

KS. ADAM KUBIŚ

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

1. Użycie Starego Testamentu w Ewangelii Janowej

Stary Testament jest obecny w tekście czwartej Ewangelii na kilka sposobów. Niemiecki egzegeta H.-J. Klauck wyliczył ich dziewięć¹:

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 ἐστίν);
2. *unmarkiertes Zitat* (cytat nieoznaczony): w tekście Ewangelii cytat ze Starego Testamentu 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!*;

KS. DR ADAM KUBIŚ, kapłan diecezji rzeszowskiej, doktor nauk biblijnych, adiunkt w Katedrze Teologii Biblijnej i Proforystyki w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, autor książki *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Études bibliques (Nouvelle Série) 64, Pendé: Galbada 2012. Kontakt: akubis@gmail.com

- 1 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.

3. *Anspielungen* (aluzja), której przykładem jest nawiązanie do węża 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 wyrażania się spotykamy w Starym Testamencie: *Był pewien człowiek z Ramataim... imię jego było Elkana* (ἄνθρωπος ἦν ἐξ Ἀρμαθαίμ... ὄνομα αὐτοῦ Ελκανα - 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 manny 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 Starym i Nowym Testamentem, czego wymownym przykładem jest powyższy wykaz, stwarza realną trudność w dokonaniu rzetelnego opisu zależności pomiędzy Starym Testamentem a danym tekstem Nowego Testamentu (tutaj Ewangelii Janowej). Trudność tę potęguje nadto znacząca objętość badanego materiału: cały Stary Testament versus cała Ewangelia Jana. W efekcie, analizując cały tekst Ewangelii Janowej pod kątem jego zależności od Starego Testamentu 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 wniosków². Powyższą trudność egzegeci

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

rozwiązują na cztery sposoby. Jedni ograniczają się w swym badaniach do jednej lub kilku kategorii wybranych z powyższych dziewięciu sposobów użycia Starego Testamentu w czwartej Ewangelii. Z reguły są to pierwsza i druga kategoria, czyli cytaty oznaczone i nieoznaczone³ (1). W oczywisty sposób takie zawężenie pola wpływu Starego Testamentu na tekst czwartej Ewangelii prowadzi do niepełnych wniosków. Inni, biorąc pod uwagę różne sposoby zastosowania Starego Testamentu w Nowym, koncentrują się jedynie na niewielkim objętościowo tekście nowotestamentowym (2). Z reguły jest to perykopa nowotestamentowa, w której szuka się wszelkich możliwych odniesień do Starego Testamentu⁴. Jeszcze inni badają wpływ jednej księgi Starego Testamentu w danej perykopie nowotestamentowej⁵ (3) lub w całej księdze nowotestamentowej (4). Dzięki tym dwóm ostatnim podejściom egzegeta może opisać w zasadzie wszystkie możliwe sposoby użycia danej księgi starotestamentowej w tekście nowotestamentalnym. W przypadku czwartego podejścia badacz dodatkowo, mając ogłęd całości danej księgi nowotestamentowej, jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o całościową recepcję konkretnej księgi Starego Testamentu w księdze Nowego Testamentu.

Odnośnie Ewangelii Janowej pojawiło się wiele krótkich studiów mających formę artykułów i traktujących o roli Księgi Rodzaju⁶, Powtórzone-

- 3 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: Mohr Siebeck 1996.
- 4 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.
- 5 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)*, JBL 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*, RivBib 55 (2007), s. 165–190.
- 6 E.C. Hoskyns, *Genesis I-III and St John's Gospel*, JTS 21 (1920), s. 210–218.

go Prawa⁷, Proroctwa Izajasza⁸, Proroków Mniejszych⁹, Psalmów.¹⁰ Istnieją jednak także studia mające formę monografii książkowych i opisujące użycie jednej księgi Starego Testamentu w całej Ewangelii Janowej¹¹. Specjalne miejsce w studiach Janowych zajmują badania użycia literatury sapiencjalnej, a zwłaszcza motywu mądrości uosobionej; temat ten rozwijają zarówno artykuły, jak i monografie¹².

-
- 7 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.
- 8 F.W. Young, *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel*, ZNW 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.
- 9 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.
- 10 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.
- 11 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).
- 12 G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, *Biblica* 38 (1957), 396–418; H.R. Moeller, *Wisdom Motifs and John's Gospel*, *BETS* 6/3 (1963), 92–100; M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, JSNT.S 71, Sheffield 1992; M.E. Willett, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*,

Czytając literaturę poświęconą użyciu Starego Testamentu w czwartej Ewangelii, zwłaszcza monografie, zwraca się uwagę na rozbieżność w ilości cytatów starotestamentowych, z jakimi mierzą się autorzy¹³. Wspomniana niezgodność jest wynikiem (1) braku jakichkolwiek 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 *intratekstualności*. Obie zrodziły się z doświadczenia czytelnika, który – czytając jakikolwiek 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”¹⁴. Jeśli relacja pomiędzy czytanim tekstem

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^e 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.

- 13 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; 7,37-38.42; 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).
- 14 R. Barthes, *Texte (théorie du)*, w: *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1980², 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:*

(*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*¹⁵. Inter- i intratekstualność odnosi się jednak wyłącznie do badań *synchronicznych* 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 szukaniem (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 nieuprawnione¹⁶. W takim przypadku bardziej stosownym wydaje się użycie dwóch innych pojęć, a mianowicie *wewnątrzbiblijna egzegeza* oraz *wewnątrzbiblijna 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*).¹⁷ Używając języka teorii literatury, powyższe dwa fenomeny

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* 18/1-2 (1996), s. 268–285.

15 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 2011².

16 Jako pierwsza zwróciła uwagę na błędne 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, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology*, *Biblica* 95 (2014), s. 280–291.

17 Powyższe rozróżnienia i nazewnictwo zastosował Michael A. Fishbane, *Revelation and Tra-*

można także nazwać odpowiednio *aluzją* (zjawisko *wewnątrzbiblijnej egzegezy*) oraz *echem* (w odniesieniu do *wewnątrzbiblijnej aluzji*) i takie nazewnictwo wydaje się bardziej naturalne.

Czym zatem jest aluzja literacka?¹⁸ Według czołowego teoretyka teorii aluzji, prof. Zivy Ben-Porat, aluzja jest narzędziem jednoczesnej aktywacji dwóch tekstów¹⁹. W pierwszej chwili (pierwszy etap) w tekście, który czytamy, znajdujemy znak, marker, sygnał, czyli jakiś identyfikowalny element (najczęściej jakieś słowo) lub wzorzec, 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 (który możemy też nazwać markerem albo sygnałem). 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 niego tekstu. Te aspekty wcale nie muszą bazować na obecności znaków. Aluzją zatem nie jest samo istnienie znaku w tekście, który czytamy (etap pierwszy i drugi), ale użycie tekstu-źródła w interpretacji czytanego przez nas tekstu (etap trzeci)²⁰.

dition: 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.

18 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 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.

19 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.”

20 Tamże, s. 108–114.

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 czytany 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 Starego Testamentu) czyni czytany tekst ciekawszym²¹.

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, 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 butelki²². 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 Starego Testamentu w Nowym Testamencie nie można ograniczyć się tylko do interpretowania tekstu w kontekście oryginalnym i nowym kontekście Nowego Testamentu. 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 Nowego Testamentu. W efekcie egzegeta musi odwołać się do starożytnych tłumaczeń, z Septuagintą na czele, gdyż każde tłumaczenie jest interpretacją. Innymi polami badań recepcji danego tekstu

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

22 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.”

starotestamentowego jest literatura peritestamentalna²³, pisma qumrańskie, targumy oraz literatura rabinacka – niektóre jej interpretacje mogą sięgać czasów powstania Nowego Testamentu. Część egzegetów dodaje jeszcze do swego warsztatu pisma Filona, Józefa Flawiusza, apokryfy Nowego Testamentu, wczesnych Ojców Kościoła (zwłaszcza Ojców Apostolskich), pisma gnostyckie, autorów pogańskich (zwłaszcza grecko-rzymskich), pisma Samarytan, papirusy magiczne, czy *Corpus Hermeticum*²⁴. Celem tych zabiegów jest spojrzenie na tekst Starego Testamentu oczyma czytelnika z czasów Nowego Testamentu, gdyż interpretacja tekstu Starego Testamentu z przełomu er jest interpretacją, do której autor Nowego Testamentu nawiązuje.

Wielu autorów podkreśla istotną rolę jaką odgrywają kryteria w procesie odnajdywania i analizowania odniesień tekstu Nowego Testamentu do Starego Testamentu, zarówno aluzji, jak i echa²⁵. 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 powierzchniowe, banalne i nieodpowiedzialne traktowanie badanego tekstu²⁶.

23 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 pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, ale dokładnie w czasie powstawania Starego i Nowego Testamentu oraz przed (w przypadku Nowego i niektórych ksiąg Starego Testamentu) i po tym okresie (w przypadku Starego i Nowego Testamentu).

24 C.A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*, Peabody, MA 1992, s. 6–7.80–96.149–177.

25 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*.

26 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

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 Starego Testamentu. Stąd, chcąc zbliżyć się do obiektywizmu (do prawdy), należy poddać pod naukową debatę swoje odkrycie / interpretację / identyfikację aluzji czy echa. Głównym problemem zatem jest nie tyle sposób odkrywania aluzji (kryteriów służących jej identyfikacji może być wiele), ale raczej pytanie, czy nasza interpretacja danego tekstu jest wiarygodna²⁷.

Odnosnie kryteriów identyfikacji aluzji, bardzo pomocne jest kryterium *nieciągłości*. Rozumiemy przez to kryterium zarówno nieciągłość gramatyczną czy też językową, jak i nieciągłość logiczną czy też narracyjną. Nieciągłość językowa to solecizm, 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*²⁸. 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 Nowym Testamencie. Najprościej przyjąć poniższą definicję, przez którą za cytaty Starego Testamentu w pismach Nowego rozumie się „zdanie (czy też serię zdań) wziętych z pism Izraela, które są oddane dosłownie (albo w jakiś sposób rozpoznawalny) w Nowym Testamencie i które jako takie są oznaczone przez wprowadzającą albo kończącą formułę”²⁹. A zatem wszelkie inne odniesienia do Starego Testamentu, także dosłowne

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.”

27 Jauhainen, *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.”

28 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.

29 Menken, *Quotations*, s. 11.

cytowanie zdań ze Starego Testamentu bez formuły oznaczającej ten cytat (tzw. „citat nieoznaczony” wg J.-H. Klaucka), będziemy nazywać aluzją.

Stosując powyższą definicję można stwierdzić, że w Ewangelii Jana jest 17 cytatów ze Starego Testamentu. 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 kanoniczne³⁰.

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) Bardzo możliwe, że Jan intencjonalnie pozostawił ten fakt niewyjaśnionym.³¹ (2) Enigma tego wydarzenia była znana jedynie pierwszym odbiorcom Ewangelii i z biegiem czasu klucz do odgadnięcia zagadki został zapomniany³². (3) Obecny tekst Ewangelii Jana jest wynikiem błędu w odczycie czy też zapisie aramejskiego *Vorlage* oryginalnego tekstu Ewangelii Janowej, a zatem w miejsce *וַאֲתָהּ בְּתַחַת הַתְּאֵנָה* (kiedy ty zanosilesz błagania) przez pomyłkę powstało *וַאֲתָהּ תַּחַת הַתְּאֵנָה* (kiedy byłeś pod drzewem figowym)³³. (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 wszytkowiedzący³⁴. Dla wielu komentatorów figa jest zatem elementem akcydentalnym (bez żadnego znacze-

30 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.”

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

32 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971, s. 114.

33 T.K. Cheyne, *Nathanael*, *EB(C)* III, 3338-3339.

34 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.

nia 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 miejscach³⁵. 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 Natanaela³⁶.

Obok nieciągłości polegającej na wzmiance o fidge i szokującym wyznaniu Natanaela, w tekście jest także inna nieciągłość, a mianowicie Jezus nazywa Natanaela *prawdziwym Izraelitą, w którym nie ma podstępu* (1,47). Poprzednia 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 Nowego Testamentu może być wskazówką, iż należy szukać w nim odniesienia do Starego Testamentu.

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 Pan nie poczytuje grzechu, i w którego ustach nie ma podstępu* (δόλος). W prorocztwie So 3,13 czytamy, że pośród ludu stanowiącego resztę Izraela nie ma *podstępnego języka* (γλῶσσα δολία). Reszta ta wznaje nadto, że Pan (κύριος) jest *Królem Izraela* (βασιλεὺς Ἰσραηλ), który jest pośród nich (3,15). Natanael staje się zatem postacią symboliczną, po-

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

36 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.

dobnie jak wcześniej powołany Szymon, który staje się Skałą. Natanael staje się przedstawicielem prawdziwego Izraela (Sofoniaszowej „Reszty”), nowym Jakubem, który również miał zmienione imię na Izrael (Rdz 32,29). Natanael 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)³⁷. 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 mocy³⁸. Podsumowując, nieciągłość logiczna w postaci nadania nowego imienia Natanaelowi może zostać wyjaśniona przy pomocy odwołania do Starego Testamentu, a konkretnie do historii Jakuba z Księgi Rodzaju.

Podjmując 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 Starego Testamentu, tak i w przypadku tej nieciągłości aluzja starotestamentalna wydaje się obiecującym polem poszukiwań.

Tradycyjnie, w komentarzach do Ewangelii Janowej, w wyjaśnianiu tego epizodu, poza wspomnianymi już interpretacjami odwoływano się do opinii rabi-

37 Zob. J.H. Neyrey, *The Jacob Allusions in John 1:51*, CBQ 44 (1983), s. 586–605; M. Morgen, *La promesse de Jésus à Nathanaël (Jn 1,51) éclairée par la hagaddah de Jacob-Israël*, RevSR 67 (1993), s. 3–22.

38 Warto podkreślić, że w czasach Jezusa etymologię imienia Izrael (יִשְׂרָאֵל) w przypadku Jakuba wyjaśniano nie jako *walczący z Bogiem*, ale jako *אל ראה איש* (człowiek, który widzi Boga). Etymologię tę znajdujemy w dziełach Filona z Aleksandrii, zob. *Congr.* 51: Ἰσραὴλ γὰρ ὀρών θεὸν ἐρμηνεύεται – *bowiem [imię] Izrael jest wyjaśniane [jako] „widzący Boga”*; *Mut.* 81: ὁ δὲ Ἰσραὴλ ὀρών 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 à Cana (Jean, 1, 19–2, 11)*, 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 – εἶδὼν γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον).

nów uważających zacienione miejsce pod figą jako tradycyjne miejsce studio-
wania 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 studio-
wać Torę i do tego faktu Jezus czyniłby aluzję³⁹. Termin „Tora” pojawia się w tek-
ście Janowym, gdy Filip mówi do Natanaela: *znaleźliśmy tego o którym pisał*
Mojżesz w Prawie (ἐν τῷ νόμῳ – 1,45). Natanael byłby zatem prawdziwym Izra-
elitą, gdyż studiował Torę oraz byłby człowiekiem bez podstępów, gdyż przyszedł
do Jezusa. Postać Natanaela tworzyłaby zatem kontrast z Janowymi „Żydami”,
którzy studiują Torę, ale nie przychodzą poprzez wiarę do Jezusa (5,39.46–47)⁴⁰.
Powyższa interpretacja napotyka na poważne trudności. H. Strack i P. 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 inny-
mi gatunkami drzew, jako miejscem pod którym studiowano⁴¹. Gatunek drzew
ma zatem rolę akcydentalną w opowiadaniu. Oto rabin⁴² usuwa się ze swymi
uczniami 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 ukaza-
nie uczciwości rabina i jego uczniów. Trudno zatem na podstawie wspomnianej
jednej historii twierdzić, że studiowanie pod figą było powszechnym zwycza-
jem⁴³. Przebywanie pod figą nie oznacza zatem automatycznie bycia studentem
Tory, gdyż wówczas – jak zauważa z przekąsem J.D.M. Derrett – przypadkowy
arabski poganiacz wielbłądów śpiący pod figą jest także studentem Tory⁴⁴. War-
to także podkreślić późną epokę, z której pochodzi powyższe świadectwo rabi-
nackie, choć wspomniani w tych historiach rabini żyli w II i III w.⁴⁵

39 Za takim wyjaśnieniem opowiadają się między innymi Bosimard, Schneider, Schulz, Witherington, Neyrey.

40 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2; Göttingen 1941.¹¹1950, s. 73, przypis 8.

41 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.

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

43 Zob. C.-H. Huzinger, “συκῆ κτλ.”, *TDNT* VII, s. 753; Telford, *Barren Temple*, s. 222.

44 J.D.M. Derrett, *Figtrees in the New Testament*, *HeyJ* 14 (1973), s. 249–264; tenże, *Studies in the New Testament*. II. *Midrash in Action and as a Literary Device*, Leiden 1978, s. 161.

45 T. Nicklas, „Unter dem Feigenbaum”: *Die Rolle des Lesers im Dialog zwischen Jesus und Natanael*, *NTS* 46 (2000), s. 201.

Inne wyjaśnienie nieciągłości związanej z drzewem figowym podała australijska egzegetka M.L. Coloe⁴⁶. Jak zauważyła, jedynym brakującym świętem w Ewangelii Jana jest Święto Tygodni (הַגִּידָה שְׁבֻעוֹת), nazywane też *Dniem Pierwocin* (יּוֹם הַבְּכוּרִים)⁴⁷. Hebrajskie słowo בְּכוּרָה może oznaczać wczesne figi⁴⁸. 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 dał / 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 בְּכוּרָה oznacza świeże figi czerwcowe, jednak w liczbie mnogiej termin בְּכוּרִים – 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. Jeremias⁴⁹. 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 podstęp* (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 wieku po Chrystusie. Nadto, tekst Janowy nie koncentruje się na grzechu⁵⁰.

Brytyjski egzegeta C.F.D. Moule twierdził, iż słowa *pod drzewem figowym* są idiomatycznym wyrażeniem nawiązującym do historii o Zuzannie. W tekstach

46 M.L. Coloe, *The Johannine Pentecost: John 1:19-2:12*, ABR 55 (2007), s. 46–47.

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

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

49 J. Jeremias, *Die Berufung des Nathanael*, *Angelos* 3 (1928), s. 3.

50 Nicklas, *Unter dem Feigenbaum*, s. 201.

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 miałby zatem pokazać Natanaelowi, iż wie o nim wszystko⁵¹. Zarzut, jaki możemy wysunąć przeciw tej propozycji, to brak związku między odpowiedzią Jezusa i tytułami, jakimi obdarza Jezusa Natanael.⁵²

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*⁵³. Terminy wspólne z tekstem Janowym to *znaleźć* (εὕρισκω w J 1,45bis), *Izrael* (por. ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης 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 w J 1,48.50). Znalazienie Izraela, o którym mowa w Oz odpowiada znalezieniu Natanaela, który reprezentuje nowy Izrael, w tekście Janowym. *Patrzeć na ojców* w Oz, rozumiane na zasadzie paralelizmu, jako *patrzeć na Izrael*, odpowiada *patzeniu 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 Ozeasza⁵⁴.

Przegląd użycia motywu figi w tekście Starego Testamentu 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, wi-

51 C.F.D. Moule, *A Note on „Under the Fig Tree” in John 1.48.50*, *JTS(NS)* 5 (1954), s. 211.

52 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)*, *JSNT* 39 (1990), s. 23.

53 J.R. Michaels, *Nathanael Under the Fig Tree*, *ET* 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 1979.²1982), s. 130–131.

54 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.”

dzimy Natanaela, reprezentanta prawdziwego Izraela, który siedzi pod figą, symbolizującą Izrael⁵⁵. Można jednak z sukcesem ograniczyć zakres tekstów ze Starego Testamentu 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 przedstawiają⁵⁶. Jednak dokładna lektura tekstu Janowego pokazuje, że obraz mesjańskiego pokoju i dobrobytu nie jest w nim obecny⁵⁷. Nadto, wydaje się bardziej logicznym, aby Natanael siedział pod drzewem *po* spotkaniu z Mesjaszem, a nie *przed* takim spotkaniem⁵⁸. Jeśli jednak ograniczymy się tylko do Za 3,10 znajdziemy dwa bardzo mocne punkty styeczne z tekstem Janowym⁵⁹. Są nimi: powołanie przez przyjaciela (Filip powołuje Natanaela) oraz bycie *pod drzewem figowym*⁶⁰. Kolejność występowania obu tych elementów jest identyczna zarówno w Zachariaszu, jak i w Ewangelii Jana. Trzecim elementem wspólnym, równie istotnym, jest mesjański kontekst obu tekstów⁶¹. Kontekst Za 3,10 jest mesjański, gdyż

55 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.

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

57 Koester, *Messianic Exegesis*, s. 24.

58 Nicklas, *Unter dem Feigenbaum*, s. 202.

59 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 tę 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.

60 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 2,46 g LXX); 1 Mch 14,12, osoba znajduje się już pod drzewem figowym. Nie ma tam idei przychodzenia kogoś pod drzewo figowe.

61 Czwartym punktem styecznym 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*.

wcześniej, w 3,8, czytamy *albowiem ześlę sługę mego – Odrośl*. Tajemnicze nazwanie Jezusa przez Natanaela *Królem Izraela* może być wyjaśnione przez odwołanie do mesjańskiego proroctwa w Za 3,8-10. *Odrośl* (מִצְמַח) bowiem w tym proroctwie identyfikowana jest z *królem* (zob. Za 6,12-13). W Jr 23,5-6 i 33,15-16 *odrośl* (מִצְמַח) jest *dawidowym* królem. Nadto, w 4Q161 oraz 4Q285 Izajaszowa (11,1) *odrośl* dawidowa (מִצְמַח) jest zestawiona z Jeremiaszową i Zachariaszową *odroślą* (מִצְמַח). Według M. L. Coloe dwukrotne wzmiankowanie Nazaretu w narracji Janowej (1,45.46), który, co ważne, nie występuje w żadnym innym miejscu czwartej Ewangelii, może nawiązywać do Izajaszowej mesjańskiej *odrośli* (מִצְמַח), która w języku hebrajskim zapisywana jest identycznie jak nazwa Nazaretu (נִצְרַת, użyta jest litera צ a nie ר)⁶².

Powyższe stwierdzenia wyjaśniają powód nazwania Jezusa przez Natanaela tytułem *Król Izraela*, rozumianym jako *Dawidowy Mesjasz*. Dlaczego jednak Natanael nazywa Jezusa również *Synem Bożym*? Tytuł ten uznawany był w czasach Jezusa za mesjański (por. Ps 2,7; 2 Sm 7,14; Ps 89,26-27)⁶³. 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 Bogiem⁶⁴. 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 proroctwa Zachariasza, pomija winorośl? Możemy przypuszczać, iż w odróżnieniu do współczesnej praktyki obserwowanej w krajach śródziemnomorskich w starożytności pędy winorośli nie oplatały konarów drzewa figowego. Winorośl mogła rosnąć obok figi, a zatem obie rośliny nie musiały rosnąć razem. Trud-

W narracji Janowej postacią tą jest Natanael identyfikowany jako reprezentant Izraela i nazwany *prawdziwym Izraelitą* (Ἰδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης).

62 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*, BETL 200, Leuven 2007, s. 843-844. Odnośnie nazwy Nazaretu zob. H.P. Rüger, “ΝΑΖΑΡΕΘ/ΝΑΖΑΡΑ ΝΑΖΑΡΗΝΟΣ/ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ”, ZNW 72 (1981) s. 257.

63 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.

64 Brown, *John*, I, s. 88.

no 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 jednocześnie⁶⁵.

Podsumowując, Janowy Natanael identyfikuje Jezusa przy użyciu terminologii zaczerpniętej z proroctwa 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 *Odrosł* 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 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 proroctwa Zachariasza w Ewangelii Janowej. Rzadko w studiach badających użycie Starego Testamentu w Nowym mówi się o interakcji cytatów między sobą, czyli o tym, 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 Starego Testamentu w danej księdze nowotestamentowej, szukając jakiś wspólnych wniosków, ograniczali się jedynie do konkluzji dotyczących formy cytowanego tekstu, odpowiadając na pytanie o jego pochodzenie z LXX, tekstu maseckiego, czy też z innej tradycji tekstualnej (np. targum). Tymczasem, w przypadku użycia Zachariasza w Ewangelii Jana, dostrzec można tema-

65 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.”

tyczne 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>
Obietnica <i>Księga Znaków</i> <i>(J 1–12)</i>	Oczyszczenie świątyni <i>J 2,13–22</i> Za 14,21; 6,12-13	Żywa woda (obietnica Ducha) <i>J 4,10</i> Za 13,1; 14,8
	Wjazd do Jerozolimy (oczyszczenie świata) <i>Jn 12,12–19</i> Za 9,9	Żywa woda (obietnica Ducha) <i>Jn 7,38</i> Za 13,1; 14,8
Wypełnienie <i>Księga Chwały</i> <i>(J 13–21)</i>	Zmartwychwstanie (odbudowa świątyni) <i>Jn 20,1-29</i> Za 6,12-13	Przebicie boku (dar Ducha) <i>Jn 19,34.37</i> Za 12,10

Za użyciem Zachariasza w czwartej Ewangelii stoi zatem jeden temat, którym jest rola i tożsamość Jezusa zdefiniowana jako nowa świątynia. W temacie tym istnieją dwa wątki: odbudowa świątyni oraz woda wypływająca ze świątyni. Woda ta oznacza dar Ducha, symbolicznie przedstawianego jako woda. Zgodnie z zapowiedziami prorockimi w Starym Testamencie rzeki żywej wody miały wypłynąć ze świątyni. Ewangelista Jan przedstawia zatem Jezusa, dawcę Ducha, 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 wypełnienia⁶⁶. 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 synoptyczny⁶⁷, 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*):

66 A. Faure (*Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese*, ZNW 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, że ta różnica ma swe źródło w dwóch różnych dokumentach, na których bazował Ewangelista lub dwóch różnych redaktorach.

67 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 Jerozolimy. (2) W obu narracjach występują formuły wspomnieniowe (2,17.22; 12,16) w których występuje ten sam czasownik μιμήσκομαι, w tej samej formie ἐμίμηθησαν, 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 Nowego Testamentu 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** **Formuła wspomnieniowa**
(ἐμνήθησαν, οἱ μαθηταί, γεγραμμένα)
- 2,16** Pismo: aluzja do **Za** 14,21
- 2,17** **Formuła wspomnieniowa**
(ἐμνήθησαν, οἱ μαθηταί, γεγραμμένου ἐστίν)
- 2,19-20** Pismo: cytat z **Ps** 69,10
- 2,22** Pismo: aluzja do **Za** 6,12–13
Formuła wspomnieniowa
(ἐμνήθησαν, 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*) (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, że 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 prorocstwa mówiącego o *Odrośli*, mesjańskim królu Dawidowym, który odbuduje świątynię (*Za* 6,12-13)⁶⁸.

Wracając do prorocstwa *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 przy-

68 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.

wołując tutaj tytuł *Król Izraela* i łącząc go z Za 14, czyni aluzję do bóstwa Jezusa, gdyż tylko Bóg był królem w Izraelu⁶⁹. Co więcej, tylko Jan wzmiankuje gałązki palmy (12,13), używane w czasie Święta Namiotów. Święto to jest czasowym kontekstem Zachariaszowej zapowiedzi o wygnaniu przekupniów ze świątyni na końcu czasów (14,18-19)⁷⁰.

W Mt 21,5, gdy cytowany jest Za 9,9, wymienia się przymiotnik *łagodny*, jako przymiot króla wjeżdżającego na osiołku do Jerozolimy. Czwarta Ewangelia cytuje dokładnie to proroctwo (12,15), ale opuszcza przymiotnik *łagodny*. Dlaczego? Opis oczyszczenia świątyni w czwartej Ewangelii w porównaniu do narracji synoptyków ma więcej rysów przemocy. Otóż, według Jana (2,15), Jezus robi sobie nawet bicz ze sznurków⁷¹. Ta przemoc jest zrozumiała nie tylko dzięki odwołaniu do Ps 69,10, według którego gorliwość o Dom Ojca sprowokowała Jezusa do takiego zachowania. Równie istotnym jest odwołanie do kontekstu Za 9,9 i 14,21, 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 2,13-22), ale o oczyszczenie *nowej świątyni*. Przez nową świątynię rozumie się w Janie (1) ciało Jezusa (zob. 2,21) oraz (2) zamieszkiwanie Ojca, Syna i Ducha Parakleta w wierzącym (zob. 4,21-24, gdy mowa jest o nowym kulcie w *Duchu i Prawdzie*). W 2,16.17 czytamy o *domu* (oikoc) *Ojca* w sensie świątyni materialnej, natomiast w J 14 o *domu* (oikia) *Ojca* rozumianym jako świątynia niematerialna, *duchowa*, w której jest wiele *pomieszczeń* dla

69 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.

70 Synoptycy, opisując incydent w świątyni, cytują proroctwa 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 Za 14 mówi o przyjsciu do Jerozolimy na Święto Namiotów wszystkich narodów.

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

uczniów (μονή). Według 14,2 Jezus musi odejść, aby przygotować miejsce dla swoich uczniów. 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 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 Jerozolimskiej wprowadzona jest po raz pierwszy idea ciała Jezusa jako świątyni⁷². 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 2,13–22 oczyszczenie polega na wyrzuceniu bankierów i zwierząt, a w 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)⁷³. Świat w koncepcji żydowskiej – widoczne jest to zwłaszcza w narracji Rdz 1 i pismach Filona z Aleksandrii – był rozumiany jako świątynia. Jak wyraził się Filon: *Najwyższą i w najprawdziwszym sensie świętą świątynią Boga jest, jak musimy wierzyć, cały świat*⁷⁴. Pierwszym czynem, jakiego Jezus dokonał po triumfalnym wjeździe w opisie czwartej Ewangelii, było oczyszczenie uczniów

72 Termin ναός (J 2,19.20.21) rozumiany jest jako sanktuarium Świątyni Jerozolimskiej i świątynia ciała Jezusa, w odróżnieniu od ιερών (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.

73 Szczegółowe omówienie semantyki terminu κόσμος w S. Mędała, Świat, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1992, s. 347–368.

74 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.

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 Jerozolimskiej⁷⁵. W tym kontekście stają się zrozumiałe słowa Jezusa: *I wy jesteście czysti, ale nie wszyscy*, wraz z komentarzem narratora: *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 14,23 czytamy, że Ojciec i Syn *wejdą* (ἐρχομαι) 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, że są już czysti dzięki słowu Jezusa (15,3). Judasz, który nie słucha słów Jezusa, nie jest czysty.

Podsumowując, warto zauważyć, iż Janowe odniesienia do proroctwa 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</i> – <i>Psalm</i>	<i>Zachariasz</i> – <i>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
Żydzi	<i>Uczniowie</i>	<i>Uczniowie</i>	Żydzi
<i>Zachęta do wiary</i>	<i>Wspomnienie</i> <i>i wiara</i>	<i>Wspomnienie</i> <i>i wiara</i>	<i>Lament i objawienie</i> – <i>niewiara</i>

Uczniowie przypominają sobie proroctwo 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 (jedynego proroka

⁷⁵ 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).

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 Starego Testamentu 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)⁷⁶. 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.

FIG TREE, DONKEY AND LIVING WATER. THE USE OF THE BOOK OF ZECHARIAH IN THE GOSPEL OF JOHN

Summary

In four sections, the article deals with four specific issues related to the use of the Book of Zechariah in the Fourth Gospel. First, nine different ways in which the Old Testament is employed in John's Gospel are presented. In this section the article aims to justify focusing on the use of a single OT book in John's Gospel, an approach which appeals to many scholars as the most appropriate way of dealing with the broader issue of the use of the OT in the Fourth Gospel. Such a seemingly narrow methodological choice enables the exegete to investigate virtually all possible uses of a particular OT text (book), applying the appropriate attention and thoroughness. Second, the article discusses two major methodological problems connected with the study of the OT in the Fourth Gospel, namely (1) the absence of careful, widely accepted definitions for the literary devices of quote, allusion, and

⁷⁶ Zob. więcej Kubiś, *Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9*, s. 153–194.

echo; and, related to this, (2) the elusive nature of any objective criteria for identifying allusions and echoes. The article also broaches the issue of the rightly questioned legitimacy of using the term “intertextuality” within the realm of biblical studies employing the historical-critical method. As to the problem of definitions, Ben-Porat’s definition of literary allusion, together with Sommer’s approach to the phenomenon called an echo, are adopted in this article. Thirdly, the article presents a case study of one particular allusion in the Fourth Gospel, namely the mention of the fig tree in the narrative of the call of the first disciples in John 1:45-51. Indeed, the question of why Nathaniel confesses Jesus to be the Son of God and the king of Israel (1:49) following Jesus’ statement that he saw him under the fig tree (1:48) stands as a perennial *crux interpretum* in Johannine studies. Seeing an allusion to the prophecy of Zec 3:10 seems to solve this problem convincingly. Fourth, the article discusses the use of explicit quotations from Zechariah in the Fourth Gospel. The current study reveals that there are two basic focal points of the major Johannine references to Zechariah: (1) the cleansing narrative (Jn 2:13-22), with its references to Zec 6:12-13 and 14:21, and the triumphal entry narrative (Jn 12:12-16), which quotes Zec 9:9, both refer to the rebuilding of the temple; and (2) Jn 7:38, quoting Zec 14:8, and Jn 19:30-37, quoting Zec 12:10 both relate to the gift of the Spirit. Taken together, the references to Zechariah in the Fourth Gospel express two facets of a single, fundamental Johannine theological paradigm, i.e. that Jesus is the new temple: (1) the cleansing and rebuilding of the temple, understood as both Jesus’ body and the community of believers, and (2) the gift of the Spirit flowing out of the new temple, Jesus’ body.

Słowa kluczowe: Księga Zachariasza, Ewangelia Janowa, Natanael, drzewo figowe, świątynia, intertekstualność, cytat Starego Testamentu w Nowym Testamencie, aluzja, echo

Key words: Book of Zechariah, the Gospel of John, Nathanael, fig tree, temple, intertextuality, Old Testament quote in New Testament, allusion, echo