιος odnosi się do postaci z przeszłości bądź do współczesnych Jezusowi osób, które przestrzegają Prawa, o tyle w tych czterech miejscach przymiotnik ten odnosi się do przyszłego sądu i nadziei wiecznego zbawienia. Ponieważ zaś sędzią tego dokona Chrystus na podstawie uczynków dokonanych, nie według Prawa, lecz wedle Jego nauczania, toteż wydaje się, że w tym miejscu Mateusz wyraźnie nadaje temu przymiotnikowi chrześcijańską perspektywę, tym samym wykorzystując typowo żydowski termin na określenie osób, które dostąpią zbawienia w Chrystusie. Niemniej jednak Mateusz stara się unikać tego typu języka i nie określa mianem δίκαιος pobożnych chrześcijan, którzy wypełniają należycie naukę Jezusa Chrystusa, dla Mateusza bowiem δίκαιος to przede wszystkim ci, którzy przestrzegają Prawa Starego Przymierza. Nie znaczy to oczywiście, że chrześcijanie nie mogą zostać określani podobnym mianem, jednak Mateusz rozdziela porządek rzeczy i nie wlewa starych bukłaków młodego wina¹². Stąd proponuje on zupełnie nową terminologię, adekwatną do nowego porządku, jaki przyszedł wraz z Chrystusem. Mateusz wychodzi bowiem z założenia, że skoro wypełnianie woli Boga niegdyś objawionej ojcom i prorokom Izraela stanowiło kryterium bycia „sprawiedliwym”, to teraz za sprawą Chrystusa, który w swojej osobie w sposób pełny i ostateczny objawił wolę Ojca jako Jego Syn Umilowany (3,17; 17,5), winno nastąpić przesunięcie paradygmatu: z litery Prawa na osobę Chrystusa. A zatem jako pobożni chrześcijanie nie jesteśmy już jedynie wykonawcami Prawa, ale przede wszystkim wpatrzonymi w Chrystusa Jego „uczniami”. Jak bowiem wykazują to analizy słowa μαθητής („uczeń”) w Ewangelii Mateusza, jest ono używane nie tylko wobec Dwunastu, ale także wobec tych, którzy przyjęli (13,52; 27,57) bądź przyjmą (28,19) nauczanie Jezusa. To istotne przesunięcie akcentu z δίκαιος na μαθητής można zauważyć chociażby w sposobie, w jakim Mateusz przejmuje tekst paralelny do Łk 23,50. We fragmencie tym Łk określa Józefa z Arymatei jako δίκαιος, gdzie tymczasem Mt 27,57, wykorzystując ten sam materiał, redaguje tekst i nazywa Józefa „uczniem” Jezusa (ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ). Nie może być zatem wątpliwości, że za tego typu modyfikacją materiału stała troska Mateusza o to, aby wyraźnie rozdzielić pod

¹¹ B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41; New York, NY – Cambridge, U.K. 1980) 101.

¹² Przybylski, *Righteousness*, 103-104.

względem terminologicznym osoby, które są pobożnymi Żydami, od osób, które zdecydowały się pójść za Jezusem i Jego nauczaniem¹³. Tak więc ci, którzy przestrzegają Prawa Mojżeszowego, są nazywani δίκαιος, natomiast ci, którzy żyją zgodnie z nauczaniem Prawa Chrystusowego, określani są terminem μαθητής. Z kolei samo pojęcie „sprawiedliwości” (δικαιοσύνη) jest w Mt używane wyłącznie w kontekście polemiki Jezusa z przedstawicielami ówczesnego judaizmu, jak również w kontekście sytuacji, kiedy odbiorcami słów Jezusa są nie tylko jego uczniowie, ale również osoby spoza ich kręgu. Kiedy jednak Jezus zwraca się już do samych uczniów, pojęcie to jest zastępowane przez wyrażenie „wola Ojca” (θέλημα τοῦ πατρός). Oznacza to, że istotą bycia uczniem Chrystusa jest wypełnianie woli Boga, lecz nie tej, która zawarta jest w niedoskonałym Prawie, lecz tej, która została objawiona w sposób pełny w Jego doskonałym i umiłowanym Synu. Powyższą analizę można podsumować za pomocą tabeli:

| Termin „sprawiedliwy” w Ewangelii wg Mateusza | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Odnosi się do osób wypełniających Prawo w czasach ST, czyli pojawia się w opisie pobożnych i bogobojnych przodków (Mt 13,17; 23,29.35[x2])  | Określa osoby i grupy religijne współczesne Jezusowi, które przestrzegają Prawa, lecz nie przestrzegają nauczania Jezusa (Mt 1,19; 5,45; 9,13; 23,28)  | Określa osoby, które dostąpią zbawienia w czasie ostatecznym według kryterium, które wyznacza osoba i nauczanie Jezusa Chrystusa (Mt 13,43.49; 25,37.46)  |
| <p style="text-align: center;">Perspektywa starotestamentowa</p> <p>a) Kontekst polemiczny (Jezus w konfrontacji z żydowskimi przywódcami religijnymi)</p> <p>b) Kontekst mieszany (uczniowie + osoby spoza ich kręgu)</p> | | <p style="text-align: center;">Perspektywa chrześcijańska</p> <p style="text-align: center;">Kontekst uczniowski</p> |

Wobec powyżej zarysowanych kategorii użycia przymiotnika δίκαιος można dostrzec, że w interesującym nas wersie 27,19 słowo to może zostać użyte jedynie w ramach kategorii osób i grup, które należycie przestrzegają Prawa, a zatem nie w perspektywie chrześcijańskiej¹⁴. Jezus sam bowiem będzie sędzią w czasie ostatecznym, a zatem nie może być przedmiotem treści kategorii chrześcijańskiej. Może oczywiście stanowić osobowe kryterium przyszłego sądu, poruszamy się tu jednak w kontekście polemiczno-mieszanym, stąd należy wykluczyć perspektywę chrześcijańską.

Podsumowując tę część, możemy powiedzieć, że żona Piłata, określając Jezusa jako „Sprawiedliwy” zaświadcza w ten sposób, iż jest On osobą prawdziwie religijną, stosownie do standardów ówczesnego judaizmu, a w konsekwencji niewinną wobec zarzutów stawianych Mu przez przywódców religijnych. Nie ma natomiast

¹³ Przybylski, *Righteousness*, 110.

¹⁴ Przybylski, *Righteousness*, 102.

żadnych przesłanek, aby traktować ten przymiotnik jako jeden z tytułów mesjańskich bądź w odniesieniu do niewinnego Sprawiedliwego z Ps 7,9, jak chce to widzieć F.D. Bruner¹⁵.

3. ZNACZENIE SNU ŻONY PIŁATA

Z treści wiadomości przesłanej do Piłata wynika, że przeświadczenie jego żony o sprawiedliwości Jezusa jest wynikiem doświadczonego przez nią snu. To właśnie motyw snu jest istotnym kluczem interpretacyjnym, dzięki któremu Ewangelista nadaje wiadomości żony Piłata odpowiednią perspektywę. W tym miejscu warto zauważyć, że w całym NT jedynie Mateusz chętnie korzysta z tego gatunku w swoim dziele: pięć razy w tzw. Ewangelii Dzieciństwa (1,20; 2,12.13.19.22) i jeden raz w interesującym nas wersie 27,19. Wśród badaczy tego zagadnienia nie ma wątpliwości, że Mateusz, wykorzystując ten gatunek w pierwszych dwóch rozdziałach, był wyraźnie pod wpływem ST, zwłaszcza zaś Rdz¹⁶. O ile jednak ST wykorzystuje w swej narracji sny o charakterze prywatnym, kultycznym i społeczno-politycznym¹⁷, o tyle Mateusz ograniczył się wyłącznie do tej pierwszej kategorii. Uczniowie mają jednakże problem z identyfikacją stylistyczną tego gatunku w analizowanym przez nas wersie 27,19, zwłaszcza zaś ci, którzy uważają ten tekst za przed-Mateuszowy. Oni właśnie dopatrują się tutaj wpływów helleńskich, a nie semickich¹⁸. Te ostatnie odznaczają się prostotą, powściągliwością, zwięzłym językiem i skupiają się zwykle na zewnętrznych okolicznościach doświadczeń snów. Tymczasem w literaturze świata helleńskiego opis snu jest dużo bardziej złożony, gdyż uwaga skupia się na procesach mentalnych podmiotu, a także jego postawie i zachowaniu względem zaistniałego doświadczenia¹⁹.

W analizowanym wersie 27,19 znajdujemy informację o tym, że ostatniej nocy żona Piłata miała sen, w czasie którego wiele doświadczyła z powodu Jezusa. Czasownik *πάσχω* pojawia się u Mt jeszcze tylko trzy razy: dwukrotnie, gdy Jezus zapowiada swoją mękę (16,21; 17,12) i jeden raz, gdy mowa jest o cierpieniu epileptyka (17,15). W ten sposób Mateusz być może stara się zasugerować, że doświadczeniu snu towarzyszyły również intensywne objawy o charakterze fizycznym. Jak dalej wykażę, taka interpretacja tego czasownika nie jest oczy-

¹⁵ F.D. Bruner, *Matthew 13–28. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2007) 719.

¹⁶ R. Gnuse, „Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives”, *Novum Testamentum* 32 (1990) 97-120.

¹⁷ S. Łach, „Wiara w sny w Izraelu i na Wschodzie starożytnym”, *Księga Rodzaju. Wstęp – przegląd z oryginału – komentarz* (PŚST I/1; Poznań 1962) 598-603.

¹⁸ Gnuse, „Dream”, 102, 106.

¹⁹ Gnuse, „Dream”, 103.

wista. Niemniej jednak, skoro Mateuszowi nie zależało na opisanu doznanych doświadczeń, może to przemawiać za tym, że w tym przypadku mamy do czynienia z takim snem, jaki spotykamy w literaturze Bliskiego Wschodu. Tymczasem w kulturze Bliskiego Wschodu sny pełniły istotną funkcję komunikacyjną z bóstwem²⁰, które w ten sposób zachowywało dystans wobec swojego stworzenia, a jednocześnie mogło wpływać na wybrane jednostki w sposób bezpośredni²¹. Sny zatem stanowiły ważny element historii zbawienia, która mogła realizować się poprzez ludzi dzięki ich stałej łączności z Bogiem. W ten sposób fenomen snów stał się jednym ze znaków Bożej Opatrzności²². Podobną funkcję i znaczenie snów widzimy również w Pięcioksięgu, dlatego jest prawdopodobne, że Mateusz, jako autor judeochrześcijański, wykorzystując motyw snu, był pod wpływem tekstów BH. Jak przy tym zauważa A. Oepke, sposób wykorzystania snów u Mt, podobnie jak w BH, ma charakter legendarny²³. Bez względu na to warto jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do tradycji BH, Mateusz korzysta z tego narzędzia bardzo rzadko, co wynika z pewnych oczywistych względów. Obecność snu zakładała dystans w relacji Bóg–człowiek. Jednakże poprzez wcielenie Jezusa Chrystusa Bóg tak radykalnie zbliżył się do swojego stworzenia, że odtąd narzędzie to wydawało się właściwie bezużyteczne. Nie jest więc rzeczą przypadkową, że jedynymi postaciami u Mt, którzy niejako zmuszeni byli doświadczać słowa Bożego za sprawą snów, był Józef (1,20; 2,13.19-20), jako ten wciąż oczekujący na „wypowiedziane Słowo”²⁴, a także magowie (2,12) i żona Piłata (27,19), jako ci, którzy nie mają przywileju bezpośredniego dostępu do Słowa ze względu na pochodzenie pogańskie (15,24). Pozostali bohaterowie Ewangelii Mateusza nie potrzebowali już tego rodzaju kontaktu z Bogiem, On bowiem przyszedł i mówił do nich na co dzień w osobie Jego Syna. Istnieje jednak wątpliwość, czy można sen żony Piłata łączyć ze snami, które pojawiły się w tzw. Ewangelii Dzieciństwa Mateusza, a w konsekwencji, czy można przypisać jego pochodzenie Bogu Jahwe, jak ma to miejsce w BH. Przykładowo F.M. Gillman zauważa, że charakter snu, jaki otrzymała żona Piłata, istotnie różni się od charakteru snów Józefa oraz magów²⁵. Po pierwsze trzem snom Józefa towarzyszy postać Anioła Pańskiego, tymczasem nie ma mowy o aniołach w przypadku snu żony Piłata. Po drugie, sny w tzw. Ewangelii Dzieciństwa skierowane były bezpośrednio do zainteresowanych, z wyraźnie adresowanym do nich poleceniem, nie zaś przez pośrednika,

²⁰ Łach, „Wiara”, 602.

²¹ Gnuse, „Dream”, 118.

²² Gnuse, „Dream”, 119.

²³ A. Oepke, „övap”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grands Rapids, MI, 1968) V, 220-238.

²⁴ Co prawda Józef doświadczył snu już za życia Jezusa, ponieważ jednak był On jeszcze w okresie niemowlęcym, toteż Józef wciąż był oczekującym na pełne objawienie, które nastąpiło dopiero wraz z publiczną działalnością Jezusa.

²⁵ F.M. Gillman, „The Wife of Pilate (Matthew 27:19)”, *Louvain Studies* 17 (1992) 161-164.

którym w przypadku Piłata jest jego żona. Po trzecie, w każdym śnie było wyraźne polecenie, czego brak również w śnie żony Piłata. Po czwarte, każdy sen z Mt 1–2 wynikał z uprzednio sprecyzowanego zagrożenia lub problemu, tymczasem przyczyny i okoliczności snu żony Piłata zostają pominięte. Po piąte, tylko w tym jednym przypadku z 27,19 odbiorcą snu jest kobieta. W końcu po szóste, we wszystkich przypadkach odbiorcy snów podejmują działanie zgodnie z nakazem w nim wyrażonym, z wyjątkiem snu żony Piłata, gdyż ostatecznie Piłat skazuje Jezusa na śmierć. Opierając się na powyższych obserwacjach, F.M. Gillman dochodzi do wniosku, że snu żony Piłata nie można traktować w ścisłym powiązaniu ze snami z tzw. Ewangelii Dzieciństwa, a zatem nie można przypisać im tego samego autorstwa oraz tych samych funkcji. Jeśli jednak przypatrzymy się tym argumentom bliżej, okaże się, że sprawa nie jest tak oczywista. Po pierwsze, F.M. Gillman wylicza większość różnic, opierając się na zestawieniu snów Józefa (Żyda) ze snem żony Piłata (poganki). Wydaje się, że rzeczą właściwą jest raczej porównanie snów pogan, czyli magów (2,12) i żony Piłata (27,19). Gdy dokonamy tego porównania, zauważymy, że w obu nie ma postaci Anioła Pańskiego, a także brakuje wyjaśnienia motywu danego polecenia. Co więcej, żadnego polecenia tak naprawdę tekst nie wspomina, a zatem trudno wysuwać argument o rzekomej nierealizacji polecenia. Ponadto, F.M. Gillman zbyt pochopnie zakłada w swej argumentacji, że sen żony Piłata był skierowany do jej męża, a jej rola polegała na pośrednictwie. Tekst 27,19 absolutnie tego nie sugeruje, lecz co najwyżej wskazuje, że sen stał się bodźcem do zaistniałej interwencji kobiety w czasie procesu Jezusa. Prawdą jest, że Mateusz, opisując fenomen snu względem osób pochodzenia pogańskiego, jest bardzo oszczędny w treści i nie cytuje bezpośrednio słów w nich zawartych ani tym bardziej opisów. Nie oznacza to jednak, że owe sny pochodzą z innej tradycji bądź mają zupełnie inną funkcję. We wszystkich przypadkach, czy to wobec Józefa, czy też wobec magów i żony Piłata, fakt obecności snów ma swoje źródło w Bogu. Co prawda, tekst 27,19 wprost o tym nie mówi, ale odbiorca Ewangelii Mateusza po zapoznaniu się z pierwszymi rozdziałami musi naturalnie to zakładać. Gdyby sen żony Piłata miał inne źródło, a jego funkcja byłaby z założenia odmienna, wówczas Mateusz z pewnością dałby to do zrozumienia. On jednak zakłada już pewną wiedzę u czytelnika, tym bardziej że jak już zostało to zauważone, ściśle łączy pierwsze rozdziały swego dzieła z narracją o procesie i śmierci Jezusa. Wobec tego wydaje się raczej pewne, że źródło doświadczonego snu przez żonę Piłata tkwi w interwencji boskiej, zaś ona sama staje się jedynie boskim instrumentem.

Pojawiają się w historii interpretacji tego tekstu również sugestie, jakoby za interwencją żony Piłata stał szatan, który uwalniając Jezusa, tym samym pokrzyżowałby zbawcze plany Boga i Jego ostateczne zwycięstwo nad złem (tak interpretował ten sen mnich Hraban Maur czy Bernard z Clairvaux)²⁶. Nic jednak nie

²⁶ Zob. R.E. Brown, *The Death of the Messiah*. From Gethsemane to the Grave (New York, NY 1994) 804.

wskazuje na to, aby Mateusz chciał przypisać sen złu nadprzyrodzonemu, tym bardziej że stoi to w wyraźnej sprzeczności z całym scenariuszem, jaki Mateusz nakreślił. Zgodnie bowiem z jego relacją Jezus został wydany przez Judasza, który popełniając grzech przez wydanie niewinnej krwi (27,3-4), działał właśnie pod wpływem Złego. Taka interpretacja może narodzić się także z wniosku, iż skoro sen był powodem cierpienia żony Piłata, to jego źródło nie mogło tkwić w Bogu. Jak bowiem wspomniano wcześniej, czasownik πάσχω wskazuje u Mateusza na pewne cierpienie natury fizycznej. Tak naprawdę trudno jednak, opierając się na zaledwie trzykrotnym użyciu tego terminu, dojść do wniosku, że Mateusz nadaje mu takie samo znaczenie również w tym miejscu. Być może czasownik ten jest użyty tu w swoim ogólnym sensie, co należy tłumaczyć po prostu jako „doświadczać czegoś”²⁷. W takim rozumieniu sen żony Piłata nie byłby sam w sobie czymś złym, boleśnie odczuwanym psychicznie bądź fizycznie. Taka interpretacja wydaje się słuszna, ponieważ żaden z pięciu poprzednich snów Mateusza nie miał takiego charakteru. Wyrażenie πολλὰ γὰρ ἔπαθον należałoby więc przetłumaczyć jako „wiele bowiem doświadczyłam”.

Bez względu jednak na sam charakter snu, najistotniejszy wydaje się tu jego skutek. Otóż sen w zamiarze Mateusza ma stanowić konkretny bodziec, który miał w konsekwencji spowodować określoną reakcję żony Piłata, tj. doprowadzić kobietę do jej męża. Ten jednak lekceważy jej doznania sensne, mimo że również Rzymianie traktowali sny z całą powagą, dostrzegając w nich środek kontaktu ze światem nadprzyrodzonym²⁸. Ta lekceważąca reakcja Piłata, który ignoruje objawienie pochodzące od Boga (przynajmniej z punktu widzenia judeochrześcijańskiego czytelnika), stawia go wyraźnie w złym świetle, a jednocześnie przygotowuje czytelnika na punkt kulminacyjny jego postawy, jaką będzie oczyszczenie się z winy i symboliczne przekazanie władzy Żydom (w. 24), a w konsekwencji skazanie Jezusa na śmierć (w. 26).

4. POSTAĆ ŻONY PIŁATA W 27,19

Wracając do samego w. 19, można postawić kolejne ważne pytanie: dlaczego autor Ewangelii postanowił wykorzystać akurat postać żony Piłata? Literatura egzegetyczna prezentuje kilka możliwych odpowiedzi. Pierwsza z nich wychodzi z założenia, że autor Ewangelii, pisząc swoje dzieło, był pod wyraźnym wpływem kultury grecko-rzymskiej i stamtąd właśnie czerpał inspiracje do swojego materiału. W tym przypadku bezpośrednim odniesieniem byłaby znana historia żony

²⁷ B. Gärtner, „πάσχω”, *New International Dictionary of New Testament Theology* (red. C. Brown) (Grand Rapids, MI 1978) III, 723.

²⁸ Hagner, *Matthew*, 823.

Juliusza Cezara, która noc przed zamachem na jej męża ujrzała go martwego we śnie²⁹. Każdy mieszkaniec imperium rzymskiego miał świadomość, że gdyby Juliusz Cezar wziął pod uwagę sen swojej żony i pozostał w domu, ocaliłby swoje życie³⁰. Nawet jeśli założymy, że Mateusz znał tę historię, to mimo wszystko wydaje się, że zbyt mało łączy te opowiadania, aby można było dopatrzeć się tu wyraźnego wpływu na ewangelistę.

R.E. Brown sugeruje jeszcze inne rozwiązanie, mianowicie, że Mateusz i jego wspólnota wpisują się w nastrój ówczesnego judaizmu, który z wielką sympatią podchodził do kobiet świata pogańskiego³¹. Powodem tych sympatii miała być spotykana nierzadko konwersja kobiet na judaizm. Wspomina o tym Józef Flawiusz (*Wojna żydowska* 2.20.2), pisząc, iż w Damaszku za czasów Nerona większość żon (antyjudaistycznie nastawionych mężów) decydowała się na przejście na judaizm. Trzeba jednak podchodzić do relacji Flawiusza z pewnym przymrużeniem oka, a przy tym wszystkim przyznać, że tak naprawdę nie mamy dokładnej wiedzy na temat tego, czy sympatia ówczesnych Żydów do pogańskich kobiet faktycznie była powszechna. Tym bardziej nie mamy pewności, czy była ona obecna również wśród pierwotnej wspólnoty judeochrześcijańskiej.

W.D. Davies i D.C. Allison sugerują, że Mateusz mógł zaczerpnąć inspiracje z pogańskich świątyń, w których kobiety bardzo często pełniły funkcję „interpretatek snów”; ewentualnie mógł również bazować na powszechnych ludzkich doświadczeniach, zgodnie z którymi mądre rady żon bywają lekceważone przez głupich i zarozumiałych mężów³². Pierwsze wyjaśnienie wydaje się nieadekwatne do tekstu Ewangelii, w którym autor wcale nie chce zasygnalizować, że żona Piłata sama dokonała interpretacji swojego snu i własnymi siłami uznała Jezusa za Sprawiedliwego. Z kolei przy drugim wyjaśnieniu autorzy nie podparli się jakimkolwiek odwołaniem do literatury starożytnej, czy faktycznie tego rodzaju obraz był żywy w powszechnej świadomości społeczeństwa patriarchalnego.

Wobec powyższych zastrzeżeń warto pochylić się nad trzecią możliwą odpowiedzią, jaką wysunęli W.D. Davies i D.C. Allison. Otóż wiemy, że Mateusz, przedstawiając osobę Jezusa, wykorzystuje liczne typologie w odniesieniu do tradycji starotestamentowych, jak np. Jezus – „nowy Mojżesz”; Jezus – „nowy Jozue”; Jezus – „sługa Izraela”³³; Jezus – „cierpiący sługa Jahwe”³⁴. Wydaje się, że nie pomija przy tym wszystkich aluzji do historii Józefa Egipskiego. Jednakże nie tej historii, jaką znamy z BH, lecz z haggady, którą znajdujemy w *Testamentach XII Patriar-*

²⁹ Kasjusz Dion, *Historia Rzymska* 44.17.1, cyt. za: Brown, *The Death*, 807.

³⁰ Bruner, *Matthew*, 379-380.

³¹ Brown, *The Death*, 806.

³² W.D. Davies – D. Allison, *An Exegetical and Critical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. III. Chapters 19–28 (ICC; Edinburgh 1997) 587-588.

³³ A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza* (Pelplin 2004).

³⁴ M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu* (Tarnów 2001).

chów, greckim apokryfie ST z końca II w. przed Chr., znanym również fragmentarycznie w języku aramejskim i hebrajskim, a spisany prawdopodobnie przez Żyda działającego w diasporze³⁵. Jak tam czytamy, pewien kupiec egipski wzbogacał się, porywając młodych Hebrajczyków w Kanaanie, aby następnie sprzedawać ich za pokaźne sumy jako niewolników w Egipcie, jednocześnie przy tym nie odprowadzając z tego tytułu właściwego podatku. Jednym z porwanych przez niego Hebrajczyków był właśnie Józef, jeden z dwunastu synów Jakuba. Kiedy o tym nielegalnym procederze dowiedział się dzięki swojej żonie wysoki urzędnik Faraona, imieniem Putyfar, kazał on przyprowadzić nieuczciwego kupca i jego niewolnika, a następnie wobec niewiary w ich zeznania, rozkazał żołnierzom obu nagich wychłostać. W momencie gdy nadszedł czas chłosty dla Józefa, nagle zainterweniowała żona Putyfara, mówiąc: „Niesprawiedliwy jest Twój wyrok, skoro porwanego, wolnego człowieka karcisz jak złoczyńcę” (*Test Jzf*, 14). Nie można wykluczyć, że zarówno Mateusz, jak i jego wspólnota mogli pozostawać pod wpływem tej opowieści. W istocie, przytoczona haggada była żywo obecna w pobożności ludowej w I w. po Chrystusie. Nieprzypadkowo odnajdujemy fragmenty tego dzieła w językach semickich i nieprzypadkowo też było ono poddawane kolejnym redakcjom, także redakcji chrześcijańskiej w późniejszym okresie. Można przy tym bez żadnej przesady wysunąć wnioski, że historia ta była niewiele mniej znana, aniżeli opowieść o Józefie i żonie Putyfara, zawarta w Księdze Rodzaju. Wiele historii opartych na znanych postaciach biblijnych rozwijało się własnym torem, często niezależnym od tekstu hebrajskiego, o czym świadczą ogromna literatura apokryficzna z tamtego czasu. Dlatego też w świadomości pewnej części ludności żydowskiej wspomniana haggada mogła być żywo obecna. Jest jednak prawdą, że *Testamenty XII Patriarchów* zostały uzupełnione chrześcijańskimi dodatkami i obecnie znana nam jej forma jest wynikiem redakcji autora chrześcijańskiego z II w. po Chr. Ocenia się przy tym, że najstarsze fragmenty dzieła mogą sięgać II w. przed Chr., natomiast dodatki chrześcijańskie II w. po Chr.³⁶ Wiemy również, że najstarszą część *Testamentów XII Patriarchów* stanowią *Testament Lewiego* i *Neftalego*, o czym świadczą znalezione ich fragmenty w Qumran³⁷. Wiemy ponadto, że pierwszy z nich mógł mieć wpływ na autorów Nowego Testamentu³⁸. Trudno zatem udowodnić, że owa haggada była znana wspólnocie Mateusza oraz jemu samemu. Jest to jednak możliwe, ponieważ dostrzega się również wpływ tego dzieła w innym fragmencie narracji jego Ewangelii, mianowicie w opisie

³⁵ „Testamenty dwunastu Patriarchów” (tł. A. Paciorek), *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1999) 44-45.

³⁶ J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu* (Warszawa 2006) 122.

³⁷ H.C. Kee, „Testaments of the Twelve Patriarchs”, *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (red. J.H. Charlesworth) (ABRL; New York – London – Toronto 1983) 775-778.

³⁸ H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document* (JSJSup 86; Leiden 2004).

zdrady Judasza³⁹. Niestety, nawet w tym przypadku wpływ ten nie dotyczy samego *Testamentu Józefa*, stąd cała argumentacja pozostaje jedynie naszym przypuszczeniem. Ponadto, można w przytaczanej haggadzie dostrzec pewne braki w porównaniu z Mt 27,19, choć akurat w tym przypadku można wytłumaczyć to faktem, iż do natury aluzji czy analogii należy ich niedoskonałość, mają one bowiem jedynie wskazać odbiorcy na pewne wspólne motywy zaplanowanej przez Boga historii zbawienia, zaś sam autor opiera się na tych historiach i tradycjach, które w danym czasie i miejscu są mu dostępne, a także które są adekwatne do świadomości jego wspólnoty. Autor starożytny zawsze miał pełną swobodę w wykorzystywaniu dostępnych mu źródeł i mógł zarówno odejmować, jak i dodawać pewne motywy, aby w ten sposób ubogacić tekst stosownie do prowadzonej przez niego narracji i myśli. W tym przypadku do zastanej przez niego tradycji zawartej w haggadzie, autor Ewangelii mógł dodać motyw snu, który był mu potrzebny w celu dostosowania narracji do zamierzonej konstrukcji literackiej dzieła oraz jego założeń teologicznych. Byłoby to adekwatne, ponieważ w kontekście wymierzania kary również interweniuje żona urzędnika pogańskiego. Jak jednak zostało wcześniej wspomniane, w tym wszystkim jesteśmy zmuszeni poruszać się w sferze domniemywań i hipotez. Tak naprawdę możemy mieć tu do czynienia zarówno z tworem samego Mateusza, jak również z wykorzystaniem przez niego jakiejś legendy, której nie jesteśmy w stanie do końca zidentyfikować ze względu na jej modyfikację przez samego autora.

D. Senior, który stoi na stanowisku, że werset 27,19 jest specjalnym środkiem wyrazu stworzonym i zastosowanym przez samego Mateusza, sugeruje, że postać żony Piłata została być może wykorzystana jako przeciwieństwo postaci żony Heroda (por. Mt 14,1-11)⁴⁰. W ten sposób Mateusz ponownie skonfrotowałby świat pogan ze światem żydowskim, pokazując żonę władcy pogańskiego w lepszym świetle, aniżeli żonę władcy żydowskiego. W oczach autora świat pogański przewyższyłby świat żydowski, dzięki czemu ten ostatni ponownie zostałby okryty wstydem i hańbą za swoje postępowanie wobec „sprawiedliwego” proroka. Taka interpretacja bazowałaby jednak na dość stereotypowym poglądzie, zgodnie z którym Mateusz faworyzuje pogan, aby w ten sposób uwydatnić winę Żydów i usprawiedliwić nową pozycję pogan w ramach Nowego Przymierza. Jak będę starał się dowieść, Mateusz winę za śmierć Mesjasza rozkłada równo po obu stronach, żadnej z nich nie usprawiedliwiając. W tym świetle zatem wykorzystanie kontrastu pomiędzy żoną Heroda a żoną Piłata nie do końca odpowiada przesłaniu, do którego Mateusza nas prowadzi. Tym bardziej, że w ostateczności Piłat zachowa się podobnie jak Herod. Ukazanie natomiast w lepszym świetle samej żony Piłata nie

³⁹ J.M.D. Derrett, „«Have Nothing To Do With That Just Man!» (Matt. 27,19): Haggadah and the Account of the Passion”, *Studies in the New Testament*. III. *Midrash, Haggadah, and the Character of the Community* (Leiden 1982) 184-190.

⁴⁰ D. Senior, *The Passion Narrative Accroding to Matthew*. A Redactional Study (BETL 39; Leuven 1982) 247.

wydaje się motywacją Mateusza w kontekście całości przesłania jego relacji z procesu Jezusa. Tak więc zauważony przez D. Seniora kontrast mógł wcale nie być zamierzony. Jeśli zaś nie był, to wówczas postać żony Heroda nie mogła być przyczyną wykorzystania postaci żony Piłata. Tego rodzaju interpretacja da się obronić tylko wówczas, kiedy udowodnimy, że Mateusz, tworząc swoje dzieło, miał w swoich założeniach ukazanie świata pogańskiego w lepszym świetle.

Można przyjąć również, że interwencja żony Piłata stanowi nie tyle swego rodzaju konstrukcję literacką autora Ewangelii, ile po prostu faktyczne wydarzenie z procesu Jezusa. Czy jednak z historycznego punktu widzenia możliwa jest obecność żony Piłata i jej interwencja w trakcie procesu Jezusa? Nie ulega wątpliwości, że w ówczesnej kulturze grecko-rzymskiej żony władców były czynnie zaangażowane w ich życie zarówno na polu prywatnym, jak i zawodowym⁴¹. Wiemy również, że „rzymscy namiestnicy mogli zabierać ze sobą małżonki, udając się do swych prowincji”⁴², a historyk rzymski Tacyt podaje, że żony rzymskich władców towarzyszyły swoim mężom w trakcie pełnienia ich obowiązków (*Roczniki*, 3.33-35)⁴³. Ponadto mogły one składać swoim mężom petycje w sprawach publicznych, a nawet wstawiały się za konkretnymi osobami i interweniowały u swych mężów w ich imieniu (*Roczniki*, 2.43; 2.71-72). Niemniej jednak teza o faktyczności interwencji żony Piłata jest dość problematyczna. Po pierwsze dlatego, że wiemy od rzymskiego pisarza Swetoniusza (*Boski August*, 24), iż cesarz Oktawian August nie pozwalał namiestnikom zabierać ze sobą swoich żon, z wyjątkiem pory zimowej⁴⁴. Tymczasem święto Paschy, przy okazji którego Jezus został ukrzyżowany, przypada na okres wiosenny. Po drugie, nie wydaje się również możliwe, aby żona mogła interweniować w tak kluczowym momencie procesu, a przynajmniej nie mamy o tego typu praktykach żadnego wiarygodnego świadectwa. Przy tym wszystkim słuszne wydają się także pytania sformułowane niegdyś przez R.E. Browna⁴⁵. Po pierwsze, skąd żona Piłata wiedziała, że sen dotyczył Jezusa, skoro ani ona, ani Piłat nigdy wcześniej Go nie spotkali twarzą w twarz? Po drugie, dlaczego żona Piłata nie powiedziała mężowi o swoim śnie wcześniej, przykładowo rano w sypialni, bądź przy okazji wspólnych posiłków? Z pewnością liczni uczeni byłiby w stanie stworzyć logiczne odpowiedzi na zadane przez R.E. Browna pytania. Zanim jednak ktoś podejmie się tego zadania, musi przede wszystkim zastanowić się, czy owe potencjalne odpowiedzi mają swoje źródło i uzasadnienie w tekście. Jeśli zapytamy, skąd żona Piłata wiedziała, że Jezus jest niewinny, patrząc na jej interwencję z historycznego punktu widzenia, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ kobieta informuje wyłącznie o swoim nocnym doświadczeniu z powodu

⁴¹ Derrett, „Have Nothing to Do With that Just Man!”, 185

⁴² C.S. Keener, *Historyczno-kulturowy komentarz do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2000) 75.

⁴³ Davies – Allison, *Matthew*, 587.

⁴⁴ Brown, *The Death*, 804.

⁴⁵ Brown, *The Death*, 805.

Jezusa, nie mówi nic natomiast o treści tego snu bądź jego wizji. Dopiero w pełni uprawnione założenie, że mamy tu do czynienia z konstrukcją literacką stworzoną przez Mateusza z ponownym wykorzystaniem przez niego motywów podjętych już na samym początku dzieła, pozwala nam skupić się na właściwych akcentach całej sceny i w konsekwencji dotrzeć do jej właściwego przesłania. To założenie ma swoje podstawy w samym tekście, gdyż jak zostało to pokazane, wers 27,19 odznacza się terminologią i motywami typowymi dla teologii Mateusza. Kluczem zatem do odczytania przesłania i funkcji tego tekstu jest spojrzenie na niego jako twór literacki Mateusza, podejmujący poprzednie wątki i ukierunkowany na dopełnienie ich.

5. ZAKOŃCZENIE

Na podstawie dotychczasowych refleksji, w których analizowaliśmy poszczególne części tekstu 27,19, jak również jego dalszy i bliższy kontekst, możemy pokusić się o następujące wyjaśnienie znaczenia interwencji żony Piłata w Ewangelii Mateusza.

Jezus, „zwany Mesjaszem” (27,17), zostaje postawiony w czasie procesu przed namiestnikiem Piłatem wraz ze złoczyńcą Jezusem Barabaszem i poddany pod osąd przywódców żydowskich oraz tłumu, którzy otrzymują możliwość zdecydować, którego z nich pragną uwolnić, stosownie do zwyczaju, na który powołał się Piłat. Po pierwszym pytaniu Piłata (27,17) i upewnieniu się co do jego świadomości całej sytuacji (27,18), czytelnik ma pewność, że wybór pomiędzy Jezusem a Barabaszem jest dla niego tak samo klarowny, jak dla pozostałych obserwatorów procesu. W kolejnym wersecie (27,19) Mateusz włącza do tekstu postać żony Piłata, która wysłała mężowi wiadomość, aby pozostawił Sprawiedliwego Jezusa, ponieważ z Jego powodu wiele doświadczyła we śnie. Sen tutaj ma swoje boskie źródło, zatem żona Piłata nie rozpoznaje własnymi siłami poznawczymi sprawiedliwości Jezusa, lecz zostaje to jej objawione. To właśnie Bóg poświadcza za sprawą poganki, że Jezus zwany Mesjaszem jest tym, który do końca wypełnił wolę Ojca zawartą w Starym Przymierzu, a zatem wypełnił wszystko, co sprawiedliwe (3,15). Jest także tym, który w pełni może być nazwany prawdziwym Synem Umiłowanym (3,17; 17,5), synem, który może wołać „Abba” do Ojca Niebieskiego (6,9), w przeciwieństwie do Jezusa Barabasz (dosł. „syn Abba”), który jest synem ojca ziemskiego i który odrzuca wolę Boga. Zanim więc Piłat zdecyduje o losie Jezusa Chrystusa, Mateusz zamierza podkreślić przed jaką alternatywą stanął zarówno on sam, jak i zgromadzony tłum wraz z przywódcami żydowskimi. Przy tym wszystkim nie przez przypadek Mateusz nie podaje imienia żony Piłata, choć zapewne mógł je znać. Dzięki użyciu wyrażenia „żona Piłata” czytelnik cały czas ma w swoim umyśle jego postać i tym sposobem Mateusz nie pozwala, aby od-

wrócić od niego uwagę. Już na samym początku zauważyliśmy, że w. 19 stanowi paralelę do w. 20, w którym na pierwszy plan powracają arcykapłani i starsi, a także tłumy. Arcykapłani i starsi otrzymali już świadectwo o sprawiedliwości Jezusa od wiarygodnego świadka, jakim był jeden z Dwunastu – Judasz (27,4). Teraz świadectwo to wybrzmiewa ze strony pogańskiej dzięki żonie Piłata, która sama je otrzymuje z boskiego źródła i dzieli się nim ze swoim mężem. Piłat jednak lekceważy Boże objawienie, ale zlekceważyli je także przywódcy żydowscy, którzy nie rozpoznali w Jezusie obiecanego Mesjasza na podstawie objawienia danego niegdyś ich przodkom. Co więcej, Piłat – podobnie jak arcykapłani i starsi – chce zrzucić odpowiedzialność na osoby trzecie. Kiedy bowiem Judasz zaświadczył o niewinności krwi Jezusa, przywódcy żydowscy odrzekli mu: „To Twoja sprawa” (σὸ ὄψη – 27,4). Kiedy zaś te same grupy starały się przerzucić wydanie wyroku na namiestnika rzymskiego, ci usłyszeli z jego strony te same słowa: „To wasza sprawa” (ὕμεῖς ὄψεσθε – 27,24)⁴⁶. Na tym nie kończy się jednak bagactwo paraleli w tym tekście. Podczas gdy żona Piłata podpowiada mężowi uwolnienie Jezusa, żydowscy przywódcy podpowiadają tłumom, by wybrały Barabasza. W istocie rzeczy to Bóg (Mt 19,17) przez żonę Piłata sugeruje właściwy wybór, tymczasem wybór Barabasza dokonywany jest z ludzkiej inicjatywy. Mateusz jednak nie pozostawia bez winy także zgromadzonych tłumów. W przeciwieństwie do Marka usuwa on ze swojej relacji elementy manipulacji, które miały wpłynąć na ich decyzje. Unika również niepotrzebnych aluzji politycznych, najpierw w pytaniu Piłata, gdzie pomija tytuł „król żydowski” (por. Mt 27,17; Mk 15,9), a następnie w okrojonym opisie Barabasza, który redukuje poprzez określenie „znany więzień” (por. Mt 27,16; Mk 15,7)⁴⁷. W ten sposób Mateusz pragnie pokazać, że zgromadzone tłumy wybierały pomiędzy Mesjaszem a złoczyńcą, mimo to jednak postanowili odrzucić Mesjasza, odrzucili go zaś wszyscy: πᾶς ὁ λαός (27,25). Nieprzypadkowo również Mateusz w opisie zgromadzenia tłumów użył czasownika συνάγω (27,17), a więc tego samego, którym określił zgromadzenie się Sanhedrynu (26,3.57)⁴⁸. Jest to zatem ewidentna podpowiedź ze strony autora Ewangelii, że tłumy zgromadziły się po to, aby osądzić Mesjasza, Sprawiedliwego. Skazanie na śmierć Jezusa zwanego Mesjaszem leży zatem również po ich stronie. Wracając jednak do Piłata, należy zauważyć, że autor Ewangelii, wykazując jego winę, nie skupia się na jego postaci jako konkretnej jednostce, lecz stara się przedstawić go jako reprezentanta pogańskiej władzy świeckiej. Dlatego właśnie Mateusz częściej określa go mianem ἡγεμών (sześć razy; Πιλάτος – pięć razy), które ma charakter uniwersalny, niekoniecznie wiążący się z władcą rzymskim⁴⁹. To sugeruje, że Mateusz nie tyle jest zainteresowany historycznym prefektem Judei, ile raczej samym faktem, że winę za niewinną krew Jezusa ponosi także władza pochodząca od pogan. Bez wątpienia

⁴⁶ H. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100; Cambridge 1998) 134.

⁴⁷ Bond, *Pontius Pilate*, 136.

⁴⁸ Bond, *Pontius Pilate*, 127.

⁴⁹ Bond, *Pontius Pilate*, 135.

jest to przy okazji zamierzona ironia autora, która ukazuje, jak słaby jest władca, który przy rozsądzaniu sprawy oddaje władzę innym⁵⁰.

Mateusz, relacjonując proces Jezusa, pragnie pokazać, że winnymi Jego śmierci są zarówno reprezentanci władzy żydowskiej, jak i władzy rzymskiej. Odpowiedzialność leży także po stronie zgromadzonego ludu żydowskiego. Innymi słowy, nikt tak naprawdę nie jest bez winy, ani poganie, ani Żydzi, dlatego właśnie Chrystus przelewa niewiną krew (27,4) „za wielu” (26,28), czyli za wszystkich. To wszystko zaś zostało zapowiedziane już na początku życia Mesjasza, kiedy to przeciwko Niemu stanął Herod (reprezentujący władzę rzymską) oraz arcykapłani i starsi (reprezentujący władze żydowskie) wraz całą Jerozolimą (reprezentującą lud żydowski). Obecne wydarzenia na procesie stanowią po prostu punkt kulminacyjny tego powszechnego sprzeciwu. W tym wszystkim zaś żona Piłata miała posłużyć jako narzędzie w Bożych rękach, za sprawą którego władca miał mieć pełną świadomość faktu, kogo tak naprawdę postawili przed nim Żydzi. Ponieważ jednak wydał sprawiedliwego Mesjasza na śmierć, wiadomość jego żony zaciążyła w pełni na jego winie, tak iż nie ma dla niego żadnego usprawiedliwienia. Usprawiedliwienia nie ma także dla władzy żydowskiej i poddanej im ludności żydowskiej. Mateusz zatem, poszerzając poszczególne desygnaty historycznych postaci, nawiązuje w ten sposób do uniwersalnego znaczenia ofiary Jezusa, jaką znamy z teologii św. Pawła. Być może zależało mu na skonstruowaniu tego konkretnego przesłania ze względu na pojawienie się w jego judeochrześcijańskiej wspólnocie osób pochodzących ze świata pogańskiego. W ten sposób Mateusz mógł chcieć pokazać konieczną śmierć Jezusa i jej uniwersalny charakter, to, że śmierć Jezusa w istocie także jest sprawą pogan, a nie tylko Żydów. Jednakże dotarcie do faktycznych społeczno-religijnych motywów autora przy tak skonstruowanym procesie Jezusa wymaga dodatkowych badań. Na koniec warto powiedzieć, że nakreślony przez Mateusza (pozornie) pozytywny obraz Piłata i jego żony wpłynął na zaistnienie tradycji, zgodnie z którą oboje stali się chrześcijanami. Obecność tej tradycji spotykamy w chrześcijańskiej literaturze apokryficznej. Zgodnie z *Ewangelią Nikodema*, której najstarsze warstwy mogą pochodzić z połowy IV w.⁵¹, gdy Piłat zamierzał powstać ze swojego tronu, wtenczas żona jego, imieniem Prokula, posłała mu wiadomość, jaką znajdujemy w Mt 27,19. Wówczas Żydzi wypominali Piłatowi: „Czy nie mówiliśmy tobie, że On sprawia czary? Oto On zesłał sen na twoją żonę” (*EwNik* 2,1). Z kolei w *Liście Piłata do Heroda z V w.*⁵², Piłat pisze, iż jego żona wierząc snom, w których ukazał się jej Jezus na dzień przed Jego śmiercią, usłyszawszy po dwóch dniach o Jego zmartwychwstaniu, udała się zobaczyć Jego oblicze. Kiedy wyszła Mu na spotkanie, Jezus przemówił do niej, wyjaśniając zna-

⁵⁰ Davies – Allison, *Matthew*, 583.

⁵¹ „Ewangelia Nikodema” (tł. M. Starowieyski), *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie Apokryficzne (red. M. Starowieyski) (Kraków 2003) II, 634.

⁵² „List Piłata do Heroda” (tł. M. Starowieyski), *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie Apokryficzne (red. M. Starowieyski) (Kraków 2003) II, 687.

czenie swej śmierci, a kiedy powróciła do swego męża, opowiedziała mu o wszystkim i wraz z całą resztą urzędników oraz oficerów poczęli płakać i żałować tego, co uczynili. Wówczas objawił się im Chrystus, który podniósł ich z ziemi i obiecał im, że będą się cieszyć Jego błogosławieństwem po wszystkie pokolenia (*ListPHer*). Dalej, w apokryfie *Męczeństwo Piłata*, którego najstarsze warstwy mogą sięgać co najwyżej V w. po Chr.⁵³, mowa jest o tym, jak to Piłat wraz ze swoją żoną udali się do grobu Jezusa, aby się modlić, a kiedy oddali się modlitwie, wówczas przyszła starszyzna i arcykapłani wraz z Barabaszem i rzucili się na nich z mieczami, jednak słudzy Piłata zdolali uratować ich z opresji (*MęczP* 2-5). Ostatecznie jednak Piłat, już jako kolejny uczeń Chrystusa, został przez Żydów skazany na ukrzyżowanie. W scenie, w której zostaje powieszony na krzyżu, Prokula umacnia Piłata i pociesza go, modląc się do Pana. Wówczas niespodziewanie przychodzi odpowiedź na jej modlitwy i Piłat zostaje ocalony (*MęczP* 19-20). Następnie ten sam apokryf zdaje relację z pobytu Piłata w więzieniu, gdzie objawia mu się Chrystus. W objawieniu tym otrzymuje między innymi serię pocieszeń dla swojej żony, które ma jej przekazać, aby w ten sposób nabrała pewności, że Pan wraz ze swoją Matką, Maryją czuwają nad jej losem (*MęczP* 23). Niemal na samym końcu apokryfu Piłat ostatecznie został skazany na śmierć i stał się męczennikiem Chrystusa, zaś jednym z ostatnich jego życzeń przed śmiercią była prośba, aby jego dusza nigdy nie była oddzielona od duszy jego żony (*MęczP* 36). Żona Piłata w tym apokryfie przedstawiona jest jako miłująca Boga, która spełnia dobre uczynki wobec wszystkich, którzy byli w potrzebie, a ponadto jako ta, która przyszła do grobu Jezusa ze specjalnie przez siebie przygotowanymi wonnościami. W krytycznym momencie Pan wstawił się za nią i za jej mężem, a kiedy ten ostatni został uwięziony, Pan poprzez wizję posyła jej słowo pocieszenia. Autor przedstawił ich zatem jako wzór idealnego chrześcijańskiego małżeństwa, które służyło Chrystusowi aż do śmierci. Z kolei dzięki licznym wypowiedziom i wizjom Chrystusa czytelnicy dzieła stale są utwierdzani mocą Jego autorytetu o szczerości ich wiary i miłości do Boga. Na podstawie powyższych tradycji żona Piłata do dziś czczona jest jako święta Klaudia Prokula w Greckim Kościele Prawosławnym oraz w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym. W tym pierwszym jej wspomnienie przypada na 27 października, natomiast w tym drugim wspominana jest wraz z Piłatem 25 czerwca, według kalendarza juliańskiego.

⁵³ „Męczeństwo Piłata” (tł. R. Zarzeczny), *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie Apokryficzne (red. M. Starowiejski) (Kraków 2003) II, 713.

