

# DRZEWO FIGOWE, OSIOŁ I WODA ŻYWA. ROLA KSIĘGI ZACHARIASZA W EWANGELII JANOWEJ

## 1. Użycie ST w Ewangelii Janowej

Stary Testament jest obecny w tekście czwartej Ewangelii na kilka sposobów. Niemiecki egzegeta H.-J. Klauck wyliczył ich dziewięć:<sup>1</sup> (1) *markiertes Zitat* (cytat oznaczony): w tekście Ewangelii zawsze znajduje się formuła wprowadzająca lub kończąca cytat. Przykładem jest cytat z Ps 69,10 w J 2,17: *Uczniowie Jego przypomnieli sobie, że napisano: Gorliwość o dom Twój pochłonie Mnie*. Formułą wprowadzającą jest stwierdzenie *napisano* (γεγραμμένον ἔστιν). (2) *unmarkiertes Zitat* (cytat nieoznaczony): w tekście Ewangelii cytat ze ST nie jest wprowadzony, ani też zakończony formułą. Przykładem jest cytat z Ps 118,25-26 występujący w J 12,13: *Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie!* (3) *Anspielungen* (aluzja), której przykładem jest nawiązanie do węży na pustyni z Lb 21,4-9 znajdujące się w J 3,14. (4) *Echo*, którego przykładem jest motyw objawienia się Boga na trzeci dzień na Górze Synaj z Wj 19,16-18, który odnajdujemy także w J 2,1.11. (5) *biblische Sprache* (biblijny sposób mówienia). Przykładem jest Janowe zdanie: *Pojawił się pewien człowiek... imię jego było Jan* (Ἐγένετο ἄνθρωπος... ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης - J 1,6). Ten sam sposób

---

<sup>1</sup> H.-J. Klauck, „Geschrieben, erfüllt, vollendet: Die Schriftzitate in der Johannespassion”, w: M. Labahn, K. Scholtissek, A. Strotmann (red.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, s. 143-144.

wyrażania się spotykamy w ST: *Był pewien człowiek z Ramataim... imię jego było Elkana* (ἄνθρωπος ἦν ἐξ Ἀρμαθαιμ... ὄνομα αὐτοῦ Ἐλκανα - 1 Sm 1,1). (6) *Erzählfiguren und Erzählmuster (pattern)* (figury i wzorce osobowe w opowiadaniu). Przykładem może być Mojżesz (J 1,17; 6,32) czy Abraham (J 8,33-40.52-59). (7) *allgemeine Aussagen über die Schrift* (ogólne wypowiedzi odnośnie Pisma). Przykładem jest zdanie: *Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo* (5,39). (8) *jüdische Auslegungs-traditionen und -techniken* (Żydowskie tradycje i techniki wyjaśniania Pisma). Przykładem jest technika midraszu w wyjaśnianiu znaczenia mанны na pustyni oraz ciała i krwi Jezusa zastosowana w J 6,26-59. (9) *christliche Rezeption* (chrześcijańska recepcja). Przykładem jest cytat z Iz 40,3 w J 1,23 (*Jam głos wołającego na pustyni: Prostujcie drogę Pańską*) najpierw używany przez Jana Chrzciciela, a potem przejęty przez autora czwartej Ewangelii.

Wielość różnych form zależności pomiędzy ST i NT, czego wymownym przykładem są powyższy wykaz, kreuje realną trudność w dokonaniu rzetelnego opisu zależności pomiędzy ST a danym tekstem NT (tutaj Ewangelii Janowej). Trudność tę potęguje nadto znacząca objętość badanego materiału: cały ST versus cała Ewangelia Jana. W efekcie analizując cały tekst Ewangelii Janowej pod kątem jego zależności od ST otrzymujemy niezwykle dużą liczbę możliwych powiązań. Ich rzetelne omówienie wydaje się niemożliwe ze względu na objętość wymaganego studium. Wszelkie próby takich badań pozostawiają uzasadnione przekonanie o wycinkowości analizy i nieadekwatności ogólnych wniosków.<sup>2</sup> Powyższą trudność egzegeci rozwiązują na cztery sposoby. (1) Jedni ograniczają się w swym badaniach do jednej lub kilku kategorii wybranych z powyższych dziewięciu sposobów użycia ST w czwartej Ewangelii. Z reguły są to pierwsza i druga kategoria, czyli cytaty oznaczone i nieoznaczone.<sup>3</sup> W oczywisty sposób takie zawężenie pola wpływu ST na tekst czwartej Ewangelii prowadzi do

<sup>2</sup> Do tej kategorii studiów należy zaliczyć dwie prace: G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, MSSNT.S 22, Cambridge 1974, s. 97-190 oraz A.T. Hanson, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991.

<sup>3</sup> F.-M. Braun, *Jean le théologien. II. Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures selon le Quatrième Évangile*, ÉtB 45, Paris 1964, s. 3-45; E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, NT.S 11, Leiden 1965; B.G. Schuchard, *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBLDS 133, Atlanta, GA 1992; M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, CBET 15, Kampen 1996; A. Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*, WUNT II/83, Tübingen 1996.

niepełnych wniosków. (2) Inni biorąc pod uwagę różne sposoby zastosowania ST w NT koncentrują się jedynie na niewielkim objętościowo tekście nowotestamentowym. Z reguły jest to perykopa nowotestamentowa w której szuka się wszelkich możliwych odniesień do ST.<sup>4</sup> Jeszcze inni badają wpływ (3) jednej księgi ST w danej perykopie Janowej<sup>5</sup> lub (4) w całej księdze nowotestamentowej. Dzięki tym dwóm ostatnim podejściom egzegeta może opisać praktycznie wszystkie możliwe sposoby użycia danej księgi starotestamentowej w tekście nowotestamentalnym. W przypadku czwartego podejścia badacz dodatkowo mając ogląd całości danej księgi nowotestamentowej jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o całościową recepcję danej księgi ST w księdze NT. Odnośnie Ewangelii Janowej pojawiło się wiele krótkich studiów mających formę artykułów i traktujących o roli Księgi Rodzaju,<sup>6</sup> Powtórzonego Prawa,<sup>7</sup> Proroctwa Izajasza,<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Przykładem może być E. Little, *Echoes of the Old Testament. In the Wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6,1-15). Towards An Appreciation*, Cahiers de la Revue Biblique 41, Paris 1998.

<sup>5</sup> C. Spicq, „Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean”, w: *Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (15 novembre 1890 – 15 novembre 1940)*, Paris 1940, s. 183-195; M. Morgen, „Les traditions sapientielles à l'arrière-plan de Jn 3”, w: J. Trublet (red.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du Xve Congrès de l'ACFEB (Paris 1993)*, LeDiv 160, Paris 1995, s. 385-409; C. Cory, „Wisdom's Rescue: A New Reading of the Tabernacles Discourse (John 7:1-8:59)”, *Journal of Biblical Literature* 116/1997, s. 95-116; D. Liroy, *The Search for Ultimate Reality. Intertextuality Between Genesis and Johannine Prologues*, *Studies in Biblical Literature* 93, New York, NY 2005; W. Binni, „Parallelismi tra Gv 1,1 e Gen 1,1”, *Rivista Biblica* 55/2007, s. 165-190.

<sup>6</sup> E.C. Hoskyns, „Genesis I-III and St John's Gospel”, *Journal of Theological Studies* 21/1920, s. 210-218.

<sup>7</sup> M. Labahn, „Deuteronomy in John's Gospel”, w: S. Moyise – M.J.J. Menken (red.), *Deuteronomy in the New Testament*, NTSI – LNTS 358, London – New York, NY 2007, s. 82-98.

<sup>8</sup> F.W. Young, „A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kundeder älteren Kirche* 46/1955, s. 215-233; C.H. Williams, „He Saw His Glory and Spoke about Him.” *The Testimony of Isaiah and Johannine Christology*”, w: R. Pope (red.), *Honouring the Past and Shaping the Future. Religious and Biblical Studies in Wales. Essays in Honour of Gareth Lloyd Jones*, Leominster 2003, s. 53-80; tenże, „Isaiah in John's Gospel”, w: S. Moyise, M.J.J. Menken (red.), *Isaiah in the New Testament*, NTSI, London – New York, NY 2005, s. 101-116; tenże, „The Testimony of Isaiah and Johannine Christology”, w: C.M. McGinnis, P.K. Tull (red.), *As Those Who Are Taught. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, SBL.SS 27, Atlanta, GA 2006, s. 107-124.

Proroków Mniejszych<sup>9</sup>, Psalmów<sup>10</sup> czy literatury mądrościowej.<sup>11</sup> Istnieją jednak także studia mające formę monografii książkowych i opisujących użycie jednej księgi ST w całej Ewangelii Janowej.<sup>12</sup>

Czytając literaturę poświęconą użyciu ST w czwartej Ewangelii, zwłaszcza monografie, uderza rozbieżność w ilości cytatów starotestamentowych z jakimi mierzą się autorzy.<sup>13</sup> Wspomniana niezgodność jest wynikiem (1) braku jakich-

<sup>9</sup> M.J.J. Menken, „The Minor Prophets in John’s Gospel”, w: M.J.J. Menken, S. Moyise (red.), *The Minor Prophets in the New Testament*, NTSI – LNTS 377; London – New York, NY 2009, s. 79-96.

<sup>10</sup> M. Daly-Denton, „The Psalms in John’s Gospel”, w: S. Moyise, M.J.J. Menken (red.), *The Psalms in the New Testament*, NTSI, London – New York, NY 2004, s. 119-137.

<sup>11</sup> G. Ziener, „Weisheitsbuch und Johannesevangelium”, *Biblica* 38/1957, s. 396-418; H.R. Moeller, „Wisdom Motifs and John’s Gospel”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6/1963 nr 3, s. 92-100; M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, JSNT.S 71, Sheffield 1992; M.E. Willett, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, San Francisco, CA 1992; L. Devillers, „Miettes de sagesse dans le quatrième Évangile. Lectures de Jn 3; 4; 9”, w: F. Mies (red.), *Toute la sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert, s.j. pour le 65<sup>e</sup> anniversaire de l’exégète et du recteur*, Connaître et croire 4, Namur 1999, s. 477-503; J.H. Charlesworth, „Lady Wisdom and Johannine Christology”, w: J.H. Charlesworth, M.A. Daise (red.), *Light in a Spotless Mirror: Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, Faith and Scholarship Colloquies Series, Harrisburg, PA et al. 2003, s. 92-133; F. Manns, *L’Évangile de Jean et la Sagesse*, SBLA 62, Jerusalem 2003.

<sup>12</sup> Pierwsza monografia dotyczyła obecności Księgi Estery w Ewangelii Janowej: J. Bowman, *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John*, PThMS 8, Pittsburgh, PA 1975. Kolejna monografia traktowała o Pieśni nad Pieśniami: A. Roberts-Winsor, *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel*, Studies in Biblical Literature 6, New York, NY et al. 1999. Janowe użycie Psalmów omawia: M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, AGJU 47, Leiden – Boston, MA – Köln 2000. Monografią opisującą użycie Księgi Ezechiela w czwartej Ewangelii jest praca G.T. Manning Jr, *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, JSNT.S 270, London 2004. Użycie Księgi Zachariasza omawia monografia A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Études bibliques. Nouvelle série 64, Pendé 2012. Warto odnotować dwie monografie dotyczące motywu stworzenia w czwartej Ewangelii: A.M. Moore, *Signs of Salvation: The Theme of Creation in John’s Gospel*, Cambridge 2013; C.R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John*, LNTS 546, London 2015. W przygotowaniu do druku znajduje się także rozprawa doktorska traktująca o użyciu Proroctwa Izajasza w IV Ewangelii, autor jednak ogranicza się w niej tylko do cytatów oznaczonych, zob. P. Rytel-Andrianik, *Use of Isaiah in the Fourth Gospel in Comparison to the Synoptics and Other Places in the New Testament*, Dissertation for D.Phil. in Oriental Studies, Oriental Institute, Mansfield College, University of Oxford, 2014.

<sup>13</sup> Biorąc za przykład jedynie sześć monografii wspomnianych w przypisach 2. i 3. widzimy następujące różnice: Braun – 19 cytatów (1,23.45; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 8,17; 10,34; 12,15.38.39-40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.37), Freed – 18 (1,23; 2,17; 6,31.45; 7,37-

kolwiek obiektywnych kryteriów dla identyfikacji aluzji i echa, a nawet cytatu, a w konsekwencji (2) braku dokładnych definicji cytatu i aluzji.

## 2. Czym jest tekst, cytat, aluzja i echo? Uwagi metodologiczne

Dwudziestowieczne osiągnięcia teorii literatury skłoniły wielu egzegetów do wprowadzenia do studium tekstu biblijnego koncepcji *intertekstualności* i *intra-tekstualności*. Obie koncepcje zrodziły się z doświadczenia czytelnika, który czytając jakkolwiek tekst dokonuje spontanicznych powiązań z innymi tekstami. Jak wyraził się Roland Barthes (zm. 1980), francuski teoretyk literatury, każdy tekst jest *intertekstem*, co oznacza obecność w nim innych tekstów kultury wcześniejszej i kultury mu współczesnej, w formach mniej lub bardziej rozpoznawalnych. Innymi słowy, „każdy tekst jest nową tkaniną utkaną z minionych cytatów.”<sup>14</sup> Jeśli relacja pomiędzy czytanim tekstem (*hyper-tekst*) a innym tekstem, z którym czytelnik tworzy powiązanie (*pre-tekst*, *hypo-tekst*), zachodzi w ramach jednego dzieła literackiego mówi się o *intratekstualności*. Jeśli to powiązanie istnieje pomiędzy dwoma różnymi dziełami literackimi mowa jest o *intertekstualności*.<sup>15</sup> Inter- i intratekstualność odnosi się jednak wyłącznie do badań *synchronicznych*

---

38.42; 10,34; 12,13.15.38.39-40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.37), Reim – 20 (1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 8,17; 10,34; 12,13.15.34.38.39-40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.37), Schuchard – 13 (1,23; 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,15.38.40; 13,18; 15,25; 19,24.36.37), Menken – 11 (1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38; 12,15.40; 13,18; 15,25; 19,36.37) (W opinii Menkena cytaty w 10,34; 12,38 oraz 19,24 pochodzą bezpośrednio z LXX i jako takie nie wymagają badań dotyczących ich formy i konsekwentnie nie zostały ujęte w jego pracy), oraz Obermann – 14 (1,23; 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,13.15.38.40; 13,18; 15,25; 19,24.36.37).

<sup>14</sup> R. Barthes, „Texte (théorie du)”, w: *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1980<sup>2</sup>, t. XV, s. 1015 : „tout texte est un *intertexte* ; d’autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante ; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues.” Termin *intertekstualność* stworzyła w 1966 r. Julia Kristeva w swojej pracy „Word, Dialogue, and Novel”, w: L.S. Roudiez (red.), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Language and Art*, New York 1980, s. 64-91, szczególnie s. 66: „each word (text) is an inter section of other words (texts) where at least one other word (text) can be read. (...) any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another.” Zob. M.J. Martínez Alfaro, „Intertextuality: Origins and Development of the Concept”, *Atlantis* 18/1996, nr 1-2, s. 268-285.

<sup>15</sup> Szerzej na temat teorii intertekstualności zob. G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Poétique, Paris 1982; G. Allen, *Intertextuality*, The New Critical Idiom, New York 2011<sup>2</sup>.

tekstu, w których czytelnika *nie* interesuje (1) *diachronia*, czyli pochodzenie i kierunek zależności pomiędzy dwoma tekstami (kwestia pierwszeństwa pochodzenia danego tekstu, która pozwala ustalić kierunek zależności) oraz (2) *intencja autora*, gdyż w intertekstualności powiązanie pomiędzy tekstami (ich liczba może być nieskończona) dokonuje się wyłącznie na poziomie czytelnika. Konsekwentnie, czytelnik nie jest zainteresowany w szukaniu (3) *obiektywnych kryteriów* pomagających w stwierdzeniu istnienia zamierzonej przez autora relacji pomiędzy tekstami. W przypadku egzegetów badających relacje pomiędzy tekstami biblijnymi i odwołującymi się do diachronii, intencji autora oraz używającymi kryteriów określających stopień wpływu jednego tekstu na drugi stosowanie terminu *intertekstualność* jest metodologicznie nieuprawnione.<sup>16</sup> W takim przypadku bardziej stosownym wydaje się użycie dwóch innych pojęć, a mianowicie *wewnątrz-biblijna egzegeza* oraz *wewnątrz-biblijna aluzja*. Przez pierwszą nazwę, zaczerpniętą z angielskiego *inner-biblical exegesis*, rozumie się teksty biblijne, które modyfikują wcześniejsze teksty biblijne. Przez drugą, czyli *inner-biblical allusion*, rozumie się powiązanie pomiędzy dwoma tekstami biblijnymi, w którym jednak nie występuje modyfikacja tekstu późniejszego (*hyper-text*) przez tekst wcześniejszy (*hypo-text*).<sup>17</sup> Używając języka teorii literatury, powyższe dwa fenomeny można także nazwać odpowiednio *aluzją* (zjawisko *wewnątrz-biblijnej egzegezy*) oraz *echem* (w odniesieniu do *wewnątrz-biblijnej aluzji*) i takie nazewnictwo wydaje się bardziej naturalne.

Czym zatem jest aluzja literacka?<sup>18</sup> Według czołowego teoretyka teorii aluzji, prof. Zivy Ben-Porat, aluzja jest narzędziem jednoczesnej aktywacji dwóch tek-

<sup>16</sup> Jako pierwsza zwróciła uwagę na nieetyczne postępowanie niektórych biblistów stosujących terminologię intertekstualności w swoich pracach pomimo odwoływania się do diachronii i/lub intencji autora Ellen van Wolde, „Trendy Intertextuality?”, w: S. Draisma (red.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Jersel*, Kampen 1989, s. 43-49. Szeroko problem ten omówił Russell L. Meek, „Intertextuality, Inne-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology”, *Biblica* 95/2014, s. 280-291.

<sup>17</sup> Powyższe rozróżnienia i nazewnictwo zastosował Michael A. Fishbane, „Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis”, *Journal of Biblical Literature* 99/1980, s. 343-361; tenże, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; tenże, „Inner-Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel”, w: G.H. Hartman, S. Budick (red.), *Midrasz and Literature*, New Haven, CT 1986, s. 19-37; tenże, „The Hebrew Bible and Exegetical Tradition”, w: J.C. De Moor (red.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, OTS 40, Leiden 1998, s. 15-30; tenże, „Types of Biblical Intertextuality”, w: A. Lemaire, M. Sæbø (red.), *Congress Volume. Oslo 1998*, VTS 80, Leiden 2000, s. 39-40.

<sup>18</sup> Idzie oczywiście o aluzję literacką, czyli nawiązanie do jakiegoś innego dzieła, a nie o aluzję w ogólności, przez którą rozumie się nawiązanie do znanego faktu. Nie każda zatem

stów.<sup>19</sup> W pierwszej chwili (pierwszy etap) w tekście, który czytamy, znajdujemy znak, marker, sygnał, czyli jakiś identyfikowalny element (najczęściej jakieś słowo) lub wzorec, który przynależy do innego tekstu. Następnie (drugi etap) czytelnik identyfikuje tekst-źródło do którego przynależy tenże znak, marker, czy sygnał. Trzeci etap zawiera się w wykorzystaniu przez czytelnika tekstu-źródła do interpretacji tekstu, który czyta i który zawiera tenże znak, marker, czy sygnał. Co oczywiste, konteksty w których znajduje się ten znak, są w obu tekstach różne. Czwarty etap polega na dostrzeżeniu przez czytelnika innych aspektów tekstu-źródła, które mogą wpływać na zrozumienie czytanego przez siebie tekstu. Te aspekty wcale nie muszą bazować na obecności znaków czy markerów. Aluzją zatem nie jest samo istnienie markera, znaku, czy sygnału w tekście, który czytamy (etap pierwszy i drugi), ale użycie tekstu-źródła w interpretacji czytanego przez nas tekstu (etap trzeci).<sup>20</sup>

Powyższe uściślenia pozwalają z łatwością uchwycić różnicę pomiędzy aluzją i echem. W świetle definicji zaprezentowanej przez Z. Ben-Porat, echo zachodzi jedynie w przypadku występowania pierwszego i drugiego etapu. Otóż, jeśli sygnał (nazywany też znakiem czy markerem), który znajduje się w czytanim tekście odsyła czytelnika do innego tekstu (tekstu-źródła), a czytelnik identyfikuje zarówno ten sygnał jak i tekst-źródło, ale sygnał ten nie wpływa na interpretację czytanego tekstu, mamy wówczas do czynienia z *echem*. Echo zatem nie dokonuje zmiany w interpretacji czytanego tekstu, choć obecność tego sygnału (np. jakiegoś znanego wyrażenia ze ST) czyni czytany tekst bardziej ciekawym.<sup>21</sup>

Warto pokusić się jeszcze o trzy dopowiedzenia, jedno traktujące o kontekście, drugie o recepcji tekstu oryginalnego i trzecie o kryteriach pomocnych w identyfikacji aluzji i echa. W aluzji istotny jest *kontekst*, gdyż sygnał (marker,

---

aluzja obecna w dziele literackim jest aluzją literacką. Rozróżnienie to wprowadził w 1964 r. polski teoretyk literatury K. Górski, „Aluzja literacka”, tenże, *Z historii i teorii literatury. Seria druga*, Warszawa 1964, s. 7-32.

<sup>19</sup> Z. Ben-Porat, „The Poetics of Literary Allusion”, *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1/1976, s. 105-128, tutaj s. 107-108: „a device for the simultaneous activation of two texts. The activation is achieved through the manipulation of a special signal: a sign (simple or complex) in a given text characterized by an additional larger „referent.” This referent is always an independent text. The simultaneous activation of the two texts thus connected results in the formation of intertextual patterns whose nature cannot be predetermined.”

<sup>20</sup> Ben-Porat, „The Poetics of Literary Allusion”, s. 108-114.

<sup>21</sup> Zob. B.D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40-66*, Contraversions. Jews and Other Differences, Stanford, CA 1998, s. 16.

znak) może przywoływać cały kontekst literacki tekstu-źródła, temat zawarty w tej księdze, a nawet całą księgę. Niektórzy przedstawiają aluzję jako wąską szyjkę przez którą wylewa się cała zawartość potężnej butelki.<sup>22</sup> Idealnym przykładem aluzji jest początek pierwszego zdania Ewangelii Janowej przywołujący początek Księgi Rodzaju. Aluzja ta nakazuje nam czytać Ewangelię Jana w kluczu Nowego Stworzenia, jako nową Księgę Rodzaju.

Jednocześnie w badaniu znaczenia danego tekstu ST w NT nie można ograniczyć się tylko do interpretowania tekstu w kontekście oryginalnym i nowym kontekście NT. Badając kontekst oryginalny hebrajskiego tekstu starotestamentowego nie można poprzestać na dostępnym nam dziś tekście masoreckim. Koniecznym jest badanie jak tekst ten był interpretowany w Judaizmie okresu Drugiej Świątyni, a zatem w czasach NT. W efekcie egzegeta musi odwołać się do starożytnych tłumaczeń z Septuagintą na czele, gdyż każde tłumaczenie jest interpretacją. Innymi polami badań recepcji danego tekstu starotestamentowego jest literatura peritestamentalna,<sup>23</sup> pisma qumrańskie, targumy oraz literatura rabinacka, której niektóre interpretacje mogą sięgać czasów powstania NT. Niektórzy egzegeci dodają jeszcze do swego warsztatu pisma Filona, Józefa Flawiusza, apokryfy NT, wczesnych Ojców Kościoła (zwłaszcza Ojców Apostolskich), pisma gnostyckie, autorów pogańskich (zwłaszcza grecko-rzymskich), pisma Samarytan, papirusy magiczne, czy *Corpus Hermeticum*.<sup>24</sup> Celem tych zabiegów jest spojrzenie na tekst ST oczyma czytelnika z czasów NT, gdyż interpretacja tekstu ST z przełomu er jest interpretacją do której autor NT nawiązuje.

---

<sup>22</sup> Zob. Manning (*Echoes*, s. 6), który stwierdza: „An allusion can be pictured as the narrow neck of an hourglass, allowing meaning to flow through it from the source document to the alluding document. The allusion itself consists of only a phrase or combination of a few words, but it allows the reader to make a further connections between the old passage and the new. If only the allusive words are analyzed, the allusion does not have its full impact. The allusion serves its intended function best when the reader observes its old and new contexts, sees the congruence between those contexts, and makes the connections only hinted at by the allusion.”

<sup>23</sup> Określam tym terminem tzw. literaturę międzytestamentalną. Pojęcie „literatura peritestamentalna” wprowadził É. Puech z École Biblique w Jerozolimie. Pochodzi ono od greckiego przyimka περί (*około*) i lepiej oddaje problem datowania literatury pozabiblijnej, która często powstaje nie tylko w okresie *między* ST i NT, ale dokładnie w czasie powstawania ST i NT oraz przed (w przypadku NT i niektórych ksiąg ST) i po tym okresie (w przypadku ST i NT).

<sup>24</sup> C.A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*, Peabody, MA 1992, s. 6-7.80-96.149-177.

Wielu autorów podkreśla istotną rolę jaką odgrywają *kryteria* w procesie odnajdywania i analizowania odniesień tekstu NT do ST, zarówno aluzji, jak i echa.<sup>25</sup> Niektórzy twierdzą, iż naukowe i obiektywne kryteria dla odkrycia czy uznania istnienia aluzji i echa nie są potrzebne, gdyż normalna, odpowiedzialna egzegeza nie pozwala na powierzchowne, banalne i nieodpowiedzialne traktowanie badanego tekstu.<sup>26</sup> Z pewnością odkrywanie tych odniesień oraz ich analiza będzie zawsze *subiektywnym* przedsięwzięciem. Niektórzy czytelnicy (zależnie od swoich kompetencji, wiedzy, wrażliwości itp.) będą w stanie dostrzec aluzję, inni będą widzieć tylko echo, jeszcze inni nie zobaczą w danym tekście żadnego odniesienia do ST. Stąd chcąc zbliżyć się do obiektywizmu (do prawdy) należy poddać pod naukową debatę swoje odkrycie / interpretację / identyfikację aluzji czy echa. Problemem zatem jest nie tyle sposób odkrywania aluzji (kryteriów służących jej identyfikacji może być wiele), ale raczej centralnym zagadnieniem jest pytanie, czy nasza interpretacja danego tekstu jest wiarygodna.<sup>27</sup>

Odnośnie kryteriów identyfikacji aluzji, bardzo pomocnym jest kryterium *nieciągłości*. Rozumiemy przez to kryterium zarówno nieciągłość gramatyczną czy też językową, jak i nieciągłość logiczną czy też narracyjną. Nieciągłość języ-

---

<sup>25</sup> Przykładem dwóch najlepszych opracowań, które wymieniają i definiują kryteria służące identyfikacji aluzji są R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, CT – London 1989, s. 29-32 oraz M. Thompson, *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*, JSNT.S 59, Sheffield 1991, s. 31-36. Pierwszy mówi o następujących kryteriach: *availability, volume, recurrence, thematic coherence, historical plausibility, history of interpretation* oraz *satisfaction*. Drugi zaś autor wymienia: *verbal agreement, conceptual agreement, formal agreement, availability, common motivation, dissimilarity to Graeco-Roman and Jewish traditions, presence of dominical indicators, presence of tradition indicators, presence of other dominical echoes or word/concept clusters in the immediate context, likelihood the author knew the saying* oraz *exegetical value*.

<sup>26</sup> M. Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation*, WUNT II/199, Tübingen 2005, s. 164: „It is primarily a matter of being a competent reader and sharing enough of the author’s presuppositions so that the allusions will be actualised the way the author intended. Thus, while some of the criteria proposed in earlier studies may be helpful, especially in drawing the interpreter’s attention to the variety of possible manifestations of allusions, their systematic application is no guarantee of objective results. We demonstrated the subjective nature of the study of allusions by comparing three studies, where all claimed to have used precise criteria, but whose results were quite different even when the same criteria had been followed.”

<sup>27</sup> Jauhiainen, *The Use of Zechariah*, s. 34: „Depending primarily on their competence, some readers perceive an allusion, others see only an echo, while yet others may not discern a reference to the OT at all. The best approximation to objectivity is the normal scholarly debate to which all interpretations are subjected. The key issue is not how we discover or identify allusions, but rather how we are able to argue that our reading of the text makes the most sense.”

kowa to solecyzm, czyli błąd językowy, który polega na połączeniu poprawnych formalnie wyrazów w niepoprawną konstrukcję składniową poprzez zastosowanie innego przypadku, liczby, rodzaju, bądź osoby, np. *Używam długopis* zamiast *używam długopisu*.<sup>28</sup> Nieciągłość logiczna, polega na przeskoku myślowym, niedopowiedzeniu, nieoczekiwanym i logicznie niezrozumiałym zwrocie w przebiegu narracji, ciągu myśli.

Na koniec powróćmy jeszcze do pytania o definicję cytatu z pisma starotestamentalnego w NT. Najprościej przyjąć poniższą definicję przez którą za cytaty ST w pismach NT rozumie się „zdanie (czy też serię zdań) wziętych z pism Izraela, które są oddane dosłownie (albo w jakiś sposób rozpoznawalny) w NT i które jako takie są oznaczone przez wprowadzającą albo kończącą formułę.”<sup>29</sup> A zatem wszelkie inne odniesienia do ST, także dosłowne cytowanie zdań z ST bez formuły oznaczającej ten cytat (tzw. „citat nieoznaczony” wg J.-H. Klaucka), będziemy nazywać aluzją. Stosując powyższą definicję w Ewangelii Jana jest 17 cytatów ze ST. Pięć z nich spotykamy także u Synoptyków, 12 zaś występuje tylko w czwartej Ewangelii. Fakt ten, zdaniem komentatorów, jest wymownym świadectwem tego, iż Jan pisze swoją Ewangelię niezależnie od synoptyków i może chcieć uzupełnić pozostałe ewangelie kanoniczne.<sup>30</sup>

### 3. Przykład aluzji: drzewo figowe i powołanie Natanaela

Czytelnik czwartej Ewangelii zadaje sobie pytanie: Dlaczego Natanael, gdy usłyszał Jezusa mówiącego że widział go pod drzewem figowym, wyznał natychmiast że Jezus jest Synem Boga i królem Izraela? Występuje tutaj nieciągłość logiczna czy też narracyjna. Jest to bardzo znany *crux interpretum* w studiach Janowych i komentatorzy gubią się w hipotetycznych domysłach, których nie są w stanie przekonująco udowodnić. Odpowiedzi jakie próbują dać egzegeci jest wiele. (1)

<sup>28</sup> Por. G.K. Beale, „Solecisms in the Apocalypse as Signal for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22”, w: C.A. Evans, J.A. Sanders (red.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, JSNT.S 148, Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 5, Sheffield 1997, s. 421-446.

<sup>29</sup> Menken, *Quotations*, s. 11.

<sup>30</sup> A.J. Köstenberger, „John”, w: G.K. Beale, D.A. Carson (red.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI – Nottingham, U.K. 2009, s. 417: „This may suggest that John is seeking to supplement the Synoptic Gospels and, in any case, attests to John’s independence in writing his Gospel.”

Bardzo możliwe, że Jan intencjonalnie pozostawił ten fakt niewyjaśnionym.<sup>31</sup> (2) Enigma tego wydarzenia była znana jedynie pierwszym odbiorcom Ewangelii i z biegiem czasu klucz do odgadnięcia zagadki został zapomniany.<sup>32</sup> (3) Obecny tekst Ewangelii Jana jest wynikiem błędu w odczycie czy też zapisie aramejskiego *Vorlage* oryginalnego tekstu Ewangelii Janowej, a zatem w miejsce  $\text{וַיֵּאמֶר מִתְחַנֵּן}$  (*kiedy ty zanosileś błagania*) przez pomyłkę powstało  $\text{וַיֵּאמֶר חֲחַת הַתְּאֵנָה}$  (*kiedy byłeś pod drzewem figowym*).<sup>33</sup> (4) Niektórzy twierdzą, iż nie ma tutaj nieciągłości. Gdy pytamy bowiem dlaczego Natanael zdobył się na takie wyznanie, najprostsza odpowiedź brzmi: bo Jezus wykazał się nadnaturalną wiedzą o fakcie, którego naturalnymi zmysłami nie mógł znać. Jezus objawił się zatem Natanaelowi jako Bóg. Faktem jest, że Jezus na kartach Ewangelii Jana wielokrotnie jest przedstawiony jako wszystkowiedzący.<sup>34</sup> Dla wielu komentatorów figa jest zatem elementem akcydentalnym (bez żadnego znaczenia symbolicznego) i funkcjonuje tutaj jako zwykły znak topograficzny. Jezus w celu ukazania swej wszechwiedzy mógł powiedzieć równie dobrze, że widział Natanaela pod jabłonią lub na rynku, o ile Natanael rzeczywiście byłby w takich miejscach.<sup>35</sup> Powyższe wyjaśnienie nie dla wszystkich jest przekonujące, gdyż w starożytności żydowskiej nadnaturalna wiedza (jasnowidzenie, przewidywanie itp.) nie była czymś odosobnionym, a jednak żadna z osób posiadających takie zdolności nie była automatycznie identyfikowana z *Synem Boga* lub *Królem Izraela*, jak to ma miejsce w przypadku wyznania Natanaela w stosunku do Jezusa. A zatem nadnaturalna wiedza Jezusa nie wystarcza do wyjaśnienia treści wyznania Natanaela.<sup>36</sup>

Obok nieciągłości polegającej na wzmiance o figie i szokującym wyznaniu Natanaela, w tekście jest także inna nieciągłość, a mianowicie Jezus nazywa Natanaela *prawdziwym Izraelitą, w którym nie ma podstęp* (1,47). Poprzednia

<sup>31</sup> J.F. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, ICC, London – New York, NY 2009, s. 161.

<sup>32</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971<sup>6</sup>, s. 114.

<sup>33</sup> T.K. Cheyne, „Nathanael”, *EB(C)* III, 3338-3339.

<sup>34</sup> Zob. J 1,42; 2,4.19.24-25; 4,17-18.29; 6,64.70; 9,3; 11,4.11-14; 13,1.10-11.26.27-28.38; 16,19.30; 18,4; 21,18-19.

<sup>35</sup> Powyższe wyjaśnienie podzielane jest przez większość komentatorów Ewangelii Janowej. Wśród nich są Westcott, Bernard, Bultmann, Barrett, Haenchen, Beasley-Murray, Carson, Moloney, Keener.

<sup>36</sup> Zob. W.R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree. A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple / Tradition*, JSNT.S 1, Sheffield 1980, s. 220-221, który wymienia także passusy z dzieł Józefa Flawiusza, w których opisuje cały szereg osób cieszących się darem przewidywania przyszłości lub poznania pochodzącego od Boga.

narracja nie przygotowuje czytelnika na taki moment w żaden sposób, poza przypadkiem nadania nowego imienia innemu nowopowołanemu uczniowi Szymonowi, którego Jezus nazwał Kefasem – Piotrem. Nadanie tego imienia jest jednak także pewną nieciągłością logiczną. Zgodnie ze wspomnianymi wcześniej kryteriami nieciągłość logiczna występująca w tekście NT może być wskazówką, iż należy szukać w nim odniesienia do ST.

W przypadku nowego imienia Natanaela (*Izraelita, w którym nie ma podstępu* [δόλος]), przywołuje ono postać Jakuba z Księgi Rodzaju, który dla odmiany był człowiekiem podstępny. Oto Ezaw wznaje: *Brat mój podszedł z podstępem* (δόλος) *i zabrał moje błogosławieństwo* (Rdz 27,35 LXX). Podobnie, Ps 31,2 LXX, który opisuje prawdziwego Izraelitę, mówi o braku podstępu: *Szczęśliwy człowiek, któremu Panie nie poczytuje grzechu, i w którego ustach nie ma podstępu* (δόλος). W proroctwie So 3,13 czytamy, że pośród ludu stanowiącego resztę Izraela nie ma *podstępnego języka* (γλωσσα δολία). Reszta ta wyznaje nadto, że Pan (κύριος) jest *Królem Izraela* (βασιλεὺς Ἰσραηλ), który jest pośród nich (3,15). Natanel staje się zatem postacią symboliczną, podobnie jak wcześniej powołany Szymon, który staje się Skalą. Natanael staje się przedstawicielem prawdziwego Izraela (Sofoniaszowej „Reszty”), nowym Jakubem, który również miał zmienione imię na Izrael (Rdz 32,29). Natanel otrzymuje obietnicę oglądania większych rzeczy: *zobaczysz jeszcze więcej niż to* (μείζω τούτων ὄψη - J 1,50). Sama etymologia imienia Natanael, czyli *Bóg dał*, sugeruje, iż jest on reprezentantem wszystkich uczniów, którzy są darowani Jezusowi przez Ojca (np. J 17,9.24; 18,9). Oni wszyscy w efekcie zobaczą aniołów wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego (J 1,51). To jest również aluzja do historii Jakuba, który widział drabinę z takimi aniołami (Rdz 28,12).<sup>37</sup> Natanael, a z nim wszyscy uczniowie Jezusa, są nowym Jakubem-Izraelem, który już ogląda w Jezusie Boga. Moment przyszłego oglądania aniołów należy rozumieć jako moment zmartwychwstania, pusty grób z dwoma aniołami, czas oglądania Jezusa – Boga w całej Jego mocy.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Zob. J.H. Neyrey, „The Jacob Allusions in John 1:51”, *Catholic Biblical Quarterly* 44/1983, s. 586-605; M. Morgen, „La promesse de Jésus à Nathanaël (Jn 1,51) éclairée par la hagaddah de Jacob-Israël”, *Revue des sciences religieuses* 67/1993, s. 3-22.

<sup>38</sup> Warto podkreślić, że w czasach Jezusa etymologię imienia Izrael (יִשְׂרָאֵל) w przypadku Jakuba wyjaśniano nie jako *walczący z Bogiem*, ale jako *אִישׁ רֹאֶה אֱלֹהִים* (człowiek, który widzi Boga). Etymologię tę znajdujemy w dziełach Filona z Aleksandrii, zob. *Congr.* 51: Ἰσραὴλ γὰρ ὁρῶν θεὸν ἐρμηνεύεται – *bowiem [imię] Izrael jest wyjaśniane [jako] „widzący Boga”*; *Mut.* 81: ὁ δὲ Ἰσραὴλ ὁρῶν τὸν θεὸν καλεῖται – *bowiem Izrael jest nazwany „widzący Boga”*; por. również *Fug.* 208; *Somn.* 2,173; *Abr.* 57; *Praem.* 44; *Legat.* 4. W odniesieniu do tekstu Janowego zwrócił na ten fakt uwagę M.-É. Boismard, *Du Baptême a Cana (Jean, 1, 19–2, 11)*,

Podsumowując, nieciągłość logiczna w postaci nadania nowego imienia Natanaelowi może zostać wyjaśniona przy pomocy odwołania do ST, a konkretnie do historii Jakuba z Księgi Rodzaju.

Podejmując próbę wyjaśnienia nieciągłości w postaci wzmianki o drzewie figowym prowokującej zaskakujące wyznanie Natanaela, warto na wstępie podkreślić fakt podwójnego wystąpienia odwołania do drzewa figowego w ustach Jezusa (J 1,48.50). Nie jest to zatem element akcydentalny. Jan chce zwrócić nań uwagę czytelnika. Podobnie jak w wyjaśnieniu nieciągłości związanej z nowym imieniem Natanaela rozwiązaniem była aluzja do ST, tak i w przypadku tej nieciągłości aluzja starotestamentalna wydaje się być obiecującym polem poszukiwań.

Tradycyjnie, w komentarzach do Ewangelii Janowej, w wyjaśnianiu tego epizodu, poza wspomnianymi już interpretacjami, odwoływano się do opinii rabinów uważających zacienione miejsce pod figą jako tradycyjne miejsce studiowania i uczenia Tory (*Eccl. Rab.* 5,11 § 2; *Sg Rab.* 6,2 § 2). Co więcej uważano, iż słowa Tory są jak owoce figi (*b. 'Erub.* 54a-54b). Natanael zatem miałby studiować Torę i do tego faktu Jezus czyniłby aluzję.<sup>39</sup> Termin „Tora” pojawia się w tekście Janowym, gdy Filip mówi do Natanaela: *znależliśmy tego o którym pisał Mojżesz w Prawie* (ἐν τῷ νόμῳ - 1,45). Natanael byłby zatem prawdziwym Izraelitą, gdyż studiował Torę oraz byłby bez podstępu, gdyż przyszedł do Jezusa. Postać Natanaela tworzyłaby zatem kontrast do Janowych „Żydów”, którzy studiują Torę, ale nie przychodzą do Jezusa w wierze (J 5,39.46-47).<sup>40</sup> Powyższa interpretacja napotyka na poważne zarzuty. H. Strack i Billerbeck przytaczają tylko jedną historię rabinacką o studiowaniu pod figą (*Eccl. Rab.* 5,11 § 2), która jest powtórzona w kilku innych tekstach rabinackich, ale z innymi gatunkami drzew jako miejscem pod którym studiowano.<sup>41</sup> Naddo, jeśli czytać tę historię dokładnie, rabin<sup>42</sup> usuwa się ze swymi uczniami

---

LeDiv 18, Paris 1956, s. 98-103. Należy podkreślić, iż Jakub w istocie był tym, który *widział Boga twarzą w twarz* (Rdz 32,31 lxx - εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον).

<sup>39</sup> Za takim wyjaśnieniem opowiadają się między innymi Bosimard, Schneider, Schulz, Witherington, Neyrey.

<sup>40</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1941, 1950<sup>11</sup>, s. 73, przypis 8.

<sup>41</sup> H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Tamud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922, s. 858; por. także H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Tamud und Midrasch. II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 371.

<sup>42</sup> W różnych wersjach tej historii wspomniani są przynajmniej trzej różni rabini: Rabbi Hiyya (żyjący ok. 200 r. po Chr.), Rabbi Symeon ben Halafta (zm. ok. 190 r. po Chr.) oraz

spod figi w inne miejsce, aby nie być posądzonym o kradzież owoców. Fakt, iż usunęli się akurat spod drzewa figowego, gdzie normalnie studiowali, jest tutaj drugorzędny, gdyż pierwszorzędnym celem opowiadania jest pokazanie uczciwości rabina i jego uczniów. Trudno zatem na podstawie wspomnianej jednej historii twierdzić, że studiowanie pod figą było powszechnym zwyczajem.<sup>43</sup> Przebywanie pod figą nie oznacza zatem automatycznie bycia studentem Tory, wówczas – jak zauważa z przekąsem J.D.M. Derrett – śpiący pod figą arabski poganiacz wielbłądów jest także studentem Tory.<sup>44</sup> Warto także podkreślić późną epokę z której pochodzi to świadectwo rabinackie, choć wspomniani w tych historiach rabini żyli w II i III w.<sup>45</sup>

Inne wyjaśnienie nieciągłości związanej z drzewem figowym podała australijska egzegetka M.L. Coloe.<sup>46</sup> Jak zauważyła, jedynym brakującym świętem w Ewangelii Jana jest *Święto Tygodni* (חג שבועות), nazywane też *Dniem Pierwocin* (יום הבכורים)<sup>47</sup>. Hebrajskie słowo בכורה może oznaczać wczesne figi.<sup>48</sup> W czerwcu, gdy wypada to święto, pojawiają się właśnie figi. Innym powiązaniem pomiędzy narracją Janową a wspomnianym świętem jest zdaniem wspomnianej egzegetki imię Natanael (*Bóg dal / Dar Boga*), które może nawiązywać do istoty święta jaką jest darowanie Bogu pierwocin. Trzecie powiązanie zachodzi dzięki tekstowi apokryficznej *Księgi Jubileuszy* 44,1-6, gdzie Jakub wspomina swój sen z Betel (wzmiankowany w J 1,51) w trzecim miesiącu w czasie Święta Tygodni. Ze swej strony dodałbym jeszcze czwarte możliwe powiązanie. Otóż w czasie tego święta wspomniano dar Tory otrzymanej na Synaju, a w liturgii świątynnej wspomniano Jakuba. W narracji Janowej mamy nawiązania zarówno do Tory (1,45), jak i Jakuba. Podsumowując, powiązanie imienia Natanael z sensem święta jest ciekawe, jednak można wysunąć pewien zarzut pod adresem wspomnianej hipotezy. W liczbie pojedynczej בכורה oznacza świeże figi czerwcowe, jednak

---

Rabbi Akiba (zm. 135 r. po Chr.).

<sup>43</sup> Zob. C.-H. Huzinger, „συκή κτλ.”, *TDNT* VII, s. 753; Telford, *Barren Temple*, s. 222.

<sup>44</sup> J.D.M. Derrett, „Figtrees in the New Testament”, *Heythrop Journal* 14/1973, s. 249-264; tenże, *Studies in the New Testament. II. Midrash in Action and as a Literary Device*, Leiden 1978, s. 161.

<sup>45</sup> T. Nicklas, „‘Unter dem Feigenbaum’: Die Rolle des Lesers im Dialog zwischen Jesus und Natanael”, *New Testament Studies* 46/2000, s. 201.

<sup>46</sup> M.L. Coloe, „The Johannine Pentecost: John 1:19-2:12”, *Australian Biblical Review* 55/2007, s. 46-47.

<sup>47</sup> Sugerował to już w swym komentarzu F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4, Collegeville, MI 1998, s. 50-51.

<sup>48</sup> Zob. *HALOT* I, 130. Por. Iz 28,4; Jr 24,2; Oz 9,10; Mi 7,1.

w liczbie mnogiej termin **בְּכִרְיִים** – który występuje w nazwie święta – określa wszelkie pierwociny. W czasie tych uroczystości przynoszono nie tylko figi, ale także siedem innym owoców ziemi.

Inną jeszcze propozycję próbującą wyjaśnić Janową nieciągłość w odniesieniu do drzewa figowego i wyznania Natanaela wysunął niemiecki biblista J. Jeremias.<sup>49</sup> Zauważył on, że drzewo poznania dobra i zła z Ogrodu Eden (Rdz 3,7) było identyfikowane w judaizmie z figą. Stąd w jego opinii Natanael miałby pod tym drzewem wyznawać grzechy. Jezus stwierdzając *Izraelita, w którym nie ma podstępu* (δόλος) ma czynić aluzję do Ps 31,2 LXX (gdzie występuje słowo δόλος) i zapewniać Natanaela, że jego grzechy są przebaczone przez Boga. Zarzuty jakie można wysunąć przeciw tej hipotezie to bardzo późna identyfikacja rajskiego drzewa poznania z figą, która nie sięga I w. po Chr. Nadto, tekst Janowy nie koncentruje się na grzechu.<sup>50</sup>

Brytyjski egzegeta C.F.D. Moule twierdził, iż słowa *pod drzewem figowym* są idiomatycznym wyrażeniem nawiązującym do historii o Zuzannie. W tekstach rabinackich, w jego opinii, pytanie „*Pod jakim drzewem?*” było technicznym pytaniem rozpoczynającym dokładne badanie dowodów (zob. *m. Sanh.* 5:2; *b. Sanh.* 41a) i jego przybliżony sens byłby następujący: „Możesz mi wszystko o tym powiedzieć?” Jezus zatem miałby zatem pokazać Natanaelowi, iż wie o nim wszystko.<sup>51</sup> Zarzut jaki możemy wysunąć przeciw tej propozycji to, brak związku między odpowiedzią Jezusa i tytułami jakimi obdarza Jezusa Natanael.<sup>52</sup>

Kolejną próbą wyjaśnienia nieciągłości jest odwołanie do Oz 9,10: *Jak winne grona na pustyni, tak Izraela znalazłem; jak na pierwszy owoc figowego drzewa na waszych ojców patrzyłem.*<sup>53</sup> Terminy wspólne z tekstem Janowym to *znaleźć* (εὕρισκω w J 1,45bis), *Izrael* (por. ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης w J 1,47), *drzewo figowe* (por. ἡ συκῆ w J 1,48.50) i *patrzeć* (por. εἶδον w Oz 9,10 LXX i εἶδόν σε

<sup>49</sup> J. Jeremias, „Die Berufung des Nathanael”, *Angelos* 3/1928, s. 3.

<sup>50</sup> Nicklas, „Unter dem Feigenbaum”, s. 201.

<sup>51</sup> C.F.D. Moule, „A Note on ‘Under the Fig Tree’ in John I.48.50”, *Journal of Theological Studies* 5/1954, s. 211.

<sup>52</sup> R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes*, AnCB 29, Garden City, NY 1966, I, s. 83 („pure speculation”); C. Koester, „Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1.45-51)”, *Journal for the Study of the New Testament* 39/1990, s. 23.

<sup>53</sup> J.R. Michaels, „Nathanael Under the Fig Tree”, *Expository Times* 78/1966-1967, s. 182-183, tenże, *John*, NIBC 4, Peabody, MA 1984.1989.2002, s. 41; tenże, *The Gospel of John*, NICNT, Grand Rapids, MI 2010, s. 131; J. Mateos – J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, *Lectura del Nuevo Testamento* 4, Madrid 1979, 1982<sup>2</sup>, s. 130-131.

w J 1,48.50). Znalezienie Izraela o którym mowa w Oz odpowiada znalezieniu Natanaela, który reprezentuje nowy Izrael, w tekście Janowym. *Patrzanie na ojców* w Oz, rozumiane na zasadzie paralelizmu jako patrzanie na *Izrael*, odpowiada patrzaniu na Natanaela, nowy Izrael, w tekście Ewangelii. Przesłanie tekstu Janowego byłoby następujące: Jezus znajduje nowy Izrael, tak samo jak Bóg kiedyś znajdował Izrael. Uczniowie są cennym „znaleziskiem”, darem Ojca (wg J 6,37; 17,6). Zarzut jaki można wysunąć przeciw tej interpretacji wynika przede wszystkim z prostej obserwacji, iż Natanael został znaleziony przez Filipa, a nie przez Jezusa. Nadto, Natanael nie jest porównany do drzewa figowego, do którego jest przyrównany Izrael w tekście Ozeasza.<sup>54</sup>

Przegląd użycia motywu figi w tekście ST pokazuje, iż zarówno drzewo figowe (Jr 8,13; Oz 2,14; 9,10; Jl 1,7; Mi 7,1), jak i owoce figi (Jr 24,1-10; 29,17) symbolizują Izraela. Czytając w tym kluczu tekst Janowy widzimy Natanaela, reprezentanta prawdziwego Izraela, który siedzi pod figą symbolizującą Izrael.<sup>55</sup> Można jednak z sukcesem ograniczyć zakres tekstów ze ST do tych, które mówią tylko i wyłącznie o człowieku siedzącym *pod winoroślą i pod drzewem figowym* (zob. 1 Krl 4,25; Mi 4,4; Za 3,10; 1 Mch 14,12). Ewangelista mógłby świadomie przywoływać obraz pokoju oraz dostatku, który te teksty przedstawiają.<sup>56</sup> Jednak dokładna lektura tekstu Janowego pokazuje, że obraz mesjańskiego pokoju i dobrobytu nie jest w nim obecny.<sup>57</sup> Nadto, wydaje się bardziej logicznym, aby Natanael siedział pod drzewem *po* spotkaniu z Mesjaszem, a nie *przed* takim spotkaniem.<sup>58</sup> Jeśli jednak ograniczymy się tylko do Za 3,10 znajdziemy dwa bardzo mocne punkty styczności z tekstem Janowym.<sup>59</sup> Są nimi: powołanie przez

<sup>54</sup> Koester, „Messianic Exegesis”, s. 23; Nicklas, „Unter dem Feigenbaum”, s. 202. Nawet J.R. Michaels, w swym późniejszym komentarzu (*John*, s. 41; por. także *Gospel*, s. 131) przyznaje, iż jego propozycja nie jest w pełni satysfakcjonująca, z innego jeszcze powodu: „The point is perhaps that Jesus finds the new Israel in the same way that God his Father found the old. (...). Jesus’ disciples are indeed a precious find, a gift from the Father (cf. 6:37; 17:6), but because it is too early in the Gospel for such a disclosure, the pronouncement remains something of an enigma.”

<sup>55</sup> Dla A.T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John*, Black’s New Testament Commentaries 4, London 2005, s. 121, jest to najbardziej prawdopodobny sens (symbolizm) kryjący się za użyciem motywu figi w tekście Janowym.

<sup>56</sup> C.K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978<sup>2</sup>, s. 185.

<sup>57</sup> Koester, „Messianic Exegesis”, s. 24.

<sup>58</sup> Nicklas, „Unter dem Feigenbaum”, s. 202.

<sup>59</sup> Jako pierwszy zwrócił uwagę na to proroctwo w wyjaśnianiu tekstu Janowego Moule („A Note”, s. 210-211), zainspirowany sugestią C.H. Dodda. Obaj brytyjscy egzegeci uznali

przyjaciela (Filip powołuje Natanaela) oraz bycie *pod* drzewem figowym.<sup>60</sup> Kolejność występowania obu tych elementów jest identyczna zarówno w Zachariaszu, jak i w Ewangelii Jana. Trzecim elementem wspólnym, równie istotnym, jest mesjański kontekst obu tekstów.<sup>61</sup> Kontekst Za 3,10 jest mesjański, gdyż wcześniej, w 3,8, czytamy *albowiem ześle sługę mego - Odrośl*. Tajemnicze nazwanie Jezusa przez Natanaela *Królem Izraela* może być wyjaśnione przez odwołanie do mesjańskiego proroctwa w Za 3,8-10. *Odrośl* (צִמְחָה) bowiem w tym proroctwie identyfikowana jest z *królem* (zob. Za 6,12-13). W Jr 23,5-6 i 33,15-16 *odrośl* (צִמְחָה) jest *dawidowym* królem. Nadto, w 4Q161 oraz 4Q285 Izajaszowa (11,1) *odrośl* dawidowa (צִמְחָה) jest zestawiona z Jeremiaszową i Zachariaszową *odroślą* (צִמְחָה). Według M.L. Coloe dwukrotne wzmiankowanie Nazaretu przez narracji Janowej (1,45.46), który co ważne nie występuje w żadnym innym miejscu czwartej Ewangelii, może nawiązywać do Izajaszowej mesjańskiej *odrośli* (צִמְחָה), która w języku hebrajskim zapisywana jest identycznie jak nazwa Nazaretu (נְצֻרָה, użyta jest litera ז a nie ר).<sup>62</sup>

Powyższe stwierdzenia wyjaśniają powód nazwania Jezusa przez Natanaela tytułem *Król Izraela* rozumianym jako *Dawidowy Mesjasz*. Dlaczego jednak Na-

---

te interpretację za „far-fatched.” Pełniejsze wyjaśnienie tej interpretacji dali następnie Derrett („Figtrees”, s. 261-264; tenże, *Studies*, II, s. 160-163) i dwadzieścia lat później Koester („Messianic Exegesis”, s. 23-34). Propozycja jest faworyzowana przez następujących autorów F.J. Moloney, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4*, Minneapolis, MN 1993, s. 72, przypis 60; W. Howard-Brook, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, The Bible & Liberation; Maryknoll, NY 1994, s. 74; A.J. Köstenberger, *John*, BECNT; Grand Rapids, MI 2004, s. 83; M.L. Coloe, *Dwelling in the Household of God. Johannine Ecclesiology and Spirituality*, Collegeville, MN 2007, s. 45-51.

<sup>60</sup> Odnośnie tekstu Za 3,10, gramatycznie możliwe są dwa tłumaczenia: (1) *W tym dniu, wyrocznia Pana Zastępów, będziecie wołać, każdy człowiek swego przyjaciela, do (tego) pod winoroślą i figą.* (2) *W tym dniu, wyrocznia Pana Zastępów, będziecie wołać, każdy człowiek swego przyjaciela, by był/przyszedł/usiadł pod winoroślą i figą.* W pozostałych wspomnianych już tekstach, a zatem Mi 4,4; 1 Krl 5,5 (3 Królów 2,46g LXX); 1 Mch 14,12, osoba znajduje się już pod drzewem figowym. Nie ma tam idei przychodzenia kogoś pod drzewo figowe.

<sup>61</sup> Czwartym punktem styczonym jest samo stwierdzenie *bycie pod drzewem figowym*, które na podstawie porównania z tekstami paralelnymi w ST, a mianowicie 1 Krl 4,25 i 1 Mch 14,12, gdzie postać *przebywająca pod drzewem figowym* identyfikowana jest jako *Izrael*. W narracji Janowej postacią tą jest Natanael identyfikowany jako reprezentant Izraela i nazwany *prawdziwym Izraelitą* (ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης).

<sup>62</sup> Coloe, *Dwelling*, 45-47; też, „The Nazarene King. Pilate's Title as the Key to John's Crucifixion”, w: G. van Belle (red.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BEThL 200, Leuven 2007, s. 843-844. Odnośnie nazwy Nazaretu zob. H.P. Rüger, „NAZAPEΘ/NAZAPA NAZAPHNOS/NAZQPAIS”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 72/1981, s. 257.

tanael nazywa Jezusa również *Synem Bożym*? Tytuł ten uznawany był w czasach Jezusa za tytuł mesjański (por. Ps 2,7; 2 Sm 7,14; Ps 89,26-27).<sup>63</sup> Bardzo możliwe, iż w Ewangelii Janowej mamy do czynienia z dwupoziomowym rozumieniem tytułu Syn Boży, a zatem zarówno jako tytuł mesjański (Jezus jest potomkiem Dawida) oraz jako wyznanie wiary w Jezusa będącego rzeczywistym Bogiem.<sup>64</sup> Wówczas dodanie wiersza J 1,51 z obietnicą zobaczenia rzeczy większych (Syna Człowieczego w cudzie zmartwychwstania) może sugerować, iż Natanael rozumiał tytuł Syn Boży tylko na poziomie mesjańskim, a Jezus zapowiada coś więcej, a więc swą boskość.

Tekst Za 3,10 wzmiankuje zarówno drzewo figowe, jak i winorośl. Dlaczego zatem tekst Ewangelii Janowej, jeśli jest rzeczywiście aluzją do prorocstwa Zachariasza, pomija winorośl? Możemy przypuszczać, iż w odróżnieniu do współczesnej praktyki obserwowanej w krajach śródziemnomorskich w starożytności pędy winorośli nie opłatały konarów drzewa figowego. Winorośl mogła rosnąć obok figi, a zatem obie rośliny nie musiały rosnąć razem. Trudno zatem wyobrazić sobie w ówczesnych realiach osobę siedzącą pod dwoma wspomnianymi roślinami jednocześnie. W czasach ostatecznych każdy otrzyma zaproszenie na spotkanie z Mesjaszem czy to będąc pod drzewem figowym, czy też przebywając pod winoroślą. Zaproszenie nie musi nastąpić pod obydwoma roślinami jednocześnie.<sup>65</sup>

Podsumowując Janowy Natanael identyfikuje Jezusa przy użyciu terminologii zaczerpniętej z prorocstwa Zachariasza. Jezus identyfikuje Natanaela i siebie w terminach wziętych z Zachariasza oraz cyklu Jakuba w Księdze Rodzaju. Warto zwrócić uwagę na temat świątyni, który łączy obie aluzje. Zachariaszowa *Odrośl* ma być królem, który wybuduje świątynię. Jakub natomiast nazwa miejsce swej wizji słowem Betel, oznaczającym *dom Boga*. Jezus mówiąc o widzeniu przez Natanaela aniołów zstępujących i wstępujących wskazuje na siebie samego jako Betel, rozumiane dosłownie jako *dom Boga* i *świątynia*

<sup>63</sup> Najlepiej powiązanie pomiędzy ideą *Mesjasza Dawidowego* oraz tytułami *Syn Boży* oraz *Król Izraela* w okresie NT widać w zwojach znad Morza Martwego: 4Q161 8-10 11 oraz 17; 4Q174 1-3 I 11; 4Q252 V (frg.6) 3-4; 4Q285 IV (frg. 7) 2-3.

<sup>64</sup> Brown, *John*, I, s. 88.

<sup>65</sup> Derrett („Figtree”, s. 161-162; tenże, *Studies*, II, s. 161-162) stwierdza: „(...) unlike modern Italy and even Palestine, vines were not normally trained over figtrees, and the presence of a figtree in a vineyard did not imply that their roots were close together. It would be difficult in practice to be under both. Thus the most satisfactory interpretation of Zech 3:10 would be that in the Age to Come each man will give and receive invitations under his vine or his figtree as the case would be.”

Boga. Momentem wzniesienia czy też objawienia tejże świątyni w Jezusie jest moment zmartwychwstania.

#### 4. Przykład użycia cytatów: Świątynia i woda żywa

Po ukazaniu przykładu aluzji, przejdźmy do krótkiej ilustracji ukazującej użycie cytatów z prorocstwa Zachariasza w Ewangelii Janowej. Rzadko w studiach badających użycie ST w NT mówi się o interakcji cytatów między sobą, czyli jak funkcjonują one razem w narracji nowotestamentowej. Przegląd współczesnej literatury egzegetycznej pokazuje, iż z reguły bada się pojedyncze cytaty. Celem tychże studiów jest ukazanie funkcji danego (cytowanego) tekstu w jego kontekście oryginalnym oraz jego znaczenia w (nowym) kontekście nowotestamentalnym. Bardzo często autorzy piszący monografie traktujące o wszystkich cytatach ST w danej księdze nowotestamentowej, szukając jakiś wspólnych wniosków, ograniczali się jedynie do uwag dotyczących formy cytowanego tekstu, czy jest on wzięty z LXX czy może z tekstu masoreckiego. Tymczasem, w przypadku użycia Zachariasza w Ewangelii Jana dostrzec można tematyczne powiązania pomiędzy cytatami. Widać precyzyjny plan zastosowania Zachariasza, który odzwierciedla główne teologiczne tematy całej Ewangelii. Ilustruje to poniższa tabela.

	<i>Odbudowa świątyni</i>	<i>Woda ze świątyni</i>
<i>Księga Znaków (J 1–12): Obietnica</i>	Oczyszczenie świątyni <i>J 2,13-22</i> <b>Za 14,21; 6,12-13</b>	Żywa woda <i>J 4,10</i> <b>Za 13,1; 14,8</b>
	Wjazd do Jerozolimy <i>Jn 12,12-19</i> <b>Zec 9,9</b>	Żywa woda <i>Jn 7,38</i> <b>Zec 13,1; 14,8</b>
<i>Księga Chwały (J 13–21): Wypełnienie</i>	Zmartwychwstanie <i>Jn 20,1-29</i> <b>Zec 6,12-13</b>	Przebicie boku Dar Ducha <i>Jn 19,34.37</i> <b>Zec 12,10</b>

Za użyciem Zachariasza w czwartej Ewangelii stoi zatem jeden temat, którym jest Jezus jako nowa świątynia. W temacie tym istnieją dwa wątki: odbudowa świątyni oraz woda wypływająca ze świątyni (Woda ta jest darem Ducha, symbolicznie przedstawianego jako woda, gdyż zgodnie z zapowiedziami prorockimi w ST rzeki żywej wody miały wypłynąć ze świątyni. Ewangelista Jan

przedstawia zatem Jezusa jako nową świątynię z której wypływają rzeki żywej wody). Oba wątki występują w całej Ewangelii, zarówno w Księdze Znaków, jak i w drugiej jej części, Księdze Godziny czy też Chwały. W pierwszej części oba wątki mają charakter zapowiedzi, w drugiej zaś wypełnienia.<sup>66</sup> Momentem odbudowy świątyni jest zmartwychwstanie. Zostało ono zapowiedziane w dwu epizodach: oczyszczeniu świątyni i wjeździe do Jerozolimy. Bardzo możliwe, iż pierwotnie opisy obu tych wydarzeń były jednością w Ewangelii Jana, tak jak są jednością w obecnej formie Ewangelii synoptycznych. Gdy połączymy Janowe opisy obu epizodów, w porządku logicznym poświadczonym przez tekst synoptyczny,<sup>67</sup> odkrywamy zdumiewający schemat odniesień do Pisma i formuł wspomnieniowych wzmiankujących uczniów (12,16 - *przypomnieli sobie, że to o Nim było napisane*; 2,17 - *przypomnieli sobie, że napisano*; 2,22 - *przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu*):

<sup>66</sup> A. Faure („Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 21/1922, s. 99-121) zwrócił uwagę na formułę cytowania ST w czwartej Ewangelii. Otóż, w opisie publicznej działalności Jezusa, czyli w pierwszej części Ewangelii, tzw. *Księdze Znaków*, widać peryfrastyczne wyrażenie καθώς ἐστὶν γεγραμμένον (*jak jest napisane*: 6,31; 12,14; por. 2,17; 6,45; 10,34; 12,16). Tymczasem w *Księdze Godziny*, drugiej części Ewangelii, czytamy ἵνα πληρωθῆ (*aby się wypełniło* - 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.36) (Wyjątkiem jest ἵνα τελειωθῆ - *aby osiągnęło cel* - 19,28). Faure uważał, iż ta różnica ma swe źródło w dwóch różnych dokumentach lub dwóch różnych redaktorach.

<sup>67</sup> Można przytoczyć kilka argumentów przemawiających za połączeniem narracji obu epizodów w pierwotnej wersji czwartej Ewangelii: (1) Wszyscy trzej synoptycy umieszczają oczyszczenie świątyni po narracji o wjeździe do świątyni. (2) W obu narracjach występują formuły wspomnieniowe (2,17.22; 12,16) w których występuje ten sam czasownik μιμήσκομαι, w tej samej formie ἐμνήθησαν, zaś podmiotem czasownika są zawsze uczniowie. Czasownik ten nie występuje nigdzie indziej w Ewangelii Janowej! (3) W obu narracjach występuje nawiązanie do proroctwa Zachariasza. (4) W narracji o oczyszczeniu cytowany jest Ps 69, który w innych miejscach NT występuje zawsze w kontekście męki Jezusa, np. J 15,25 – Ps 69,5; J 19,28 – Ps 69,22; Rz 15,3 – Ps 69,10. (5) *Logion świątynny* o zburzeniu świątyni obecny jest w Janowej narracji o oczyszczeniu świątyni (J 2,19) i w synoptycznych opisach męki (Mk 14,58; Mt 26,61; Mk 15,29; Mt 27,40). Pytanie o władzę Jezusa pojawia się również w Janowej narracji o oczyszczeniu świątyni (J 2,18) oraz materiale synoptycznym w finalnym okresie publicznej działalności Jezusa w Jerozolimie, w momencie nauczania w świątyni (Mk 11,28; Mt 21,23; Łk 20,1). (6) W obecnym miejscu w którym znajduje się Janowa narracja o wjeździe do Jerozolimy, występują aluzje do świątyni (11,48; 12,20). (7) *Uniwersalistyczny* wymiar narracji o oczyszczeniu świątyni obecny jest we wszystkich Ewangeliiach, jednak w sposób szczególnie widoczny w Mk. W Ewangelii Jana (2,16) obecny jest on poprzez nawiązanie do Za 14,8, proroctwa o uniwersalistycznym kontekście mówiącym o przybyciu wszystkich narodów na Święto Namiotów do Jerozolimy. Ten sam *uniwersalistyczny* wymiar obecny jest w narracji o wjeździe do świątyni (11,52; 12,19.20.32).

12,13	Pismo: aluzja do Ps 118,26
12,15	Pismo: cytat z Za 9,9
12,16	<b>Formuła wspomnieniowa</b> (ἐμνήσθησαν, οἱ μαθηταί, γεγραμμένα)
2,16	Pismo: aluzja do Za 14,21
2,17	<b>Formuła wspomnieniowa</b> (ἐμνήσθησαν, οἱ μαθηταί, γεγραμμένον ἐστίν)
	Pismo: cytat z Ps 69,10
2,19-20	Pismo: aluzja do Za 6,12-13
2,22	<b>Formuła wspomnieniowa</b> (ἐμνήσθησαν, οἱ μαθηταί, τῆ γραφῆ)

Zarówno oczyszczenie świątyni jak i uroczysty wjazd odwołują się wprost do Zachariasza. W narracji Janowej, Jezus tylko dwukrotnie przemówił w czasie oczyszczenia świątyni (2,16 i 2,19), zawsze jednak w wypowiedziach tych odwoływał się do Zachariasza. W słowach *Weźcie to stąd, a nie róbcie z domu mego Ojca targowiska* (dosł. *domu handlu*) (J 2,16), Jezus nawiązuje do ostatniego wiersza księgi (Za 14,21), mówiącego o nieobecności kupców w domu Pana Zastępów. Ewangelista dwa razy wymienia cały zestaw obiektów handlu – woły, owce, gołębie, bankierzy (2,14.15) – aby świadomie podkreślić, iż usunięcie ich ze świątyni będzie wypełnieniem Zachariaszowej zapowiedzi o braku handlu w świątyni. W przepowiedni o odbudowie świątyni w trzy dni (J 2,19), Jezus odwołuje się do proroctwa mówiącego o *Odrosli*, mesjańskim królu Dawidowym, który odbuduje świątynię (Za 6,12-13).<sup>68</sup>

Wracając do proroctwa Za 14,21, które jest przywołane w J 2,16, należy podkreślić jego eschatologiczny kontekst. Prorok mówi bowiem o dniu Pana, gdy sam Bóg będzie królem w Izraelu. W narracji Janowej wjeżdżający na osiołku Jezus nazwany jest *królem Izraela* (12,13), co dokładnie odpowiada wizji prorockiej z ostatniego rozdziału Księgi Zachariasza. Ewangelista przywołując tutaj tytuł *Król Izraela* i łącząc go z Za 14, czyni aluzję do bóstwa Jezusa, gdyż tylko Bóg był królem w Izraelu.<sup>69</sup> Co więcej, tylko Jan wzmiankuje gałązki palmy (12,13), używane w czasie Święta Namiotów, które jest czasowym kontekstem

<sup>68</sup> Zob. A. Kubiś, „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *The Biblical Annals* 2/2012, s. 153-194.

<sup>69</sup> Jak w Mk 11,10 występuje odwołanie do królestwa Dawida, w Janowej narracji wjazdu Jezusa do Jerozolimy występuje odwołanie do eschatologicznego Królestwa Boga na końcu czasów. Dawid nie jest wzmiankowany.

Zachariaszowej zapowiedzi o wygnaniu przekupniów ze świątyni na końcu czasów (14,18-19).<sup>70</sup>

W Mt 21,5, gdy cytowany jest Zec 9,9, wymienia się przymiotnik *łagodny* jako przymiot króla wjeżdżającego na osiołku do Jerozolimy. Czwarta Ewangelia cytuje dokładnie to zdanie (J 12,15), ale opuszcza przymiotnik *łagodny*. Dlaczego? Opis oczyszczenia świątyni w czwartej Ewangelii w porównaniu do narracji synoptyków ma więcej rysów przemocy: według Jana (2,15) Jezus robi sobie nawet bicz ze sznurków.<sup>71</sup> Ta przemoc jest zrozumiała nie tylko dzięki odwołaniu do Ps 69,10, według którego gorliwość o Dom Ojca spowodowała Jezusa do takiego zachowania. Równie istotnym jest odwołanie do kontekstu Za 14,21 i Za 9,9, gdyż w kontekstach obu tych tekstów Bóg przedstawiony jest jako wojownik. Jezus jest zatem utożsamiony z Bogiem wojownikiem, który nie może być łagodny, tak jak jest łagodny mesjański król wjeżdżający na osiołku w Za 9,9 oraz Mt 21,5.

Warto zapytać dlaczego jednak Ewangelista Jan ostatecznie rozdzielił obie perykopy: oczyszczenie świątyni i uroczysty wjazd do Jerozolimy. Powodem mogła być teologia Janowa. Opisując uroczysty wjazd do Jerozolimy, Ewangelista chce powiedzieć, iż Jezus inicjuje oczyszczenie świątyni, jednak nie idzie tutaj o oczyszczenie ziemskiej Świątyni Jerozolimskiej (gdyż to zostało opisane na początku Ewangelii w J 2,13-22), ale o oczyszczenie *nowej świątyni*. Przez nową świątynię rozumie się w Janie (1) ciało Jezusa (zob. J 2,21) oraz (2) zamieszkiwanie Ojca, Syna i Ducha Parakleta w wierzącym (zob. J 4,21-24, gdy mowa jest o nowym kulcie w *Duchu i Prawdzie*). W J 2,16.17 czytamy o *domu* (οἶκος) *Ojca* w sensie *świątyni materialnej*, natomiast w J 14 o *domu* (οἰκία) *Ojca* rozumianym jako *świątynia niematerialna, duchowa*, w której jest wiele *pomieszczeń* dla uczniów (gr. μονή). Według J 14,2 Jezus musi odejść, aby przygotować miejsce dla swoich uczniów. Tak jak w 2,15 występuje czasownik ἐκβάλλω (*wyrzucić*) na określenie wyrzucenia zwierząt i bankierów, tak w 12,31, w bezpośrednim kontekście uroczystego wjazdu do Jerozolimy, czasownik ἐκβάλλω (*wyrzucić*) występuje w opisie wyrzucenia

<sup>70</sup> Synoptycy opisując incydent w świątyni cytują prorocтва Izajasza i Jeremiasza, mówiące o domu modlitwy dla wszystkich narodów i jaskini zbójców. Kładą w ten sposób nacisk na aspekt *społeczno-etniczny*. Czwarta Ewangelia natomiast, cytując Zachariasza, kładzie nacisk na *eschatologię* i *chrystologię* (bóstwo Jezusa), choć aspekt etniczny także jest obecny, gdyż Zec 14 mówi o przyjściu do Jerozolimy na Święto Namiotów wszystkich narodów.

<sup>71</sup> Bicz ten zresztą może być aluzją do Zachariaszowej laski pasterskiej należącej do Boga – Pasterza (11,7.14). Zob. A. Kubiś, *The Book of Zechariah*, s. 338.

władcy tego świata: *Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony*. Wjazd do Jerozolimy jest zatem początkiem oczyszczenia nowej, duchowej świątyni. W opisie oczyszczenia świątyni wprowadzona jest po raz pierwszy idea ciała Jezusa jako świątyni.<sup>72</sup> Idea ta jest rozwinięta w kolejnych rozdziałach Ewangelii, między innymi przez nawiązanie do wypłynięcia wody ze świątyni (zob. 7,38-39; 19,37) oraz zamieszkiwania wierzących w *mieszkaniach* (μονή), których jest tak wiele, jak wielu jest wierzących. Możliwe zatem, iż Ewangelista rozdzielił narrację oczyszczenia świątyni od opisu wjazdu do Jerozolimy, aby pokazać dwa oczyszczenia dwóch różnych świątyń: materialnej i duchowej. W ten sposób oczyszczenie materialnej Świątyni Jerozolimskiej zapowiada oczyszczenie innej, duchowej świątyni: świata oraz uczniów, którzy są częścią świata. W J 2,13-22 oczyszczenie polega na wyrzuceniu bankierów i zwierząt, a w J 12,31 oczyszczenie zawiera się w wyrzuceniu władcy tego świata.

W tym kontekście warto zapytać dlaczego Jan używa określenia *władca tego świata*, a nie *władca człowieka* czy *władca ludzi*. W czwartej Ewangelii *świat* to termin techniczny obejmujący całą ludzkość powołaną do zbawienia (zob. 3,16). Świat w koncepcji żydowskiej, widoczne jest to zwłaszcza w opisie Rdz 1 i pismach Filona z Aleksandrii, był rozumiany jako świątynia: *Najwyższą i w najprawdziwszym sensie świętą świątynią Boga jest, jak musimy wierzyć, cały świat*.<sup>73</sup> Pierwszym czynem jakiego Jezus dokonał po triumfalnym wjeździe w opisie czwartej Ewangelii było oczyszczenie uczniów poprzez umycie im nóg, aby mogli mieć *udział* w Jego świątyni (13,8). W istocie, w okresie Drugiej Świątyni obywanie nóg było zwyczajem praktykowanym przy wchodzeniu na dziedzińce świątyni.<sup>74</sup> W tym kontekście stają się zrozumiałe słowa Jezusa: *I wy jesteście czyści, ale nie wszyscy*, wraz z komentarzem narratora:

---

<sup>72</sup> Termin *ναός* (J 2,19.20.21) rozumiany jest jako sanktuarium świątyni Jerozolimskiej i świątynia ciała Jezusa, w odróżnieniu od *ἱερόν* (2,14.15; 5,14; 7,14.28; 8,2.20.59; 10,23; 11,56; 18,20), terminu określającego całą Świątynię Jerozolimską z jej dziedzińcami.

<sup>73</sup> Filon, *Spec.* 1, 12 § 66. Por. R.C. van Leeuwen, „Cosmos, Temple, House. Building and Wisdom in Ancient Mesopotamia and Israel”, w: M.J. Boda, J. Navotny (red.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, AOAT 366, Münster 2010, s. 399-421. Zob. także K.S. Fuglseth, *Johannine Sectarianism in Perspective. A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran*, Supplements to Novum Testamentum 119, Leiden – Boston, MA 2005, s. 210-212.

<sup>74</sup> *m. Ber.* 9:5; Filon, *QE* 2,1,2. Także sam fakt przebywania w obecności Boga wymagał obmycia nóg (zob. Filon, *Spec.* 1, 38 § 207).

*Wiedział bowiem, kto Go wyda, dlatego powiedział: «Nie wszyscy jesteście czysti»* (13,10-11). Judasz nie był czysty, gdyż był w nim szatan, władca tego świata. W J 14,23 czytamy, iż Ojciec i Syn *wejdą* (ἔρχομαι) w osobę i uczynią sobie tam mieszkanie (μονή). Tymczasem, dla kontrastu, w Judasza *wszedł* (εἰσέρχομαι) szatan (13,27). Nadto, w czasie ostatniej wieczerzy Jezus mówi do uczniów, iż są już czysti dzięki słowu Jezusa (15,3). Judasz, który nie słucha słów Jezusa, nie jest czysty.

Podsumowując, warto zauważyć, iż Janowe odniesienia do prorocтва Zachariasza występujące w narracjach o oczyszczeniu świątyni i triumfalnym wjeździe do Jerozolimy tworzą inkluzję obejmującą opis całej publicznej działalności Jezusa.

A	B	B'	A'
J 1,23	J 2,13-22	J 12,12-16	J 12,38.40
<i>Izajasz</i>	<i>Zachariasz - Psalm</i>	<i>Zachariasz - Psalm</i>	<i>Izajasz</i>
Iz 40,3	Za 14,21 Ps 69,10 Za 6,12-13	Ps 118,26 Za 9,9	Iz 53,1 6,10
<i>Żydzi</i>	<i>Uczniowie</i>	<i>Uczniowie</i>	<i>Żydzi</i>
<i>Zachęta do wiary</i>	<i>Wspomnienie i wiara</i>	<i>Wspomnienie i wiara</i>	<i>Lament i objawienie - niewiara</i>

Uczniowie przypominają sobie prorocтво Zachariasza i wierzą w Jezusa (B-B'). Zachariaszowa inkluzja stoi w kontraście do innej inkluzji eksponującej niewiarę Żydów, a tworzonej przez trzy cytaty z Izajasza (jedyne go proroka wzmiankowanego z imienia przez Ewangelistę). Zachęta do wiary skierowana do Żydów (A) stoi w kontraście do stwierdzenia niewiary Żydów w końcowej części opisu publicznej działalności Jezusa (A'). Cytaty Izajaszowe są pierwszym i ostatnim cytatem ST w *Księdze Znaków*, skupionej na publicznej posłudze Jezusa. Ta symetryczna konstrukcja dwóch inkluzji podkreśla centralne elementy, a zatem inkluzję Zachariaszową (B-B') mówiącą o wierze uczniów. Uczniowie przedstawieni są jako ci, którzy wierzą prorokom (Za). Tworzą oni kontrast z Żydami, którzy nie wierzą prorokom, a dokładnie samemu Izajaszowi.

Istnieje jeszcze jedna inkluzja zbudowana poprzez odniesienie do Pism, jednak już nie poprzez odniesienie do cytatu, ale poprzez aluzję. Tworzy ją pierwsze i ostatnie wystąpienie rzeczownika γραφή w Ewangelii Janowej (2,22

---

i 20,9).<sup>75</sup> W obu przypadkach Ewangelista czyni aluzję do proroctwa Za 6,12-13, mówiącym o królu Mesjaszu, który odbuduje świątynię. W narracji Janowej aluzje te wkomponowane są w temat zmartwychwstania Jezusa, czyli budowy nowej świątyni.

---

<sup>75</sup>Zob. więcej Kubiś, „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9”, s. 153-194.