

Szaty Jezusa w J 19, 23–24. Wypełnienie Pisma czy midrasz chrystologiczny?

Waldemar Linke CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  <https://ror.org/05sdyjv16>

w.linke@uksw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-9800-5341>

„A była suknia nie szyta, od wierzchu cało dziana” (J 19, 23b) czytamy w przekładzie o. Jakuba Wujka SJ (1541–1597), który zapisał się w zbiorowej pamięci i tradycji literackiej. Historyczny trop w kwestii interpretacji motywu szaty Jezusa wskazał Hugo Grotius (1583–1645), na którego prekursorską rolę zwrócił uwagę Richard E. Brown (Brown, 1994, s. 957–958). Holenderski prawnik i teolog zauważył, iż szata Chrystusa (ὁ χιτών) i szata (ἡ χιτών) arcykapłana jerozolimskiego w *Dawnych dziejach Izraela* Józefa Flawiusza (3, 7, 4) mają tę samą cechę, choć opisaną różnymi słowami: nie składają się z części, ale „tworzy ją jedna, w całości tkana materia” (Józef Flawiusz, 1979, s. 197). Takiej interpretacji zdecydowanie przeciwstawiał się Ignace de la Potterie (Potterie, 1979; Potterie, 1984; Potterie, 2006, s. 117) i można uznać, że przedstawił rozstrzygające argumenty w tej materii (Paciorek, 2000, s. 382; Mędała, 2010, s. 242).

Wujek zaopatrzył te słowa komentarzem: „Ta sukienka była figurą jedności Kościoła Pana Chrystusowego, którą odszczepieńcy, sroźsi nad te katy, na sztuki rozrywają” (Wujek, 1898, s. 342). Polski jezuita zaznacza, że myśl tę czerpie z dzieła św. Cypriana († 258) poświęconego jedności Kościoła. Sam jednak biskup Kartaginy w swym antynowacjańskim dziele wypowiada się tak: „[Chrystus] nosił jedność, pochodzącą z górnej części, to jest z nieba, i wychodzącą od Ojca, której w ogóle nie mógł rozerwać otrzymujący ją i posiadający, lecz całą zarazem silną i jednolitą nierozdzielnie dzierżył. Nie może posiadać odzienia Chrystusowego, kto dzieli i rozrywa Kościół Chrystusowy” (Cyprian z Kartaginy, 1937, s. 178–179). Zarówno więc starożytny biskup Kartaginy, jak i polski

szermierz kontrreformacji powołują się na słowo *desuper*, którym i *Vetus Latina*, i św. Hieronim przetłumaczyła greckie ἐκ τῶν ἄνωθεν. „Od wierzchu” zaproponowane przez Wujka czy „od góry” (*Biblia Tysiąclecia*, *Biblia Poznańska* i *Przekład Ekumeniczny*) lub dość zaskakujące „z góry na dół” przekładu ks. Remigiusza Popowskiego i *Biblii Paulistów* pokazują, że dawni i współcześni tłumacze Nowego Testamentu na język polski nie do końca radzili sobie z sensem J 19, 23b, a problem ten rozszerza się na całość w. 23–24. Podobnie zresztą jest w przekładach Biblii na inne języki. Dla Augustyna dopiero brak szwów na tunice stał się metodą do pozytywnej interpretacji podziału szat Jezusa: Kościół to owe szaty równo podzielone między cztery strony świata, a tunika to węzeł miłości, nadający Kościołowi jedność (Augustyn z Hippony, 1977, t. 2, s. 338).

Nieczęsto dziś zwraca się uwagę na symboliczny walor tej perykopy poza streszczeniami historii egzegezy i oddziaływania tego tekstu. Być może jest to ślad dwudziestowiecznej egzegezy J, w której ważne głosy odrzucały symboliczne znaczenie jedności chitonu Jezusa (Bultmann, 1941, s. 520, przyp. 2; Schnackenburg, 1976, s. 316–319). Okazało się bowiem w uważnej analizie naukowej, że północnoafrykańską tradycję interpretacji symbolicznej łatwo podważyć ze względu na jej arbitralność, a elementy perykopy o szatach Jezusa (podział na cztery części, cechy chitonu) uznaje się za niesymboliczne (Anderson, 2006, s. 190). Natomiast interpretacja historyczna, zaproponowana przez Grotiusa, jest nieściśła i zbyt powierzchownie podchodzi do zbieżności terminologicznej (Pemberton, 2006). Arcykapłańska interpretacja Jezusa w J napotyka zresztą coraz większe problemy we współczesnych badaniach (Attridge, 2013).

Warto zastanowić się nad tym, że w obydwu tych interpretacjach nie uwzględnia się zależności J 19, 23–24 od Ps 22, 19. W związku z tym traci się kluczowy element do zrozumienia, jak skonstruowane jest znaczenie tego motywu. Z tego powodu J 19, 23–24 to ważny tekst w kontekście translatorsko-hermeneutycznym. Zmusza nas bowiem do postawienia sobie pytania o relację Nowego Testamentu do Starego i o to, jak ona rzutuje na tłumaczenie tekstu i użytej w nim terminologii. Czy chrześcijańskie odczytanie Pism Świętych judaizmu to odnotowanie zgodności (wypełnienia Starego Testamentu w Nowym) czy też midraszowa

lektura Starego Testamentu zakładająca, że zawarta jest w nim treść przekraczająca horyzont judaizmu?

Chcemy postawić sobie tę właśnie kwestię i szukać odpowiedzi na to pytanie, bowiem ono – a bardziej jeszcze odpowiedź na nie – buduje zarówno chrześcijańską tożsamość, jak i relację między chrześcijaństwem a judaizmem.

1. Ps 22 w narracjach pasyjnych

Alberto Vaccari SJ (1940) nazwał Ps 22 psalmem Chrystusa cierpiącego na krzyżu. Trudno temu określeniu odmówić zarówno potwierdzenia w faktach tekstowych, jak i w tradycji interpretacyjnej. Już św. Justyn Męczennik cytuje swym żydowskim polemistom „cały Psalm [22], abyście mogli usłyszeć o Jego [Jezusa] pobożności do Ojca, jak wszystko odnosi do Niego sam prosząc Go o wybawienie z tego rodzaju śmierci a równocześnie jak wskazuje w Psalmie kim byli ci, którzy sprzyśięgli się przeciw Niemu i jak wreszcie dowodzi, że stał się prawdziwym człowiekiem, poddanym cierpieniom” (*Dial. c. Tryph.* 98, 1; Justyn Męczennik, 2012, s. 270). Wcześniej zaś motyw podziału szat chrześcijański filozof starożytny przytacza jako dowód na to, że Ps 21 (w numeracji Septuaginty, z której korzysta) mówi o męce Chrystusa (*Dial. c. Tryph.* 97, 4). Prowadzi on całościową analizę omawianego psalmu nie tylko dlatego, by zweryfikować podobieństwo przedstawionych w nim zdarzeń, ale przede wszystkim w celu ukazania chrystologii opowiadań pasyjnych. Jeśli chodzi o zbieżności literackie między Ps 22 a opowiadaniem pasyjnym w Ewangeliach, problem ten został przebadany dość kompleksowo. Nie znaczy to jednak, że mamy już ustalony i przez wszystkich akceptowany model. Jose Ramon Scheifer (1965) zaproponował dość kompleksową propozycję miejsc wspólnych między Ps 22 a opowiadaniem ewangelicznymi o ukrzyżowaniu Jezusa, która została podjęta i uzupełniona przez Luisa Alonso Schökela (1992, s. 447–451). Obejmuje ona co najmniej osiem wersów Ps 22, które zostały w jakiś sposób (jako cytaty, parafrazy czy aluzje) wykorzystane w narracjach pasyjnych. Marina Mannati (1966, s. 233) w swym komentarzu

do Psalmów wskazała na pięć miejsc Ps 22, które mogą odnosić się do cierpień człowieka ukrzyżowanego. Bardziej restrykcyjny jest wykaz cytatów z Ps 22 w Ewangeliach zawarty w zestawieniu sporządzonym przez Daniela Berkovicia (2016, s. 59–60). Zaliczył on bowiem do cytatów z Ps 22 tylko krzyk Jezusa (Ps 22, 1) w Mt 27, 46; Mk 15, 34 i *passus* o podziale szat (Ps 22, 18) w J 19, 24.

Obecności Ps 22 w narracjach pasyjnych nie da się jednak podważyć. Andrzej Strus (1988, s. 101) napisał: „Ból zawarty w psalmach błagalnych został odczytany przez uczniów w Męce i Śmierci Mistrza. Najbardziej oczywistym tego świadectwem są słowa Ps 22 wypowiedziane w błaganiu Chrystusa na krzyżu”. Gianfranco Ravasi (1991, s. 399) podkreślił, że trudno sobie wyobrazić użycie Ps 22, 2 w Mt 27, 46; Mk 15, 34 nieoparte na fakcie historycznym, w czym posiłkuje się zdaniem Maurice’a Goguela (1932, s. 525; por. Rosé, 1996, s. 52). Jak natomiast patrzeć na kwestię podziału szat Jezusa? Tu nie da się, jak czyni to francuski historyk pierwotnego chrześcijaństwa w odniesieniu do krzyku Jezusa, wytoczyć ciężkich dział historycznego nieprawdopodobieństwa wymyślenia takiej sceny. Można bowiem świetnie wyobrazić sobie, że wczesnochrześcijańscy autorzy z okresu nowotestamentalnego mieli podejście zbliżone do tego, jakie mogliśmy zaobserwować u św. Justyna, który w Ps 22 widzi zarówno scenariusz, jak i klucz hermeneutyczny do narracji pasyjnych.

Opowiadanie o męce i śmierci Jezusa w Ewangelii według św. Jana jest najmniej zależne ze wszystkich ewangelii kanonicznych od Ps 22. Słowo *δψῶ* interpretowane jako echo Ps 22, 16ab to raczej luźne skojarzenie niż dająca się stwierdzić z pewną dozą pewności aluzja czy parafraza. Związek między Ps 22, 17c–18 a J 19, 18 i 19, 37 jest także dość luźny i daleki od wyłączości, bowiem motyw przebicia skazańca może odsyłać nie tylko do Ps 22, 17c–18, ale także do Iz 53, 5 czy Za 12, 10, podobnie jak w Ap 1, 7. J 19, 23–24 jest to jedyne miejsce w czwartej Ewangelii, w którym zależność od Ps 22 jest niekwestionowana. Warto wziąć pod uwagę wątpliwości co do tekstu hebrajskiego Ps 22, 17–18 (Rosłon, 1985, s. 139; Alonso Schökel & Carniti, 1992, s. 431). Tradycja kościelna dość wcześnie połączyła Ps 22, 17c–18 z J 19, 34 (Orygenes; Hieronim, 2004, s. 398). Jako wypełnienie Pisma traktuje J 19, 37 Raymond E. Brown (2010, s. 73).

W Mt i Mk takim miejscem jest ponadto krzyk z krzyża odpowiadający Ps 22, 2. Jeśli chodzi o Mt 27, 35; Mk 15, 24 i Łk 23, 34, to są one dość swobodne, ale pozwalają na skojarzenie tych słów ewangelistów z psalmem, zwłaszcza że Mt i Mk tworzą pewien kontekst. Trzeba jednak podkreślić, że z dwóch terminów na oznaczenie szat w Ps 22 (21), 19 synoptycy posługują się jednym (τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, podczas gdy Ps 21 (22), 19 LXX ma τὰ ἱμάτιά μου) użytym w liczbie mnogiej, podobnie jak w Biblii Hebrajskiej (כִּתְיָוֹת). Zaimek osobowy w formie dzierżawczego dostosowany jest u synoptyków do kontekstu (zmiana z 1. osoby l. poj. na 3. osobę l. poj.). Zarówno psalm, jak i synoptycy mają ten sam czasownik na określenie czynności dotyczącej szat (διαμepίζω). Jeśli chodzi zaś o drugi obecny u synoptyków element – losowanie szat, wspólny dla Ps 22 i synoptyków jest rzeczownik κλῆρος, jednak różni je czasownik, który w Septuagincie i Łk użyty jest w formie osobowej (3 os. l. mn. aor.), a w Mt i Mk w formie imiesłowu aorystu. Istnieje więc duża zgodność na poziomie niższym (konkretnych słów), natomiast synoptycy aranżują tekst Ps 22 do własnych potrzeb z dużą swobodą, tworząc gęstą, ale niezbyt ścisłą sieć skojarzeń. W J 19, 23–24 tekst Ps 21, 19 LXX jest cytowany (Borowski, 1983, s. 111), dlatego występują dwa rzeczowniki na określenie szat, a losowanie odnosi się do tego rzeczownika, który został pominięty przez synoptyków. Ponadto cytat jest wprowadzony formułą wypełnienia (Łach, 1990, s. 178): „Tak miały się wypełnić słowa Pisma” (J 19, 24b). Brown (1994, s. 80) uznał, że podział szat Jezusa jest wspólnym elementem tradycji Markowej i Janowej. Jednak w odróżnieniu od synoptyków, w Ewangelii wg św. Jana widać wielką staranność dotyczącą wykorzystania Ps 22, 19 jako dowodu, że w czasie męki Jezusa wypełniły się Pisma, które Go dotyczą, bo należy ona do planu Bożego, a nie spisku ziemskich potęg (Park, 2009, s. 431), co pozostaje w zgodzie z J 12, 27 czy 18, 11 (Brown, 1994, s. 34).

2. Miejsce J 19, 23–24 w Janowej narracji pasyjnej

Źródło pasyjne w J obejmuje rozdziały 18–19, które wykazują duże zbieżności z synoptykami (Senior, 1993, s. 29). Mają one swoje miejsce

w części Ewangelii, która mówi o wywyższeniu Jezusa, czego elementem są Jego męka i śmierć. Wywyższenie Syna Bożego jako Janowa interpretacja ukrzyżowania (Pfitzner, 1977, s. 13; Culpepper, 1997, s. 23–24; Gieschen, 2008, s. 246–254), to klucz interpretacyjny do całości tego materiału. Każdy jego motyw i każda perykopa powinna być oglądana pod tym kątem. Aresztowanie Jezusa stało się manifestacją Jego boskiej mocy wyrażonej w formule „Ja jestem” (Mędała, 1993, s. 253). Proces przed najwyższym kapłanem podkreśla Jego poczucie godności wobec poniżających Go, której wyrazem jest odpowiedź skierowana przez Jezusa do bijącego Go żołnierza wyrażająca pewność co do własnej niewinności (Brown, 1979, s. 1016), ale też władzę sędziowską Jezusa. W rozmowie z Piłatem Jezus manifestuje swą królewską samoświadomość, która jednak była czymś więcej niż tylko władzą polityczną (Kanagaraj, 1996, s. 357–358; Watt, 2016). Wszystkie trzy wymienione motywy są własnymi elementami J bez paralel synoptycznych. Wskazują one na Janową strategię ukazywania męki Jezusa jako wywyższenia. Jeśli chodzi zaś o opowiadanie o Jego śmierci, to sprawy mają się podobnie. Tu mamy do czynienia z następującymi sekcjami: Jezus jako król zostaje odrzucony przez swój lud (J 19, 13–16), Jezus sam dźwiga krzyż i jest ogłoszony oficjalnie królem (J 19, 17–22), Jezus rozporządzający w sprawach swych najbliższych (J 19, 25–27) oraz Jezus oznajmiający wykonanie swej misji (J 19, 28–30). Widzimy, że została opuszczona perykopa J 19, 23–24. Powstaje więc pytanie o to, jak w niej zrealizowany jest wymiar wywyższenia Jezusa.

W J 19, 23–24 mamy dosłowny cytat, a przed nim narrację tłumaczącą, jak się te słowa zrealizowały w odniesieniu do Jezusa. Bez kontekstu całego Ps 22 nie ma możliwości zrozumienia tego tekstu. Trzeba zobaczyć ten utwór jako otwierający perspektywę odmiany losu oranta, gdyż w takim charakterze jest obecny w ewangelicznych narracjach pasyjnych (Jędrzejewski, 2012, s. 208–209). Podobnie jak w sekcji poświęconej losom ciała Jezusa na krzyżu (J 19, 31–37), kluczową rolę w tej strategii odgrywa wykorzystanie materiału starotestamentalnego, jednak opowiadanie o szczegółach traktowania ciała Jezusa najpierw przytacza narrację pasyjną, a dopiero na zakończenie epizodu wskazuje na osadzenie opowiedzianych wydarzeń w tradycji tekstowej. Wykonawcami

czynności, które okazują się realizacją Pism, są żołnierze (στρατιῶται) pojawiający się w J 19, 32 i jeden z nich (εἷς τῶν στρατιωτῶν, w. 34). Nie oni są jednak inicjatorami akcji, bowiem w tej roli występują Judejczycy lub Żydzi (Ιουδαῖοι, w. 31), a więc moralni sprawcy wydania Jezusa na śmierć przez Piłata (J 19, 14–15). Termin oznaczający żołnierzy należy do rozbudowanej w Nowym Testamencie rodziny słowotwórczej (Jacques, 1969, s. 104; Silva, 2014, t. 4, s. 383–385), sam jednak nie występuje często, przynajmniej w Ewangeliach, gdyż w Dz jest dość szeroko reprezentowany (13 razy). W Ewangeliach zaś tylko paralelne użycia w Mt 8, 9 i Łk 7, 8 pojawiają się poza narracjami pasywnymi. „Żołnierze” w Ewangeliach to w domyśle „żołnierze rzymscy”, a więc osoby, które pełnią funkcję narzędzia cudzej woli, nie są też świadome implikacji religijnych dziejących się wydarzeń.

Epizod dotyczący ciała Jezusa po Jego śmierci jest złożony, bowiem obejmuje motywy łamania kości i przebicia. Pierwszy z nich odnosi się wyraźnie do baranka paschalnego i sposobu jego spożywania, o czym świadczą czytelna aluzja do Wj 12, 46 i Lb 9, 12. Przepisy te uważa się za późne (Lemański, 2009, s. 302), powygnaniowe i odzwierciedlające życie wspólnoty okołoświątynnej pod perskim panowaniem. Z perspektywy Ewangelii stanowią one jednak materiał bardzo tradycyjny, który do połowy II wieku przed Chrystusem (Helyer, 2002, s. 120–121; VanderKam, 2006, s. 117–118; Wintermute, 2009, s. 44) zdążył już obrosnąć interpretacjami (np. w Jub 49, 13, gdzie odniesiony został do „dzieci Izraela”) i połączyć się z innymi motywami (Sandy, 1991, s. 449–451; Morris, 1995, s. 129–130). Do tych należy motyw przebitej ofiary, także mający pochodzenie powygnaniowe (Tułodziecki, 2014, s. 101–104). Jeśli chodzi o motyw przebicia Jezusa, to odwołuje się on przede wszystkim do Za 12, 10, lecz ma on swoje odniesienie także do Ps 34, 2. Motyw przebicia Jezusa na krzyżu jest osadzony w szerszym kontekście niż prosty cytat, ale zależność od Za 12, 10 jest dość wyraźna. Mieliśmy jednak już okazję zauważyć, że Ps 22, 17c–18 tworzy także otoczenie intertekstualne tego motywu. Obydwa motywy splatają się w deuteriozajzańskim obrazie sługi Jahwe (Iz 53, 5. 7; Reventlow, 2010, s. 186). Synteza teologiczna, na której oparty jest ten epizod lub przez którą zyskuje swój teologiczny sens, nie jest więc dziełem Ewangelisty, ale

zaadoptowaniem gotowego już splotu motywów do Jezusa Chrystusa. Jednak Ewangelista bardzo sprawnie posługuje się łączeniem tekstów starotestamentalnych we florilegia czy sploty aluzji oraz wykorzystywaniem ich do zinterpretowania materiału anegdotycznego.

3. Szaty Jezusa w J 19, 23–24

Stosunkowo krótka perykopa o szatach Jezusa ma także dwuczęściową konstrukcję, w której pierwsza część to narracja (anegdota), obejmująca J 19, 23–24a, cytat poprzedzony formułą wypełnienia (J 19, 24b) i potwierdzenie, że działanie żołnierzy jest wypełnieniem Pisma (J 19, 24c). Cytat w J 19, 24b jest dosłownym przytoczeniem wersji Septuaginty. Nie widzimy minimalnych nawet odchyień. Pytaniem zasadnym w tym miejscu jest to dotyczące dosłowności przekładu Tekstu Masoreckiego na grecki. Polskojęzyczne przekłady Psalterza Septuaginty mają pod tym względem różną użyteczność. O ile bowiem przekład zawarty w wydaniu całości Septuaginty autorstwa ks. Remigiusza Popowskiego (2013, s. 850) jest dość dosłowny, to wcześniejszy, zrealizowany przez ks. Antoniego Troninę (1996, s. 46), jest dostosowany raczej do tekstu tradycyjnego w przekładach niż greckiego.

Zasadniczym bowiem problemem przekładu Ps 22, 19 w Ps 21, 19 (LXX) jest pewna niezręczność tekstu greckiego, który ma w dwóch członach paralelizmu dwa słowa oparte na tym samym rdzeniu (τὸ ἰμάτιον, ὁ ἱματισμός). Czyni to wypowiedź ciężką ze względu na fonetyczną redundancję. Poza tym jednak rozwiązanie to ma ogromną zaletę: podkreśla synonimiczny charakter paralelizmu. Jego dwa człony powtarzają tę samą treść, to znaczy, że rzeczowniki רַמְבִּירַת (Rambiart-Kwaśniewska, 2023, s. 59–82, 203–226) i לְבוּשׁ (Rambiart-Kwaśniewska, 2023, s. 235–239) są synonimami i oznaczają ogólnie ubranie. Różnicuje je nie semantyka, ale cecha językowa, bowiem pierwszy jest użyty w liczbie mnogiej, a drugi – mający znaczenie kolektywne (Koehler, Baumgartner & Stamm, 2008, s. 486) – w pojedynczej. Ale udowodnienie postawionej tezy co do charakteru paralelizmu wymaga wykazania, że także czasownik יְחַלְקוּ וְיָרְדוּ וְיָרְדוּ וְיָרְדוּ i wyrażenie יְחַלְקוּ וְיָרְדוּ וְיָרְדוּ וְיָרְדוּ mają to samo znaczenie. Synonimiczność wyrażień

ukazuje Iz 34, 17, a więc inny tekst, w którym zastosowana została zasada paralelizmu synonimicznego.

Tłumaczenie w Septuagincie, choć na pierwszy rzut oka budzi opór estetyczny, musimy uznać za dobre. Korzystając z niego, autor czwartej Ewangelii zdawał sobie sprawę z jego walorów. Wprowadził jednak termin ὁ χιτῶν (Rambiert-Kwaśniewska, 2022, s. 104–106), który przyporządkowuje semantycznie לְבוֹשׁ (ὁ ἱματισμός). W Septuagincie ὁ χιτῶν nigdy nie tłumaczy לְבוֹשׁ, a jest raczej zwyczajnym odpowiednikiem כְּתָנִים, a zwłaszcza כִּתְנֵי תָנָה lub כִּתְנֵי אִשָּׁה, a więc termin oznaczający lnianą tunikę, zwyczajne odzienie mężczyzn i kobiet (Brown, 1979, s. 509). Trzeba jednak zaznaczyć, że ὁ χιτῶν jest terminem o wiele precyzyjniejszym niż לְבוֹשׁ czy ὁ ἱματισμός. Wykonany był z wełny lub częściżej (chiton właściwy, czyli joński zawsze) z lnu (Gansiniec, 1978, s. 46–53). Po wojnach perskich w Atenach upowszechnił się krótki chiton dorycki, a długi, tradycyjny, pozostał w użyciu jako strój świąteczny lub wyróżniający osoby cieszące się szacunkiem – starców lub kapłanów (Kumaniecki, Michałowski & Winniczuk, 1958, s. 189; *Mała Encyklopedia*, 1973, s. 148). Taki stan rzeczy zachował się w okresie hellenistycznym (Winniczuk, 1968, s. 104–110). Ta część stroju była więc jednym z atrybutów przynależności do określonej warstwy społecznej oraz charakteru dnia (Rachet, 2007, s. 163). Chiton niebędący strojem roboczym „nie miał rękawów, wykonany był z prostokątnej tkaniny o długości 3 m i szerokości 110 cm z jednym szwem z boku lub z dwóch części tkaniny, zszytej po obu stronach. [...] Uroczysty, reprezentacyjny chiton sięgał do stóp, był strojem bogów, książąt” (Szczepanowicz, 2011, s. 32). Użycie słowa χιτῶν w J 19, 23 nie wynika z wyborów słownikowych. Należy więc odpowiedzieć sobie na pytanie, skąd słowo χιτῶν wzięło się w Ewangelii według św. Jana, skoro w niej poza tym miejscem nie występuje.

W Nowym Testamencie nazwa ta określa ubranie spodnie uzupełniane przez wierzchni himation (Rebell, 1993, s. 468). Jest to strój codzienny, którego sztuk posiadało się więcej niż jedną, używany także w podróży (Mt 5, 40; 10, 10; Mk 6, 9; 14, 63; Łk 3, 11; 6, 29; 9, 3; Dz 9, 39), dotykający bezpośrednio ciała (Jud 23), co próbowano odnieść w komentarzach do J 19, 23 (Mędała, 2010, s. 242; Klinkowski, 2012, s. 448; Witczyk, 2012, s. 283). Tylko raz mówi się o chitonie jako szacie Jezusa

(J 19, 23). Czy w J 19, 23 chodzi o zwyczajne ubranie, czy o wyjątkowy ubiór? George R. Beasley-Murray, pisząc „it is the tunic to which attention is called” (Beasley-Murray, 1999, s. 347), zauważa rzecz istotną: zdeformowanie obrazu opisywanej rzeczywistości przez „wzięcie pod lupę”, powiększenie znaczenia rekwizytu, który nie powinien odgrywać wyjątkowej roli w relacji realistycznej. Analogicznie w J 2, 6 wypukła się rolę kamiennych naczyń, których cechy (materiał, pojemność) są przedstawione tak, że czytelnik nie otrzymuje danych, by sporządzić ich rysunek techniczny (Linke, 2008, s. 306–307). Chiton Jezusa także jest opisany dość szczegółowo, przy pomocy określeń, które nie są standardowe, choć jego opis nie jest kompletny (nie znamy np. koloru, surowca). Oznacza to, że opisane cechy odgrywają dużą rolę w konkretnym kontekście i nie stanowią części formularza opisu. Podkreślone są dwie cechy owego chitonu i obydwie odnoszą się do techniki wykonania. Pierwsza wyrażona jest przymiotnikiem ἄραφος (nie szyty, nie mający szwów). Poza J 19, 23 przymiotnik ten występuje tylko u Galena w formie ἄραφος w *De utilitate partium* 11, 19. Jest więc bardzo rzadki, co nie ułatwia jego interpretacji i określenia jego funkcji w opisie chitonu Jezusa.

Pozbawiony szwów chiton, który „nie składa się z dwóch części, zszytych na ramionach (ὡστε ῥάπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι) i po bokach; tworzy ją jedna, w całości tkana materia z przecięciem na szyję”, znany nam jest – jak o tym była już mowa – z relacji o szacie arcykapłana u Józefa Flawiusza. Józef nazywa szatę bez szwów *meeir* (μεεῖρ). Jest ona nakładana na *chethomene* (χεθομένη, 3, 7, 2; Józef Flawiusz, 1979, s. 196), a na nią nakłada się *efod* (ἐφόδην), czyli po grecku ἐπωμῖς (3, 7, 5; Józef Flawiusz, 1979, s. 197). Jest to więc druga warstwa ubioru, a wszystkie trzy szaty są nazywane chitonami. Potwierdza to Mk 14, 63, gdzie mowa o rozdarciu przez arcykapłana jego chitonów. Pokazuje to szerokie znaczenie, jakie temu słowu przypisuje Józef i nie pozwala na uznanie szaty Jezusa z J 19, 23 za atrybut arcykapłana, ponieważ dopiero całość tego stroju stanowi ubiór rytualny. Dodatkowym argumentem, bo czerpanym z innego niż Józef Flawiusz źródła, jest terminologia odnosząca się do tej szaty arcykapłana, o której pisze żydowsko-rzymski historyk, zastosowana w Wj 28, 31. Szata ta nazywana jest bowiem τριβῆ

(w Septuagincie εφωδ), a nie chiton czy jego hebrajskie odpowiedniki. Jeśli więc nawet odrzucimy utożsamienie szaty Jezusa z odzieniem arcykapłana opisanym przez Józefa, to opinia Stanisława Mędali, iż mamy tu do czynienia z pozbawionym cech wyjątkowych „wytworem miejscowego rzemiosła” (Mędała, 2010, s. 242), jest bardzo dużym uproszczeniem. Z drugiej strony dość ryzykowne jest też stwierdzenie: „w tunice Jezusa [...] należy widzieć tkaninę, w której odbija się zbawczy plan Boga” (Witczyk, 2012, s. 282). Do pierwszej linii rozumowania nasuwa się pytanie, dlaczego narrator zwracałby uwagę na cechy podkreślające banalność tego rekwizytu? Do drugiej – jak od realistycznego opisu części ubrania przechodzi się do tak daleko idących wniosków teologicznych?

Ze zwięzłego opisu w J 19, 23 nie jesteśmy w stanie wyprowadzić wniosków co do technologii wykonania chitonu Jezusa, inaczej niż to się dzieje w przypadku bardziej szczegółowego opisu u Józefa Flawiusza. Główny akcent w Ewangelii św. Jana pada bowiem na inną cechę tej szaty, która wyrażona jest równoważnikiem zdania ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντός δι' ὅλου. Najważniejszą częścią tego równoważnika jest czasownik ὑφαίνω oznaczający przede wszystkim sporządzenie splotu, tkanie. Nie wydaje się więc, by jego użycie w odniesieniu do odzienia sporządzonego z tkaniny wymagało szczególnego uzasadnienia. O wiele bardziej zagadkowe jest wyrażenie przyimkowe ἐκ τῶν ἄνωθεν oraz zwrot przysłówkowy δι' ὅλου. Ta ostatnia konstrukcja podkreśla, iż cechy przedmiotu odnoszą się do niego jako do całości („całkowicie”, „w całości”). Bezsensem jest łączenie tego wyrażenia przysłówkowego z czasownikiem, bowiem wyrażałby wtedy treść nazbyt oczywistą i banalną: iż chiton w całości był utkany. Zwróćmy więc uwagę na wyrażenie przyimkowe, które jest dość szczególne. Choć sam przyimek ἄνωθεν jest w Nowym Testamencie obecny 13 razy (Silva, 2014, t. 1, s. 338–339), a w Septuagincie – 28, to wyrażenie przyimkowe z nim jest o wiele rzadsze. W Septuagincie pojawia się w 2 Sm 11, 21 (z ἀπό, a w A i B ἐπάνωθεν), a w Nowym Testamencie w paralelnych tekstach Mt 27, 51 i Mk 15, 38 (z ἀπό) oraz w J 19, 23 (z ἐκ), co czyni to jego ostatnie użycie szczególnym i pozbawionym ścisłej paraleli także w tekstach pozabiblijnych i nie związanych z tradycją biblijną (Liddell & Scott, 1996,

s. 169 i supl. 38). Ponadto w J przysłówki ten ma stosunkowo szerokie zastosowanie (5 na 13 razy w Nowym Testamencie). Użycia te skoncentrowane są w J 3 i J 19, co bynajmniej nie oznacza, że należą do dwóch tylko perykop (Witczyk, 2012, s. 282). W J 3, 3 i 3, 7 przysłówki odnosi się do czasownika γεννάω (konstrukcja bezprzyimkowa) i tworzy zwrot „urodzić się z góry”, kluczowy dla rozmowy Jezusa z Nikodemem. To narodzenie z góry jest zdefiniowane jako narodzenie z (wody i z) Ducha (J 3, 5. 6), podczas gdy wyjście z kobiecego łona to narodzenie z ciała. Występują w tym fragmencie konstrukcje z przyimkiem ἐκ: ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, ἐκ τῆς σαρκὸς, i ἐκ τοῦ πνεύματος. Tymczasem w J 3, 31 Jezus charakteryzuje siebie jako ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος („przychodzący z góry”), co jest synonimem przychodzenia z nieba (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος) i przeciwstawione jest przychodzeniu z ziemi: ἐκ τῆς γῆς. Także tu duże znaczenie mają więc konstrukcje z ἐκ. Ponadto tytuły „przychodzący z góry” i „przychodzący z nieba” występujące jako synonimy upewniają nas, że chodzi o pochodzenie z nieba, czyli od Boga, ze sfery nadprzyrodzonej. Konstrukcje z ἐκ mają też rodzajnik, co zbliża je do użytej w J 19, 23.

W J 19, 11 Jezus mówi o tym, że władza dana została Piłatowi „z góry” (konstrukcja bezprzyimkowa). Nie jest wskazana w tekście instancja, która mianowała tego rzymskiego urzędnika, choć czyni się do niej wyraźną aluzję w J 19, 12 (Bond, 2008, s. 256). Powoduje to, że władza, do której odwołuje się Jezus, jest interpretowana jako Boska (Beasley-Murray, 1999, s. 339).

Interpretowanie przysłówka ἄνωθεν jako wskazującego na sferę niebiańską związaną bezpośrednio z Bogiem jest oparte na Septuagincie (por. Rdz 27, 28. 39; 49, 25; Hi 3, 4; 31, 2; Iz 45, 8; Jr 4, 28), co w Nowym Testamencie ma swoje odbicie w Jk 1, 17; 3, 15. 17. Rozdarcie zasłony świątynnej „od góry na dół” w tym kontekście słusznie może być odczytane jako przypisany Bogu akt sądu nad świątynią (Keener, 1999, s. 686).

Możemy na tej podstawie określić: „chiton [...] utkany cały od góry” zinterpretować jako „pochodzący wyłącznie od Boga, z nieba”. Jest to, jak wcześniej ustaliliśmy, element dodany przez autora J do tego, co opiera się na Ps 22, 19. Jednak to ten rekwizyt pozwala mu ukazać epizod jako doskonale wypełniający słowa psalmu.

4. Czym jest J 19, 23–24? Wnioski

Joachim Gnilka uważał, że Ps 22, 19 jest sposobem na podsumowanie narracji opartej na wydarzeniach historycznego faktu opowiedzianego w J 19, 23–24a (Gnilka, 1979, s. 326), co zyskało pewną aprobatę (Bösen, 2002, s. 316–317). Jest to więc sytuacja podobna do cytatu z Ps 22, 2 w Mt i Mk. Jednak nie mniej ważna od roli historycznego źródła jest rola teologicznego dowodu, która jest przypisana temu tekstowi w J.

W dość okazjonalnie przytoczonym opisie midraszu James D. Newsome (1992, s. 370) wskazuje na dwutorowość tej formy egzegetycznej: dosłowny komentarz oraz alegoryzacja tekstu. Rozpiętość między tymi poziomami w midraszu rabinicznym bywała na tyle duża, że uchwycenie między nimi związku staje się problematyczne, ale dotyczy to dzieł późniejszych (Kadushin, 2020, s. XIII). Newsome wypowiada swą opinię w kontekście przeglądu dzieła Filona z Aleksandrii. Odwołujemy się do tej opinii, ponieważ pozwala nam ona dostrzec zjawisko, które lepiej widać z perspektywy badawczej wyznaczanej przez zainteresowanie związkami między różnymi formami judaizmu a kulturą głównego nurtu epoki hellenistyczno-rzymskiej. Tu midrasz pozostaje na poziomie odejścia od dosłowności zbliżonego do poziomu ostrożnej alegoryzacji. Podkreśla natomiast aspekt narracyjny (haggadyczny), co stoi w pewnej opozycji do koncepcji rozwoju midraszu rabinicznego, który ewoluował ku formom narracyjnym w późniejszej fazie swego rozwoju (Adelman, 2013, s. 166), a zgadza się z pierwotnym użyciem tego określenia w literaturze rabinackiej (Mandel, 2011, s. 493).

Relacja między J 19, 23–24 a Ps 22, 19 jest dwutorowa: jego zwięźczeniem jest cytat, ale przed cytatem następuje opowiadanie, którego związek z fabułą jest dla czytelnika jasny, a podkreśla go dodatkowo formuła wypełnienia. Na podstawie wspomnianych już faktów możemy postawić pytanie: co jest w perykopie o podziale szat Jezusa przedmiotem, a co narzędziem interpretacji? Czy cytat pozwala nam zrozumieć, czego dokonali żołnierze? Narracja Ewangelisty jest przejrzysta i nie wymaga wyjaśnienia, poza tajemniczym chitonem. Ma rację Donald Senior (1993, s. 108), pisząc, że zgodność z cytatem z Ps 22 można było podkreślić bez akcentowania szczególnych cech chitonu Jezusa. Zwraca

jednak uwagę na brak szwów, pewnie odwołując się do tradycji interpretacyjnej. Nie uwzględnia jednak w tym punkcie swych rozważań sposobu tkania tej szaty.

Narracja o tym, co stało się w związku z podziałem szat Jezusa między żołnierzy, jest przedstawiona jako dowód na Boskie pochodzenie i Boski status Jezusa Chrystusa. Ta rola wydaje się pierwszoplanowa i wprowadzają ją nie pochodzące z referencyjnego tekstu Ps 22, 19 dane dotyczące chitonu Jezusa. Wiążą się one z pochodzeniem tej szaty z nieba, czyli od Boga. Należy więc zrezygnować z poruszającej wizji, której przykładem są słowa „W podtekście możemy doszukać się wątku Maryjnego, ponieważ tunikę tkła Matka Jezusa” (Klinkowski, 2012, s. 448).

Ważniejsze jest jednak to, że przez ewangeliczne opowiadanie zyskujemy narzędzie do chrystologicznego odczytania Ps 22 jako tekstu paschalnego. Jezus, który jest królem nie z tego świata (J 18, 36), który mówi o sobie „Ja jestem”, nosi szatę Boską, a w końcu zostaje wywyższony na krzyżu, to cierpiący sprawiedliwy z Ps 22, ale też ktoś znacznie większy. Ps 22 odniesiony do Jezusa staje się z pociechy dla cierpiącego ewangelią o zmartwychwstaniu. Ten chrześcijański midrasz do Ps 22 jest przykładem wczesnochrześcijańskiej egzegezy hermeneutycznej.

Abstrakt

Szaty Jezusa w J 19, 23–24. Wypełnienie Pisma czy midrasz chrystologiczny?

Motyw szat Jezusa jest obecny u wszystkich Ewangelistów (Mt 27, 35; Mk 15, 24; Łk 23, 34), ale najbardziej rozbudowany jest w Ewangelii według św. Jana (J 19, 23–24). Właśnie Czwarta Ewangelia zaznacza najwyraźniej związek, który istnieje między tym motywem a Ps 22, 19. Rozbudowana, dwuetapowa procedura i zróżnicowanie nazewnictwa mają odtwarzać tekst ze Starego Testamentu. Zarazem w tej właśnie Ewangelii nie ma obecnego w Mt 27, 46 i Mk 15, 34 cytatu z Ps 22, 2 oraz obecnego w Mt 27, 43 i por. Łk 23, 35 cytatu z Ps 22, 9. Porównanie terminologii Ps 22 (21), 19 w wersji hebrajskiej i greckiej jest pierwszym krokiem do stwierdzenia, na ile J 19, 23–24 czerpie z Ps 22 (21) bezpośrednio, a na ile za pośrednictwem LXX. Zagadnieniem głównym jednak jest charakter użycia Ps 22 (21), 19 w J 19, 23–24. Jest to kwestia decydująca o sposobie odczytania słowa ὁ χιτών, które często jest interpretowane ponaddosłownie. Czy owa ponaddosłowność jest

wpisana w sam tekst, czy też jest efektem teologicznej hermeneutyki biblijnej? Jak wykorzystanie tekstu z Ps 22, 19 w J 19, 23–24 zmienia horyzont interpretacyjny? Jak hermeneutyka wpływa na tłumaczenie J 19, 23–24? Oto pytania, na które chce odpowiedzieć ten artykuł.

Słowa kluczowe: Jezus, szata, midrasz

Abstract

The Garments of Jesus in John 19:23–24: Fulfillment of Scripture or Christological Midrash?

The motif of Jesus' garments appears in all four Gospels (Matt 27:35; Mark 15:24; Luke 23:34), but it receives its fullest treatment in the Gospel according to John (John 19:23–24). It is precisely the Fourth Gospel that most clearly emphasizes the connection between this motif and Ps 22:19. The expanded, two-stage procedure and the differentiated terminology appear intended to reproduce the Old Testament text. At the same time, this Gospel does not contain either the citation of Ps 22:2 found in Matt 27:46 and Mark 15:34 or the citation of Ps 22:9 found in Matt 27:43 and cf. Luke 23:35. A comparison of the terminology of Ps 22 (21):19 in the Hebrew and Greek versions constitutes the first step toward determining to what extent John 19:23–24 draws directly on Ps 22 (21), and to what extent it does so through the mediation of the Septuagint (LXX). The principal issue, however, is the nature of the use of Ps 22 (21):19 in John 19:23–24. This question is decisive for the interpretation of the word ὁ χιτῶν, which is often understood beyond the literal level. Is this non-literal dimension inscribed in the text itself, or is it rather the result of a theological biblical hermeneutic? How does the use of Ps 22:19 in John 19:23–24 alter the interpretive horizon? How does hermeneutics affect the translation of John 19:23–24? These are the questions this article seeks to answer.

Keywords: Jesus, garment, midrash

Bibliografia

- Adelman, R. (2013). Midrasch. W D. Diner (red.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (s. 166–171). Metzler'sche Verlagsbuchhandlung – Carl Ernst Poeschel Verlag.
- Anderson, P. N. (2006). Gradation of symbolization in the Johannine Passion narrative: Control measures for theologizing speculation Gone Awry. W J. Frey, J. G. van der Watt & R. Zimmermann (red.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, forms, themes and*

- theology of Johannine figurative language* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 200; s. 157–194). Mohr Siebeck.
- Alonso Schökel, L., & Carniti, C. (1992). *I Salmi* (t. 1). Borla.
- Attridge, H. W. (2013). How priestly is the „High Priestly prayer” of John 17? *Catholic Biblical Quarterly*, 75(1), 1–14.
- Augustyn z Hippony (1977). *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana* (Pisma Starożytnych Pisarzy, 15). Akademia Teologii Katolickiej.
- Beasley-Murray, G. R. (1999). *John* (wyd. 2; Word Biblical Commentary, 36). Thomas Nelson.
- Berković, D. (2016). Jesus and the Psalms. *KAIROS – Evangelical Journal of Theology*, 10(1), 41–62.
- Bond, H. K. (2008). *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione* (Studi Biblici, 158). Paideia Editrice.
- Borowski, W. (1983). *Psalmi. Komentarz biblijno-ascetyczny*. Wydawnictwo oo. Karmelitów.
- Bösen, W. (2002). *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*. Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Brown, F. (1979). *Hebrew and English lexicon*. Hedricson Publishers.
- Brown, R. E. (1979). *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*. Citadella Editrice.
- Brown, R. E. (1994). *The death of Messiah. From Gethsemane to the grave. A commentary on the Passion narratives in the four Gospels* (t. 1–2). Doubleday.
- Brown, S. (2010). *Gift upon gift. Covenant through Word in the Gospel of John* (Princeton Theological Monograph Series, 144). Pickwick Publications.
- Bultmann, R. (1941). *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 2). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Culpepper, R. A. (1997). The theology of the Johannine Passion narrative: John 19:16b–30. *Neotestamentica*, 30(1), 21–37.
- Cyprian z Kartaginy (1937). O jedności Kościoła katolickiego. W *Pisma. Traktaty* (t. 1; Pisma Ojców Kościoła, 19; s. 157–193). Księgarnia św. Wojciecha.
- Gansiniec, Z. (1978). *Odzież*. W K. Majewski (red.), *Kultura materialna starożytnej Grecji. Zarys* (t. 3; s. 9–75). Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Gieschen, C. A. (2008). The death of Jesus in the Gospel of John: Atonement for sin? *Concordia Theological Quarterly*, 72(3), 243–261.
- Gnilka, J. (1979). *Das Evangelium nach Markus. Mk 8, 27–16, 20* (t. 2). Benzinger.
- Goguel, M. (1932). *La vie de Jésus: Jésus et les origines du Christianisme*. Payot.
- Helyer, L. R. (2002). *Exploring Jewish literature of the Second Temple period. A guide for New Testament students*. IVP Academic.
- Jacques, X. (1969). *Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament*. Biblical Institute Press.
- Jędrzejewski, S. (2012). Psalm 22 w ewangelicznej interpretacji pasyjnej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 65(3), 197–210. <https://doi.org/10.21906/rbl.93>
- Józef Flawiusz (1979). *Dawne dzieje Izraela* (red. E. Dąbrowski). Księgarnia św. Wojciecha.

- Justyn Męczennik (2012). Dialog z Żydem Tryfonem. W L. Misiarczyk (red.), *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem* (s. 119–327). Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kadushin, M. (2020). *Conceptual commentary on the midrash Leviticus Rabbah. Value concept in Jewish thought*. Scholar Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzpw5wm>
- Kanagaraj, J. J. (1996). Jesus the King, Merkabah mysticism and the Gospel of John. *Tyndale Bulletin*, 47(2), 349–366. <https://doi.org/10.53751/001c.30362>
- Keener, C. S. (1999). *A Commentary on the Gospel of Matthew*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Klinkowski, J. (2012). *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*. TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Koehler, L., Baumgartner, W., & Stamm, J. J. (2008). *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (t. 1–2). Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Kumaniecki, K., Michałowski, K., & Winniczuk, L. (red.). (1958). *Mała Encyklopedia Kultury Świata Antycznego. A–L* (t. 1). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lemański, J. (2009). *Księga Wyjścia* (Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament, 2). Edycja Świętego Pawła.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1996). *A Greek-English lexicon*. Clarendon Press.
- Linke, W. (2008). Chrystologiczny sens J 2, 1–11. W W. Cisło & Z. Kubacki (red.), *Sens ludzkiej przygody. Księga pamiątkowa dedykowana Ojcu Profesorowi Józefowi Kuliszowi SJ w 65. rocznicę urodzin* (s. 297–311). Wydawnictwo RHETOS.
- Łach, S. (1990). *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu, 7; cz. 2). Pallotinum.
- Mandel, P. (2011). Midrash (קראת) and midrashic literature. W A. Berlin (red.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion* (s. 493–494). Oxford University Press.
- Mała Encyklopedia Kultury Antycznej. A–Z* (1973). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mannati, M. (1966). *Les Psaumes* (t. 1). Desclée de Brouver.
- Mędała, S. (1993). *Chrystologia Ewangelii św. Jana*. Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Mędała, S. (2010). *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21* (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament 4; cz. 2). Edycja Świętego Pawła.
- Morris, L. (1995). *The Gospel according John*. Eerdmans.
- Newsome, J. D. (1992). *Greeks, Romans, Jews. Currents of culture and belief in the New Testament*. Trinity Press International.
- Orygenes, Hieronim (2004). *Homilie o Księdze Psalmów* (Źródła Myśli Teologicznej, 32). Wydawnictwo WAM.
- Paciorek, A. (2000). *Ewangelia umiłowanego ucznia*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pemberton, E. G. (2006). The seamless garment: A note on John 19:23–24. *Australian Biblical Review*, 54, 50–55.

- Park, S. (2009). The Galilean Jesus: Creating a borderland at the foot of the cross (Jn 19:23–24). *Theological Studies*, 70(2), 419–436. <https://doi.org/10.1177/004056390907000210>
- Pfützner, V. C. (1977). The coronation of the King – The Passion in the Gospel of John. *Currents in Theology and Mission*, 4, 10–21.
- Popowski, R. (red.). (2013). *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuteronomicznymi i apokryfami*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Potterie, I. de la (1979). La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre? *Biblica*, 60, 255–269.
- Potterie, I. de la (1984). La tunique non divisée de Jésus, symbole de l’unité messianique. W W. C. Weinrich (red.), *The New Testament age: Essays in honor of Bo Reicke* (s. 127–138). Mercer University Press.
- Potterie, I. de la (2006). *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*. Wydawnictwo WAM.
- Rachet, G. (2007). Chiton. W J.-C. Fredouille, G. Rachet (red.), *Cywilizacje Śródziemnomorskie. Leksykon*. Wydawnictwo Książnica.
- Rambiert-Kwaśniewska, A. (2022). *Tekstylna w Nowym Testamencie*. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Rambiert-Kwaśniewska, A. (2023). *Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Szaty, dodatki i tekstylna użytkowe*. Wydawnictwo Chronicon.
- Ravasi, G. (1991). *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione (1–50)* (wyd. 5; t. 1). Edizioni Dehoniane.
- Rebell, W. (1993). χιτών ὄνος ὁ, chitōn. W H. R. Balz & G. Schneider (red.), *Exegetical dictionary of the New Testament* (t. 3; s. 468). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Reventlow, H. graf (2010). *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Antico Testamento, 25.2). Paideia Editrice.
- Rosé, G. (1996). *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica* (wyd. 2). Città Nuova Editrice.
- Rosłon, J. W. (1985). *Zameru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów* (t. 1). Akademia Teologii Katolickiej.
- Sandy, D. B. (1991). John the Baptist’s „Lamb of God” Affirmation in its canonical and apocalyptic milieu. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34(4), 447–460.
- Scheifler, J. R. (1965). El Salmo 22 y la crucifixion del Señor. *Estudios Biblicos*, 24, 5–83.
- Schnackenburg, R. (1976). *Das Johannesevangelium. T. 3, Kommentar zu kap. 13–21*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4. Herder.
- Senior, D. (1993). *La Passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*. Editrice Ancora.
- Silva, M. (red.). (2014). *New international dictionary of New Testament theology and exegesis*. Zondervan.
- Strus, A. (1988). *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu... (Księga Psalmów)*. W J. Frankowski (red.), *Pieśni Izraela. Pieśń nad Pieśniami, Psalmi, Lamentacje* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 7; s. 11–111). Akademia Teologii Katolickiej.

- Szczepanowicz, B. (2011). *Moda w Biblii. Odzież, obuwie, nakrycia głowy, fryzury oraz kosmetyki i ozdoby*. Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON.
- Tronina, A. (red.). (1996). *Psalterz Biblii Greckiej*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Tułodziecki, T. (2014). *Tożsamość nowego Izraela w Księdze Zachariasza. Studium egzegetyczno-teologiczne Za 1–8* (Scripta Theologica Thoruniensia, 33). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Vaccari, A. (1940). Psalmus Christi patiens in cruce, de morte triumphantis, Ps 22. *Verbum Dei*, 20, 72–80, 97–104.
- VanderKam, J. C. (2006). *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*. Wydawnictwo Cyklady.
- Watt, J. van der (2016). The spatial dynamics of Jesus as king of Israel according to John. *HTS Theologese Studies*, 72(4). <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3446>
- Winniczuk, L. (1968). *Ubiory*. W O. Jurewicz & L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym* (s. 100–128). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wintermute, O. S. (2009). *Jubilees*. W J. H. Charlesworth (red.), *Old Testament Pseudepigrapha* (t. 2; s. 34–142). Hendrickson Publishers.
- Witczyk, H. (2012). *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (Biblioteka „Verbum Vitae”, 3). Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Wujek, J. (1898). *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego x. Jakóba Wujka T.J. z komentarzem Menochiusza T.J.* (wyd. 3; t. 4). Józef Zawadzki.