

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU**

EWA SOŁTYS

**JEZUS W PRZESTRZENI DOTYKU
W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA**

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium naukowym

z teologii biblijnej

pod kierunkiem

ks. prof. dra hab. Mariusza Rosika

i dr Anny Rambiert-Kwaśniewskiej

WROCŁAW 2023

Spis treści

Wykaz skrótów	5
WPROWADZENIE	8
I. ZAGADNIENIA WSTĘPNE.....	12
1. Obszar badawczy.....	12
2. Status quaestionis	19
3. Metodologia.....	23
II. TERMINOLOGIA ORAZ KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY ZAGADNIENIA DOTYKU W BIBLII.....	26
1. Terminologia biblijna związana z dotykiem	26
1.1. Terminy hebrajskie.....	26
1.2. Terminy greckie.....	36
2. Dotyk w kontekście historyczno-kulturowym.....	43
2.1. Dotyk i poznanie.....	43
2.2. Dotyk i gesty rąk	46
2.3. Dotyk kobiet	51
2.4. Dotyk i uzdrowienia	55
3. Inne	57
3.1. Czystość i nieczystość	57
3.2. Dostęp do świątyni	60
III. PERYKOPY O DOTYKU W STRUKTURZE EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA.....	63
1. Powstanie Ewangelii według św. Jana i jej struktura.....	63
1.1. Autor.....	64
1.2. Czas powstania	66
1.3. Miejsce powstania	68
1.4. Struktura	70
2. Wyodrębnienie perykop o dotyku w strukturze Czwartej Ewangelii.....	74
2.1. Klasyfikacja perykop o dotyku.....	75
IV. ANALIZA EGZEGETYCZNA	79
1. Teksty, w których mowa jest o dotyku, ale niekoniecznie on zachodzi.....	79
1.1. Rozwiązanie rzemyka u sandała Mesjasza (1, 19-29).....	79
1.2. Mowa eucharystyczna (6, 51-59)	88
1.3. Maria Magdalena i Zmartwychwstały (20, 11-18).....	99
1.4. Spotkanie Tomasza z Jezusem (20, 24-29)	108
2. Teksty, w których mamy do czynienia z dotykiem międzyludzkim	113
2.1. Uzdrawienie niewidomego od urodzenia (9, 1-12)	114

2.2. Maria u stóp Jezusa (11, 28-37).....	120
2.3. Namaszczenie w Betanii (12, 1-11)	126
2.4. Obmycie nóg uczniom (13, 1-20)	132
2.5. Spoczywanie i oparcie się na piersi Jezusa (13, 21-25)	144
2.6. Pojmanie, męka, śmierć i pogrzeb (18, 1 – 19, 37).....	147
3. Teksty, w których dotykane są pewne przedmioty	159
3.1. Oczyszczenie świątyni (2, 13-22)	159
3.2. Rozmnożenie chleba (6, 1-15)	167
3.3. Pisanie palcem po ziemi (8, 1-11).....	173
3.4. Podanie kęsa (13, 26-30).....	180
3.5. Dźwiganie krzyża (19, 16-17).....	182
3.6. Podanie chleba i ryby (21, 1-14).....	184
V. WNIOSKI TEOLOGICZNE.....	194
1. Intencjonalność dotyku	194
2. Inicjatywa dotyku.....	195
3. Podmiot dotyku	196
4. Przedmiot dotyku	197
5. Świadczenie dotyku.....	197
6. Reakcje na dotyk i skutki dotyku.....	199
7. Dotyk i poznanie	200
8. Dotyk kobiet.....	201
9. Dotyk i uzdrowienie.....	201
10. Czystość i nieczystość.....	202
11. Dostęp do świątyni.....	202
12. Obraz Jezusa	203
13. Obraz ludzi w relacji z Jezusem.....	203
14. Konteksty terminologiczne a konteksty u Jana.....	204
15. Kwestie pastoralne	205
ZAKOŃCZENIE	207
BIBLIOGRAFIA	210
PISMO ŚWIĘTE.....	210
POMOCE GRAMATYCZNE I SŁOWNIKOWE	211
LITERATURA PRZEDMIOTU.....	215

Wykaz skrótów

ABD – The Anchor Bible Dictionary, I-VI, red. D.N. Freedmann, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992

Adv. – Adversus haereses

AJPS – Asian Journal of Pentecostal Studies

Ant. – Antiquitates Iudaicae

BA – The Biblical Annals

Bell. – De bello iudaeico

BN – Biblische Notizen

BT – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 5, Poznań – Warszawa 2000

BTB – Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology

BW – Biblia Warszawska, Warszawa 2011

BW 10 – Bible Works 10.0

CBQ – The Catholic Biblical Quarterly

CEI – La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2008

CT – Collectanea Theologica

EIB – Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza, Poznań 2016

EIN – Einheitsübersetzung, Stuttgart 2016

ESV – English Standard Version, New York 2016

HTS – HTS Theologische Studies/Theological Studies

HUCA – Hebrew Union College Annual

IEP – La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, Roma 1995

Il. – Iliada

ISBE – International Standard Bible Encyclopedia

JAOS – Journal of the American Oriental Society

JBL – Journal of Biblical Literature

JSJ – Journal for the Study of Judaism

KJV – King James Version, Oxford 1769

LSJ – Liddell, Scott, Jones, A Greek-English Lexicon

LXP – Septuaginta w przekładzie R. Popowskiego, Warszawa 2005

LXX – Septuaginta, Stuttgart 1935

Met. – *Metamorfozy*

NAS – New American Standard Bible, La Habra 1977

NE – Neotestamentica

NIV – New International Version, Grand Rapids 2011

NLB – NeueLuther Bibel, Stuttgart 2009

NPNF – Nicene and Post-Nicene Fathers

NRV – La Sacra Bibbia Nuova Riveduta, Torino 1994

NT – Novum Testamentum

NTS – New Testament Studies

RBL – Ruch Biblijny i Liturgiczny

RT – Rocznik Teologiczny

SG – Studia Gdańskie

SS – Scriptura Sacra

STV – Studia Theologica Varsaviensia

TC – Teologia i Człowiek

TKW – Textbibel von Kautzsch und Weizsäcker, Tübingen 1906

UBG – Współczesna Biblia Gdańska, Toruń 2017

VC – Vigiliae Christianae

VE – Verbum et Ecclesia

VV – Verbum Vitae

WPT – Wrocławski Przegląd Teologiczny

WST – Warszawskie Studia Teologiczne

WPROWADZENIE

Temat naszej rozprawy to *Jezus w przestrzeni dotyku na kartach Ewangelii według św. Jana*. Praca dotyczy więc elementu komunikacji niewerbalnej, jakim jest dotyk. Chcemy przeanalizować to, w jaki sposób Jezus dotyka i jak jest dotykany w relacji Ewangelii Janowej. Dodajmy, że dotychczas pojawiały się prace poświęcone komunikacji niewerbalnej na kartach Biblii, jednak podejmowali te kwestie przede wszystkim autorzy zagraniczni. Co więcej, nie spotkaliśmy się z pracami, które skoncentrowane byłyby tylko na jednym aspekcie komunikacji niewerbalnej u jednego bohatera, traktując Jezusa zarówno jako autora, jak i adresata tego rodzaju komunikatów.

Analizowanie komunikacji niewerbalnej może pogłębić nasze rozumienie tekstu biblijnego¹. Ponadto wydaje się niezbędne, jeśli chodzi o znaczenie poszczególnych gestów, a tym samym lepszą, dokładniejszą recepcję tekstu. Z perspektywy pastoralnej uwrażliwienie odbiorcy na wzmiankowane w tekście biblijnym zachowania niewerbalne może stanowić pomoc w osobistej lekturze. Ponadto koncentracja na zmyśle dotyku może mocniej ukierunkowywać czytelników na osobiste i bezpośrednie doświadczenie wiary – wszak dotyk jest bezpośredni i osobisty. Mówimy przecież, że coś nas *dotknęło*, choć na sposób zupełnie wewnętrzny, a nie cielesny. Opracowanie nasze służyć ma również popularyzacji współczesnych prac i metodologii badań nad komunikacją niewerbalną w Biblii i świecie starożytnym.

Dotyk w kontekście teologii Ewangelii według św. Jana jest ściśle związany z zagadnieniem wcielenia. Przeanalizowanie zachowań dotykowych Jezusa (oraz względem Niego) pozwoli przyjrzeć się jak wcielone Słowo wchodzi w kontakt z ludźmi. W jakim stopniu jest on bezpośredni, kto go inicjuje, w jakich okolicznościach występuje i do czego on prowadzi. Dotyk związany jest ściśle ze statusem społecznym. Pokazuje również dystans pomiędzy uczestnikami interakcji.

Ograniczymy się wyłącznie do dotyku, ściślej rzecz ujmując, do tego w jaki sposób Jezus na kartach Ewangelii według św. Jana dotyka oraz jak sam jest dotykany. Dotychczas prace biblijne poświęcone zmysłowi dotyku związane były głównie z dokonywanymi cudami².

¹ Zgodnie z ideą aktualizacji biblijnej – wychodzi z perspektywy bliskiej człowiekowi, starając się pogłębić jego rozumienia przekazu biblijnego. Zob. Ł. Kamiński, „Aktualizacja Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej ‘Interpretacja Biblii w Kościele’ jako nowy sposób odniesienia Słowa Bożego do życia”, RBL 69 (2016) 3, s. 213.

² Zresztą, jak to wspomnimy niżej, dotyk u synoptyków pojawia się głównie w kontekście uzdrowień.

Bezpośrednio związany z dotykiem jest dystans między osobami (proksemika), w związku z tym w pracy będziemy się odnosić również do tej kwestii³.

Dotyk jest niezbędny do życia. W badaniach etologów nad zachowaniem małych *rhesusów* był nawet istotniejszy niż potrzeba jedzenia⁴. Dla chrześcijan jest on również istotny teologicznie. Podstawą tego szczególnego znaczenia jest fakt wcielenia i cała droga ziemskiego życia Jezusa – życia pośród innych ludzi, a więc w przestrzeni dotyku. Arystoteles określa *σάρξ* jako podstawę niezbędną dla zaistnienia dotyku⁵. Drugim istotnym aspektem dotyku w życiu katolików jest spożywanie Ciała Pańskiego, a dla kapłanów, diakonów, akolitów i nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej – również jego rozdzielanie. Oba wspomniane wyżej wątki występują w Ewangelii Janowej – zarówno temat wcielenia, jak i Eucharystii. Dobrym zobrazowaniem związków zewnętrznych zmysłów i spraw wiary u św. Jana może być praca. D. Lee *The Gospel of John and the Five Senses*⁶.

Pierwszorzędne znaczenie dla sformułowanego tematu pracy ma komunikacja niewerbalna w starożytności – skoncentrujemy się jedynie na dwóch aspektach, to jest dotyku i proksemice w kulturze grecko-rzymskiej i żydowskiej w IV w. przed Chr. – I w. po Chr. W kontekście dokonywanych przez Jezusa cudów mówi się nieraz o związkach dotyku i uzdrowienia u niektórych pisarzy starożytnych (Apoloniusz z Tiany, Wespazjan). Wątek ten pojawia się również wśród perykop przyjętych do analizy. Podobnie jest jeśli chodzi o kwestię dotyku i poznania (dodajmy, że wiara i poznanie to również istotny temat teologii

³ Dość powszechnie znane i przytaczane są kolejne dystanse w typologii E.T. Halla: sfera intymna (do ok. 45cm), sfera osobista (45cm-1,2m), sfera społeczna (1,2m-3,5m), sfera publiczna (od 3,5m do granic widzialności/słyszalności). Istotne jest jednak zastrzeżenie, że wyliczenia te opracowano w badaniach dorosłych białych mężczyzn, mieszkańców północno-wschodniej części Stanów Zjednoczonych. Ludzie z odmiennych kultur bardzo różnią się pod względem dystansu konwersacyjnego. Badacze wyróżniają nawet tak zwane kultury kontaktowe i niekontaktowe. Przedstawiciele pierwszej grupy charakteryzują się częstszymi zachowaniami dotykowymi, mniejszym dystansem konwersacyjnym, częstszym spoglądaniem sobie w oczy i wchodzeniem w bardziej bezpośrednie konfrontacje. Za bardziej kontaktowych uznano Arabów, Latynoamerykanów oraz mieszkańców Europy Południowej. Na przyjmowany dystans konwersacyjny ma oczywiście wpływ charakter relacji, tematyka rozmowy, jak również otoczenie (zatłoczone, głośnie vs. przestronne, ciche). Co ciekawe, badani przyjmowali większy dystans w reakcji na negatywne komunikaty, jak również wtedy, gdy po prostu się ich spodziewali. Zob. M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, tłum. A. Śliwa, L. Śliwa, Wrocław 1997, s. 217, 222, 224-226.

⁴ Małpki miały do wyboru dwie kukły – drucianą z dyspozytorem mleka oraz miękką, włochatą bez mleka. *Rhesusy* wykazywały zdecydowaną preferencję do drugiej kukły, spędzając tam nawet piętnaście godzin dziennie (jak przy matce) – w kontraście do jednej godziny przy drucianej kukle zapewniającej pokarm. P. Marchwicki, „Teoria przywiązania J. Bowlby’ego”, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 23 (2006), s. 368-369.

⁵ τὸ μεταξύ τοῦ ἀπικτοῦ ἢ σάρξ – Arystoteles, *De anima* 2.11.423.

⁶ D. Lee, „The Gospel of John and the Five Senses”, *JBL* 129 (2010), nr 1, s. 115-127.

św. Jana). Arystoteles w dziele *De Anima* twierdzi, że niezbędnym nośnikiem-pośrednikiem takiego poznania jest *σάφξ*. Pojęcie to jest istotne dla teologii Ewangelii Janowej, stąd też i ono zostanie uwzględnione. Ostatnim elementem uwzględnionym przez nas w kontekście historyczno-kulturowym będzie dostęp do świątyni oraz czystość rytualna. Jan Ewangelista przedstawia nam Jezusa jako nową świątynię, a ponieważ w temacie pracy to On podlega dotykowi (co związane jest ze skróceniem dystansu, zbliżeniem), stąd uwzględnienie takiej kwestii.

W pierwszym rozdziale po zarysowaniu obszaru badawczego i krótkim omówieniu *status quaestionis* przedstawimy kwestie metodologiczne – kryteria doboru perykop oraz przyjęte metody analizy tekstów.

W rozdziale drugim omówimy kontekst terminologiczny zagadnienia dotyku w Biblii. Poruszymy również kwestie związane z tłem historyczno-kulturowym dotyku. Przyjrzymy się związkom dotyku i poznania, gestom rąk, dotykowi kobiet, związkom dotyku i uzdrowienia. Omówimy również zagadnienie czystości i nieczystości oraz dostępu do świątyni.

Następnie, w rozdziale trzecim, opiszemy kontekst historyczno-kulturowy powstania Ewangelii Janowej oraz jej strukturę wraz z wyodrębnieniem perykop zawierających sceny dotyku. Najpierw przedstawimy strukturę Ewangelii Janowej z uwzględnieniem miejsc, w których pojawia się dotyk.

W rozdziale czwartym przeprowadzona zostanie analiza egzegetyczna wszystkich wyodrębnionych perykop z zachowaniem podziału na trzy omówione grupy. Najpierw – perykopy, w których mowa jest o dotyku, ale niekoniecznie on zachodzi (Jan Chrzciciel i sandał Mesjasza, Mowa eucharystyczna, Magdalena i Zmartwychwstały, Tomasz Didymos). Następnie – teksty, w których mamy do czynienia z dotykiem międzyludzkim (uzdrowienie niewidomego, Maria u stóp Pana, namaszczenie w Betanii, obmycie nóg, oparcie się na piersi Jezusa, pojmanie, męka, śmierć i pogrzeb). Na koniec – passusy, w których dotykane są pewne przedmioty (oczyszczenie świątyni, rozmnożenie chleba, pisanie palcem po ziemi, podanie kęsa, niesienie krzyża, podanie chleba i ryby). W rozdziale czwartym przeprowadzona zostanie analiza egzegetyczna wszystkich wyodrębnionych perykop z zachowaniem podziału na trzy omówione grupy.

W rozdziale piątym przedstawione zostaną wnioski teologiczne. Zwrócimy uwagę na intencjonalność dotyku, jego świadków, podmiot i przedmiot dotyku oraz reakcje na dotyk. Odniesiemy się do kwestii dotyku kobiet a także związków dotyku z poznaniem i uzdrowieniem oraz kontekstu terminologicznego. Wskażemy na kwestię czystości oraz dostępu do świątyni. Zasygnalizujemy zarysowany na podstawie analizy obraz Jezusa oraz ludzi w relacji z Nim. Zwrócimy też uwagę na pewne kwestie pastoralne.

I. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

W rozdziale tym zarysujemy podejmowaną tematykę. Przede wszystkim odniesiemy się do istotnych kwestii związanych z badaniami w zakresie komunikacji niewerbalnej. Następnie przeanalizujemy *status quaestionis*. Na końcu zaś wskażemy przyjętą w naszej pracy metodologię.

1. Obszar badawczy

Ludzie porozumiewają się przy pomocy różnych kanałów komunikacji. Mamy jednak na myśli nie rozwój technologiczny i rozbudowaną sieć mediów społecznościowych⁷, ale podstawowe formy, czy może swoistą bazę, dla jakiegokolwiek komunikacji. Przede wszystkim jest to język (czyli komunikacja werbalna) oraz wszystkie sygnały pozajęzykowe⁸ (czyli komunikacja niewerbalna). Te ostatnie stanowią przedmiot naszej pracy, dlatego też przyjrzymy się bliżej ich rozumieniu.

Sygnały pozajęzykowe można rozumieć bardzo szeroko. Wskażmy tu chociażby wszelkiego rodzaju gesty, ekspresję mimiczną, postawę ciała czy ton głosu. Jednak ujmując to zagadnienie bardzo szeroko, należałoby tu umieścić również obrazy i komunikację wizualną czy muzykę. Wszak i one mogą być pozbawione słów, a mimo to niosą ze sobą pewien przekaz i są swoistym kanałem komunikacji. Dość wspomnieć tutaj *Biblię Pauperum* czy rozważania pitagorejczyków i Platona o kształtowaniu człowieka poprzez odpowiednie użycie muzyki⁹. Ponadto do sygnałów pozajęzykowych należałoby zaliczyć wszelkiego rodzaju czynności o charakterze symbolicznym (jak na przykład gesty profetyczne). Zagadnienie to trzeba zatem doprecyzować.

W naukach społecznych, ale również w najnowszych badaniach z obszaru nauk biblijnych, uznaje się za elementy komunikacji niewerbalnej takie sygnały, które nie mają charakteru jednostkowego, partykularnego, ale są stosowane przez wielu i zrozumiałe dla szerszej społeczności. W świetle takiego rozumienia nie będzie komunikacją niewerbalną znak, na

⁷ Notabene wykorzystujących tak zwane technologie haptyczne.

⁸ W dalszej części poruszymy też kwestię współwystępowania elementów werbalnych i niewerbalnych w przekazie.

⁹ J. Bramorski, „Antyczne źródła estetyki muzycznej”, SG XLVI (2020), s. 224-225; Platon, *Państwo*, III, s. 1061nn. Por. M. Bała, „System społeczny a system wychowawczy w filozofii Platona”, SG XVII (2004), s. 243.

jaki umówiły się między sobą dwie osoby¹⁰ (na przykład czerwona chusta jako znak rozpoznawczy), ale będzie nim klaskanie jako wyraz uznania (zrozumiałe w danej społeczności). Współcześnie mamy względną łatwość w odróżnieniu jednych sygnałów (indywidualnych) od drugich (zrozumiałych dla szerszej społeczności, stosowanych powszechnie). Możemy mimo wszystko przypuszczać, że dałoby się tu zaobserwować wiele różnic. Zależnie od pochodzenia, doświadczeń indywidualnych, stopnia wykształcenia i socjalizacji, nawet w obrębie jednej kultury, poszczególne sygnały byłyby zapewne mniej lub bardziej czytelne dla różnych osób. Już tu widać jednak, jak bardzo ściśle komunikacja niewerbalna jest związana z kontekstem kulturowym. Niewątpliwie też na ten kontekst kulturowy nakładają się zmienne indywidualne.

Zmierzając do uściślenia zagadnienia komunikacji niewerbalnej nie sposób uniknąć też pytania o jej źródła. Wspomniane wyżej elementy – kultura oraz zmienne indywidualne z pewnością są tu istotne. Ważne pozostają również komponenty biologiczne – na tym koncentrował się K. Darwin w swojej książce *The Expression of the Emotions in Man and Animal*. Aspekt biologiczny jest o tyle istotny, że stanowi swego rodzaju fundament – bez ciała nie byłoby mowy ciała. Ekspresje mimiczne są w dużym stopniu uniwersalne i rozpoznawalne nawet dla ludzi z różnych kultur¹¹. Nie wszystkie, z pewnością jednak te, które mają charakter podstawowy i względnie czysty¹².

Kontekst kulturowy jest niezbędny do właściwego rozumienia komunikacji niewerbalnej. Poszczególne gesty mogą mieć bowiem odmienne znaczenie w różnych kulturach. W przeciwieństwie do ekspresji mimicznych, gesty nie są tak powszechne. Dla przykładu wskażmy chociażby gest uniesionego kciuka. W wielu kulturach ma on jednoznacznie pozytywne konotacje. Gdzieś jednak, jak na Bliskim Wschodzie, przyjmuje

¹⁰ W niektórych pracach poświęconych komunikacji niewerbalnej w świecie starożytnym można znaleźć inne rozumienie komunikacji niewerbalnej. Obecne tendencje możliwie szerokiego jej rozumienia skutkują uwzględnianiem w analizach (bądź postulowaniem tego) wszystkich sytuacji, w których występują znaki o charakterze niewerbalnym, jak na przykład znaki dymne czy powróż purpurowych nici. Por. J.A. Davies, *Lift Up your Heads: Nonverbal Communication and Related Body Imagery*, Eugene 2018, s. 1-2.

¹¹M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, s. 430.

¹² W przypadku ekspresji mimicznych często występują tak zwane blendy, czyli mieszanki kilku emocji podstawowych, na przykład radości i zaskoczenia, wstrętu i złości.

znaczenie bardzo obelżywe (porównywalne z pokazaniem środkowego palca w naszej kulturze)¹³. Ponadto znaczenie niektórych gestów zmieniało się z biegiem czasu¹⁴.

Niektóre gesty zanikały wraz z upływem czasu¹⁵. Inne pozostały zrozumiałe jedynie dla wąskiego kręgu kulturowego. Wydaje się, że dobrym przykładem jest gest uderzenia w biodro. W Piśmie Świętym występuje on jedynie dwukrotnie:

וְעַק וְהִלֵּל כְּוַאֲדָם כִּי־הָיָה הַיְתָה בְּעַמִּי הָיָה בְּכָל־נַשְׂיָאִי

יִשְׂרָאֵל מְגוֹרֵי אֶל־הַרְבֵּ הָיוּ אֶת־עַמִּי לְכֹן סָפֵק אֶל־יִנְרָה:

Ez 21,17

BT: Krzycz i lamentuj, synu człowieczy,

gdyż zawisł on nad moim ludem,

nad wszystkimi książętami izraelskimi,

¹³ Co ciekawe, gest ten znany był już w starożytności a jego znaczenie współcześnie jest takie samo. Środkowy palec określano jako *digitus impudicus* (*infamis digitus*) – palec bezwstydnny, nieprzyzwoity. Jego użycie w obraźliwym kontekście wzmiankuje Marcialis (*Epigrammata* VI.70.5). W forcie Bar Hill w Szkocji zachowały się kamienne figury rzymskich żołnierzy, którzy wykonują ten gest. Notabene wyciągnięty środkowy palec może dobrze zobrazować jak różne i niepełne może być rozumienie gestu nawet w obrębie jednej kultury. Choć jest to zachowanie obelżywe i jednoznacznie negatywne, to przypuszczalnie nie wszystkim znana jest związana z nim treść. Gest ten odwoływać się miał do homoseksualnej analnej penetracji, co było absolutną potwarzą dla rzymskich żołnierzy. Co ciekawe, do dziś w badaniach postaw najbardziej krytyczni względem homoseksualnych mężczyzn są inni mężczyźni, kobiety wykazują tu mniejszą dezaprobatę.

¹⁴ W średniowieczu gest wyciągniętego środkowego palca przyjmował znaczenie nieobelżywe. Mógł być stosowany wręcz jako gest pozdrowienia. W. Konkol, „Gesty zniewagi w świetle polskich późnośredniowiecznych przekazów pisanych i ikonograficznych o Męce Pańskiej”, *Studia z Dziejów Średniowiecza* 21 (2017), s. 80-81. Innym przykładem może być podniesiony do góry kciuk. Obecnie w kulturze Zachodu (Ameryka Północna i Europa) przyjmuje on konotacje pozytywne. Natomiast w starożytności mógł być odpowiednikiem wzmiankowanego w literaturze *pollice verso* – kciuk odstawiony od złączonych palców (niezależnie od kierunku – w górę czy w dół) był wyrazem żądania dobicia rannego gladiatora. W. Konkol, „Gesty zniewagi w świetle polskich późnośredniowiecznych przekazów pisanych i ikonograficznych o Męce Pańskiej”, s. 81.

¹⁵ Gest mógł zaniknąć w jednej społeczności, a pozostać w innej. Dobrym przykładem wydaje się zanikanie gestu wyciągania rąk podczas modlitwy w judaizmie rabinicznym. Gest ten jest wielokrotnie wzmiankowany w Starym Testamencie (np. Wj 9, 29; Wj 17, 11; Ps 134, 2; Ps 88, 10). Badacze sugerują, że do zaniknięcia gestu w środowisku judaistycznym mogło dojść na skutek konfrontacji z chrześcijaństwem. Chrześcijanie przejęli bowiem ten gest i nadawali mu chrystologiczną interpretację – wyciągnięte na modlitwie ręce Mojżesza były obrazem wyciągniętych na krzyżu rąk Jezusa. U. Ehrlich sugeruje, że do zaniknięcia gestu wyciągniętych rąk (i minimalizowania jego znaczenia w Misznie) mogło też przyczynić się stopniowe przesuwanie akcentu z zewnętrznych gestów modlitewnych na wewnętrzną postawę wierzącego. U. Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach of Jewish Liturgy, Texts and Studies in Ancient Judaism* t. 105, Tübingen 2004, s. 118-119. Rosz Haszana 3.8: „Kiedy Mojżesz będzie podnosił swoją rękę, Izrael będzie zwyciężał...”. *Ale czy ręce Mojżesza wygrywają bitwę lub ją przegrywają? To jest raczej, żeby ci powiedział: Tak długo jak Izraelici spoglądali w górę i skłaniali swoje serca do ich Ojca, który jest w niebie, zwyciężali, a jeśli nie [robili tego], przegrywali.* „Rosz Haszana (Nowy Rok)” [w:] *Miszna, Moed* (Święto), red. R. Marcinkowski, Warszawa 2014, s. 216.

wydanymi pod miecz wespół z moim ludem,

a więc uderz się w biodro.

כִּי־אַחֲרַי שׁוּבִי גִּמְתִּי וְאַחֲרַי הִנְדִּעִי סַפְּקוֹתַי עַל־גֵּרְךָ בְּשֵׁתִי וְגַם־נִכְלַמְתִּי כִּי נִשְׁאַתִּי קִרְפֹּת נְעוּרָי:

Jr 31,19

BT: Gdy bowiem odwróciłem się, pożałowałem tego,

a gdy zrozumiałem, uderzyłem się w biodro.

Wstydzę się i jestem zmieszany,

bo noszę hańbę mojej młodości.

Jeśli jednak przyjrzymy się, w jaki sposób owo uderzenie się w biodro zostało oddane w Septuagincie, dostrzeżemy wymijającą aktywność tłumacza.

LXX (Ez 21,17): ἀνάκραγε καὶ ὀλόλυξον υἱὲ ἀνθρώπου ὅτι αὐτὴ ἐγένετο ἐν τῷ λαῷ μου αὐτὴ ἐν πᾶσιν τοῖς ἀφηγουμένοις τοῦ Ἰσραὴλ παροικήσουσιν ἐπὶ ῥομφαίᾳ ἐγένετο ἐν τῷ λαῷ μου διὰ τοῦτο κρότησον ἐπὶ τὴν χεῖρά σου

LXP: Wołaj i lamentuj, synu człowieczy, bo ten miecz już się pojawił przy moim ludzie, przy wszystkich przywódcach Izraela. Będą mieszkać jak obcy przy tym mieczu. On już przybył do mojego ludu! Dlatego bij na alarm swą ręką.

LXX (Jr 38,19): ὅτι ὕστερον αἰχμαλωσίας μου μετενόησα καὶ ὕστερον τοῦ γνῶναί με ἐστέναξα ἐφ' ἡμέρας αἰσχύνης καὶ ὑπέδειξά σοι ὅτι ἔλαβον ὀνειδισμόν ἐκ νεότητός μου

LXP: Dopiero po uprowadzeniu mnie do niewoli nawróciłem się. Dopiero gdy zrozumiałem, zacząłem płakać w dniu zawstydzienia. Zacząłem Ci pokazywać, żem znosił obelgi od swej młodości.

Prawdopodobnie zabiegi te wynikały z nieznamości przedstawionego zachowania¹⁶. Innym przykładem gestu, który zaniknął może być uderzenie dłońmi o uda. W starożytnej Grecji była to oznaka wrogości¹⁷.

Analizując komunikację niewerbalną stosowaną w starożytności możemy jednak napotkać jeszcze jedną trudność poza sytuacją zaniknięcia gestu. Mamy tu na myśli taką okoliczność, kiedy współczesne rozumienie zachowania, oparte na kulturze odbiorcy, oddziałuje na sposób odczytania komunikatu zawartego w tekście starożytnym. Za przykład może tu posłużyć gest klaskania. Współcześnie jest on jednoznacznie pozytywnym wyrazem uznania. Na kartach Pisma Świętego nie brak takiego rozumienia (por. Ps 47, 2; Ps 98, 8; Iz 55, 12; Ez 25, 6). Nie brak jednak również zupełnie innych znaczeń gestu klaskania – od szyderstwa, wzgardy, gniewu (zob. Lb 24, 10; Lm 2, 15; Na 3, 19 czy Hi 27, 23), po wyraz alarmu, ostrzeżenia (Ez 6, 11; Ez 21, 19; Ez 22, 13)¹⁸. Przywołajmy tu chociaż fragment z *Księgi Lamentacji*: *W dłonie klaszczą nad tobą wszyscy, co drogą przechodzą, gwizdzą i kiwiają głowami nad Córą Jeruzalem: «Więc to ma być Miasto, cud piękna, radość całego świata?»* (Lm 2, 15). Łatwo zatem o opaczne odczytanie gestu bądź zupełne jego niezrozumienie.

Spróbujmy rozwinąć nieco wątek zmiennych indywidualnych, jakie wpływać mogą na komunikację niewerbalną. Z pewnością oddziaływać tu może wykształcenie i wychowanie. Poprawne operowanie gestami pozostawało elementem kształcenia retorów. Komunikacja niewerbalna była dla starożytnych tak istotna, że Kwintyliusz opracował aż dwanaście tomów *Institutio oratoria*. Niewłaściwy chód mógłby bowiem kłaść się cieniem na reputacji obywatela – posądzono by go o bycie zniewieściałym, aktorem czy homoseksualnym – co skutkowałoby wówczas utratą twarzy w społeczeństwie¹⁹. Znajomość innych kultur oraz funkcjonujących w nich gestów wydaje się równie istotna dla prawidłowego korzystania z komunikacji niewerbalnej. Odrębnym wątkiem pozostaje

¹⁶ Obecnie gest ten można napotkać w krajach arabskich, gdzie może wskazywać na przypominanie sobie czegoś, szczególnie zaś wydarzeń budzących żal. J.A. Davies, *Lift Up your Heads: Nonverbal Communication and Related Body Imagery*, s. 129.

¹⁷ Wspomina go Homer. Por. *Il.*, 16, 125. Być może pewną pozostałością tego gestu jest uderzenie jedną dłonią o udo (bądź machnięcia w jego kierunku) jako wyraz złości, frustracji, zawodu wobec niepowodzenia czy przeciwności.

¹⁸ Szerzej na ten temat: E. Sołtys, „Gesty rąk w Biblii”, *TC* 53 (2021), I, s. 95-114; M. Piela, „Znaki komunikacji niewerbalnej a przekład biblijny”, [w:] *Recepcja. Transfer. Przekład*, t. 3, red. Jan Koźbiał, Warszawa 2005, s. 71-88.

¹⁹ J. Bremmer, „Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture”, [w:] *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, red. J. Bremmer i H. Roodenburg, Ithaca 1991, s. 21.

kwestia osobowości, a dokładniej – temperamentu. W przypadku niektórych gestów można się zastanawiać, w jakim stopniu wypływają one z temperamentu osoby, a w jakim są narzuconą kulturowo formą albo próbą świadomego kształtowania przekazu²⁰. Różne elementy naszej komunikacji niewerbalnej mogą mieć charakter świadomy, intencjonalny oraz zupełnie nieświadomy²¹. Niezależnie od tego są odbierane przez otoczenie, co również może być przedmiotem świadomej obserwacji, ale też może pozostać poza obszarem refleksji. Istotnym dla nas pozostaje fakt, że wszystkie wspomniane wyżej elementy mogą oddziaływać na sprawność posługiwania się różnymi elementami komunikacji niewerbalnej – zarówno w zakresie ich prezentowania, jak i odbierania.

Na początku naszych rozważań staraliśmy się precyzyjnie wskazać, czym jest komunikacja niewerbalna. W codzienności jednak zazwyczaj występuje ona w ścisłym połączeniu z komunikacją werbalną²². Jak już wyżej zaznaczaliśmy, pełen, wielowymiarowy komunikat, mamy przy bezpośrednim kontakcie dwóch osób. Komunikacja niewerbalna może odzwierciedlać wypowiedziane treści, może je obrazować, wzmacniać przekaz, ale może też mu przeczyć²³. W badaniach literackich, prócz ostatniego elementu, przede wszystkim uwzględniana jest zależność oraz niezależność gestów od mowy – czy poszczególne zachowania niewerbalne mają charakter autonomiczny, czy też do ich zrozumienia potrzebne jest współwystępowanie słów²⁴.

Komunikacja niewerbalna w literaturze to bardzo szczególny przypadek. Zazwyczaj odczytanie przekazu niewerbalnego zależy wyłącznie od bezpośrednich uczestników interakcji. Dostępne są w tym przypadku wszelkie elementy – nie tylko wypowiedziane słowa, ale również wygląd osób, ich mimika, gesty, głos czy aranżacja przestrzeni. W przypadku przekazu literackiego polegać możemy wyłącznie na opisie dostarczonym przez autora²⁵ i własnej wyobraźni (niesłusznym wydaje się założenie, że nie odgrywa ona żadnej

²⁰ Na przykład w listach św. Pawła – na ile to gest czy sformułowanie o funkcji retorycznej, w służbie roli i przekazu, a na ile mają one charakter temperamentalny. Zob. Ga 3, 1-3; Flp 3, 2.7-8; Dz 18, 5; 2 Kor 10, 8-11; 11, 16-33.

²¹ Zob. też. B. Korte, *Body Language in Literature*, Toronto 1997, s. 35-36.

²² Pojawiają się nawet dyskusje o jedności języka (mowy) i gestów. Zob. A. Kendon, „Language and Gesture: Unity or Duality?”, [w:] *Language and Gesture*, red. David McNeill, Cambridge 2000, s. 47-63.

²³ M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, s. 34-43.

²⁴ B. Korte, *Body Language in Literature*, s. 36.

²⁵ Dodać można, że niejednokrotnie droga od wydarzenia do przekazu o nim jest bardzo długa i nieoczywista. Tak ujmuje to T. Mojsik: *Najpierw mamy samo wydarzenie, które toczy się w sobie wiadomy sposób. Następnie osoby, które je na przykład oglądają z zewnątrz, lub w nim uczestniczą, opowiadają o nim komuś. Dalej inna osoba, tworząc, zwłaszcza pisemną, relację (...) daje nam opis zdarzeń poddany nieuniknionym prawom narracji. Tworzy historię! Pomiędzy jest cała gama ewentualności związanych z odstępem kulturowym czy czasowym od wydarzeń czy z subiektywnymi czy grupowymi przekonaniem autora lub*

roli)²⁶. Autor musi zatem intencjonalnie zawrzeć w przekazie dany element komunikacji niewerbalnej²⁷ – w związku z tym odbiorca ma jedynie wycinkowy ogląd i statyczny obraz gestu, pozbawiony ruchu²⁸. Można odnieść wrażenie, że w niektórych tekstach starożytnych nie zawarto opisu jakiegoś gestu czy ruchu, choć można się ich spodziewać²⁹. Istotna jest również kwestia kanału komunikacji. Teksty starożytne rozpowszechniane były przede wszystkim przy pomocy słowa mówionego. Dla wielu ludzi w tym czasie nie było możliwe opanowanie pisma, ponadto materiał do jego zapisu pozostawał drogi i niedostępny. Pewne różnice w przekazie i odbiorze dzieł starożytnych mogą wynikać właśnie z odmienności czytania tekstu i słuchania go. Szczególnie jeśli temu słuchaniu towarzyszyło oglądanie aktora wykonującego pewne gesty³⁰.

Komunikacja niewerbalna obejmuje wiele różnorodnych elementów. W jednej z podstawowych klasyfikacji na gruncie nauk społecznych³¹ pierwszy z nich to tak zwane warunki środowiskowe komunikacji. Wyróżnia się tutaj aspekty fizyczne – w jakim stopniu otoczenie wpływa na funkcjonowanie osób, ułatwia lub utrudnia komunikację – oraz aspekty przestrzenne (przestrzeń osobista i społeczna, proksemika). Drugi element komunikacji niewerbalnej to fizyczna specyfika osób (zapachy, wygląd, rekwizyty).

narratora. T. Mojsik, „Manipulacja przestrzenią i czasem w historiografii. Perspektywa narratologiczna”, [w:] *Człowiek wobec miar i czasu w przeszłości*, red. P. Guzowski, M. Liedke, Kraków 2007, s. 250. Moglibyśmy do tej wypowiedzi dodać wrażliwość na komunikaty niewerbalne narratora, jak i odbiorcy narracji, a także zmienność znaczenia różnych elementów komunikacji niewerbalnej na przestrzeni różnych czasów i kultur.

²⁶ Jak to zauważa B. Korte, *Body Language in Literature*, s. 4: *In literary communication, the text serves as the foundation for the reader's construction of meaning and effect*. Na s. 12 dopowiada: *The degree to which the NVC [non-verbal communication, przyp. ES] of a text is decoded by the reader may also vary from one person to another. Individual readers differ, for example, in their ability to transform words into images or kinaesthetic impressions. Empirical studies in this area have not yet been published; however there are indications that there are also 'seers', 'hearers', and 'touchers' among readers*. Stąd we współczesnych analizach narracyjnych tyle uwagi poświęconej czytelnikowi domyślnemu, tj. zakładanemu przez autora. Wyobrażenia autora na temat przyszłego czytelnika (jego wiedzy, rozumienia przedstawionych scen) mają bowiem znaczenie dla sposobu konstruowania narracji, uwzględniania pewnych elementów, bądź nie, dodawania wyjaśnień lub ich pomijania. R. Bartnicki, K. Kłósek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014, s. 206-207.

²⁷ B. Korte, *Body Language in Literature*, s. 85.

²⁸ A.L. Boegehold, *When a Gesture Was Expected. A Selection of Examples from Archaic and Classical Greek Literature*, Princeton 1999, s. 128. Obecnie mówi się wręcz o *motion – emotion axis*, czyli osi ruch – emocja. Por. D. Berković, *Grammar of Death in the Psalms. With Reference to Motion as Conceptual Metaphor*, (rozprawa doktorska 2016), http://eprints.mdx.ac.uk/20800/1/Thesis_D%20Berkovic%20June%202016_Final.pdf, (dostęp 3.01.2019), s. 8.

²⁹ A.L. Boegehold, *When a Gesture Was Expected*, s. 126-127. Istotny jest tutaj rodzaj literacki. Z natury dramat nie zawiera tak wielu elementów komunikacji niewerbalnej jak epika. B. Korte, *Body Language in Literature*, s. 20.

³⁰ Boegehold przytacza przykład z zakresu parajęzyka – sama intonacja może zupełnie zmienić znaczenie tego samego tekstu. A.L. Boegehold, *When a Gesture Was Expected*, s. 4.

³¹ M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, s. 27-32.

Ostatnim z elementów są ruchy ciała i postawa. Tutaj mieszczą się: mimika, dotyk, gesty i postawy, zachowania wzrokowe oraz wokalne (tak zwany parajęzyk).

Przez gesty rozumiemy ruchy ciała (lub poszczególnych części ciała) wykorzystywane w komunikacji międzyludzkiej w celu oddania określonych idei, intencji, bądź uczuć. Wiele z takich gestów ogranicza się do ruchów rąk i dłoni, ale w gestykulacji mogą uczestniczyć także części twarzy lub głowy. Do ruchów ciała nieuznawanych za gesty należą zachowania samodotykowe, ruchy związane z poprawianiem garderoby oraz manieryzmy na tle nerwowym. (...) Działania postrzegane jako niezamierzony rezultat odczuwanych emocji nie są uznawane za element planowanego przesłania i jako takie nie mogą być zaliczane do gestykulacji. Krótko mówiąc, ruchy ciała niezwiązane z danym kontekstem komunikacyjnym nie należą do gestów³².

2. Status quaestionis

W historii badań biblijnych tematyka gestów była już wielokrotnie podejmowana. Pierwsze dzieło poświęcone gestom w Starym Testamencie to praca H. Vorwahla z 1932 r. *Die Gebärdensprache im Alten Testament*. Książka ta nie pojawiła się jednak w naukowej próżni. Poprzedziły ją opracowania innego rodzaju – poświęcone gestom w kulturach starożytnych, jak również gestom w ogóle. Wskażmy dla przykładu choćby pracę J. Bulwera z 1644 r. *Chirologia, or the Natural Language of the Hand and Chironomia, or the Art of Manual Rhetoric, De populorum veterum ac recentiorum adorationibus dissertatio* z 1713 r., której autorem jest Matthaëus Brouërius van Nidek³³ czy *Die Gebärden der Griechen und Römer* Carla Sittla z 1890 r., pomijając już dwanaście tomów *Institutio Oratoria* Kwintyliana powstałe między 90 a 96 r. W XIX wieku pewien impuls do ponownego pochylenia się nad tematyką gestów mogła dać publikacja K. Darwina *The Expression of the Emotions in Man and Animal* z 1872 r.

Po książce H. Vorwahla powstało w 1948 r. opracowanie Thomasa Ohma *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, a w 1980 r. klasyczne dzieło Mayera I. Grubera – *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. Z biegiem czasu wydawano również innego rodzaju publikacje, bazujące też na odmiennym materiale niż

³² M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, s. 315-317.

³³ Można spotkać różne formy zapisu imienia i nazwiska autora. Por. „Mattheus Brouërius Van Nidek (1677-1743)” 2019.

wyłącznie literacki. Można tu wskazać *Gesture and Rank in Roman Art. The Use of Gestures to denote Status in Roman Sculpture and Coinage* R. Brillianty z 1963 r. jak również *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* O. Keela z 1978 r.

Początkowo prace biblijne poświęcone komunikacji niewerbalnej koncentrowały się wokół podejścia lingwistycznego. Opierały się na analizie słownictwa związanego z gestami, porównaniu terminów hebrajskich, ugaryckich i akadyjskich, próbami szczegółowego ich opisania, zrozumienia, określenia kontekstu³⁴. Stopniowo opisywano analizowany materiał, próbowano go uporządkować, powstawały pierwsze próby klasyfikacji. Z biegiem czasu coraz bardziej uwzględniano kontekst społeczno-kulturowy gestów, ich znaczenie w złożonej sieci relacji międzyludzkich, u osób o różnym statusie. Włączano też różnorodny materiał – nie tylko językowy, ale również ikonograficzny w oparciu o gromadzone stopniowo dane.

Pod koniec XX wieku swoistego podsumowania badań nad komunikacją niewerbalną w Biblii oraz świecie starożytnym dokonał J.E. Botha. Sugerował on stworzenie ogólniejszego modelu, jaki mógłby posłużyć w dalszych badaniach. Akcentował też znaczenie relacji międzyludzkich oraz konieczność odkrywania funkcji poszczególnych gestów poza tworzeniem wyłącznie ich spisów³⁵. W najnowszych badaniach dostrzegalne jest przyjmowanie możliwie szerokiego rozumienia komunikacji niewerbalnej. Stąd też analizowane w poszczególnych pracach kategorie są bardzo precyzyjne i liczne. Wskażmy tu na przykład takie elementy jak: opuszczanie miejsca modlitwy, buty³⁶, broda i włosy, stanie przed nauczycielem³⁷, drżenie³⁸.

Prowadzone współcześnie analizy nie dotyczą wyłącznie komunikacji niewerbalnej na kartach Biblii. Autorzy sięgają również po źródła judaizmu rabinicznego analizując

³⁴ Dobrze obrazuje to klasyczna praca M.I. Grubera, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, w której autor wymienia różne sposoby opisania gestu wznoszenia rąk w Starym Testamencie. Ponadto stara się odróżnić, precyzyjnie opisać każdy z nich: 1) פָּרַשׁ שֵׁפְטָיִם – spread the palms, supplicate, 2) מִשָּׁבַח יָדָיִם – lift the hands, praise, 3) מִשָּׁבַח פְּתָיִם – lift the palms, 4) פָּרַשׁ יָדָיִם – spread the hands, 5) מִשָּׁבַח יָדָיִם – stretch forth the palms, beg help. M.I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, t. 1, Rome 1980, s. 13-14.

³⁵ J.E. Botha, „Exploring Gesture and Nonverbal Communication in the Bible and the Ancient World: Some Initial Observations”, *NE* 30 (1996), nr 1, s. 14-16.

³⁶ U. Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach of Jewish Liturgy*, s. 4.

³⁷ C. Hezser, *Rabbinic Body Language: Non-Verbal Communication in Palestinian Rabbinic Literature of Late Antiquity*, Supplements to the JSJ t. 179, Leiden 2017, s. 1-2.

³⁸ V.H. Matthews, „Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel”, *BTB* 42 (2012), nr 1, s. 23-24.

zawarte w nich gesty i zachowania. Na tym skoncentrował się U. Ehrlich w *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy* czy C. Hezser w *Rabbinic Body Language*. Powstają też prace poświęcone gestom w kulturach starożytnych – greckorzymskiej czy kulturach bliskowschodnich³⁹.

Pomniejsze badania współcześnie poświęcane są poszczególnym gestom, szczególnie tym, które trudno jest obecnie zrozumieć i opisać. Większe opracowania obejmują liczne zachowania niewerbalne. Nie ma jednak jednej spójnej typologii czy jakiegoś wzorcowego modelu, jaki służyłby do opisu i klasyfikowania poszczególnych gestów. Niektórzy próbowali samodzielnie je zaproponować (J.E. Botha, V.H. Matthews, U. Ehrlich, C. Hezser), inni opierali się po prostu na budowie ludzkiego ciała (J.A. Davies).

Jeśli chodzi o prace rodzime, dotyczyły one w dużej mierze pojedynczych gestów⁴⁰. Ponadto analizowano symbolikę ciała⁴¹. Wiele różnorodnych gestów uwzględniono w pracy M. Wojciechowskiego⁴². Licznych opracowań doczekały się gesty związane z ustanowieniem Eucharystii⁴³. Współcześnie można odnaleźć opracowania monograficzne dotyczące roli głosu Jezusa w Ewangelii Janowej⁴⁴ czy warstwy dźwiękowej w Apokalipsie św. Jana⁴⁵. Nie brak również prac poświęconych (wyłącznie bądź częściowo) gestom w kulturach starożytnych (i nie tylko) – zarówno bazujących na materiale literackim, jak i

³⁹ Dla przykładu: J.K. Choksy, „In Reverence for Deities and Submission to Kings: A Few Gestures in Ancient Near Eastern Societies”, *Iranica Antiqua* XXXVII (2002), s. 7-29; D.M. Calabro, „A Reexamination of the Ancient Israelite Gesture of Hand Placement”, [w:] *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity*, red. H.L. Wiley, C.A. Eberhart, Atlanta 2017, s. 99-124; J. Bremmer, „Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture”; N.S. Fox, „Clapping Hands as a Gesture of Anguish and Anger in Mesopotamia and in Israel”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 23 (1995), s. 49-60; U. Ehrlich, „The Ritual of Lending Shoulders: Distribution and Significance in Talmudic Times”, *HUCA* 75 (2004), s. 23-35; V.H. Matthews, „Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel”; Papadopoulou I.N., „Sardanapallus’ Gesture” [w:] *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, red. D.L. Cairns, Swansea 2005, s. 107-122; D.P. Wright, „The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature”, *JAOS* 106 (1986), nr 3, s. 433-446.

⁴⁰ Dla przykładu: M. Wojciechowski, „Umycie nóg uczniom (J 13,1-20)”, *RBL* 43 (1990), nr 3-6, s. 136-144; P. Ostański, „Słudzy Ewangelii w Dziejach” [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. Kanty Pytel, Szczecin 1999, s. 227-281; A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi (J 8,6-8). Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i kwestii piśmienności Jezusa”, *WST* 28 (2015), nr 1, s. 124-151.

⁴¹ *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2016.

⁴² M. Wojciechowski, „Język gestów w Starym Testamencie”, *RBL* 41 (1988), nr 6, s. 505-519.

⁴³ Przykładowo: J. Kudasiewicz, „Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii”, *STV* 18 (1980), nr 2, s. 29-48; J. Łach, „Ważniejsze wzmianki biblijne o łamaniu chleba”, *STV* 38 (2000), nr 2, s. 121-135; W. Surmiak, „Łamanie chleba’ w Nowym Testamencie (Łk 24,35; Dz 2,42)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 36 (2003), nr 2, s. 404-413.

⁴⁴ B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009.

⁴⁵ J. Nowińska, *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2016.

ikonograficznym⁴⁶. Opracowania rodzimych autorów poświęcone tematyce zachowań niewerbalnych w Biblii nie są jednak tak liczne jak badania zagraniczne, zwłaszcza w ostatnim czasie.

W polskiej biblistyce można jednak zaobserwować wzrastającą liczbę prac poświęconych komunikacji niewerbalnej. W *Bibliografii biblistyki polskiej* P. Ostańskiego w tomie 4 (lata 2000–2009) w ogóle nie ma w indeksie tematycznym hasła *dotyk*⁴⁷. Pod hasłem *gesty* mamy zaledwie pięć prac⁴⁸. W tomie tym nie ma również hasła *mowa ciała*, tylko nadrzędne – *mowa* z siedmioma pozycjami, które nie były poświęcone mowie ciała⁴⁹. Hasła *komunikacja* i *komunikowanie się* mają odpowiednio dwie i jedenaście pozycji (z których trzy dotyczą w jakimś stopniu gestów czy rytuałów).

W tomie 5 *Bibliografii biblistyki polskiej* pojawia się już w indeksie tematycznym *dotyk*, choć zawiera wyłącznie jedną pozycję⁵⁰. Trzy prace przypisano do hasła *gesty*⁵¹. W tomie tym również nie pojawia się hasło *mowa ciała*.

W tomie 7 *Bibliografii biblistyki polskiej* pod hasłem *dotyk* widnieją trzy prace⁵². Jedenaście pozycji pojawiło się pod hasłem *gesty*⁵³. Dziesięć prac przypisano do kategorii

⁴⁶ Dla przykładu można tutaj wymienić następujące prace: I. Chruściak, „Sposób kreowania opowieści przy użyciu gestów rytualnych”, *Quaestiones Oralitatis*, III (2017), s. 7-28; A. Szybowska, „Ewolucja gestów. O sposobach badania „kinetyki człowieka” – propozycja metodologiczna”, *Teksty z ulicy. Zeszyt memetyczny*, 12 (2008), s. 55–65; A.A. Kluczek, „Cesarz rzymski zwycięzca i władca świata. Gest ofiarowania i jego perspektywa ikonograficzna”, *Częstochowskie Teki Historyczne*, t. IV, 2013/2014, 13-29; K. Ilski, „Semiotyka zapachów w starożytności”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, XVIII (2008), s. 473–489; B. Spieralska, „Seks i przemoc. Małżeństwo w tragediach Eurypidesa”, *Colloquia litteraria*, 8/9 (2010), 1/2, s. 13–36; A. Kubiś, „Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej” [w:] *Świadkowie wiary: Biblia o wierze*, red. D. Dziadosz, Lublin 2014, s. 133–170; A.M. Piwko, „Komunikacja niewerbalna na arabskim Bliskim Wschodzie”, *Kultura – Media – Teologia*, 28 (2017), s. 145–157; W. Konkol, „Gesty zniewagi w świetle polskich późnośredniowiecznych przekazów pisanych i ikonograficznych o Męce Pańskiej”, s. 80-81; J. Kościńska, „Symbolika oka w starożytnej Mezopotamii”, [w:] *Antropologia religii*, t. 3, Warszawa 2003, s. 21–52; *Ciało w kulturze muzułmańskiej*, red. K. Pachniak, M. Nowaczek-Walczak, Warszawa 2016; Z. Czapiga, „Niewerbalne sposoby wyrażania emocji (na przykładzie literatury polskiej i rosyjskiej)”, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica Rossica*, 14 (2017), s. 27–38; E. Wesółowska, „Senecańskie noli me tangere”, *Przestrzenie teorii* 3/4 (2004), s. 227–237. Ciekawym przykładem pracy nie poświęconej *stricto* komunikacji niewerbalnej, ale kulturze materialnej, która jest z nią związana może być książka A. Rambiert-Kwaśniewskiej *Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Włókna i tkaniny*, Warszawa 2019.

⁴⁷ P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 4, 2000-2009, s. 1809.

⁴⁸ Tamże, s. 1822.

⁴⁹ Tamże, s. 1867.

⁵⁰ P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 5, 2010-2013/2014, s. 987.

⁵¹ Tamże, s. 993.

⁵² P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 7, 2014-2017, s. 1236.

⁵³ Tamże, s. 1245.

komunikowanie się. Ponadto odnaleźć można w tym tomie hasło *zmysły* – wraz z jedną pracą⁵⁴ oraz hasło *mowa ciała* – również z jedną przypisaną pozycją⁵⁵.

Bibliografia biblistyki polskiej zawiera również indeks terminów greckich. W żadnym z wymienionych wyżej tomów nie odnotowano w indeksie terminów związanych z dotykiem, jak: ἅπτομαι, ψηλαφάω, προσψάω i θιγγάνειν. Możemy zatem przypuszczać, że nasza praca wypełni dotychczasową lukę w tym obszarze.

Wydaje się, że współczesne opracowania zagraniczne inspirowane są rozwojem nauk społecznych oraz odkrywaniem znaczenia komunikacji niewerbalnej. Może to pomóc w uporządkowaniu materiału badawczego, dostarczyć inspiracji do odkrywania nowych, nieuwzględnianych dotąd aspektów komunikacji niewerbalnej, dalej pomóc w pogłębianiu rozumienia jej funkcji, a także relacji pomiędzy przekazem werbalnym a niewerbalnym⁵⁶. Nie spotkaliśmy dotąd prac skoncentrowanych wyłącznie na pojedynczym elemencie komunikacji niewerbalnej u jednego bohatera, który byłby podmiotem i przedmiotem danego gestu.

3. Metodologia

Celem pracy jest przeanalizowanie komunikacji niewerbalnej Jezusa w obszarze dotyku na kartach Ewangelii według św. Jana. Aby zrealizować sformułowany wyżej cel zamierzamy przeanalizować wszystkie te perykopy, w których mamy do czynienia z Jezusem w kontekście dotyku. Jeśli chodzi o kryteria doboru perykop, kwestie leksykalne nie są tu zbyt pomocne (ἅπτομαι, χεῖρ, δάκτυλος, λαμβάνω, τίθημι, δίδωμι). Przyjęliśmy, że przeanalizowane zostaną te teksty, w których Jezus dotyka kogoś lub czegoś, jest dotykany przez innych bądź mówi o kontakcie fizycznym, ale on nie zachodzi lub nie mamy co do tego pewności. Do analizy perykop zostanie wykorzystana metoda historyczno-krytyczna z elementami analizy strukturalnej i narracyjnej. Zastosowanie tej ostatniej może wzbogacić analizę tekstu biblijnego.

Podstawową metodą naszej pracy będzie metoda historyczno-krytyczna. Jak ujęto to w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele: metoda historyczno-krytyczna jest*

⁵⁴ I to dotyczącą dotyku – M. Majewski, „Bóg chce być dotykany. Zmysłowe poznanie Boga w Biblii”, *Biblia krok po kroku*, 2015, nr 53.

⁵⁵ P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 7, 2014-2017, s. 1278.

⁵⁶ E. Sołtys, „Komunikacja niewerbalna w Biblii i świecie starożytnym – główne kierunki badań”, *RT* 2021, s. 86-87.

*niezbędna do naukowego poszukiwania sensu dawnych tekstów. Ponieważ zaś Biblia, która jest Słowem Bożym wyrażonym za pomocą ludzkiej mowy, została napisana we wszystkich swoich częściach, łącznie z ich źródłami, przez ludzi, właściwe jej zrozumienie nie tylko dopuszcza, ale wręcz domaga się zastosowania tej metody*⁵⁷.

Metoda historyczno-krytyczna ma charakter diachroniczny. Bierze pod uwagę skomplikowany i długotrwały proces powstawania ksiąg biblijnych, analizując je z perspektywy nauk historycznych. Wśród podstawowych części składowych tej metody można wymienić: krytykę literacką, krytykę gatunku, krytykę tradycji oraz krytykę redakcji. Istotne dla metody historyczno-krytycznej jest tło kulturowe, czas oraz przestrzeń – ogółem okoliczności w jakich powstawał przekaz. Elementy te przeanalizujemy szerzej w rozdziale drugim.

Ostatecznie celem metody historyczno-krytycznej jest znalezienie w sposób przede wszystkim diachroniczny sensu zamierzonego przez autorów i redaktorów tekstu. Metoda ta, uzupełniona innymi podejściami do Biblii, otwiera dzisiejszemu czytelnikowi drogę do znalezienia znaczenia tekstu Pisma św., który mamy dziś do dyspozycji.

*Klasyczne posługiwanie się metodą historyczno-krytyczną ma, rzecz jasna, swoje granice. Metoda ta może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła*⁵⁸.

Jak sugerują to autorzy dokumentu *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, metoda historyczno-krytyczna ma swoje ograniczenia. Współcześnie niejednokrotnie wskazuje się na to, że jest niewystarczająca i warto uzupełniać ją stosując metody synchroniczne. W naszym przypadku będą to elementy analizy strukturalnej oraz narracyjnej.

W dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* nie omówiono odrębnie jako metody czy podejścia analizy strukturalnej. Można jednak jej elementy odnaleźć w opisie metody retorycznej (I B, 1). *Retoryka jest sztuką układania przekonujących przemówień.*

⁵⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* I A.

⁵⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* I A.

*Zważywszy, że wszystkie teksty biblijne są w pewnym stopniu tekstami przekonującymi, pewien stopień poznania retoryki należy do normalnego wyposażenia egzegetów*⁵⁹.

Analiza struktury kompozycji pozwala lepiej zrozumieć funkcję poszczególnych perykop w całym utworze⁶⁰. Ponadto umożliwia dostrzeżenie powiązań między poszczególnymi fragmentami oraz wewnątrz nich. Analizę tę przeprowadzimy bezpośrednio przed egzegezą perykop, w których występuje dotyk.

Dodatkową metodą synchroniczną, jaką posłużymy się w naszej pracy będzie analiza narracyjna. Współcześnie zyskuje ona na popularności. Jej zastosowanie wydaje się uzasadnione z perspektywy przyjętego tematu. Analiza narracyjna w znacznym stopniu koncentruje się na sposobie formułowania przekazu. Odróżnia przy tym autora i czytelnika rzeczywistego od autora i czytelnika domyślnego⁶¹.

*Analiza narracyjna, zajmująca się przede wszystkim elementami tekstu dotyczącymi intrygi, osób i punktu widzenia narratora, bada sposób, w jaki została opowiedziana historia, żeby wciągnąć czytelnika w świat opowiadania i jego system wartości*⁶².

Analiza ta mogłaby uwzględnić takie elementy jak: nadawca komunikatu, odbiorca komunikatu, inicjatywa dokonania gestu, sposób wprowadzenia gestu w narracji, czy gestowi towarzyszy słowo bądź wyjaśnienie, charakter gestu: jednorazowy czy powtarzany albo rozwijający się, wyjątkowość bądź powszechność gestu, czy gest ma jasne znaczenie, współbrzmienie z kontekstem, reakcje otoczenia, znaczenie dla toku narracji⁶³.

⁵⁹ Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* I B, 1.

⁶⁰ S. Hałas, „Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego”, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papińskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 128-129.

⁶¹ R. Bartnicki, K. Kłósek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014, s. 206-207.

⁶² Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* I A.

⁶³ Inspiracja na podstawie O. Carena, *La comunicazione non-verbale nella Bibbia: un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: 1 Re 16, 29 – 2 Re 13, 25*, Torino 1981.

II. TERMINOLOGIA ORAZ KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY ZAGADNIENIA DOTYKU W BIBLI

W rozdziale tym przeanalizujemy najpierw terminologię biblijną związaną z dotykiem – słownictwo hebrajskie oraz greckie. Następnie zarysujemy różne aspekty dotyku w kontekście historyczno-kulturowym. Uwzględnimy przy tym gesty rąk, związki dotyku, poznania i uzdrowienia, jak również kwestię dotyku kobiet. Na końcu tego rozdziału poruszymy też zagadnienia czystości i nieczystości oraz dostępu do świątyni.

1. Terminologia biblijna związana z dotykiem

W pierwszej kolejności uwzględnimy terminy hebrajskie, zwrócimy też uwagę na pewne wyrażenia i zwroty. Część tę zakończymy krótkim podsumowaniem. W drugiej części terminologii skupimy się na słownictwie greckim. Po jego omówieniu również przedstawimy krótkie podsumowanie.

1. 1. Terminy hebrajskie

Na kartach Starego Testamentu wskazuje się na trzy terminy oddające czynność dotykania – *נָגַח*, *שָׁנַח*, *פָּגַע*⁶⁴. Wydaje się jednak, że nie wyczerpują one wszystkich sytuacji, gdy mowa jest o dotyku. Dalej odniesiemy się zatem również do innych czasowników i wyrażen, które naszym zdaniem mogą być związane z dotykiem.

a) *נָגַח*

Czasownik *נָגַח* występuje w Starym Testamencie 50 razy⁶⁵. Jego pierwszorzędne znaczenie to dotykanie⁶⁶. Pojawia się ono jednak w różnych kontekstach. Skrzydła cherubinów w świątyni dotykały siebie nawzajem oraz ścian (1 Krl 6, 27). Wzmianki o dotykanu kobiety mogą odnosić się do kontaktu seksualnego (por. Rdz 20, 6; 26, 11). Gdziekolwiek dotyk stanowi część opisywanego rytuału: *Sefora wzięła ostry kamień i odcięła napletek syna swego i dotknęła nim nóg Mojżesza, mówiąc: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie»* (Wj 4, 25); *Weźcie gałązkę hizopu i zanurcie ją we krwi, która jest w naczyniu, i krwią z*

⁶⁴ T.J. Hornsby, „Touch” [w:] *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 5, Nashville 2009, s. 632. *נָגַח* [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 685.

⁶⁵ B.W. Matysiak, *Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu*, Olsztyn 2017, s. 80.

⁶⁶ *נָגַח* [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 629.

naczynia skropcie (וְהִצַּטְתֶּם) próg i oba odrzwia. Aż do rana nie powinien nikt z was wychodzić przed drzwi swego domu (Wj 12, 22). Nawet w takiej sytuacji niekoniecznie w przekładzie pojawia się czasownik dotykać. W przypadku Wj 4, 25 נָגַע tłumaczone jest zarówno jako dotykać, jak i rzucać:

וַתִּקַּח צִפְרָה צֵר וַתִּכְרַת אֶת־עַרְלַת בְּנֵהָ וַתִּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חַתּוּן־דְּמַיִם אַתָּה לִּי:

LXX: καὶ λαβοῦσα Σεπφωρα ψῆφον περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας καὶ εἶπεν ἔστι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου

Przy pomocy נָגַע opisywana bywa także rozpiętość geograficzna (sięgać kogoś, czegoś) – zabieg ten jest stosowany przy emfazie. Tak przedstawiony został sąd nad Babilonem: *Staraliśmy się Babilon uzdrowić, lecz się nie dał wyleczyć. Porzućmy go! Niech każdy idzie do swej ziemi! Albowiem sąd nad nim dosięga nieba i aż w obłoki się wznosi* (Jr 51, 9). Podobne sformułowanie pojawia się w wyroku na Samarię w Mi 1, 9: *Bo rana jej jest nieuleczalna; ach, dochodzi aż do Judy, dosięga bramy mego ludu, aż do Jeruzalem!* Nieprawość Jerozolimy dosięga aż do jej serca (Jr 4, 18): *Twoje postępowanie i twoje czyny sprowadziły to na ciebie. Twoja nieprawość - jakże jest gorzka, skoro ogarnia nawet twoje serce!*». Wydaje się zatem, że i tutaj można zaobserwować związek dotyku i dystansu fizycznego (proksemiki), o którym wspominaliśmy na początku.

Czasownik נָגַע przyjmuje czasem jednoznacznie negatywne znaczenie – dotykać gwałtownie, uderzyć, zranić, zadać (ból, cios)⁶⁷. Takie jest działanie przeciwnego wiatru w Ez 17, 10 czy Hi 1, 19: *Wtem powiał szalony wicher z pustyni, poruszył czterema węglami domu, zawalił go na dzieci, tak iż poumierali. Ja sam uszedłem, by ci o tym donieść*»⁶⁸. Gdzieniedzie wzmiankowany jest dotyk Boga. Hiob lamentując woła: *Zlitujcie się, przyjaciele, zlitujcie, gdyż Bóg mnie dotknął swą ręką* (Hi 19, 21). Pan dotykał również faraona (Rdz 12, 17) i króla Azariasza (2 Krl 15, 5), a anioł wywichnął Jakubowi staw biodrowy (Rdz 32, 26). Psalmista w Ps 73, 5 żali się, że nie doświadczyli tego grzesznicy. Ramię Pańskie objawiło się jednak na Słudze Jahwe: *Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego* (Iz 53, 4). Bóg dotykając serc ludzi, może je do czegoś nakłonić, jak w 1 Sm 10, 26: *Również i Saul udał się do swego domu w Gibe'a, a towarzyszyli mu*

⁶⁷ נָגַע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 629.

⁶⁸ וַתִּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חַתּוּן־דְּמַיִם אַתָּה לִּי: *וְהִצַּטְתֶּם* רַק־אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לְךָ:

wojownicy, których serca Bóg poruszył. Dotyk Boga, który powoduje, że góry dymią, jest obrazem siły, potęgi, wszechmocy Stwórcy (Ps 104, 32; 144, 5).

Z rzadka czasownik **נגַּ** opisuje czyjeś przybycie, jak w Dn 9, 21: *gdy więc jeszcze wymawiałem [słowa] modlitwy, mąż Gabriel, którego spostrzegłem przedtem, przybył do mnie lecąc pospiesznie około czasu wieczornej ofiary*. Oprócz pojawienia się osób, **נגַּ** obrazuje również nastanie jakiegoś czasu (np. Pnp 2, 12), pojawienie się wiadomości (Jn 3, 6), dekretu królewskiego (np. Est 4, 3), zwierzęcia (Dn 8, 7) czy nastanie nieszczęścia (np. Sdz 20, 34; Hi 5, 19; Ps 32, 6)⁶⁹.

b) **נָגַ**

Czasownik **נָגַ** występuje na kartach Starego Testamentu 84 razy⁷⁰ i oznacza przede wszystkim zbliżanie się, podchodzenie bliżej, przybliżanie czegoś⁷¹. Zazwyczaj też jest w taki sposób tłumaczone. Gdziekolwiek można jednak napotkać przekłady, które oddają **נָגַ** jako dotykanie. Za przykład może posłużyć Ez 9, 6:

וְנָגוּ בְּהוֹרֹתָ וּבְתוֹלְהָ וְנָגוּ לְמַשְׁחֵית וְעַל-כָּל-אִישׁ אֶשְׁרָע-עָלָיו הַתּוֹ אֶל-תְּשׁוּבוֹ וּמִמִּקְדָּשֵׁי תַּהֲלֹוּ וְיִחַדְּוּ
בְּנִשְׁאֵי הַיָּמִים הַזֵּה לְפָנַי אֶשְׁרָע לְפָנַי הַבַּיִת:

LXX: πρεσβύτερον καὶ νεανίσκον καὶ παρθένον καὶ νήπια καὶ γυναῖκας ἀποκτείνετε εἰς ἐξάλειψιν ἐπὶ δὲ πάντας ἐφ' οὓς ἐστὶν τὸ σημεῖον μὴ ἐγγίσητε καὶ ἀπὸ τῶν ἁγίων μου ἄρξασθε καὶ ἤρξαντο ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν πρεσβυτέρων οἱ ἦσαν ἕσω ἐν τῷ οἴκῳ

BT: Starców, młodzieńców, panny, niemowlęta i kobiety wybijcie do szczętu! Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak. Zaczniście od mojej świątyni!» I tak zaczęli od owych starców, którzy stali przed świątynią.

W niektórych przekładach zachowano jednak znaczenie „zbliżyć się, przybliżyć”⁷²:

⁶⁹ M.A. Grisanti, **נגַּ** [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, t. 3, Michigan 2002, s. 24.

⁷⁰ B.W. Matysiak, *Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu*, s. 81.

⁷¹ B.T. Arnold, **נָגַ** [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 3, s. 29-30.

⁷² To samo można zaobserwować w Ez 44, 13:

וְלֹא-יִגָּשׁוּ אֵלַי לְכַהֵן לִי וְלִגְדֵי שֵׁשׁ עַל-כֵּן לְקַדְּשֵׁי אֶל-קַדְּשֵׁי קַדְּשֵׁי וּנְשָׂא וְלִמְחָה וְתוֹעֵבוֹתֵם אֶשְׁרָע
LXX: καὶ οὐκ ἐγγιούσι πρὸς με τοῦ ἱερατεῦν μοι οὐδὲ τοῦ προσάγειν πρὸς τὰ ἅγια οὐδὲ πρὸς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων μου καὶ λήμψονται ἀτιμίαν αὐτῶν ἐν τῇ πλανήσει ἢ ἐπλανήθησαν

NAS: "And they shall not come near to Me to serve as a priest to Me, nor come near to any of My holy things, to the things that are most holy; but they shall bear their shame and their abominations which they have committed.

UBG: Wybijcie do szczętu starców i młodzieńców, panny, dzieci i kobiety, ale nie przystępujcie do nikogo, na którym będzie ten znak. Rozpocznijcie od mojej świątyni. Zaczęli więc od starszych, którzy byli przed domem.

Nie jest to zatem czasownik wprost opisujący dotykanie⁷³. Przede wszystkim wskazuje on na fizyczne zbliżanie się, które może, ale nie musi być związane z dotykiem. Tym samym jest to kolejny czasownik ukazujący wzajemne przenikanie kontekstów dotyku i proksemiki. W Wj 19, 15 opisuje on zbliżanie się do kobiet, co może, podobnie jak w przypadku czasownika *נגַּח* oznaczać współżycie seksualne⁷⁴.

Gdzieniegdzie *שָׁגַח* wskazuje na pewną rozpiętość, odległość – dosięganie czegoś lub kogoś. Za przykład można tu wskazać Am 9, 10:

בְּתַרְבִּי מְוֹתוֹ לֵבְךָ אֶפְסָי עֲמִי הָאֲמָרִים לְאֶתְגִּימִי וְתִקְדְּמִי בְּעֵדֵינוּ הָרָעָה:

LXX: ἐν ῥομφαίᾳ τελευτήσουσι πάντες ἁμαρτωλοὶ λαοῦ μου οἱ λέγοντες οὐ μὴ ἐγγίση οὐδ' οὐ μὴ γένηται ἐφ' ἡμᾶς τὰ κακά

BT: Od miecza zginą wszyscy grzesznicy z mego ludu, ci, którzy mówią: «Nie zbliży się ani nie dotknie nas niedola».

c) *נגַּח*

Czasownik ten występuje 46 razy w Biblii⁷⁵. Jego znaczenie to: spotkać kogoś, spadać na kogoś, napadać, iść, wstawiać się za kimś, dotykać czegoś, przechodzić przez, pozwolić

EIN: Sie dürfen nicht mehr vor mich hintreten, um mir als Priester zu dienen und alle meine heiligen Geräte und hochheiligen Opfer zu berühren. Sie müssen ihre Schande und die Folgen der Greuelthaten tragen, die sie begangen haben.

NLB: Und sie sollen sich mir nicht nähern, um mir als Priester zu dienen, und allen meinen Heiligtümern und dem Allerheiligsten nicht nahekommen, sondern sie sollen ihre Schande tragen und ihre Gräueltaten, die sie verübt haben.

CEI: Non si avvicineranno più a me per esercitare il sacerdozio e per accostarsi a tutte le mie cose sante e santissime, ma sconteranno la vergogna e gli abomini che hanno compiuto.

BT: Nie będą się przybliżać do Mnie po to, by Mi służyć jako kapłani, nie będą dotykać rzeczy świętych i rzeczy najświętszych - będą cierpieć swoją hańbę i pokutować za obrzydliwości, których się dopuścili.

BW: Nie będą się zbliżać do mnie, aby mi służyć jako kapłani ani dotykać się żadnych moich rzeczy świętych i najświętszych, poniosą swoją hańbę za swoje obrzydliwości, których się dopuścili.

EIB: Nie będą mogli zbliżać się do Mnie ani pełnić funkcji kapłańskich. Nie będzie im wolno zbliżać się do żadnej mojej świętości, żadnej największej świętości, lecz ciężar na nich będzie piętno obrzydliwości, których się dopuszczali.

UBG: Nie będą się zbliżać do mnie, aby sprawować mi urząd kapłański, i nie będą zbliżać się do moich świętych rzeczy ani do najświętszych, ale poniosą swoją hańbę i obrzydliwości, które popełnili.

⁷³ Choć bywa wymieniany w opracowaniach poświęconych dotykowi w Piśmie Świętym. T.J. Hornsby, „Touch”, s. 632.

⁷⁴ *שָׁגַח* [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 630-631.

⁷⁵ B.W. Matysiak, *Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu*, s. 99.

czymś zranić kogoś, spojrzeć za kims, ponaglać kogoś⁷⁶. Z rzadka czasownik ten tłumaczony jest jako dotykanie jak w Joz 19, 27-28:

וְשָׁב מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ בֵּית דָּגוֹן וַפָּגַע בְּזַבְלוֹן וּבְגֵי יִפְתַּח־אֵל צְפוֹנָה בֵּית הָעֵמֶק וַנְּעִיאֵל וַיִּצָּא אֶל־כָּבוֹל מִשְׁמָאל:
וַעֲבְרוּ וַרְחֹב וְחִמּוֹן וְקָנָה עַד צִידוֹן רַבָּה:

BT: a następnie zwracała się ku wschodowi słońca do Bet-Dagon, dotykała dziedzictwa Zabulona i doliny Jiftach-El na północy, ciągnęła się przez Bet-Haemek i Neiel, biegnąc do Kabulu. Od strony północnej należały: Abdon, Rechob, Chammon, Kana aż do Sydonu Wielkiego.

Gdzieniedzie występuje w kontekście agresji, ataku:

וַיֹּאמְרוּ לוֹ לְאַסְרֶנּוּ יָרְדְנוּ לְתַתֶּנּוּ בְיַד־פְּלִשְׁתִּים וַיֹּאמֶר לָהֶם שְׁמֹשׁוֹן הַשֶּׁבַע לִי פְּרוֹת־תִּפְגְּעוּן בִּי אֲתָם:

Sdz 15, 12

BT: «Przyszliśmy cię związać - rzekli do niego - i oddać w ręce Filistynów». Odparł na to Samson: «Przrzeknijcie mi, że sami nie targniecie się na mnie».

d) שִׁים i לָקַח

Wśród innych czasowników, które opisują czynności związane z dotykiem można wymienić na przykład לָקַח oraz שִׁים. Pierwszy z nich oznacza wziąć do ręki, przynieść, otrzymać, uprowadzić, kupić, poślubić, wybrać, zostać schwytanym⁷⁷, aresztować, akceptować, podjąć, usunąć kogoś⁷⁸. Drugi natomiast – kłaść, ustawiać, ustanawiać, potwierdzać⁷⁹, wyznaczać, czynić, okazywać miłosierdzie⁸⁰. Oba występują w Rdz 9, 23:

וַיִּקַּח שָׁם וַיִּפֹּת אֶת־הַשֶּׁמֶלֶךָ וַיְשִׁימוּ עַל־שַׁכְּמָם שְׁנֵיהֶם וַיִּלְכְּוּ אֶת־רֵאשִׁית וַיִּכְסּוּ אֶת עֵרְוַת אֲבִיהֶם וַפְּנֵיהֶם אֶת־רֵאשִׁית וַעֲרַגְתָּ אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ:

⁷⁶ פָּגַע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 4-5.

⁷⁷ לָקַח [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 548.

⁷⁸ לָקַח [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 502-503.

⁷⁹ שִׁים [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 347-350.

⁸⁰ שִׁים [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 1055.

LXX: καὶ λαβόντες Σημ καὶ Ιαφεθ τὸ ἱμάτιον ἐπέθεντο ἐπὶ τὰ δύο νῶτα αὐτῶν καὶ ἐπορεύθησαν ὀπισθοφανῶς καὶ συνεκάλυψαν τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὀπισθοφανές καὶ τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν οὐκ εἶδον

BT: Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz i trzymając go na ramionach, weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca; twarzy zaś swych nie odwracali, aby nie widzieć nagości swego ojca.

e) דָּבַק

Często występują też odniesienia do trzymania się Prawa, przykazań, przymierza. W tym celu bywa używany czasownik, który można przetłumaczyć jako przywrzeć, przylgnąć, trzymać się, wiernie trwać przy czymś⁸¹, złapać⁸² – דָּבַק.

כִּי אִם-שָׁמַרְתְּ מִצְוֹתַי וְלֹא-תִשְׁכַּח אֶת-פְּלִי-הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ לַעֲשׂוֹתָ לְאֶהֱבָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְלֶכֶת
בְּכָל-דְּרָכָיו וּלְדַבְּקָה-בּוֹ:

וְהִרְיִשׁ יְהוָה אֶת-כָּל-הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וְיִרְשָׁתָם גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצָמִים מְכֻבָּדִים:

Pwt 11, 22-23

LXX: καὶ ἔσται ἐὰν ἀκοῆῃ ἀκούσητε πάσας τὰς ἐντολὰς ταύτας ὅσας ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον ποιεῖν ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ πορεύεσθαι ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ καὶ προσκολλᾶσθαι αὐτῷ καὶ ἐκβαλεῖ κύριος πάντα τὰ ἔθνη ταῦτα ἀπὸ προσώπου ὑμῶν, καὶ κληρονομήσετε ἔθνη μεγάλα καὶ ἰσχυρότερα μᾶλλον ἢ ὑμεῖς.

BT: Jeśli pilnie strzec będziecie wszystkich tych poleceń, które ja wam dziś nakazuję wypełniać - miłując Pana, waszego Boga, postępując według wszystkich Jego dróg i Jego się trzymając – wypędzi Pan wszystkie te narody przed wami i usuniecie narody większe i mocniejsze od was.

Inne czasowniki służące do opisu trzymania jakiegoś przedmiotu, jak również trzymania się Prawa to: קָוָה, נָשָׂא, אָחַז, נָשָׂא, נָשָׂא, מָנַע, שָׁמַר i תָּמַד.

⁸¹ דָּבַק [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 199.

⁸² דָּבַק [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 1055.

f) קום

Czasownik ten oznacza przede wszystkim wstawać, podnosić się, utwierdzać, postawić, potwierdzać⁸³. W koniugacji hifil przyjmuje również znaczenie wyjąć, trzymać⁸⁴.

אָרוֹר אֲשֶׁר לֹא־יִקְיִם אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן:

Pwt 27, 26

LXX: ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς καὶ ἐροῦσιν πᾶς ὁ λαός γένοιτο

BT: Przeklęty, kto nie trzyma się nakazów tego Prawa i nie wypełnia ich. A cały lud powie: Amen».

g) זָחַץ

Ten czasownik opisuje trzymanie, łapanie, chwytanie się czegoś⁸⁵, a także otaczanie, okrywanie, osiedlanie⁸⁶.

וַיֹּאמֶר הָבִי הַמַּטְפָּחִת אֲשֶׁר־עָלְיָךְ וְאַחֲזִי־בָהּ וּתְאַחֲזִי בָהּ וַיִּמְדַּשׁ־שְׂעָרֵיב וַיִּנְשֹׂת עָלֶיהָ וַיִּבֶא הָעִיר:

Rt 3, 15

LXX: καὶ εἶπεν αὐτῇ φέρε τὸ περίζωμα τὸ ἐπάνω σου καὶ ἐκράτησεν αὐτὸ καὶ ἐμέτρησεν ἕξ κριθῶν καὶ ἐπέθηκεν ἐπ' αὐτήν καὶ εἰσηλθεν εἰς τὴν πόλιν

BT: Powiedział do niej: «Podaj okrycie, które masz na sobie, i trzymaj je mocno». Gdy trzymała je, odmierzył jej sześć miar jęczmienia i podał jej. Po czym poszła do miasta.

h) אָשַׁף

Czasownik אָשַׁף służy do opisanie czynności noszenia, podnoszenia, także brania, sprowadzania, podtrzymywania⁸⁷. Ponadto może oznaczać: wstawanie, dźwiganie, wspieranie, uprowadzanie, wytrzymywanie, przebaczenie, pragnienie czy tęsknotę⁸⁸.

⁸³ קום [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 948.

⁸⁴ קום [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 153-156.

⁸⁵ זָחַץ [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 31-32.

⁸⁶ זָחַץ [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 38.

⁸⁷ אָשַׁף [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 680-682.

⁸⁸ אָשַׁף [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 728-729.

קוּמִי וְשִׂי אֶת־הַעֶרְוָה וְהַתְּיַקִּי אֶת־רַגְלֵי בֶן־יִצְחָק לְדָוִד אֲשֶׁר־יָמַנְוּ:

Rdz 21, 18

LXX: ἀνάστηθι λαβὲ τὸ παιδίον καὶ κράτησον τῆ χειρὶ σου αὐτό εἰς γὰρ ἔθνος μέγα ποιήσω αὐτόν

BT: Wstań, podnieś chłopca i weź go za rękę, bo uczynię z niego wielki naród».

i) קִיַּף

Termin ten oznacza trzymać, przywiązać, przypasać, a także być mocnym, mieć przewagę, umacniać, opasywać czy podtrzymywać⁸⁹. Wskazuje się również: utwierdzić, być niezłomnym, zdecydowanym, pewnym, bezpiecznym, naglić, wesprzeć⁹⁰.

וַאֲנִינָנוּ עֹשִׂים בְּמִלְאָכָהּ וְהַצְּתִים מְהִיָּקִים בְּרַמְהִיִּים מְעַלְוֹת הַשָּׁחַר עַד אֲחַת הַכּוֹכָבִים:

Ne 4, 15

LXX: καὶ ἡμεῖς ποιοῦντες τὸ ἔργον καὶ ἡμῖς αὐτῶν κρατοῦντες τὰς λόγχας ἀπὸ ἀναβάσεως τοῦ ὄρθρου ἕως ἐξόδου τῶν ἄστρον

BT: Tak to myśmy wykonywali pracę od ukazania się zorzy aż do wzejścia gwiazd, podczas gdy połowa trzymała włócznie.

j) עָנָה

Czasownik ten oznacza zatrzymać, przeszkodzić, wstrzymać, trzymać, pozbawić⁹¹, a także odmawiać, utrudniać, powściągać⁹².

יִקְחֵם לְעֹלֵיהֶם וְלֹא יַעֲזֹבֵנָה יְמֵינֵיהֶם בְּתוֹךְ חֶפְזָם:

Hi 20, 13

LXX: οὐ φείσεται αὐτῆς καὶ οὐκ ἐγκαταλείψει αὐτὴν καὶ συνέξει αὐτὴν ἐν μέσῳ τοῦ λάρυγγος αὐτοῦ

BT: oszczędzał je i nie wypuszczał, trzymał na środku podniebienia.

⁸⁹ קִיַּף [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 288-289.

⁹⁰ קִיַּף [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 324–325.

⁹¹ עָנָה [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 566.

⁹² עָנָה [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 617.

k) שָׁמַר

Czasownik ten oznacza pilnować, strzec, troszczyć się, zachować, chronić, trzymać, robić coś starannie, trzymać straż, wykonać polecenie czy dochować umowy, poświęcić się czemuś⁹³, wypatrywać, obserwować, świętować, wykonać, uratować życie⁹⁴.

לְמַעַן תִּלְךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים וְאַרְהוֹת צְדִיקִים תִּשְׁמָר:

Prz 2, 20

LXX: εἰ γὰρ ἐπορεύοντο τρίβους ἀγαθὰς εὕροσαν ἂν τρίβους δικαιοσύνης λείους

BT: Abyś szedł drogą ludzi dobrych, trzymał się ścieżek prawych.

l) תָּמַךְ

Czasownik ten opisuje trzymanie kogoś, czegoś, także bycie trzymanym⁹⁵, chwytanie i osiągnięcie czegoś⁹⁶.

תָּמַךְ אֲשֶׁרִי בְּמַעֲגְלוֹתַי בְּלִי נַמוּטוֹ פְּעָמַי:

Ps 17, 5

LXX (Ps 16, 5): κατάρτισαι τὰ διαβήματά μου ἐν ταῖς τρίβοις σου ἵνα μὴ σαλευθῶσιν τὰ διαβήματά μου

BT: Moje kroki trzymały się mocno Twoich ścieżek, moje stopy się nie zachwiały.

m) Wyrażenia i zwroty, części ciała

Można wskazać również inne czasowniki oraz wyrażenia i zwroty w Starym Testamencie, które mają związek z dotykiem. Część z nich oddaje ideę trzymania, niesienia w rękach. Bardzo często występują też sformułowania pozbawione czasownika, a opisujące trzymanie czegoś w rękach:

וַיֹּאמֶר הֲלֵה אֶל־הוֹשֵׁעַ גֹּטָה בְּכַיִּדּוֹן אֲשֶׁר־בְּיָדְךָ אֶל־הָעֵץ כִּי בְיָדְךָ אֶתְנַנְנָה נִיט הוֹשֵׁעַ בְּכַיִּדּוֹן אֲשֶׁר־בְּיָדְךָ אֶל־הָעֵץ:

Joz 8, 18

⁹³ שָׁמַר [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 546-549.

⁹⁴ שָׁמַר [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 1104.

⁹⁵ תָּמַךְ [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 675-676.

⁹⁶ תָּמַךְ [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, s. 1162.

LXX: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ἰησοῦν ἔκτεινον τὴν χειρὰ σου ἐν τῷ γαίσῳ τῷ ἐν τῇ χειρὶ σου ἐπὶ τὴν πόλιν εἰς γὰρ τὰς χειρὰς σου παραδέδωκα αὐτήν καὶ τὰ ἔνεδρα ἐξαναστήσονται ἐν τάχει ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν καὶ ἐξέτεινεν Ἰησοῦς τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὸν γαῖσον ἐπὶ τὴν πόλιν

BT: Wtedy rzekł Pan do Jozuego: «Podnieś zakrzywiony nóż, który trzymasz w ręce, przeciw Aj, gdyż daję je w twoje ręce». I podniósł Jozue zakrzywiony nóż, który trzymał w ręce, przeciw miastu.

Związane z dotykiem mogą być również poszczególne części ciała – szczególnie ręce, stopy czy głowa. Niekoniecznie wówczas pojawiają się czasowniki mówiące o dotykaniu, jest to ono jednak domyślnie oczywiste. Wskażemy jedynie kilka przykładów obrazujących tę kwestię. Jakub musiał dotknąć głową kamienia, skoro ułożył się na nim do snu:

וַיִּפֹּעַ בַּמָּקוֹם וַיִּלְךְ שָׁם כִּי־בָא הַשָּׁמַיִם וַיִּקַּח מֵאֲבָנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשָּׂם מִרְאֲשׁוֹתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא:

Rdz 28, 11

BT: trafił na jakieś miejsce i tam się zatrzymał na nocleg, gdyż słońce już zaszło. Wziął więc z tego miejsca kamień i podłożył go sobie pod głowę, układając się do snu na tym właśnie miejscu.

Stanie na ziemi oznacza konieczność jej dotykania:

הוּא: אֲדַמְת־קִדְשׁ עָלָיו עוֹמֵד אַתָּה אֲשֶׁר הַמָּקוֹם כִּי רַגְלֶיךָ מַעַל שֶׁל־נִעְלִיךָ הֲלֹם אֶל־תִּקְרַב וַיֹּאמֶר

Wj 3, 5

BT: Rzekł mu [Bóg]: «Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą»

Przeanalizowana terminologia związana z dotykiem wskazuje zarówno na pozytywny, jak i negatywny kontakt fizyczny. Względem kobiet może chodzić o kontakt seksualny. Niektóre jego formy wydają się neutralne – posiadanie czegoś, trzymanie przedmiotu w dłoniach (niejednokrotnie dotyczy to broni, np. Joz 8, 18; 1 Sm 18, 10). Przeprowadzona analiza wskazuje również na kontekst ataku, gwałtownego uderzenia, zadania ciosu, rany. Wspomniana kwestia trzymania czegoś ma zarówno wymiar pozytywny (np. trzymanie

straży, wierność Prawu, zobowiązaniom – np. 2 Krl 11, 7; Ne 12, 25; Pwt 11, 22; Ps 17, 5; Prz 28, 7), jak i negatywny (aresztowanie, zatrzymywanie, przetrzymywanie). Może również charakteryzować przynależność do jakiejś grupy (zwłaszcza w opozycji dobra i zła): Ps 50, 18; Ps 82, 2; Ezd 6, 6; Hi 13, 8. Niektóre z pojęć wskazywały na dotyk związany z nakłanianiem człowieka do zmiany. W analizowanych terminach pojawiła się też kwestia bliskości fizycznej i rozpiętości geograficznej. Przytoczone terminy i wyrażenia dobrze obrazują złożoność poruszanej problematyki. Wiele różnych czasowników może wskazywać na fizyczny kontakt z przedmiotem czy osobą – niekoniecznie jednak musi on zachodzić. Ponadto wymienione czasowniki zazwyczaj mogą przyjmować różnorodne znaczenia – zależnie od kontekstu. Nie bez znaczenia pozostają również działania samych tłumaczy.

1.2. Terminy greckie

W *Słowniku polsko – starogreckim* wymieniono następujące odpowiedniki polskiego czasownika „dotykać” („dotyk” – ἡ ἀφή): ψάειν, ἐπιψάειν, ἄπτεσθαι, ἐφάπτεσθαι, θιγγάνειν⁹⁷. Jeśli chodzi o dotyk na kartach Nowego Testamentu w większości (trzydzieści dziewięć) przypadków jest on opisywany przez grecki czasownik ἄπτομαι⁹⁸. Pojedyncze wystąpienia dotyczą takich czasowników jak: ψηλαφάω, προσψάω i θιγγάνειν. Czasownik ἄπτομαι występuje w Ewangelii według św. Jana tylko jeden raz⁹⁹. θιγγάνειν pojawia się zaledwie trzy razy w całym Piśmie Świętym – w Liście do Kolosan (2, 21) oraz w Liście do Hebrajczyków (11, 28; 12: 20). Podobnie czasownik ψηλαφάω – Łk 24, 39; Dz 17, 27; Hbr 12, 18; 1 J 1, 1. Zaledwie jeden raz napotkać można προσψάω – tylko w Łk 11, 46. Z przytoczonych wyżej greckich odpowiedników dotyku w ogóle nie występują w Piśmie Świętym takie terminy jak ψάειν czy ἐπιψάειν. Dotyk może występować również w kontekście innych słów – wskazujących na dotykanie części ubioru czy użycie pewnych części ciała, w szczególności rąk (choć też nie muszą być one bezpośrednio wzmiankowane¹⁰⁰). Wymieńmy tutaj takie terminy jak: χεῖρ, πούς, δάκτυλος, ὀφθαλμός, θρῖξ, ὑπόδημα, τίθημι, δίδωμι, λαμβάνω, λύω, χρίω.

⁹⁷ „Dotykać” [w:] *Słownik polsko – starogrecki*, red. Z. Abramowiczówna, W. Appel, Toruń 2006, s. 65.

⁹⁸ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich – Frankfurt am Main 1958, s. 78.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Wskażmy tutaj dla przykładu scenę z J 1, 27. Jan Chrzciciel stwierdza, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka u sandała Mesjasza: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι [ἐγὼ] ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. W tekście nie występują części ciała, nie ma też mowy wprost o dotyku. Trudno jednak wyobrazić sobie rozwiązywanie rzemyka u sandała bez dotknięcia go palcami. Podobnie w przypadku

a) ἄπτομαι, ἡ ἀφή

Czasownik ἄπτομαι opisuje dotknięcie, ujęcie, uwiązanie, pochwycenie, napaść, podniesienie ręki, chwyt, zetknięcie się, uderzenia, osiągnięcie czegoś, kontakt z kobietą, przedsięwzięcie czegoś¹⁰¹. Może zatem opisywać dotyk o charakterze pozytywnym i negatywnym. W drugim znaczeniu ἄπτω oznacza zapalenie czegoś, rozpalanie, pieczenie¹⁰². Rzeczownik ἡ ἀφή tłumaczony jest jako: zapalenie, dotyk, zmysł dotyku, chwyt, uderzenie w struny, piasek, zetknięcie się, uderzenia, zakażenie, stawy czy ścięgno¹⁰³. W Nowym Testamencie odnotowujemy 39 wystąpień. W przypadku Septuaginty czasownik ten pojawia się około 100 razy¹⁰⁴. Sam rzeczownik występuje zaledwie dwukrotnie w Nowym Testamencie i około 50 razy w Septuagincie¹⁰⁵. W Mt 8, 3 Jezus dotyka i uzdrawia trędowatego:

καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρίσθητι· καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα

BT: Jezus wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł: «Chcę, bądź oczyszczony!» I natychmiast został oczyszczony z trądu.

Rzeczownik ἡ ἀφή w Nowym Testamencie występuje tylko w listach św. Pawła. Kontekstem obu fragmentów jest jedność Kościoła. Wykorzystując rzeczownik ἡ ἀφή św. Paweł podkreśla konieczność przyłgnięcia do Chrystusa, mocnego trzymania się Go, jak również odnosi się do więzi zespalaającej wszystkie członki Kościoła.

Ef 4, 16: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

BT: Od Niego poczynając całe Ciało - zespalone i utrzymywane w łączności więzią umacniającą każdy z członków stosownie do jego miary - przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości.

nałożenia błota na oczy niewidomego od urodzenia (J 9, 6): Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς.

¹⁰¹ ἄπτω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 315.

¹⁰² Tamże, s. 316.

¹⁰³ Tamże, s. 389.

¹⁰⁴ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 78.

¹⁰⁵ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 81.

Kol 2, 19: καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβασζόμενον αὖξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.

BT: nie trzyma się mocno Głowy - to jest Tego, z którego całe Ciało, zaopatrywane i utrzymywane w całości dzięki wiążącym połączeniom członków, rozrasta się Bożym wzrostem.

b) ψηλαφάω

Czasownik ten występuje czterokrotnie na kartach Nowego Testamentu, zaś w Septuagincie 15 razy¹⁰⁶. Opisuje szukanie po omacku, macanie, dotykanie, doświadczanie, badanie¹⁰⁷, badanie palcami¹⁰⁸. W ten sposób uczniowie mieli przekonać się o autentyczności Zmartwychwstałego, realności Jego ciała:

Łk 24, 39: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.

BT: Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam».

c) προσψάω

Czasownik ten bywa tłumaczony jako: dotykać, mieć styczność, osiągnąć¹⁰⁹. Mamy tu zatem do czynienia z kontekstem dotyku oraz bliskości fizycznej (proksemika). Jest to *hapax legomenon* – występuje wyłącznie w Łk 11, 46¹¹⁰.

ὁ δὲ εἶπεν· καὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς οὐαί, ὅτι φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἐνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψάετε τοῖς φορτίοις.

BT: On odparł: «I wam, uczonym w Prawie, biada! Bo nakładacie na ludzi ciężary nie do uniesienia, a sami nawet jednym palcem ciężarów tych nie dotkacie.

d) θιγγάνω

θιγγάνω opisuje dotykanie, chwytanie, obejmowanie, próbowanie. Metaforycznie może oznaczać: wzruszyć, poruszyć, pojmować, zwyciężyć, ugodzić¹¹¹. Mamy tu zatem do

¹⁰⁶ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 156.

¹⁰⁷ ψηλαφάω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1966, t. 4, s. 664.

¹⁰⁸ ψηλαφάω [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. S. Popowski, Warszawa 2007, s. 372.

¹⁰⁹ προσψάω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1963, t. 3, s. 738.

¹¹⁰ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 137.

¹¹¹ θιγγάνω [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 466.

czynienia z dotykiem w kontekście pozytywnym, jak i negatywnym. Czasownik ten spotykamy trzy razy w Nowym Testamencie i jeden raz w LXX¹¹².

Hbr 11, 28: Πίστει πεποίηκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος, ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύωσιν τὰ πρωτότοκα θίγη αὐτῶν.

BT: Dzięki wierze zgotował Paschę i pokropienie krwią, aby nie dotknął się ich Ten, który zabijał to, co pierworodne.

e) części ciała: χεῖρ, πούς, θρίξ, κεφαλή

ἡ χεῖρ to ręka, ręka z ramieniem, przedramię, przednia łapa zwierzęcia, garść, oddział, ręczne pismo, praca ręczna, rękawica, hak, słup, oś, drogowskaz, narzędzie tortur¹¹³. Występuje 176 razy w Nowym Testamencie i około 1350 razy w Septuagincie¹¹⁴. Rzeczownik ὁ πούς oznacza stopę, nogę, podnóże, najniższą część¹¹⁵. Występuje 93 razy w Nowym Testamencie i około 200 razy w Septuagincie¹¹⁶. ἡ θρίξ oznaczająca włos występuje 15 razy w Nowym Testamencie, w Septuagincie około 25 razy¹¹⁷. Z kolei głowa – ἡ κεφαλή występuje 75 razy w Nowym Testamencie, około 300 razy w Septuagincie¹¹⁸. Przytoczone poniżej przykłady obrazują możliwe współwystępowanie terminów opisujących części ciała oraz dotyku:

J 13, 5: εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος.

BT: Potem nalał wody do misy. I zaczął obmywać uczniom nogi i ocierać prześcieradłem, którym był przepasany.

Mt 28, 9: καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπὴντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.

BT: A oto Jezus stanął przed nimi, mówiąc: «Witajcie!» One podeszły do Niego, objęły Go za nogi i oddały Mu pokłon.

¹¹² R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 105.

¹¹³ χεῖρ [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 606.

¹¹⁴ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 155.

¹¹⁵ πούς [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 610-611.

¹¹⁶ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 134.

¹¹⁷ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 105.

¹¹⁸ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 112.

Łk 7, 38: καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ.

BT: i stanąwszy z tyłu u Jego stóp, płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego stopy i włosami swej głowy je wycierała. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkiem.

Mt 27, 30: καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

BT: Przy tym pluli na Niego, brali trzcinę i bili Go po głowie.

f) λαμβάνω

Termin ten opisuje branie, chwytanie, uprowadzanie, wymierzanie kary, przejęcie, pokonanie, związanie kogoś przysięgą, przywdziewanie, ujmowanie zmysłami, podejmowanie, obejmowanie, branie za żonę, pobieranie, dopuszczanie, odbieranie przysięgi. W stronie medialnej może oznaczać uchwycenie się czegoś, zawładnięcie czymś, zabranie się do kogoś, kierować się ku czemuś, skupić się w sobie¹¹⁹. Występuje 258 razy w Nowym Testamencie i około 850 razy w Septuagincie¹²⁰.

Mt 14, 19: καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.

BT: Kazał tłumom usiąść na trawie, następnie wzięwszy pięć chlebów i dwie ryby, spojrział w niebo, odmówił błogosławieństwo i połamawszy chleby, dał je uczniom, uczniowie zaś tłumom.

g) τίθημι

Czasownik ten oznacza: postawić, położyć, umieścić, zasadzić, posadzić, natchnąć kogoś, włożyć coś komuś w serce, zdeponować, zapłacić, zapisać, policzyć, pogrzebać, wyznaczyć, ofiarować, przydzielić, wydać, zrządzić, sprawić, uczynić, zrobić, zakładać, twierdzić, zrobić, sprawić¹²¹. W stronie medialnej może opisywać wkładanie, posiadanie zdania przeciwnego, poczynanie syna, żywienie gniewu, zamierzanie, bycie pod bronią,

¹¹⁹ λαμβάνω [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 10-11.

¹²⁰ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 116.

¹²¹ τίθημι [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 322-323.

składanie broni, uchwalanie prawa, ustalanie, urządzenie sobie, wykorzystywanie sytuacji, poślubianie, wyśmiewanie, przygotowanie sobie, spocenie się¹²². W Nowym Testamencie występuje 101 razy, a w LXX około 400 razy¹²³.

J 11, 34: καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε.

BT: i zapytał: «Gdzie go położyliście?» Odpowiedzieli Mu: «Panie, chodź i zobacz!»

h) δίδωμι

Czasownik δίδωμι oznacza: dać coś, ofiarować, oddać, wręczyć, przekazać, pozwolić, udzielić, zgodzić się, zakładać¹²⁴. Tym samym może być związany z dotykiem. W Nowym Testamencie występuje 416 razy, w LXX około 1550 razy¹²⁵.

J 13, 26 ἀποκρίνεται [ὁ] Ἰησοῦς· ἐκεῖνός ἐστιν ὃς ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου.

BT: Jezus odparł: «To ten, dla którego umoczę kawałek chleba i podam mu». Umoczywszy więc kawałek chleba, wziął i podał Judaszowi, synowi Szymona Iskarioty.

i) ἀλείφω

ἀλείφω oznacza namaścić skórę oliwą, być w szkole gimnastycznej, namaszczać coś, zatykać, przygotowywać do walki¹²⁶. Na kartach Nowego Testamentu występuje 9 razy, zaś w Septuagincie 20¹²⁷.

BT: Gdy minął szabat, Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba, i Salome nakupiły wonności, żeby pójść namaścić Jezusa.

Mk 16, 1: Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.

j) κρατέω

Czasownik ten występuje na kartach Nowego Testamentu 47 razy, w Septuagincie blisko 100 razy¹²⁸. Oznacza on: władać, rządzić, zwyciężyć, zdobyć, ująć, podtrzymać, trzymać

¹²² Tamże, s. 323-324.

¹²³ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 148.

¹²⁴ δίδωμι [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 567-568.

¹²⁵ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 88.

¹²⁶ ἀλείφω [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 83.

¹²⁷ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes.*, s.70.

¹²⁸ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 114.

w ręce, nakazać, naprawić¹²⁹. W Słowniku grecko-polskim Nowego Testamentu z kolei wskazuje się następujące znaczenia: brać w posiadanie, pochwycić, ująć, osiągnąć, podtrzymać, trzymać w ręku, hamować, zatrzymywać¹³⁰.

Mt 9, 25: ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος εἰσελθὼν ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον.

BT: Skoro jednak usunięto tłum, wszedł i ujął ją za rękę, a dziewczynka wstała.

k) σάρξ

Rzeczownik σάρξ tłumaczony bywa jako mięso, ciało, rzeczy przyrodzone¹³¹. W ten sposób opisywany jest również człowiek, substancja materialna czy pokrycie kości (u ludzi oraz zwierząt)¹³².

W Nowym Testamencie σάρξ występuje 147 razy. Najczęściej w Liście do Rzymian, Liście do Galatów oraz Ewangelii według św. Jana. U synoptyków termin ten występuje nieporównanie rzadziej – najwięcej 5 razy w Ewangelii według św. Mateusza. W Czwartej Ewangelii jest to blisko trzy razy więcej (13 wystąpień)¹³³. Ponad połowa z nich pojawia się w J 6 – pod koniec Mowy eucharystycznej. Bez wątplenia jest to zatem istotny temat Ewangelii Janowej.

W przytoczonym niżej przykładzie termin σάρξ posłużył do ukazania realności ciała Zmartwychwstałego:

Łk 24, 39: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστά οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.

BT: Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam.

We wprowadzeniu do analizy terminologii greckiej związanej z dotykiem wskazywaliśmy na jej zastosowanie w Nowym Testamencie. Zauważalne jest rzadkie występowanie tych

¹²⁹ κρατέω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, t. 2, s. 709.

¹³⁰ κρατέω [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 184.

¹³¹ σάρξ [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 37.

¹³² σάρξ [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 298.

¹³³ BW 10.

czasowników zwłaszcza na kartach Ewangelii Janowej Poprzestanie zatem wyłącznie na analizie czasowników greckich opisujących dotykanie nie przyniosłoby wiele materiału.

Przeanalizowane terminy greckie wskazują na pozytywny, negatywny i neutralny charakter kontaktu fizycznego związanego z dotykiem. Dotykanie, trzymanie i chwytanie może dotyczyć przedmiotów, jak i osób. Terminologia grecka również wskazuje na możliwy kontekst seksualny jeśli chodzi o dotykanie kobiety. Negatywny dotyk związany jest z pochwyceniem kogoś, uderzeniem, podniesieniem ręki, hamowaniem, zatrzymywaniem. Co ciekawe, kontekst ten pojawia się także przy okazji analizy znaczeń rzeczownika ręka (χείρ jako narzędzie tortur¹³⁴). Podobnie jak w terminologii hebrajskiej mamy tu również motyw bycia pod bronią.

Przeanalizowane terminy wskazują również na mocne trzymanie się, jedność, trwałość, podtrzymywanie. Gdzieś napotkać można aspekt pokonania, zwyciężenia, obejmowania, panowania, włożenia czegoś komuś w serce. Zauważalny jest także motyw poznania, zmysłowego badania, sprawdzania, szukania.

2. Dotyk w kontekście historyczno-kulturowym

Przeanalizujemy w tej części pracy kilka aspektów istotnych z perspektywy przyjętego tematu. W pierwszej kolejności będą to związki dotyku i poznania. Następnie przejdziemy do gestów rąk, w szczególności: ujmowania za rękę, wkładania rąk, ręki pod biodrem. Odniesiemy się również do dotyku kobiet. Na końcu zaś poruszymy kwestię związków dotyku i uzdrowienia.

2.1. Dotyk i poznanie

W kulturze starożytnej Grecji można napotkać powiązania dotyku oraz poznania. Grecy stosowali do tego specjalny czasownik: ψηλαφάω. Występuje on także na kartach Septuaginty. Jego hebrajskim odpowiednikiem wydaje się być czasownik וָשַׁחַח. Opisuje on poznawanie przy pomocy dotyku, macanie. Związki dotyku i poznania możemy zaobserwować również na kartach Starego Testamentu:

אוֹלֵי יְמִשְׁחִי אֲבִי וְהִגִּיתִי בְעֵינָיו כְּמִתְעַתֵּעַ וְהִבֵּאתִי עָלַי קִלְקָה וְלֹא בָרַכָּה:

Rdz 27, 12

¹³⁴ χείρ [w:] Słownik grecko-polski, t. 4, s. 606.

LXX: μήποτε ψηλαφήση με ὁ πατήρ μου καὶ ἔσομαι ἐναντίον αὐτοῦ ὡς καταφρονῶν καὶ ἐπάξω ἐπ' ἑμαυτὸν κατάραν καὶ οὐκ εὐλογίαν

BT: Jeśli się mnie dotknie mój ojciec, będzie wyglądało tak, jak gdybym z niego żartował, i wtedy mogę ściągnąć na siebie przekleństwo zamiast błogosławieństwa».

Sytuacja ta ma swoją kontynuację w Rdz 27, 21-22:

וַיֹּאמֶר יַצְקֵן לְיָצֵקְךָ אֶל-יַעֲקֹב אֶת-הַנֶּשֶׂא וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּנֵי הָאֵתָהּ הֵן בְּנֵי עֵשָׂו אֵלֶיךָ:

LXX: εἶπεν δὲ Ἰσαακ τῷ Ἰακωβ ἔγγισόν μοι καὶ ψηλαφήσω σε τέκνον εἰ σὺ εἶ ὁ υἱός μου
Ἡσαυ ἢ οὐ

BT: Wtedy Izaak rzekł do Jakuba: «Zbliź się, abym dotknąwszy ciebie, mógł się upewnić, czy to mój syn, Ezaw, czy nie».

Czasownik ten opisuje również chodzenie po omacku (por. Wj 10, 21; Iz 59, 10):

וְהָיָה מְשַׁעֲבֵדְךָ בְּצִדְקָתְךָ כְּאֵשׁ יִשְׂרָאֵל מִשְׁפַּחְךָ וְהָיָה עָלֶיךָ כְּלִי מִשְׁפָּחַת וְהָיָה עָלֶיךָ כְּלִי מִשְׁפָּחַת וְהָיָה עָלֶיךָ כְּלִי מִשְׁפָּחַת
מוֹשֵׁעַ:

Pwt 28, 29

LXX: καὶ ἔση ψηλαφῶν μεσημβρίας ὥσει ψηλαφήσαι ὁ τυφλὸς ἐν τῷ σκότει καὶ οὐκ εὐοδώσει τὰς ὁδοὺς σου καὶ ἔση τότε ἀδικούμενος καὶ διαρπαζόμενος πάσας τὰς ἡμέρας καὶ οὐκ ἔσται σοι ὁ βοηθῶν

BT: W południe będziesz szedł po omacku, jak niewidomy idzie po omacku w ciemności, w zabiegach swoich nie będziesz miał powodzenia. Stale będziesz napastowany, ograbiany, a nikt cię nie będzie ratował.

W Sdz 16, 26 obrazuje to postać oślepionego Samsona:

וַיֹּאמֶר שָׁמוֹן אֶל-הַנַּעַר הַמְתַּנִּיק בְּיָדוֹ הַנְּיָחָה אֹתִי (וְהִמְשִׁינִי) אֶת-הַעַמְּוִתִים אֲשֶׁר הַבַּיִת נִכּוֹן עָלֶיהָם
אֲשֶׁר עָלִיהֶם:

LXX: καὶ εἶπεν Σαμψων πρὸς τὸ παιδάριον τὸν χειραγωγοῦντα αὐτόν Ἐπανάπαυσόν με δὴ καὶ ποίησον ψηλαφῆσαί με ἐπὶ τοὺς στύλους, ἐφ' ὧν ὁ οἶκος ἐπεστήρικται ἐπ' αὐτῶν, καὶ ἐπιστηρίσομαι ἐπ' αὐτούς· ὁ δὲ παῖς ἐποίησεν οὕτως.

BT: I rzekł Samson do chłopca, który go trzymał za rękę: «Prowadź mnie i pozwól mi dotknąć kolumn, na których stoi dom, abym się o nie oparł».

W Księdze Psalmów odnotowano niedostatek zmysłowego poznania u pogańskich bożków. Przywołujemy w tym przypadku więcej przekładów, by pokazać różnorodność tłumaczeń czasownika *וַשִׁיחַ* w językach angielskim, niemieckim i włoskim – w opozycji do polskich wersji, gdzie pojawia się jedynie czasownik dotykać¹³⁵:

לֹא יִמְשִׁיחוּ רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ אֶת־אָזְנוֹתֵיהֶם בְּגִוְרֵיהֶם:

Ps 115, 7

LXX (Ps 113, 15): χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν

BT: Mają ręce, lecz nie dotykają; nogi mają, ale nie chodzą; z gardła swego nie wydobędą głosu.

W Septuagincie w Ps 134, 17 znajdujemy glosę, rozbudowującą opis martwych bożków pogańskich – między innymi właśnie o brak zdolności dotykania (καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν):

אֵינֶם יִמְשִׁיחוּ רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ אֶת־אָזְנוֹתֵיהֶם בְּגִוְרֵיהֶם:

Ps 135, 17

LXX (Ps 134, 17): ὅτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἐνωτισθήσονται ῥίνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν οὐδὲ γάρ ἐστιν πνεῦμα ἐν τῷ στόματι αὐτῶν

BT (Ps 135,17): Mają uszy, ale nie słyszą; i nie ma tchnienia w ich ustach.

Czasownik *וַשִׁיחַ* oznacza nie tylko chodzenie po omacku, ale również namacalne sprawdzanie – dokładne przeszukiwanie przestrzeni. Taki wydaje się sens zachowania Labana poszukującego bożków ukrytych przez Rachelę. W polskich przekładach nie

¹³⁵ KJV: They have hands, but they handle not: feet have they, but they walk not: neither speak they through their throat.

NAS: They have hands, but they cannot feel; They have feet, but they cannot walk; They cannot make a sound with their throat.

EIN: mit ihren Händen können sie nicht greifen, / mit den Füßen nicht gehen, sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.

ZUR: Mit ihren Händen fühlen sie nicht, mit ihren Füßen gehen sie nicht, mit ihrer Kehle geben sie keinen Laut.

TKW: Hände haben sie und tasten nicht, Füße haben sie und gehen nicht; sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.

CEI: Le loro mani non palpano, i loro piedi non camminano; dalla loro gola non escono suoni!

IEP: Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano, non emettono suoni dalla loro bocca.

znajduje to odzwierciedlenia. Gdziekolwiek w tłumaczeniach zagranicznych próbowano oddać ten niuans z Rdz 31, 34-35¹³⁶:

וַתִּלֵּךְ לְקַח אֶת־הַתְּרָפִים וַתִּשְׂמֶנְהֶם בְּכַר הַגָּמֶל וַתִּשָּׁב עֲלֵיהֶם וַיִּמְשָׁךְ לָבָן אֶת־כָּל־הָאֱלֹהִים וְלֹא מָצָא:

וַתִּמָּאֵר אֶל־אָבִיָּהּ אֶל־יִסְחָר בְּעֵינֵי אָדָּנָי כִּי לֹא אוּכַל לְקוֹם מִפְּנֵיךְ כִּי־רַרְרָה נְשִׁים לִי וַיִּחַשְׁשׁ וְלֹא מָצָא אֶת־הַתְּרָפִים:

LXX: Παχὴλ δὲ ἔλαβεν τὰ εἶδωλα καὶ ἐνέβαλεν αὐτὰ εἰς τὰ σάγματα τῆς καμήλου καὶ ἐπεκάθισεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτῆς Μη βαρέως φέρε, κύριε· οὐ δύναμαι ἀναστῆναι ἐνώπιόν σου, ὅτι τὸ κατ' ἔθισμόν τῶν γυναικῶν μοί ἐστιν. ἠρεύνησεν δὲ Λαβαν ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ καὶ οὐχ εὔρεν τὰ εἶδωλα.

BT: Rachel zaś wzięła przedtem posążki i włożyła pod siodło wielbłąda, i na nich usiadła. A gdy Laban, przeszukawszy cały namiot, nic nie znalazł, rzekła do ojca: «Nie bierz mi tego za złe, panie mój, że nie mogę wstać, gdyż mam kobiecą przypadłość». Mimo więc poszukiwań, Laban nie znalazł posążków.

2.2. Dotyk i gesty rąk

Bezpośredni kontakt fizyczny związany z dotykiem nie zawsze jest możliwy. Ma to miejsce nie tylko w przypadku nieobecności osoby czy przedmiotu, ale także różnic w zakresie statusu społecznego. Na kartach Biblii mamy do czynienia z dotykiem części ciała (jak głowa, ramię, ręce, stopy), ubrania (przepaski, płaszcz, buty) i różnych przedmiotów.

W sferze kultu można napotkać różne formy dotyku. Wskażmy dla przykładu dotykanie osób (oraz ich własności), rzeczy lub miejsc uznawanych za święte¹³⁷. Garnięcie się do Jezusa, dotykanie Jego płaszcza (Mk 5, 21-43) czy ran (J 20, 19-31) – te przykłady dobrze obrazują ludzkie starania, by nawiązać kontakt z Chrystusem. W Dziejach Apostolskich moc uzdrawiania ma cień św. Piotra (Dz 5, 15), podobnie jak przepaski św. Pawła (Dz 19, 11-12). Zdarzenia te prezentują próby poszukiwania więzi z tym, co święte – z osobami oraz ich własnością.

¹³⁶ NAS: Now Rachel had taken the household idols and put them in the camel's saddle, and she sat on them. And Laban felt through all the tent, but did not find them.

NLB: Rahel aber hatte die Hausgötzen genommen und sie unter den Kamelsattel gelegt und sich daraufgesetzt. Laban aber betastete das ganze Zelt und fand nichts.

¹³⁷ F.M. Denny, „Hands” [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. E. Mircea, t. II, Nowy Jork 1995, s. 188.

Czasami rabini opierali się na swoich uczniach. Gest ten wyrażał dominację mistrza. Ponadto uczeń w ten sposób uznawał jego autorytet¹³⁸. Taka forma dotyku mogła wzmacniać relację rabiego z uczniem, ale też podtrzymywała uprzywilejowaną pozycję nauczyciela. W tym przypadku to mistrz decydował o rozpoczęciu, jak i zakończeniu kontaktu fizycznego¹³⁹. Ponadto osobie wyżej postawionej w hierarchii społecznej przynależało kształtowanie stosownego dystansu w przestrzeni. Dzięki temu możliwe było zaprezentowanie i wzmocnienie władzy, a tym samym również kontroli, w środowisku¹⁴⁰. Przepuszczalnie gestem kształtującym dystans mogło być w Rdz 39, 12 pozostawienie płaszcza żonie Potifara¹⁴¹.

Gesty były istotne przy okazji zawierania przymierza, układu czy przysięg. Podanie sobie rąk pozostawało gestem przyjaźni, oznaczało też poręczenie i zapewnienie (2 Krl 10, 15)¹⁴². Św. Paweł w Ga 2, 9 tak je relacjonuje: *i uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych (...)*.

W ściśle hierarchicznym społeczeństwie nie każdy mógł podać sobie prawe dłonie. Zależnie od kontekstu bywało dopuszczane jedynie między osobami o równym statusie. Biorąc to pod uwagę, przytoczone wyżej słowa św. Pawła były przepuszczalnie istotną częścią obrony mandatu apostołskiego w korespondencji z Galatami¹⁴³.

a) Ujęcie za rękę

Na kartach Starego Testamentu napotykamy gest ujęcia za rękę. Jest to gest Boga w stosunku człowieka. Dla przykładu można tu wskazać Iz 41, 9.13:

אֲשֶׁר הִזְזִיקְתִּי מִקְצֹת הָאָרֶץ וּמֵאֲצִילֵיהָ קִרְאתִי וְאָמַר לִי עֲבַד־יְיָ אֱתָהּ בְּחַרְתִּי וְלֹא מֵאֲסִתִּי:

כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִחֲזִיק יְמִינֶךָ הָאֱמֶר לִי אֶל-תִּירָא אָנֹכִי עֲזֹרְתִי:

BT: Ty, którego pochwyliłem na krańcach ziemi,

¹³⁸ U. Ehrlich, „The Ritual of Lending Shoulders: Distribution and Significance in Talmudic Times”, s. 23–35.

¹³⁹ C. Hezser, *Rabbinic Body Language*, s. 174.

¹⁴⁰ Tamże, s. 142.

¹⁴¹ P. Kruger, „Nonverbal Communication and Narrative Literature: Genesis 39 and the Ruth Novella”, BN 141 (2009), s. 8-11.

¹⁴² „Ręka, dłoń” [w:] *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 691.

¹⁴³ J.E. Botha, „Exploring Gesture and Nonverbal Communication in the Bible and the Ancient World: Some Initial Observations”, NE 30 (1996), nr 1, s. 13-14.

powołałem cię z jej stron najdalszych

i rzekłem ci: «Sługą moim jesteś,

wybrałem cię, a nie odrzuciłem».

Albowiem Ja, Pan, twój Bóg,

ująłem cię za prawicę

mówiąc ci: «Nie lękaj się,

przychodzę ci z pomocą».

Oprócz osobistej relacji, gest ujęcia dłoni może oznaczać zawarcie przymierza¹⁴⁴. Zdaniem D.M. Calabro chodzi tu o szczególne przymierze – bezwarunkowe, gdzie ciężar realizacji zobowiązań spoczywa na tym, który przymierza udziela¹⁴⁵. Ujęcie za rękę może przypominać gest chwytania się za nadgarstek. Występował on powszechnie w kontekście religijnym na starożytnym Bliskim Wschodzie. Trzymanie się za nadgarstek wobec bóstwa wskazywało na postawę oddania¹⁴⁶. Zbliżony do niego gest złożonych dłoni występował również u Sumerów¹⁴⁷.

b) Wkładanie rąk

Często spotykanym w Starym Testamencie gestem jest wkładanie rąk. Opisywane bywa zwykle przy użyciu czasownika קָמַד (w LXX zazwyczaj $\epsilon\pi\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu$). Hebrajskie קָמַד nie służy do określenia wszystkich przypadków kładzenia jednej rzeczy na innej (choć tak bywa w przypadku $\epsilon\pi\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu$). Czasownik קָמַד oznacza wkładanie rąk na głowę – w różnych okolicznościach, jak na przykład w Rdz 48,14:

וַיִּשְׁלַח יְשׁוּעָאֵל אֶת־יָמָיו וַיִּשֶׁת׀ עַל־רֹאשׁ אָפְרָיִם וְהוּא

הַצֶּעִיר וְאֶת־שְׂמָאֵלוֹ עַל־רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שְׂכַל־אֶת־יָדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר׃

¹⁴⁴ D.M. Calabro, *Ritual Gestures of Lifting, Extending, and Clasping the Hand(s) in Northwest Semitic Literature and Iconography* (rozprawa doktorska, 2014), https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/calabro_dissertation_complete_7.pdf (dostęp 13.11.2019), s. 259.

¹⁴⁵ Tamże, s. 261.

¹⁴⁶ J.K. Choksy, „In Reverence for Deities and Submission to Kings: A Few Gestures in Ancient Near Eastern Societies”, s. 9-10. Pochodzenie gestu nie jest pewne – mógł on być kolejną formą gestu klaskania, który również wyrażał uniżenie, oddanie względem bóstwa.

¹⁴⁷ O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York 1978, s. 316-317.

BT: Ale Izrael, wyciągnawszy swoją prawą rękę, położył ją na głowie Efraima, mimo że ten był młodszy, lewą zaś rękę - na głowie Manasses - umyślnie tak położył swe rękę, choć Manasses był pierworodnym synem.

הוֹצֵא אֶת־הַמִּקְלָל אֶל־מַחֲוִיל לְמַחְנֵה וְסָמְכוּ כָּל־הַשְּׂמָעִים אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה:

Kpł 24,14

BT: «Każ wyprowadzić bluźniercę poza obóz. Wszyscy, którzy go słyszeli, położą ręce na jego głowie. Cała społeczność ukamieniuje go.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח־לְךָ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון אִישׁ אֲשֶׁר־רָוִחַ בּוֹ וְסָמְכָתָּ אֶת־יָדְךָ עָלָיו:

Lb 27, 18

BT: Pan odpowiedział Mojżeszowi: «Weź Jozuego, syna Nuna, męża, w którym prawdziwie mieszka Duch, i włóż na niego swoje ręce.

וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַפָּר לִפְנֵי אֱהֱל מוֹעֵד וְסָמְכָה אֶת־יָדְךָ עַל־רֹאשׁ הַפָּר:

Wj 29, 10

BT: Potem przyprowadzisz młodego cielca przed Namiot Spotkania i Aaron oraz jego synowie położą ręce na głowie cielca.

Znaczenie włożenia rąk w Biblii związane jest z udzielaniem mocy¹⁴⁸. Występuje ono w Starym Testamencie w kontekście ofiar, a także jako element błogosławieństwa oraz wyraz nadania jakiejś funkcji¹⁴⁹. Włożenie rąk mogło też oznaczać ofiarowanie Bogu, atrybucję (czyją własnością jest ofiara), wskazanie (szczególnie winy – por. Kpł 24,14), identyfikację (czyim reprezentantem jest ofiara), transfer (jak przekazanie grzechu albo mocy)¹⁵⁰. Wśród opinii badaczy można napotkać rozróżnienie co do sposobu wkładania rąk. Pierwszy z nich to włożenie tylko jednej ręki, a drugi dotyczyłby dwóch rąk na raz. Wkładanie jednej ręki miałyby występować w kontekście ofiarniczym i wkładaniem ręki na zwierzę. Natomiast wkładanie dwóch rąk obejmowałoby osoby i przekazywanie im funkcji¹⁵¹. W nowszych

¹⁴⁸ „Wkładanie rąk” [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, s. 1097.

¹⁴⁹ M.H. Shepherd Jr., „Hands, laying on of” [w:] *The Interpreter’s Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, red. G.A. Buttrick, New York–Nashville 1962, t. 2, s. 521–522.

¹⁵⁰ D.M. Calabro, *A Reexamination of the Ancient Israelite Gesture of Hand Placement*, s. 116-117; D.P. Wright, „The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature”, s. 437–439.

¹⁵¹ D.P. Wright, „The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature”, s. 433–446. Podobne sugestie formułuje J.A. Davies, *Lift Up your Heads: Nonverbal Communication and Related Body Imagery*, s. 73.

opracowaniach odnaleźć można głosy wskazujące, że gest ten zawsze oznaczał włożenie obu rąk. Wątpliwości w tym zakresie miałyby wynikać z różnych (także wadliwych) form gramatycznych rzeczownika 7? oraz szczególnego funkcjonowania części ciała w języku hebrajskim¹⁵².

Gest włożenia rąk znalazł swoją kontynuację w Nowym Testamencie. W ten sposób Jezus błogosławił dzieci i uzdrawiał (Mk 5, 23; 10, 16), a pierwsi chrześcijanie dokonywali uzdrowień czy udzielali Ducha Świętego (Dz 28, 8.17; 9, 12.17). Fragment Listu do Hebrajczyków wskazuje, że był to powszechny zwyczaj w Kościele pierwotnym: *Dlatego pominiawszy podstawowe nauki o Chrystusie przenieśmy się do tego, co doskonałe, nie zakładając ponownie fundamentu, jaki stanowią: pokuta za uczynki martwe i [wyznanie] wiary w Boga, nauka o chrztach i nakładaniu rąk, o powstaniu z martwych i sądzie wiecznym* (Hbr 6, 1-2). Związku wkładania rąk z uzdrowieniami nie można się dopatrzeć na kartach Starego Testamentu czy w tradycji rabinackiej¹⁵³. Naaman, choć spodziewał się takiego gestu, jednak nie doczekał się go ze strony proroka (2 Krl 5, 11)

c) Ręka pod biodrem

Specyficzną formą dotyku rozpowszechnioną na kartach Biblii jest położenie ręki pod biodro. Może ono być częścią zawarcia przymierza czy składania przysięgi – jak w Rdz 24, 2-3:

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-עֲבָדָיו נָקוּן בֵּיתוֹ הַמִּשְׁעָל בְּכָל-אֲשֶׁר-לוֹ שְׂיָמִינָא יָדָךְ תַּחַת יָרְכִי:
וְאֲשֶׁר-יַעֲבֹד בְּיַהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֵלֵהֶי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא-תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ:
כִּי אֶל-אֲרָצִי וְאֶל-מוֹלַדְתִּי תִלָּךְ וְלִקַּחְתָּ אִשָּׁה לְבָנִי לִיִּצְחָק:

BT: I rzekł Abraham do swego sługi, który piastował w jego rodzinie godność zarządcy całej posiadłości: «Połóż mi twą rękę pod biodro, bo chcę, żebyś mi przysiągł na Pana,

¹⁵² D.M. Calabro, *A Reexamination of the Ancient Israelite Gesture of Hand Placement*, s. 111-114: *It is a lesser-known, but nevertheless firmly established, aspect of Hebrew grammar that the words for body parts and other 'inalienably possessed' things, when bound to the plural genitive, tend to remain grammatically singular or dual, depending on whether the possessor is using one or two of them.*

¹⁵³ D.P. Wright, „Hands, laying on of” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 3, Nowy Jork 1992, s. 47-49. C. Hezser odnosi się do niezbyt licznych wzmianek tego typu, czyniąc przy tym uwagę, że gest włożenia rąk bywa w nich umniejszany czy pomijany a sami rabbi unikali związków z uzdrowicielami chrześcijańskimi czy pogańskimi, bądź się od nich dystansowali. C. Hezser, *Rabbinic Body Language*, s. 175-177. Zob. C. Ferch-Johnson, *Human Hands and Feet and Their Functions as Media of Nonverbal Communication in the Narratives of Acts 3:1-11 and 9:1-19a* (rozprawa doktorska 2016), https://research.avondale.edu.au/theses_phd/8 (dostęp: 3.01.2019).

Boga nieba i ziemi, że nie weźmiesz dla mego syna Izaaka żony spośród kobiet Kanaanu, w którym mieszkam, ale że pójdziesz do mego rodzinnego kraju i wybierzesz żonę dla mego syna Izaaka».

Wśród opinii badaczy można napotkać sugestie wiążące w kontekście tego gestu przymierze oraz trwałość rodu w aspekcie fizycznym. Sposób wykonania gestu położenia ręki pod biodro pozostaje jednak niejasny i można napotkać wiele interpretacji w tym temacie¹⁵⁴.

2.3. Dotyk kobiet

W starożytnym Izraelu kobietom przypadał niższy status niż mężczyznom. Podkreślały to nie tylko różnorodne przepisy i obyczaje życia codziennego, ale też konstrukcja świątyni jerozolimskiej – z wydzielonym dziedzińcem kobiet. Przypadały im obowiązki domowe, wypasanie trzód, nie mogły publicznie zabierać głosu, były traktowane jak własność mężczyzn¹⁵⁵.

Kobietom przynależało przygotowywanie ciał zmarłych do pogrzebu oraz odwiedzanie miejsc pochówku. Ponadto pełniły rolę płaczek¹⁵⁶. Opieka nad zmarłymi może być rozumiana jako kontynuacja ludzkiej troski i opieki, jaką sprawowały nad dziećmi. Podobnie było w kulturze starożytnej Grecji – stąd też liczne reprezentacje dotyku kobiet w sztuce funeralnej¹⁵⁷. Kobiety opiekowały się również chorymi:

וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שָׁכַב עַל־מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחַל וְכָא אֶבְיָךְ לְרֵאוֹתֶיךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֵא נָא תִמְרֵךְ אֲחֵי־יָדַי וְתִבְרַנִּי לְעִם
וְעִשְׂתָּהּ לְעֵינַי אֶת־הַבְּרִיָּה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה וְאֶכְלְתִּי מִיָּדָה:

2 Sm 13, 5

BT: Jonadab mu odpowiedział: «Połóż się do łóżka i udaj chorego. Gdy przyjdzie twój ojciec, by cię odwiedzić, powiesz mu: Pozwól, by przyszła moja siostra Tamar i podała mi jeść, niechby przygotowała na moich oczach coś do zjedzenia tak, bym to widział. Wtedy przyjąłbym posiłek z jej ręki».

¹⁵⁴ V.H. Matthews, „Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel”, s. 25. Por. J.A. Davies, *Lift Up your Heads: Nonverbal Communication and Related Body Imagery*, s. 73-74.

¹⁵⁵ M. Rosik, „Postać Maryi w kontekście statusu żydowskich kobiet w Palestynie I wieku”, [w:] *Kościół i Maryja*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 10-11.

¹⁵⁶ P.A. Bird, „Women (OT)” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 6, New York 1992, s. 954.

¹⁵⁷ N.T. Arrington, „Touch and Remembrance in Greek Funerary Art”, *The Art Bulletin*, 2018, s. 7-27.

וַיֹּאמְרוּ לוֹ עַבְדָּיו יִבְקֹשׂוּ לֵאדֹגֵי הַמֶּלֶךְ לַעֲרֹה בְּתוֹלָה וְעִמְדָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְתִהְיֶינָה סִבְנֹת וְשִׁכְבָּה בְּחִיקָה וְחָם לֵאדֹגֵי הַמֶּלֶךְ:

1 Krl 1, 2

BT: Wówczas powiedzieli mu jego słudzy: «Trzeba, aby wyszukano panu memu, królowi, młodą dziewicę, a ona będzie przy królu czuwać i mieć o niego staranie. I będzie spała na twym łonie, a przez to ogrzewała pana mego, króla».

Opieka nad dziećmi i chorymi obejmowała również pomoc innym kobietom w trakcie porodu – mamy w Biblii wzmianki o położnych w Izraelu:

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִלְדֹת הָעִבְרִיּוֹת אֲשֶׁר שָׂם הָאֱלֹהִים שָׁפְרָה וְשָׂם הַשְּׂנִית פּוּעָה:

וַיֹּאמֶר בְּיָלְדֹכָן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת וְרֵאִיתִן עַל־הָאֲבָגִים אִם־בָּן הוּא וְהַמְתַּן אֹתוֹ וְאִם־בַּת הִיא וְהָיָה:

Wj 1, 15-16

BT: Potem do położnych u kobiet hebrajskich, z których jedna nazywała się Szifra, a druga Pua, powiedział król egipski te słowa: «Jeśli będziecie przy porodach kobiet hebrajskich, to patrzcie na płeć noworodka. Jeśli będzie chłopiec, to winnyście go zabić, a jeśli dziewczynka, to zostawcie ją przy życiu».

Dotykanie kobiet pojawia się również w kontekście seksualnym. Wzmianka o zbliżeniu się do kobiety mogła oznaczać współżycie z nią, jak w Wj 19, 15: (...) «*Bądźcie gotowi za trzy dni i nie zbliżajcie się do kobiet*». Należy tu również odnotować *Pieśń nad Pieśniami*. W warstwie literalnej mówi ona o miłości mężczyzny i kobiety. Interpretacje alegoryczne wskazują na relację Boga z Izraelem, którą później odnoszono również do Chrystusa i Kościoła. Wielokrotnie pojawiają się w *Pieśni nad pieśniami* wzmianki o dotyku. Co ciekawe, przede wszystkim padają one z ust Oblubienicy. Oblubieniec w swoich wypowiedziach przede wszystkim wychwala piękno swojej ukochanej, choć pojawiają się odniesienia do jego dotyku:

יִשְׁקֶנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ כִּי־טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּו:

Pnp 1, 2

BT: Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!

שְׂמאלוֹ תַחַת לְרַאשֵׁי יְמִינִי וְיָמִינוּ תַּחַת בְּרִכְתֵּי:

Pnp 2, 6

BT: Lewa jego ręka pod głową moją,

a prawica jego obejmuje mnie.

כַּמְעַט שֶׁעָבַרְתִּי מִהֶם עָדַ שְׂמֵאָלָאֵי אֵת שְׂאֵבָהּ נִפְשֵׁי אֲחֵרֵינוּ וְלֹא אֲרָפְנוּ עַד־שֶׁהִבִּיאֵתוּ אֶל־בַּיִת אִמִּי אֶל־הַדָּר
הוֹרְתִי:

Pnp 3, 4

BT: Zaledwie ich minęłam,

znalazłam umiłowanego mej duszy,

pochwyciłam go i nie puszczę,

aż go wprowadzę do domu mej matki,

do komnaty mej rodzicielki.

Szczególnym przypadkiem dotyku ze strony kobiet może być walka z wrogiem. Judyta pokonując Holofernesa najpierw ujmując go za włosy (Jdt 13, 6-7):

LXX: καὶ προσελθοῦσα τῷ κανόνι τῆς κλίνης, ὅς ἦν πρὸς κεφαλῆς Ολοφέρνηου, καθεῖλεν τὸν ἀκινάκην αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐγγίσασα τῆς κλίνης ἐδράξατο τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ εἶπεν Κραταίωσόν με, κύριε ὁ θεὸς Ἰσραηλ, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ.

BT: I podeszła do słupa nad łóżem przy głowie Holofernesa, zdjęła jego miecz ze słupa, a zbliżywszy się do łoża ujęła go za włosy i rzekła: «Daj mi siłę w tym dniu, Panie, Boże Izraela!»

W dalszej części Judyta wraz z Izraelem cieszy się ze zwycięstwa nad wrogiem. Podkreśla również, że został on pokonany ręką kobiety – emfaza ta uwydatnia ogrom klęski Holofernesa i wielkość Boga (Jdt 13, 15):

LXX: καὶ προελθοῦσα τὴν κεφαλὴν ἐκ τῆς πήρας ἔδειξεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἴδου ἡ κεφαλὴ Ολοφέρνηου ἀρχιστρατήγου δυνάμεως Ἀσσοῦρ, καὶ ἰδοὺ τὸ κωνώπιον, ἐν ᾧ κατέκειτο ἐν ταῖς μέθαις αὐτοῦ· καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν ὁ κύριος ἐν χειρὶ θηλείας·

BT: Potem wyjęła z torby głowę, pokazała ją i powiedziała do nich: «Oto głowa Holofernesa, naczelnego wodza asyryjskich sił zbrojnych, a oto kotara, pod którą leżał pijany. Zabił go Pan ręką kobiety.

Judyta kontynuuje w pieśni dziękczynnej (Jdt 16, 5-6):

LXX: κύριος παντοκράτωρ ἠθέτησεν αὐτοὺς ἐν χειρὶ θηλείας.

οὐ γὰρ ὑπέπεσεν ὁ δυνατὸς αὐτῶν ὑπὸ νεανίσκων, οὐδὲ υἱοὶ τιτάνων ἐπάταξαν αὐτόν,
οὐδὲ ὑψηλοὶ γίγαντες ἐπέθεντο αὐτῷ, ἀλλὰ Ἰουδιθ θυγάτηρ Μερარი ἐν κάλλει προσώπου
αὐτῆς παρέλυσεν αὐτόν,

BT: Lecz Pan Wszechmogący pokrzyżował im szyki ręką kobiety.

Albowiem mocarz ich nie zginął z ręki młodzieńców,

ani nie uderzyli na niego synowie tytanów,

ani nie napadli na niego olbrzymi giganci,

ale Judyta, córka Merariego,

obezwładniła go pięknością swojego oblicza.

Chwalebnej pieśni Judyty wtóruje lament Bagoasa nad upokorzeniem, jakie spotkało króla z rąk jednej hebrajskiej kobiety – i to słabej, pozostającej wdową (Jdt 14, 18):

LXX: ἠθέτησαν οἱ δοῦλοι, ἐποίησεν αἰσχύνην μία γυνὴ τῶν Εβραίων εἰς τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως Ναβουχοδοноσορ· ὅτι ἰδοὺ Ολοφέρνης χαμαί, καὶ ἡ κεφαλὴ οὐκ ἔστιν ἐπ' αὐτῷ.

BT: «Przewrotnie postąpili niewolnicy, hańbą okryła dom króla Nabuchodonozora jedna hebrajska kobieta. Holofernes leży na ziemi, i to bez głowy».

Na kartach Nowego Testamentu przepisy te niejednokrotnie były naruszane. Cierpiąca od lat na krwotok kobieta dotknęła płaszcza Jezusa (Mt 9, 20-22). Kobieta prowadząca grzeszne życie obmyła Jego stopy łzami i je ucałowała (Łk 7, 36-38). Zbliżyła się do Niego również poganka, Syrofenicjanka, której córka była opętana przez złego ducha (Mk 7, 24-30), Maria namaściła Mu stopy (J 12, 3). Sam Jezus dotknął zmarłej córki Jaira (Mt 9, 25).

2.4. Dotyk i uzdrowienia

Na kartach Nowego Testamentu niejednokrotnie mamy do czynienia z dotykiem w kontekście uzdrowień. Cierpiąca na krwotok kobieta dotyka się szaty Jezusa (Łk 8, 44), zaś On sam ujął za rękę córkę Jaira (Łk 8, 54) oraz teściową Piotra (Mk 1, 31). Dotknął też dwóch niewidomych (Mt 9, 28), a na innego włożył ręce (Mk 8, 22-25). Zwięźle opisał to Łukasz Ewangelista: (...) *cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich* (Łk 6, 19, por. Mt 14, 35b-36). Podobne oczekiwania sformułował Naaman po zaskakujących poleceniach Elizeusza: (...) *myślałem sobie: Na pewno wyjdzie, stanie, następnie wezwie imienia Pana, Boga swego, poruszywszy ręką nad miejscem [chorym] i odejmie trąd* (2 Krl 5, 11)¹⁵⁸.

Dotyk odgrywał istotną rolę nie tylko przy okazji uzdrowień. Wykorzystywano go również podczas badań lekarskich. Hipokrates jest uznawany za jednego z ojców medycyny. W kwestiach diagnostycznych kładł nacisk na obserwację. Co więcej, zadaniem lekarza było przeprowadzić ją jak najdokładniej. W związku z tym miała ona obejmować wszystkie zmysły – wzrok, słuch, węch, smak oraz dotyk¹⁵⁹. Współcześnie uzdrawiająca moc dotyku jest badana przy wykorzystaniu funkcjonalnego rezonansu magnetycznego a naukowcy pracują nad rolą dotyku w uzdrawianiu traum emocjonalnych i fizycznych¹⁶⁰.

Szczególne miejsce w historii mają również uzdrowienia dokonywane przez władców. Moce takie przypisywano na przykład Wespazjanowi. Według relacji Tacyty miał on dotknąć śliną policzków niewidomego oraz nastąpić na paralityka – w ten sposób przywracając obojgu upragnioną sprawność (*Dzieje IV, 81*). Wydaje się, że tego typu relacje stanowiły podstawę do uformowania się późniejszych zwyczajów. Mamy tu na myśli ceremonie takie jak *adventus* – uroczyste wkroczenie władcy do miasta. W najbliższym jego otoczeniu pojawiali się zbrodniarze skazani wcześniej przez trybunały na wygnanie. Przestępcy nie stanowili jedynie świty – starali się uwiesić na ubraniu księcia

¹⁵⁸ W Septuagincie występuje przytaczany już termin τίθημι, natomiast w języku hebrajskim pojawia się czasownik, którego nie wzmiankowaliśmy wcześniej, co wskazuje na bogactwo form wyrazu i trudność w uchwyceniu wszystkich terminów, które mogą opisywać dotyk.

WTT :וַיִּצְדַּק נַעֲמָן וַיִּלְכָּד וַיֵּאמֶר הֲבֵנָה אֲמַרְתִּי אֵלַי אֲנִי יָצוּא וְעַמְדָּה וְקָרָא בְּשֵׁם־יְהוָה לֵאמֹר יְיָ וְהִגִּיף יְדֵי אֱלֹהֵי־מִצְרָיִם׃
LXX: καὶ ἐθουμώθη Ναυμαν καὶ ἀπῆλθεν καὶ εἶπεν ἰδοὺ δὴ ἔλεγον ὅτι ἐξελεύσεται πρὸς με καὶ στήσεται καὶ ἐπικαλέσεται ἐν ὀνόματι θεοῦ αὐτοῦ καὶ ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τόπον καὶ ἀποσυνάξει τὸ λεπρὸν

¹⁵⁹ G. Androutsos, A. Diamantis, L. Vladimirov, E. Magiorkinis, „Health and Disease in Ancient Greek Medicine”, *International Journal of Health Science* 1 (2008), nr 2, s. 35.

¹⁶⁰ R. Kearney, „Healing Touch: Hermeneutics of Trauma and Recovery”, *Journal of Applied Hermeneutics*, 2020, 12, 10, s. 1-13.

bądź przybraniu jego konia¹⁶¹. Niektórzy badacze wskazują jako źródło tego obyczaju procesje z osiołkiem w niedzielę palmową oraz wjazd Jezusa – Księcia Pokoju do Jerozolimy¹⁶². Dotykanie władcy przynosiło banitom społeczne uzdrowienie – przywracało ich do życia we wspólnocie. Wydaje się zasadne, by wspomnieć w tym miejscu również o wielowiekowej tradycji kultu relikwii i pielgrzymek. Praktyki te stanowią wyraz pobożności wierzących – zmierzających do bliskiego kontaktu ze świętością, dotykania związanych z nią miejsc i przedmiotów.

Związki dotyku i uzdrowienia były wielokrotnie dyskutowane. Niejednokrotnie przyjmowano za pewnik ich występowanie w kulturze hellenistycznej. Można jednak napotkać zdania odmienne. P.J. Lalleman uważa, że uzdrowienie przy pomocy samego dotyku na kartach Nowego Testamentu jest czymś unikalnym, a nawet inspirującym późniejsze dzieła. P.J. Lalleman odnosi się krytycznie do klasycznej pracy Otto Weinreicha *Antike Heilungswunder*:

Wienreich sugeruje, że uzdrawiający dotyk bez towarzyszącej mu aktywności często pojawia się w źródłach antycznych. Moim zdaniem jest odwrotnie: żadne ze źródeł, które przywołuje, nie zawiera tej idei (tłum. ES)¹⁶³.

P.J. Lalleman odwołuje się w swojej pracy do często wzmiankowanych tekstów greckich, które miałyby potwierdzać przedchrześcijańskie związki dotyku i uzdrowienia. Plutarch w żywocie Sulli wspomina jak został on dotknięty przez Walerię. Dotyk ten nie miał na celu uzdrowienia. Sama Waleria wskazuje, że chciała zaznać trochę szczęścia:

συνεβεβήκει δὲ αὕτη νεωστὶ πρὸς ἄνδρα διάστασις. αὕτη παρὰ τὸν Σύλλαν ἐξόπισθεν παραπορευομένη τὴν τε χεῖρα πρὸς αὐτὸν ἀπηρεΐσατο καὶ [p. 438] κροκῦδα τοῦ ἱματίου σπάσασα παρήλθεν ἐπὶ τὴν ἑαυτῆς χώραν, ἐμβλέψαντος δὲ τοῦ Σύλλα καὶ θαυμάσαντος, ‘οὐδέν,’ ἔφη, ‘δεινόν, αὐτόκρατορ, ἀλλὰ βούλομαι τῆς σῆς κἀγὼ μικρὸν εὐτυχίας μεταλαβεῖν¹⁶⁴.’

¹⁶¹ M.A. Boytsov, „The Healing Touch of Sacred King”, *German History* 33 (2015), nr 2, s. 177-178.

¹⁶² M.A. Boytsov, „The Healing Touch of Sacred King”, s. 191-192.

¹⁶³ P.J. Lalleman, „Healing by a Mere Touch as a Christian Concept”, *Tyndale Bulletin* 48 (1997), nr 2, s. 357.

¹⁶⁴ Plutarch, *Sulla*, 35, 4. As she passed along behind Sulla, she rested her hand upon him, plucked off a bit of nap from his mantle, and then proceeded to her own place. When Sulla looked at her in astonishment, she said: „It's nothing of importance, Dictator, but I too wish to partake a little in thy felicity.”

Przypomina to zatem dotykanie świętości, by uzyskać błogosławieństwo. Podobnie dotyk ma miejsce również w *Uczcie mędrców* Atenajosa¹⁶⁵. Tłum mieszkańców próbuje choćby dotknąć ubrania Atheniona – bynajmniej nie w celu uzdrowienia.

We współczesnej kulturze greckiej dotyk związany z uzdrowieniem niewątpliwie jest obecny. Podczas obchodów Zaśnięcia Bogarodzicy na wyspie Tinos ikona Maryi jest niesiona w procesji. Kieruje się ją do chorych – oni zaś powinni dotknąć i ucałować ikonę, by uzyskać uzdrowienie¹⁶⁶. Jak już wspominaliśmy, przedstawiciele różnych kultur przyjmują odmienne dystanse konwersacyjne i z różną częstotliwością angażują się chociażby w zachowania dotykowe, czego przykładem może być opisana wyżej praktyka. Przytaczane wcześniej badania wskazują na to, że kulturę grecką należałoby uznać za tak zwaną kulturę kontaktową, to jest o większej częstotliwości dotyku i mniejszym dystansie konwersacyjnym¹⁶⁷.

3. Inne

W sekcji tej przyjrzymy się dodatkowym aspektom, które mogą być związane z dotykiem, zwłaszcza w kontekście Ewangelii według św. Jana. Pierwszą taką kwestią będzie zagadnienie czystości, drugą zaś – dostęp do świątyni.

3.1. Czystość i nieczystość

W Starym Testamencie istotnym tematem jest kwestia czystości i nieczystości. Jest ona ściśle związana ze świętością JHWH, Jego przychylnością i błogosławieństwem. Izrael pozostaje zobligowany do zachowywania przykazań Pana i bycia świętymi:

Uświęćcie się więc i bądźcie świętymi, bo Ja jestem <święty>. Ja, Pan, Bóg wasz! Będziecie strzec ustaw moich i wykonywać je. Ja jestem Pan, który was uświęca! (Kpł 20,7-8).

Dotyk może powodować nieczystość rytualną – na przykład poprzez kontakt z nieczystymi zwierzętami, padliną (Kpł 5, 2; 11, 24-28), chorymi (Kpł 15) lub ciałami zmarłych (Lb 19, 11-16). Kontakty takie domagały się specjalnego rytuału oczyszczenia (Kpł 15, 5-11), a nawet zniszczenia przedmiotów skażonych (jak rozbicie glinianego naczynia – Kpł 15, 12)

¹⁶⁵ Tamże 5.49.

¹⁶⁶ T. Dallas, N.M. Baroutsas, S. Dein, „The Power of The Divine: Religion, Rituals and Healing in Greece”, *Mental Health, Religion & Culture*, 2020, 23 (8), s. 726-727.

¹⁶⁷ M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, s. 222.

Zakazane było również dotykanie tego, co Bóg określił jako święte. Tak było w przypadku góry Synaj: *oznacz ludowi granice dokoła góry i powiedz mu: Strzeżcie się wstępować na górę i dotykać jej podnóża, gdyż kto by się dotknął góry, będzie ukarany śmiercią* (Wj 19, 12). Podobne polecenie dotyczyło przedmiotów świętych: (...) *gdy Aaron i synowie jego skończą okrywać przedmioty święte i wszystkie przynależne do nich sprzęty, wtedy przystąpią Kehatyci, aby je ponieść. Nie wolno im jednak przedmiotów świętych dotykać; w przeciwnym razie umrą* (Lb 4, 15). Pan zakazał też dotykania drzewa w środku ogrodu Eden (Rdz 3, 3). Rzeczy świętych nie wolno było dotykać będąc nieczystym: (...) *ona pozostanie przez trzydzieści trzy dni dla oczyszczenia krwi: nie będzie dotykać niczego świętego i nie będzie wchodzić do świątyni, dopóki nie skończą się dni jej oczyszczenia* (Kpł 12, 4). Bóg jest święty i tylko On może dotykać rzeczy Jemu poświęconych¹⁶⁸. Wyjątek stanowili ci, którzy poddali się specjalnemu oczyszczeniu (kapłani). Dostęp do świętości (również w aspekcie proksemiki, to jest zbliżania się do niej) był zatem ograniczony – wymagał stosownego przygotowania i spełnienia określonych warunków. Warto wskazać tutaj również na kontekst świętości Izraela – wybrany przez Pana lud miał zachować odrębność od innych narodów przez wierność Jego przykazaniom.

Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w Iz 6, 6-7, gdzie serafin dotyka ust proroka, by je oczyścić. Podobnie Bóg dotyka ust Jeremiasza przed rozpoczęciem jego misji prorockiej (Jr 1, 9)¹⁶⁹. Dotknięcie ust proroka związane jest z powierzeniem mu słowa Pana, nadaniem misji prorockiej, uzdolnieniem do jej wykonania. Można powiedzieć, że Bóg ich dotyka i powołuje podobnie jak wybrał Izraela. Dzięki inicjatywie Pana zostają oni uzdolnieni do wypełnienia powierzonego im posłannictwa. Z kolei dotykanie ofiar składanych dla Pana skutkuje uświęceniem Kpł 6, 10-11: *Nie będziecie piec z tego chlebów kwaszonych! To jest część, którą daję im z moich ofiar spalanych. To są ofiary najświętsze, tak jak ofiary przeblagalne i ofiary zadośćuczynienia. Każdy mężczyzna spośród synów Aarona będzie je spożywał. To jest prawo wieczyste dla waszych pokoleń, dotyczące ofiar spalanych dla Pana. Każdy, kto się ich dotknie, będzie uświęcony*». Święte stanie się również to, co dotknie się ołtarza (Wj 29, 37): *Przez siedem dni będziesz czynił przeblaganie nad ołtarzem*

¹⁶⁸ Ciekawie w tym kontekście prezentuje się fragment Za 2, 12: *Tak mówi Pan Zastępów, Przesławny, do narodów, które was ograbiły: «Kto was dotyka, dotyka źrenicy mojego oka.*

¹⁶⁹ T.J. Hornsby, „Touch”, s. 632. Podobny gest jest też wzmiankowany w Dn 10, 16: *A oto jakby postać ludzka dotknęła moich warg.* Specyficzną anielską interwencją względem proroka jest też trącanie śpiącego Eliasza, by się posilił (1 Krl 19, 5): *Po czym położył się tam i zasnął. A oto anioł, trącając go, powiedział mu: «Wstań, jedz!»*

i będziesz go poświęcał, a stanie się bardzo święty, i cokolwiek dotknie się ołtarza, będzie również święte (zob. też Wj 30, 29).

Nieczystość w Izraelu mogła mieć dwojaki charakter – rytualny i moralny¹⁷⁰. Pierwszy związany był z ludzką naturą i codziennym życiem. Przede wszystkim mieszcza się tu choroby skóry, śmierć oraz seksualność. W pierwszej kategorii chodzi o różnego rodzaju zmiany dermatologiczne, niekoniecznie związane z trądem jako takim. Ponadto nieczystość zaciągał na siebie ten, kto miał kontakt ze zwłokami lub padliną. Upływ krwi po porodzie wyłączał kobietę z udziału w kulcie oraz życia społecznego (chyba że narażając innych na zaciągnięcie nieczystości) na dłuższy czas¹⁷¹. Konieczność oczyszczenia spoczywała również na kobietach doświadczających upływu krwi – zarówno w ramach regularnej menstruacji, jak i poza nią – oraz na mężczyzn z upływem nasienia. Nieczyste mogły się stać również przedmioty codziennego użytku (np. drewniane naczynie, worek, ubranie, narzędzia por. Kpł 11, 31-33).

Moralny aspekt czystości związany jest z posłuszeństwem JHWH i świadomie popełnianym grzechem. Przede wszystkim chodzi tu o idolatrię, naruszenie przepisów związanych z kultem, zabójstwa oraz występki seksualne. Można tutaj wskazać na przykład opóźnienie w dokonaniu oczyszczenia, dotknięcie zmarłego przez nazirejczyka lub kapłana, grzechy seksualne, idolatrię, zabójstwo, zbezczeszczenie świątyni. Przepisy dotyczące czystości miały nie tylko zbliżyć Izraela do Boga przez wierność Jego nakazom, ale również oddzielić, odróżnić wybrany naród od otoczenia¹⁷². Niedoskonałość moralna odzwierciedlała zanieczyszczenie od wewnątrz, czyli sprzeciw wobec przykazań Pana. Nieczystość fizyczna stanowiła oznakę niedoskonałości moralnej. Wszelka nieczystość, z uwagi na swą zaraźliwość, musiała być usunięta, co wymagało spełnienia rytuałów oczyszczających¹⁷³.

¹⁷⁰ Można też spotkać się z podziałem na dozwoloną i niedozwoloną. Pierwsza związana jest z naturalnym biegiem ludzkiego życia i wypełnianiem kultu. Obejmuje ona kontakt z ciałami zmarłych, padliną, choroby, funkcjonowanie seksualne, a także dokonywanie oczyszczeń. D.P. Wright, „Unclean and Clean” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 6, New York 1992, s. 729-741.

¹⁷¹ Tydzień i trzydzieści trzy dni w przypadku urodzenia chłopca oraz dwa tygodnie i sześćdziesiąt sześć dni w przypadku urodzenia dziewczynki. Po upływie pierwszego okresu (tj. tygodnia lub dwóch) nieczystość dotyczyła wyłącznie sfery kultu. H.K. Harrington, „Clean and Unclean” [w:] *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 1, Nashville 2006, s. 683.

¹⁷² H.K. Harrington, „Clean and Unclean”, s. 687-688.

¹⁷³ L.H. Schiffman, „Czystość” [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Ahtemeier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum T. Mieszkowski, Warszawa 2004, s. 188-189.

Badacze próbowali na różne sposoby uporządkować i wyjaśnić przepisy dotyczące czystości. Niektórzy wskazywali przy tym na jej przestrzenny aspekt. Tak jak nieczystości miały pozostawać na zewnątrz – poza ciałem, tak nieczyste ciała miały być oddzielone od świątyni i wspólnoty¹⁷⁴. Podobnie dostęp do świątyni był stopniowalny – zależnie od miejsca w hierarchii społecznej i uświęcenia. Przepisy dotyczące czystości regulowały również funkcjonowanie dotykowe – ograniczając fizyczne obcowanie z tym, co nieczyste i nakładając konieczność oczyszczenia, by było ono możliwe bez konsekwencji.

3.2. Dostęp do świątyni

Świątynia jerozolimska składała się z trzech części. Pierwsza z nich to przedsionek – *ulam*, następnie Miejsce Świąte – *hekal* oraz Świąte Świątych – *debir*¹⁷⁵. Wokół świątyni wyznaczono kilka dziedzińców. Pierwszy, najbardziej zewnętrzny, stanowił Dziedziniec Pogan – powstały po rozbudowie zainicjowanej przez Heroda. To właśnie tam musieli zatrzymać się nie-Żydzi. Ewentualny wstęp pogan na dalsze części groził im śmiercią¹⁷⁶. Dalszą część stanowił Dziedziniec Kobiet o długości 60m. Na jego terenie znajdowało się trzynaście skarbon. Do kolejnej części – Dziedzińca Mężczyzn prowadziła Brama Nikanora. Tam musieli się zatrzymać Żydzi nie będący kapłanami. Ci ostatni mogli wejść dalej – na Dziedziniec Kapłanów. W głębi tej części znajdowała się świątynia. Drzwi do Miejsca Świątego pozostawały otwarte, ale umieszczono w nich zasłonę obrazującą sklepienie niebieskie. Wejście do Świątego Świątych oddzielone było kolejną zasłoną – wewnętrzną. Do tej części miał wstęp jedynie arcykapłan i to jeden raz w roku – podczas Jom Kippur.

Konstrukcja świątyni oraz terenu do niej przyległego wyznaczała coraz węższe kręgi osób dopuszczonych do bliskości z Bogiem. Ponadto w czasach Heroda wykonano podesty w taki sposób, że każda kolejna część – bliższa świątyni – znajdowała się nieco wyżej od poprzedniej. Pomysł ten zakorzeniony jest w idei bliskowschodnich zikkuratów – wejście wyżej zbliżało do Boga. Dostęp do Niego był zatem ograniczony i uwarunkowany pozycją

¹⁷⁴ D.P. Wright, „Unclean and Clean” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 6, New York 1992, s. 729-741.

¹⁷⁵ U. Szwarc, „Świątynia jerozolimska” [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 89.

¹⁷⁶ M. Rosik, „Świątynia Heroda” [w:] *Świątynia jerozolimska*, red. S. Stasiak, J. Jaromin, M. Rosik, Wrocław 2007, s. 96.

w hierarchii społecznej. Na jej czele znajdował się arcykapłan, dalej kapłani, mężczyźni, kobiety¹⁷⁷, a na końcu – poganie uznawani za nieczystych¹⁷⁸.

W kontekście ograniczeń w dostępie do osób czy rzeczy należy wspomnieć o חָרֵם. Termin ten określał ideę poświęcenia dla JHWH, zupełnego wyłączenia ze świeckiego użytku. Oddzielenie tego rodzaju było realizowane poprzez konsekrację dla celów religijnych bądź całkowite zniszczenie, anihilację¹⁷⁹. Wzmianki o חָרֵם pojawiają się niejednokrotnie w kontekście militarnych podbojów Izraela. Ponieważ to sam Bóg był ich zwycięzcą, do Niego również należały wojenne łupy¹⁸⁰. חָרֵם mógł obejmować ludzi, miasta i rzeczy:

וְהָיְתָה הָעִיר חָרֵם הַיּוֹם וְכָל-אֲשֶׁר-בָּהּ לַיהוָה רֶקֶב הַיּוֹנָה תְּחַזְּקָהּ הִיא וְכָל-אֲשֶׁר אֵתָהּ בְּבַיִת כִּי הִקְבַּלְתָּהּ אֶת-
הַמְּלָאכִים אֲשֶׁר שָׁלַחְנוּ:

Joz 6, 17

BT: Miasto będzie obłożone klątwą dla Pana, ono samo i wszystko, co w nim jest. Tylko nierządnicza Rachab zostanie przy życiu - ona sama i wszyscy, którzy są wraz z nią w domu, albowiem ukryła zwiadowców, których wysłaliśmy.

אֲדָ-כָּל-חָרֵם אֲשֶׁר יִחַרֵם אִישׁ לַיהוָה מִכָּל-אֲשֶׁר-לֹא מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׂדֵּה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל-חָרֵם
קָדֹשׁ-קָדוֹשִׁים הוּא לַיהוָה: כָּל-חָרֵם אֲשֶׁר יִחַרֵם מִוְּהָאָדָם לֹא יִפְדָּה מוֹת יוֹמָת:

Kpł 27, 28-29

BT: Jeżeli ktoś poświęci coś ze swej własności dla Pana jako „cherem”: człowieka, bydłę albo część gruntu dziedzicznego - to ta rzecz nie będzie sprzedana ani wykupiona. Każde „cherem” jest rzeczą najświętszą dla Pana. Żaden człowiek, który jest poświęcony dla Pana jako „cherem”, nie może być wykupiony. Musi on zostać zabity.

Znaczenie חָרֵם nie jest jednoznaczne¹⁸¹. Badacze wspominają o: ofierze składanej bóstwu, próbie uzyskania Bożej przychylności oraz pomocy w trakcie walki, związku z czystością

¹⁷⁷ Mające w starożytnym Izraelu niższy status społeczny od mężczyzn. Również w synagogach miały specjalnie wyznaczone miejsce. M. Rosik, „Postać Maryi w kontekście statusu żydowskich kobiet w Palestynie I wieku”, [w:] *Kościół i Maryja*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 10-11.

¹⁷⁸ Tamże, s. 96.

¹⁷⁹ D. T. Olson, „Ban, Banishment” [w:] *Encyclopedia of the Bible and its reception*, red. H.J. Klauck, t. 3, Berlin – Boston 2011, s. 412-417.

¹⁸⁰ R. D. Nelson, „Destroy, Utterly” [w:] *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 2, Nashville 2007, s.105.

¹⁸¹ Por. Równie problematyczne jak *ἀγίασον* w J 17, 17-19: *ἀγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον· καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτὸν, ἵνα ὅσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.* BT: *Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje*

rytualną czy oznaczaniu własności – zasięgu wpływów bóstwa¹⁸². Pojęcie **קָרַח** było rozpowszechnione na starożytnym Bliskim Wschodzie – w kontekście sakralnym oraz militarnym¹⁸³.

jest prawdą. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie.

¹⁸² D. T. Olson, „Ban, Banishment”, s. 416.

¹⁸³ J.A. Naudé, 3049 קָרַח, [w:] *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 2, 1997, s. 276–277.

III. PERYKOPY O DOTYKU W STRUKTURZE EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA

W rozdziale tym omówimy kwestie związane z genezą Ewangelii Janowej – autorstwo, czas i miejsce powstania. W dalszej kolejności przedstawiona zostanie struktura Czwartej Ewangelii, następnie zaś rozmieszczenie analizowanych perykop w strukturze Ewangelii według św. Jana. Na końcu zaproponujemy klasyfikację *passusów* zawierających sceny dotyku.

1. Powstanie Ewangelii według św. Jana i jej struktura

Istotne elementy metody historyczno-krytycznej to: krytyka literacka, krytyka gatunku, krytyka tradycji oraz krytyka redakcji. Uwzględnimy zatem w naszej pracy okoliczności powstania Ewangelii według św. Jana – w szczególności problematykę autorstwa, czasu oraz miejsca redakcji. Zagadnienia te będą również istotne dla struktury Czwartej Ewangelii.

Autor Ewangelii według św. Jana określa swój cel w pierwszym epilogu (J 20, 30-31):

Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

BT: I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego.

Celem tym jest wiara adresatów¹⁸⁴. Nie jest jednak pewne czy chodzi o trwanie w wierze, czy też zdobycie jej. Zachowały się bowiem dwa warianty tekstu: πιστεύητε (*coniunctivus presentis*) oraz πιστεύσητε (*coniunctivus aoristi*). W pierwszym przypadku chodziłoby o trwanie w wierze, a w drugim – o jej przyjęcie. Niektórzy badacze wyrażają wątpliwości czy tego typu subtelności były jeszcze przestrzegane w κοινή¹⁸⁵. Choć ogólnie rzecz ujmując celem autora jest wiara adresatów, trudno jednak precyzyjnie określić ich tożsamość. Badacze wśród hipotetycznych odbiorców typowali zarówno niechrześcijan – Żydów, pogan, zwolenników Jana Chrzciciela, jak i chrześcijan – prześladowanych,

¹⁸⁴ U. Schnelle, „Johannes als Geisttheologe”, *Novum Testamentum* 40, 1, 1998, s. 30-31.

¹⁸⁵ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 99-100.

zagrożonych herezją czy wąpiących¹⁸⁶. Niektórzy egzegeci wskazują, że celem Czwartej Ewangelii jest wprowadzenie jej odbiorców w doświadczenie obecności Jezusa – poprzez Jego słowa i dokonane znaki¹⁸⁷.

Autor wydaje się swobodnie poruszać zarówno w kulturze hellenistycznej (pojęcia prawdy, logosu, życia, zasady retoryki), jak i judaistycznej (charakterystyczne dla języka aramejskiego struktury¹⁸⁸, niewielki zasób słów, powtórzenia, pojęcie Baranka Bożego, Królestwa Bożego, syna człowieczego). Typowe dla stylu Janowego są ironia, niezrozumienie, rozbudowana symbolika¹⁸⁹. Wielu egzegetów pozostaje zatem przy stwierdzeniu o autorze piszącym po grecku, ale myślącym semickimi kategoriami¹⁹⁰.

1.1. Autor

Corpus Joanneum, a więc Ewangelię Janową, trzy Listy według św. Jana i Apokalipsę, przypisuje się tradycyjnie św. Janowi. Nie ma jednak co do tego pewności ze względu na pewne dysharmonie teologiczne czy różnice stylu. Sama postać św. Jana również bywa przedmiotem dociekań badaczy. Wśród hipotetycznych autorów wymienia się nie tylko św. Jana Apostoła, ale też Umiłowanego Ucznia oraz Jana Prezbitera. Niektórzy badacze mówią szerszej o tradycji¹⁹¹ czy szkole Janowej¹⁹².

Szczególne znaczenie dla kwestii autorstwa ma zjawisko pseudoepigrafii, która w starożytności była zjawiskiem powszechnym, zwłaszcza w sferze przekazu religijnego¹⁹³. Pseudoepigrafia polega na przypisaniu autorstwa pracy innemu autorowi niż rzeczywisty¹⁹⁴. Dzięki temu możliwe było podniesienie rangi pisma poprzez odwołanie do

¹⁸⁶ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 101-113. Por. R. Kysar, „Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 31 (1977), nr 4, s. 362.

¹⁸⁷ J. van der Watt, „The Presence of Jesus through the Gospel of John”, *NE* 36 (2002), nr 1-2, s. 92-94. Por. K.S. O’Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, *CBQ* 67 (2005), s. 284-285.

¹⁸⁸ M. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej*, s. 27-30. Można wskazać też zakorzenione w języku aramejskim gry słów, np. w J 8, 34 (czynić – niewolnik) czy J 12, 24 (ziarno – syn). Zob. M. Rosik, „Ewangelie z aramejskim w tle”, *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie* 7 (2015), s. 120-121.

¹⁸⁹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 115-132.

¹⁹⁰ F. Gryglewicz, S. Mędała, J. Chmiel, „Tradycja św. Jana”, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 483-485.

¹⁹¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Wrocław 2012, s. 21-22.

¹⁹² F. Gryglewicz, S. Mędała, J. Chmiel, „Tradycja św. Jana”, s. 457-459.

¹⁹³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, Częstochowa 2010, s. 122.

¹⁹⁴ J. H. Charlesworth, „Pseudonymity and Pseudepigraphy”, [w:] *ABD*, red. D.N. Freedman, New Haven – London 2009, t. 5, 540-541.; L. DiTommaso, „Pseudonymous Writing”, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K. D. Sakenfeld, Nashville 2009, t. 4, s. 683.

uznanego autorytetu. Jan Apostoł mógł przyczynić się do ukształtowania myśli i języka *Corpus Joanneum*, ale wcale nie musiał być jego faktycznym autorem¹⁹⁵.

Przekonanie o autorstwie Jana Apostoła najmocniej wyraził Ireneusz z Lyonu w *Adversus Haereses*:

Mateusz napisał i wydał Ewangelię dla Hebrajczyków w ich ojczystym języku, kiedy Piotr i Paweł głosili w Rzymie Ewangelię i zakładali Kościół. Po ich śmierci Marek, uczeń i tłumacz Piotra spisał dla nas to, co Piotr głosił. Łukasz, towarzysz Pawła, utrwalił w księdze Ewangelię przez niego głoszoną. Następnie Jan, uczeń Pana, ten który spoczywał na piersi Pana, wydał swą Ewangelię, kiedy przebywał w Efezie, w Azji¹⁹⁶.

Adversus Haereses datowane jest na około 180 r. Przytoczone świadectwo utożsamia autora Czwartej Ewangelii z Janem Apostołem oraz Umiłowanym Uczniem. Wskazuje również na Efez jako miejsce redakcji. Podobnie wyrażać się mieli Euzebiusz z Klemensem Aleksandryjskim oraz Polikarp, biskup Smyrny¹⁹⁷. W Nowym Testamencie brak jednak wzmianek o pobycie Jana Apostoła w Efezie. Dla niektórych kontrargument stanowi fakt, że będąc w latach 60-70 w Efezie Jan musiałby liczyć ponad osiemdziesiąt lat¹⁹⁸. Biskup Efezu Polikrates wspomina w swoim liście (około 190 r.) Jana¹⁹⁹, jednak nie ma pewności czy rzeczywiście chodzi o Jana Apostoła²⁰⁰.

Jan Prezbiter miał być uczniem Jana Apostoła. Obaj mieli działać w Efezie i tam zostać pochowani²⁰¹. Zdaniem niektórych badaczy Prezbiter mógł wprowadzić do wspólnoty Janowej esseńczyków²⁰². A. Paciorek przypisuje Janowi Prezbiterowi istotną pracę nad redakcją Czwartej Ewangelii – w tym określenie Jana Apostoła jako umiłowanego ucznia²⁰³. Autorstwo Jana Prezbitera wydaje się prawdopodobne w świetle tradycji

¹⁹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 123.

¹⁹⁶ Ireneusz, *Adv.*, III, 1,1. Cytat za: A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 36.

¹⁹⁷ Euzebiusz, *Historia ecclesiae*, VI,15,7. Cytat za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisickiego, Kraków 2013; Ireneusz, *Adv.*, III, 3,4.

¹⁹⁸ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 31-32.

¹⁹⁹ Euzebiusz, *Historia ecclesiae*, V, 24, 2-3.

²⁰⁰ S. Mędała, „Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań”, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 148-149.

²⁰¹ Euzebiusz, *Historia ecclesiae*, III, 39, 3-6

²⁰² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 31-32.

²⁰³ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 54-57.

mówiącej o wczesnej męczeńskiej śmierci Jana Apostoła i Jakuba Starszego²⁰⁴. Wzmianki o istnieniu Jana Prezbitera trudno jednak uznać za wystarczające do uznania jego istotnej roli w procesie redakcji Ewangelii według św. Jana. Stąd niektórzy egzegeci pozostają powściągliwi w uznawaniu roli Jana Prezbitera jako kluczowej²⁰⁵.

W literaturze przedmiotu można napotkać hipotezę mówiącą o umiłowanym uczniu jako autorze Ewangelii Janowej²⁰⁶. Postać ta jest uznawana za kluczową²⁰⁷ ze względu na epilog J 21, 24: *Ten właśnie uczeń daje świadectwo o tych sprawach i on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe*. Wśród konkretnych osób mogących kryć się pod tajemniczym określeniem μαθητής ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς wymienia się Jana Apostoła, Jana Prezbitera, Łazarza, Andrzeja Apostoła, Jana Marka²⁰⁸. Część egzegetów uznaje takie próby za bezzasadne, pozostając przy interpretacji symbolicznej – umiłowany uczeń jako archetyp ucznia Jezusa²⁰⁹. Podczas Ostatniej Wieczerzy spoczywał na piersi Jezusa (J 13, 23-26), a następnie stał pod krzyżem (J 19, 25-27). Otrzymał nowinę od Marii Magdaleny udał się wraz z Piotrem do grobu Jezusa, gdzie *ujrzał i uwierzył* (J 20, 8). Później rozpoznał Mistrza podczas połowu ryb nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21, 7), a także towarzyszył Jezusowi i Piotrowi (J 21, 20-23). Po raz ostatni umiłowany uczeń występuje we wspomnianym już epilogu J 21, 24.

1.2. Czas powstania

Ewangelia Janowa powstała w przybliżeniu między rokiem 70 a 100²¹⁰. Większość badaczy zgadza się, że proces redakcji dzieła był złożony, a kształtowanie się Czwartej Ewangelii przeplatało się z losami związanej z nią wspólnoty chrześcijańskiej. Czynniki istotnych dla jej rozwoju (jak dołączenie uczniów Jana Chrzciciela, wykluczenie z Synagogi, otwarcie na pogan, polemika z gnozą) mogło być od czterech²¹¹ aż do ośmiu²¹². Z punktu widzenia samej redakcji Ewangelii Janowej wymienia się takie etapy

²⁰⁴ S. Mędała, „Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań”, s. 162.

²⁰⁵ H. Witczyk, „Klucz do samodzielnej lektury IV Ewangelii”, VV 2 (2002), s. 304-305.

²⁰⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 140.

²⁰⁷ Niektórzy egzegeci dyskutują jednak z takim spojrzeniem. Por. R. Kysar, „Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism”, s. 365.

²⁰⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 45-49.

²⁰⁹ Z czym niektórzy badacze polemizują. K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 297-301.

²¹⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 161-163.

²¹¹ M. Rosik, „Śladami wspólnoty Janowej”, [w:] *Ut vitam habeant. Orędzie moralne Ojców Kościoła*, red. A. Szafulski, Wrocław 2011, s. 327.

²¹² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 22-38.

powstawania jak: pismo podstawowe, działalność Ewangelisty oraz praca ostatniego redaktora²¹³. Ten złożony proces powstawania Czwartej Ewangelii rzutuje na trudności w precyzyjnym ustaleniu jego struktury, a także na wielorakie jej interpretacje.

Przez dłuższy czas zakładano bardzo późne powstanie Ewangelii Janowej. Było to związane z brakiem wzmianek u wczesnych pisarzy chrześcijańskich, a także z rozwiniętą teologią dzieła. Odwołania do Czwartej Ewangelii, które nie budzą wątpliwości datowano na lata 160-180²¹⁴. Rewizji tych przekonań dokonano dopiero w świetle odnalezienia papirusu Rylandsa, datowanego na rok 125²¹⁵. Jest to najstarsze zachowane świadectwo Ewangelii Janowej z fragmentem J 18, 31-33.37-38.

Jeśli chodzi o *terminus a quo* szacuje się go na lata 85-95. W tym czasie miało miejsce zgromadzenie w Jabne, które dodało do Osiemnastu błogosławieństw *formułę Birkat ha-minim*, tak zwane „błogosławieństwo heretyków”. We fragmencie tym przekleci zostają wszyscy odstępcy od judaizmu rabinicznego. Byłoby to zgodne z problematyką wykluczenia z Synagogi i terminem *ἀποσυνάγωγος*, który występuje wyłącznie na kartach Ewangelii według św. Jana²¹⁶.

Na kartach ewangelii synoptycznych możemy napotkać różne ugrupowania w ramach judaizmu – faryzeuszów, zelotów, Herodian, uczonych w Piśmie, saduceuszów. Jednak w Ewangelii Janowej występują jedynie faryzeusze, co wydaje się zbliżone do sytuacji jednorodności judaizmu po upadku świątyni jerozolimskiej w roku 70 – pozostali wówczas tylko rabini, przedstawiający poglądy podobne do faryzejskich²¹⁷.

Niektórzy egzegeci zwracają uwagę na obecność dwóch perspektyw czasowych w Czwartej Ewangelii. Pierwsza z nich obejmowałaby wydarzenia z życia Jezusa na ziemi.

²¹³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 124.

²¹⁴ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 63.

²¹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 46.

²¹⁶ Obszerniej w tym temacie: M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016, s. 300-325; M. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, s. 194-204; M. Rosik, „Nazarejczycy czy heretycy? W kwestii Birkat ha-minim”, [w:] *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, III, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, s. 1275-1288; M. Rosik, „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, [w:] *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Estetyka i Krytyka 27, Kraków 2012, s. 69-104; M. Wróbel, „Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I-II w. po Chr.)”, BA 3 (2013), s. 421-438.

²¹⁷ S. Cohen, M. Satlow, „Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie drugiej świątyni”, [w:] *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 428.

Druga natomiast charakteryzowałaby obecność Chrystusa wśród doświadczeń rozwijającego się Kościoła²¹⁸. Spory Jezusa z Żydami (οἱ Ἰουδαῖοι) odzwierciedlałyby zatem napięcia między Kościołem a Synagogą²¹⁹. Inni badacze poprzestają na stwierdzeniu, że relacje między chrześcijaństwem a judaizmem były szczególnie istotne dla św. Jana²²⁰.

1.3. Miejsce powstania

Jako możliwe miejsca redakcji wskazuje się najczęściej Efez, Aleksandrię oraz Antiochię nad Orontesem²²¹. Niektórzy odrzucają dwa ostatnie na rzecz Jerozolimy i Syrii, podkreślając wędrówkę i burzliwe losy szkoły Janowej²²².

Przytaczane już świadectwa wczesnochrześcijańskie wskazują na Efez jako miejsce redakcji Czwartej Ewangelii²²³. Była to dobrze prosperująca *polis* portowa, szczycąca się dużym teatrem²²⁴. Żyła w nim diaspora żydowska oraz wspólnota chrześcijańska (Dz 19, 1-12). Jej powstanie było owocem pracy apostołowskiej św. Pawła. Wcześniej mieszkali tam tzw. joannici, znający jedynie chrzest Janowy (Dz 19, 2-4). Efez był też miejscem działalności Apollosa – Żyda z Aleksandrii (Dz 18, 24-28). Na terenie Efezu odnaleziono w II wieku również świątynię Serapisa²²⁵. Może ona wskazywać na zamieszkiwanie w *polis* przybyszów z Egiptu²²⁶. Szczególnym ośrodkiem kultu Serapisa była Aleksandria²²⁷. Efez był miastem portowym – wymiana myśli między różnymi ośrodkami nie była zatem niczym niespodziewanym.

Papirus Rylandsa odnaleziono na terenie Egiptu, co sugeruje rozpowszechnienie Czwartej Ewangelii na tych terenach około II wieku²²⁸. Stąd też część badaczy postuluje jako miejsce powstania Ewangelii Janowej Aleksandrię. Miejsce to znane jest z rozwoju egzegezy

²¹⁸ M. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s. 68.

²¹⁹ Tamże, s. 73-74.

²²⁰ R. Kysar, „Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism”, s. 363.

²²¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 65-69.

²²² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 21-38.

²²³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 161-163.

²²⁴ E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 2010, s. 499.; J.A. Ostrowski, *Między Bosforem a Eufratem*, Wrocław 2005, s. 180.

²²⁵ M. Sartre, *Wschód rzymski*, tłum. S. Rościcki, Wrocław 1997, s. 332.

²²⁶ E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1991, s. 523.

²²⁷ E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, s. 523.

²²⁸ Należałoby w ocenie tego uwzględnić również sprzyjające warunki klimatyczne. Por. J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 22.; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 68. Zestawienie odkrytych manuskryptów Ewangelii przedstawia J. Chapa, „The Fortunes and Misfortunes of the Gospel of John in Egypt”, VC 64 (2010), s. 327-352.

alegorycznej, myśli filozoficznej oraz prac Arystobula czy Filona. Idee tego ostatniego (logos, Bóg jako światłość, pasterz i źródło wody żywej) mogłyby stanowić inspirację dla Ewangelii według św. Jana. Ponadto na terenie Aleksandrii nie brakowało napięć między środowiskami hellenistycznymi i judaistycznym²²⁹. W roku 38 miał miejsce pogrom Żydów, a późniejsze powstania przeciwko *fiscus iudaicus* (115-117 r.) mogły doprowadzić do opuszczenia tych terenów przez ludność żydowską²³⁰. Konflikt w roku 41 mógł dotyczyć osadników o pochodzeniu judeochrześcijańskim²³¹. Chrześcijaństwo nie angażowało się jednak w konflikty zbrojne²³², a spór Jezusa z Żydami na kartach Ewangelii Janowej ma charakter głównie teologiczny, nie zaś społeczny czy polityczny.

Niektórzy egzegeci opowiadają się za antiocheńskim rodowodem Ewangelii według św. Jana²³³. Miałyby za tym przemawiać elementy gnostyckie, znajomość żydowskich obrzędów, wpływy języka aramejskiego, a także obeznanie z topografią Jerozolimy i Palestyny²³⁴. Antiochia mogła leżeć na drodze chrześcijan uciekających z powstania żydowskiego²³⁵. Miasto to miało zostać założone około 300 roku przed Chrystusem przez Seleukosa Nikatora²³⁶. Obok Rzymu i Aleksandrii Antiochia była trzecim miastem Cesarstwa Rzymskiego. Mogła się poszczycić bogactwem, ale również rozwiniętą kulturą – szkołami retoryki, filozofii czy medycyny. W Antiochii funkcjonowała diaspora żydowska²³⁷ – miała ona cechować się wyjątkową otwartością na społeczność grecką (*Bell.* 7, 43). Ze względu na liczne przywileje, Żydów antiocheńskich w późniejszym okresie spotkała również wrogość²³⁸, zatem i w Antiochii nie brakowało napięć między różnymi grupami społecznymi.

²²⁹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 22.

²³⁰ J. Warzecha, „Z dziejów diaspery aleksandryjskiej”, [w:] *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania: księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 368-371.

²³¹ Tamże, s. 364-365. Por. Wprowadzenie E. Osek do dzieła Filona z Aleksandrii *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, tłum. E. Osek, Kraków 2012, s. 35.

²³² M. Rosik, „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, s. 191; por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9,22; 12,42; 16,2), Kielce 2002, s. 191.

²³³ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 21.

²³⁴ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 66-67.

²³⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 22.

²³⁶ J. Wineland, „Antioch, Syrian” [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, Nashville 2009, t. 4, s. 179.

²³⁷ M. Sartre, *Wschód rzymski*, s. 430.

²³⁸ M. Sartre, *Wschód rzymski*, s. 391, 441.

Wielu badaczy opowiada się za powstaniem Ewangelii Janowej w Efezie. Spór jednak trudno uznać za rozstrzygnięty. Każde ze wspomnianych miast ma swojej historii elementy uprawdopodobniające powstanie w nim Czwartej Ewangelii. Zarazem, w stosunku do każdego z miejsc można wysunąć pewne wątpliwości i kontrargumenty. Cechą wspólną wspomnianych miast jest z pewnością złożony kontekst kulturowy, przeplatanie się wpływów hellenistycznych, różnych szkół filozoficznych oraz losów diaspory żydowskiej i różnego rodzaju konfliktów społecznych.

1.4. Struktura

Zdaniem części badaczy kluczowe dla zrozumienia Ewangelii Janowej – jej kompozycji oraz idei – jest określenie źródeł pochodzenia. Do takich źródeł Ewangelii według św. Jana zdaniem R. Bultmanna i D. M. Smitha można zaliczyć: mowy objawieniowe (*Offenbarungsreden*), źródło znaków (*Semeia-Source*), źródło męki (*Passion-Source*) oraz inne źródła i tradycje (*Other Sources nad Traditions*)²³⁹. Najczęściej egzegeci wyodrębniają w Ewangelii Janowej dwie duże części – Księgę znaków oraz Księgę chwały, co wydaje się znajdować pokrycie w przytoczonych wyżej źródłach²⁴⁰.

Na przestrzeni lat powstało wiele opracowań poświęconych strukturze Ewangelii według św. Jana. Badacze do tej pory przedstawiają kolejne propozycje opisu kompozycji dzieła, krytykują dotychczasowe i szukają lepszych rozwiązań. G. Mlakuzhyil omówił dwadzieścia cztery propozycje struktur, a następnie zaproponował kolejną, własną, w oparciu o dwadzieścia osiem kryteriów. Nie jest ona jednak wersją ostateczną – doczekała się bowiem krytyki ze strony innych badaczy²⁴¹.

Na potrzeby naszej pracy posłużymy się strukturą opisaną przez A. Paciorka²⁴². Wydaje się ona w sposób przejrzysty i stosunkowo prosty ujmować elementy najczęściej wskazywane przez większość badaczy²⁴³. Struktura ta obejmuje bowiem klasyczne dwie części – Księgę znaków oraz Księgę chwały, ponadto Prolog i Apendyks. Po zaprezentowaniu tej struktury omówimy również rozmieszczenie w niej perykop mówiących o dotyku.

²³⁹ D.M. Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory*, New Haven and London 1965, s. XIII-XIV.

²⁴⁰ W przypadku struktury A. Paciorka mamy wręcz „Księgę znaków i mów”.

²⁴¹ A. Barus, „The Structure of the Fourth Gospel”, *Asia Journal of Theology* 21 (2007), s. 96-111.

²⁴² A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 151-154.

²⁴³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 66-76.

1.4.1. Struktura Ewangelii według św. Jana w opracowaniu A. Paciorka²⁴⁴:

PROLOG (1, 1-18)

- 1) Słowo – preegzystencja – stworzenie (1, 1-5)
- 2) Konkretyzacja w dziejach – Wcielenie Słowa (1, 6-13)
- 3) Wyznanie (1, 14-18)

JEZUS OBJAWIA SIĘ ŚWIATU – KSIĘGA ZNAKÓW I MÓW (1, 19-12, 50)

I. Początek objawienia Jezusa (1, 19-51)

1. Świadek Jana (1, 19-34)

- 1) Jan o sobie samym (1, 19-28)
- 2) Jan o Jezusie (1, 29-34)

2. Pierwsi uczniowie Jezusa (1, 35-51)

- 1) Na drodze Jezusa (1, 35-42)
- 2) Wyznanie wiary w Jezusa (1, 43-51)

II. Pierwsze znaki – od Kany do Kany (2, 1-4, 54)

1. Jezus objawia siebie poprzez znaki (2, 1-25)

- 1) Pierwszy znak w Kanie (2, 1-12)
- 2) Oczyszczenie świątyni – Jezus nową świątynią (2, 13-22)
- 3) Podsumowanie: Jezus zna każdego człowieka (2, 23-25)

2. Odpowiedzi na objawienie Jezusa (3, 1-4, 54)

- 1) Rozmowa z Nikodemem – wiara niepełna (3, 1-21)
- 2) Ostatnie świadectwo Chrzcziciela – wiara pełna (3, 22-36)
- 3) Rozmowa z Samarytanką – wiara mesjańska (4, 1-26)
- 4) Podsumowanie (4, 27-30)

²⁴⁴ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 151-154.

5) Dialog z uczniami (4, 31-38)

6) Jezus wśród Samarytan (4, 39-42)

7) uzdrowienie syna urzędnika królewskiego – uniwersalizm wiary (4, 43-54)

III. Jezus a święta żydowskie – opozycja i sprzeciw (5, 1-10, 41)

1. Święto szabat – Jezus równy Ojcu (5, 1-47)

1) Uzdrowienie chromego (5, 1-18)

2) Apologia Jezusa (5, 19-47)

2. Święto Paschy – Jezus chlebem życia (6, 1-71)

1) Cudowne nakarmienie chlebem (6, 1-15)

2) Jezus objawia się uczniom na Jeziorze Galilejskim (6, 16-21)

3) Jezus – prawdziwy chleb życia (6, 22-59)

4) Kryzys w gronie uczniów (6, 60-71)

3. Święto Namiotów – Jezus nową światłością (7, 1-10, 21)

1) Jezus objawia siebie podczas święta Namiotów (7, 1-53)

2) Jezus pełen miłosierdzia (7, 53b-8, 11)

3) Jezus światłością świata (8, 12-30)

4) Jezus i prawdziwi synowie Abrahama (8, 31-59)

5) Uzdrowienie niewidomego od urodzenia (9, 1-41)

6) Jezus dobrym Pasterzem (10, 1-42)

IV. W bliskości „godziny” (11, 1-12, 50)

1. Wskreszenie Łazarza (11, 1-57)

1) Teologiczne tło wydarzenia (11, 1-16)

2) Dialog Jezusa z Martą – Jezus zmartwychwstaniem i życiem (11, 17-27)

3) Wskreszenie Łazarza (11, 28-44)

4) Różne reakcje w obliczu cudu (11, 45-57)

2. Przed męką (12, 1-50)

1) Namaszczenie w Betanii (12, 1-11)

2) Królewski wjazd do Jerozolimy (12, 12-19)

3) Ostatnie słowo dla świata (12, 20-36)

4) Tajemnica niewiary (12, 37-50)

JEZUS OBJAWIA SIĘ UCZNIOM – KSIĘGA CHWAŁY (13-20)

I. Mowa pożegnalna (13, 1-17,26)

1. Jezus pozostawia uczniom przykład miłości i służby (13,1-38)

1) Jezus umywa uczniom nogi (13, 1-20)

2) Judasz porzuca wspólnotę uczniów (13, 21-30)

3) Jezus pozostawia uczniom przykazanie miłości (13, 31-38)

2. Przemówienie pierwsze (14, 1-31)

1) Odejdzie do Ojca (14, 1-14)

2) Łączność Jezusa ze wspólnotą (14, 15-26)

3) Odejdzie Jezusa i dar pokoju (14, 27-31)

3. Przemówienie drugie (15, 1-16, 33)

1) Łączność z Jezusem oraz jej owoce (15, 1-17)

2) Nienawiść świata i świadectwo Ducha (15, 18-16, 15)

3) Obietnica powtórnego przyjścia (16, 16-33)

4. Modlitwa Jezusa (17, 1-26)

1) Spojrzenie wstecz oraz prośba o uwielbienie (17, 1-11a)

2) Prośba za uczniów (17, 11b-19)

3) Modlitwa za wierzących w przyszłości (17, 20-26)

II. Męka i śmierć Jezusa (18, 1-19, 42)

- 1) Pojmanie Jezusa (18, 1-11)
- 2) Przesłuchanie u Annasza i zaparcie się Piotra (18, 12-27)
- 3) Jezus przed Piłatem (18, 28-19, 16a)
- 4) Wywyższenie Jezusa (19, 16b-30)
- 5) Jezus Barankiem paschalnym (19, 31-37)
- 6) Złożenie Jezusa do grobu (19, 38-42)

III. Ukazywanie się Zmartwychwstałego (20, 1-29)

- 1) Dwaj uczniowie w drodze do grobu (20, 1-10)
- 2) Jezus ukazuje się Marii Magdalenie (20, 11-18)
- 3) Jezus ukazuje się zebranym uczniom (20, 19-25)
- 4) Jezus ukazuje się Tomaszowi (20, 26-29)

IV. Końcowe słowo Ewangelisty (20, 30-31)

Uzupełnienie – Ukazanie się Jezusa nad Jeziorem Tyberiadzkim (21, 1-25)

2. Wyodrębnienie perykop o dotyku w strukturze Czwartej Ewangelii

Po raz pierwszy z dotykiem możemy mieć do czynienia w J 1, 27, czyli na samym początku Księgi znaków i mów. Jan Chrzciciel zapowiada przyjście Mesjasza. Następnie, przy okazji pierwszego objawienia się Jezusa przez znaki, pojawia się dotyk w kontekście oczyszczenia świątyni (J 2, 13-22). Po raz trzeci dotyk występuje przy rozmnożeniu chleba w J 6, 1-14, a następnie w mowie eucharystycznej (J 6, 26-59). W strukturze A. Paciorka mieści się to w ramach części zatytułowanej „Jezus a święta żydowska – opozycja i sprzeciw”. W tym przypadku jest to oczywiście święto Paschy. Z kolei w kontekście święta Namiotów pojawia się dotyk przy okazji spotkania z kobietą cudzołożną (J 8, 1-11) oraz uzdrowienia niewidomego od urodzenia (J 9, 1-12). Dodajmy, że zgodnie z przyjętym przez nas podziałem dwie ze wspomnianych wyżej perykop dotyczą sytuacji, gdy niekoniecznie dotyk zachodzi. W kolejnych trzech przypadkach jest to dotykanie przedmiotów, a tylko w ostatnim – dotyk międzyludzki (choć przez błoto).

Tuż przed Księgą chwały, przy opisie wskrzeszenia Łazarza, Maria upada do nóg Jezusa (J 11, 32). Chwilę później ma miejsce Jego namaszczenie w Betanii (J 12, 1-7). Sama Księga chwały rozpoczyna się opisem obmycia uczniom nóg (J 13,1-20). Tuż po nim napotykamy wzmiankę o umiłowanym uczniu spoczywającym na piersi Jezusa (13, 21-25) oraz o podaniu kęsa (13, 26-30). Po mowach pożegnalnych i modlitwie arcykapłańskiej dotykiem przesycony jest opis męki, śmierci i pogrzebu Jezusa (J 18,1-19,42). Chrystus był pojmany, związany i prowadzony, spoliczkowany, biczowany, ukoronowany cierniem, ubrany w purpurowy płaszcz, ponownie policzkowany, zabrany na ukrzyżowanie, niósł swój krzyż, został przybity do krzyża oraz przebity włócznią. Później zabrano Jego ciało, owinięto w płótno i złożono w grobie.

Rozdział dwudziesty Ewangelii Janowej bywa przez egzegetów traktowany jako zbiór luźno powiązanych ze sobą scen²⁴⁵. Dotyk mógł wystąpić podczas spotkania Jezusa z Marią Magdaleną (J 20, 11-18) i Tomaszem (J 20, 24-29). W apendyksie Zmartwychwstały podaje uczniom chleb oraz rybę (J 21, 13).

Zastanawiająca jest powściągliwość Ewangelisty we wzmiankowaniu dotyku międzyludzkiego w Księdze znaków przy jednoczesnym nagromadzeniu takich opisów w Księdze chwały – w kontekście męki, śmierci i pogrzebu Jezusa.

2.1. Klasyfikacja perykop o dotyku

Na kartach Nowego Testamentu czasownik ἅπτομαι występuje 39 razy, najczęściej w formie ἥψατο (14 razy)²⁴⁶. Najwięcej wystąpień odnotowujemy u synoptyków – 13 (Lk) 11 (Mk) i 9 (Mt) razy. Na tym tle wybija się Ewangelia Janowa, gdzie pojawia się on tylko jeden raz²⁴⁷. Ma to miejsce w scenie spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną (J 20, 17: Μή μου ἅπτου). W Ewangeliach synoptycznych ἅπτομαι występuje głównie w kontekście dokonywanych przez Jezusa uzdrowień. Sam czasownik ἅπτω posiada również drugie znaczenie oprócz dotykania (w stronie medialno-pasywnej) – zapalać coś (w stronie czynnej, z *accusativem*)²⁴⁸. W tym sensie pojawia się jednak tylko u Łukasza (8, 16; 11, 33; 15, 8), Mateusz posługuje się w tej perykopie czasownikiem καίω (Mt 5, 15), a Marek

²⁴⁵ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 301-302.

²⁴⁶ BW 10.

²⁴⁷ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 78.

²⁴⁸ ἅπτω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, t. 1, s. 315.

ἔρχομαι (Mk 4, 21). Po jednym razie ἄπτομαι występuje także w Dz, 1 Kor, 2 Kor, Kol i 1 J.

W *Słowniku polsko – starogreckim* wymieniono następujące odpowiedniki polskiego czasownika „dotykać” („dotyk” – ἡ ἀφή): ψάειν, ἐπιψάειν, ἄπτεσθαι, ἐφάπτεσθαι, θιγγάνειν²⁴⁹. θιγγάνειν pojawia się zaledwie trzy razy w całym Piśmie Świętym – w Liście do Kolosan (2, 21) oraz w Liście do Hebrajczyków (11, 28; 12, 20). Podobnie czasownik ψηλαφάω – Łk 24, 39; Dz 17, 27; Hbr 12, 18; 1 J 1, 1. Zaledwie jeden raz napotkać można προσψάω – tylko w Łk 11, 46. Z przytoczonych wyżej greckich odpowiedników dotyku w ogóle nie występują w Piśmie Świętym takie terminy jak ψάειν czy ἐπιψάειν. Analiza wyłącznie czasowników greckich opisujących dotykanie nie przyniosłaby zatem wiele materiału, szczególnie w samej Ewangelii Janowej.

Dotyk może występować również w kontekście innych słów – wskazujących na dotykanie części ubioru czy użycie pewnych części ciała, w szczególności rąk (choć też nie muszą być one bezpośrednio wzmiankowane²⁵⁰). Wymieńmy tutaj takie terminy jak: χεῖρ, πούς, δάκτυλος, ὀφθαλμός, θρῖξ, ὑπόδημα, τίθημι, δίδωμι, λαμβάνω, λύω, χρίω. I tutaj jednak napotykały pewne trudności, które zaprezentujemy na dwóch przykładach.

Rzeczownik χεῖρ w Ewangelii Janowej występuje piętnaście razy (3, 35; 7, 30. 44; 10, 28. 29. 39; 11, 44; 13, 3. 9; 20, 20. 25. 27; 21, 18)²⁵¹. Wprost odnosi się do dotyku tylko scena spotkania Tomasza ze Zmartwychwstałym (J 20, 25.27: «*Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę*» (...) «*Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włoż [ją] do mego boku, i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!*»). Związane z dotykiem są również wzmianki o narastającym konflikcie Jezusa z Żydami. Kilkakrotnie Jan Ewangelista stwierdza, że Jezus uszedł z czyichś rąk (10, 39) bądź nikt nie podniósł na Niego ręki (7, 30). W przypadku J 10, 39 bezpośredni kontakt fizyczny (dotknięcie Jezusa)

²⁴⁹ Dotykać [w:] *Słownik polsko – starogrecki*, s. 65.

²⁵⁰ Wskażmy tutaj dla przykładu scenę z J 1, 27. Jan Chrzciciel stwierdza, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka u sandała Mesjasza: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι [ἐγὼ] ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. W tekście nie występują części ciała, nie ma też mowy wprost o dotyku. Trudno jednak wyobrazić sobie rozwiązywanie rzemyka u sandała bez dotknięcia go palcami. Podobnie w przypadku nałożenia błota na oczy niewidomego od urodzenia (J 9, 6): Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς.

²⁵¹ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 155.

mógł mieć miejsce lub nie²⁵². Gdziekolwiek wzmianki o rękach pojawiają się w kontekście sprawowanej władzy, udzielonej mocy: *Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce* (J 3, 35); *nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki* (J 10, 28). Znaczenia te odnajdujemy w ogóle w biblijnej symbolice rąk – siła i moc, panowanie i udzielanie, przychylność²⁵³. Wyjątkiem jest tutaj perykopa z Tomaszem i poznanie przy pomocy rąk.

Rzeczownik πούς występuje w Ewangelii według św. Jana czternaście razy²⁵⁴. Głównie w kontekście namaszczenia stóp Jezusa przez Marię w Betanii oraz obmycia nóg uczniom. Gdziekolwiek jednak występuje tylko jako wzmianka, bez odniesienia do dotyku (J 11, 44: ręce i nogi Łazarza w całunie; J 20, 12: anioł siedzący w miejscu nóg Jezusa). Czasem nie jest pewne czy dotyk ma miejsce – na przykład w J 11, 32, gdzie Maria upada Jezusowi do stóp. W Mt 28, 9 mowa jest o proskynecie oraz o chwyceniu się stóp Jezusa: καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.

Rzeczowniki takie jak „sandaly” czy „włosy” to odpowiednio – jedno (J 1, 27) i dwa (J 11, 2; 12, 3) wystąpienia w całej Ewangelii Janowej²⁵⁵. Z kolei częściej występujące czasowniki, jak δίδωμι, λαμβάνω czy λύω rzadko występują w kontekście związanym z dotykiem. Dla przykładu sześć razy na kartach Ewangelii według św. Jana można napotkać czasownik λύω²⁵⁶. Występuje on w kontekście przekraczania prawa (J 5, 18; 7, 23; 10, 35) i zniszczenia świątyni (2, 19). Dwukrotnie oznacza rozwiązanie – śmiertelnego całunu Łazarza (J 11, 44) oraz rzemyka u sandałów Mesjasza (J 1, 27).

Powyższe rozważania pokazują, że poprzestanie na kwestiach leksykalnych w kontekście podjętego tematu badań nie jest wystarczające. Mogą one stanowić istotną pomoc w doborze perykop do analizy. Nie zastąpi ona jednak lektury całej Ewangelii według św. Jana pod kątem scen, gdzie dotyk może wystąpić. Przyjeliśmy, że przeanalizowane zostaną te teksty, w których Jezus dotyka kogoś lub czegoś, jest dotykany przez innych bądź mowa jest o kontakcie fizycznym, ale on nie zachodzi lub nie mamy co do tego pewności.

²⁵² Poczyńmy tu od razu uwagę, że powściągliwość Jana Ewangelisty w przedstawianiu męki nie ułatwia zadania identyfikacji perykop, w których Jezus doświadczałby dotyku związanego z przemocą.

²⁵³ „Ręka”, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 868–869.

²⁵⁴ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 134.

²⁵⁵ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 105, 151.

²⁵⁶ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 117.

Dla porządku wszystkie wyodrębnione w ten sposób perykopy podzieliśmy na trzy grupy:

1) grupa pierwsza – teksty, w których mowa jest o dotyku, ale niekoniecznie on zachodzi:

- 1, 19-29: rozwiązywanie rzemyka u sandała Mesjasza
- 6, 48-59: Mowa eucharystyczna
- 20, 11-18: Magdalena i Zmartwychwstały
- 20, 24-29: spotkanie Tomasza z Jezusem

2) grupa druga – teksty, w których mamy do czynienia z dotykiem międzyludzkim:

- 9, 1-12: uzdrowienie niewidomego od urodzenia
- 11, 32: Maria u stóp Jezusa
- 12, 1-11: namaszczenie w Betanii
- 13, 1-20: obmycie nóg uczniom
- 13, 21-25: spoczywanie i oparcie się na piersi Jezusa
- 18, 1 – 19, 37: pojmanie, męka i śmierć
- 19, 38-42: pogrzeb

3) grupa trzecia – teksty, w których dotykane są pewne przedmioty:

- 2, 13-22: oczyszczenie świątyni
- 6, 1-15: rozmnożenie chleba
- 8, 1-11: pisanie palcem po ziemi
- 13, 26-30: podanie kęsa
- 18, 16-17: niesienie krzyża
- 21, 1-14: podanie chleba i ryby

IV. ANALIZA EGZEGETYCZNA

W tym rozdziale naszej pracy dokonamy analizy egzegetycznej wskazanych wyżej passusów opisujących sceny dotyku. Zostanie ona wykonana zgodnie z zaproponowaną klasyfikacją. Obejmie zatem najpierw grupę perykop, w których dotyk jest wspomniany, ale pozostaje hipotetyczny. Następnie passusy mówiące o dotyku międzyludzkim, na końcu zaś fragmenty opisujące dotykanie przedmiotów.

1. Teksty, w których mowa jest o dotyku, ale niekoniecznie on zachodzi

Jak już zasygnalizowaliśmy, na kartach Ewangelii według św. Jana mamy do czynienia z grupą tekstów, w których dotyk pozostaje hipotetyczny. W pierwszej kolejności przeanalizujemy perykopę z uwagą o rozwiązaniu rzemyka u sandała Mesjasza. Następnie prześledzimy fragment mowy eucharystycznej. Przeprowadzimy również egzegezę passusu o spotkaniu Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym. Na końcu zaś przeanalizujemy perykopę z wyznaniem Tomasza Didymosa.

1.1. Rozwiązanie rzemyka u sandała Mesjasza (1, 19-29)

Całą perykopę J 1, 19-34 egzegeci dzielą na dwie części²⁵⁷. Pierwsza z nich (1, 19-28) to moment spotkania pomiędzy Janem Chrzcicielem a przedstawicielami judaizmu jerozolimskiego. Dzień drugi²⁵⁸ (1, 29-34) to świadectwo Jana o Jezusie. Dla naszej pracy istotna jest pierwsza część, ponieważ tam pojawia się hipotetyczne odniesienie do dotyku (J 1, 27).

19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτὸν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ;

Świadectwo Janowe zostało już zapowiedziane przez Ewangelistę na początku jego dzieła:

Pojawił się człowiek posłany przez Boga -

Jan mu było na imię.

Przyszedł on na świadectwo,

aby zaświadczyć o światłości,

²⁵⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 291.

²⁵⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, t. 1, Peabody 2010, s. 430.

by wszyscy uwierzyli przez niego.

Nie był on światłością,

lecz [posłanym], aby zaświadczyć o światłości (J 1, 6-8).

W J 1, 19 świadectwo Jana Chrzciciela skierowane jest do Żydów²⁵⁹. Niektórzy mieli bowiem wątpliwości czy to nie on jest wyczekiwany przez wszystkich Mesjaszem. Zdaniem komentatorów celem Ewangelisty jest nie tylko wprowadzenie działalności Jezusa, ale również wyjaśnienie relacji pomiędzy Janem a Zbawicielem²⁶⁰.

Adwersarzami Jana są οι Ἰουδαῖοι. Termin ten występuje na kartach Ewangelii według św. Jana aż 72 razy, z czego mniej więcej połowa ma pejoratywne konotacje²⁶¹. Egzegeci spierają się jednak co do tego, kto dokładnie skrywa się pod przytoczonym tytułem. W samej Ewangelii Janowej oznacza on różne grupy osób. Czasem są to mieszkańcy Jerozolimy i Judei – Judejczycy. Czasem naród żydowski (J 4, 9; 18, 20). A czasem oponenti Jezusa, w szczególności władze żydowskie (J 5, 16; 9, 22). Termin οι Ἰουδαῖοι pojawia się również w Dziejach Apostolskich, w kontekście głoszenia Ewangelii oraz sporów z Żydami. Badacze postulują uwzględnianie złożonego kontekstu pojęcia οι Ἰουδαῖοι w Ewangelii według św. Jana, ponieważ może ono przybierać różne znaczenia²⁶². Istotna jest tu również podwójna perspektywa Czwartej Ewangelii – przeniesienie doświadczeń rodzącego się Kościoła (w tym narastającego konfliktu z judaizmem) w czasy ziemskiej wędrówki Jezusa²⁶³.

Jeśli chodzi o posłanych do Jana delegatów, mamy tu wzmiankę o kapłanach i lewitach z Jerozolimy. Nieco później wspomina Ewangelista także wysłanników spośród faryzeuszów (1, 24). Egzegeci wskazują, że faryzeusze pierwszego wieku nie mieli takiej władzy, by posyłać kapłanów czy lewitów²⁶⁴. Niektórzy sugerują spiskowy charakter działalności adwersarzy Jana. Ich zachowania pozostają w kontraście do postawy Jana i

²⁵⁹ W dalszych częściach będzie skierowane także do wszystkich ludzi (J 1, 29-34) oraz do własnych uczniów (J 1, 35-36). T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer; S. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1324.

²⁶⁰ A.J. Köstenberger, *John*, Grand Rapids, Michigan 2004, s.109.

²⁶¹ M. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s. 57.

²⁶² Tamże, s. 69-70.

²⁶³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 293.

²⁶⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 430-431.

jego uczniów²⁶⁵. Podobnie oskarżycielski sposób działania faryzeuszy napotykamy w kontekście uzdrowienia niewidomego od urodzenia (J 9, 13nn)²⁶⁶.

W ewangeliami synoptycznymi Jan jest raczej poprzedzającym Mesjasza, przygotowującym Mu drogę. Czyni to poprzez udzielanie chrztu oraz wzywianie do nawrócenia. Los Jana Chrzciciela – odrzuconego i zgładzonego za głoszenie prawdy i nawoływanie do porzucenia zła – stanowi prefigurację losu Jezusa²⁶⁷. Z kolei na kartach Czwartej Ewangelii Jan Chrzciciel jest przede wszystkim świadkiem wskazującym na Jezusa Chrystusa. Pozostaje w cieniu Mesjasza – jako przyjaciel Oblubieńca (J 3, 33), umniejszający się (J 3, 20), dający świadectwo o światłości (J 1, 6-8)²⁶⁸. Jest ono osobiste, wypływające z bezpośredniego doświadczenia bliskiej relacji²⁶⁹.

Ostatnia część naszego wersetu to pytanie: σὺ τίς εἶ; Niektórzy badacze wskazują na emfaticzne położenie zaimka σὺ, co mogłoby sugerować konflikt między dwoma ugrupowaniami i wrogie nastawienie żydowskich wysłanników²⁷⁰. Działalność Jana Chrzciciela w opinii Filona przypadała między 27 a 29 rokiem. Musiała doczekać się rozgłosu i być bacznie obserwowana²⁷¹, skoro przysłano do Jana delegację. Badacze wskazują na formalny charakter przeprowadzanego śledztwa²⁷². Nie wszyscy jednak podzielają przekonanie o jego krytycznym charakterze. Święty Tomasz z Akwinu uważa, że Chrzciciel cieszył się autorytetem wśród Żydów, przytacza również opinię Orygenesusa o dobrych intencjach delegacji²⁷³.

20 καὶ ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὁμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός.

21 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· τί οὖν; σὺ Ἡλίας εἶ; καὶ λέγει· οὐκ εἰμί. ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη· οὐ.

Szczególne uwagę zwraca Janowe ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός. Można je odczytać w opozycji do Jezusowych stwierdzeń ἐγὼ εἰμὶ, które objawiają Jego godność boską i mesjańską. Jan zatem wyznaje, a nie zaprzecza, że nie jest mesjaszem. Niektórzy egzegeci dostrzegają tu

²⁶⁵ G.H. Smit, „μαρτυρία [witness] in John 1-4: Towards an emerging, missional ecclesiology”, VE 32(1), 2011, s. 4.

²⁶⁶ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 296-297.

²⁶⁷ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 292-293.

²⁶⁸ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 293.

²⁶⁹ G.H. Smit, „μαρτυρία [witness] in John 1-4: Towards an emerging, missional ecclesiology”, s. 4.

²⁷⁰ J.-A.A. Brant, *John*, Grand Rapids 2011, s. 46.

²⁷¹ A.J. Köstenberger, *John*, s.116.

²⁷² R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, s. 187.

²⁷³ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 118-119.

subtelną różnicę pomiędzy świadectwem Jana Chrzciciela a zaparciem się Piotra²⁷⁴. Jan nie zaprzecza, lecz wyznaje, Piotr natomiast wypierał się powiązania z Jezusem (J 18, 17, 25-27): ἠρνήσατο ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· οὐκ εἰμί. Dostrzegamy tu zatem te same słowa: ἠρνήσατο oraz οὐκ εἰμί – Piotr użył ich, by odciąć się od Jezusa, Jan natomiast by dać o Nim świadectwo.

οὐκ ἠρνήσατο można również przetłumaczyć jako „nie odmówił”. Jan Chrzciciel nie unikał jasnej, klarownej odpowiedzi na pytania wysłanników. C.S. Keener dostrzega w tym modelowe działanie Jana jako świadka Chrystusa. Świadka, który nie przypisuje sobie żadnej chwały, całą uwagę kierując natomiast na Zbawiciela²⁷⁵. Rozmówcy Jana przytoczyli różne oczekiwania mesjańskie swoich czasów. Poprzednik Jezusa stwierdził najpierw, że nie jest Chrystusem. Tym samym już w pierwszej wypowiedzi odniósł się do Tego, o Którym daje świadectwo²⁷⁶. Niektórzy dostrzegają w tym odwołanie do mesjasza jako syna Dawida²⁷⁷.

Rozmówcy Jana Chrzciciela wobec odmownej odpowiedzi formułowali kolejne pytania o jego tożsamość. Ważna dla ówczesnego judaizmu była postać Eliasza. Miał on poprzedzać lub reprezentować przychodzącego mesjasza, zgodnie z Ml 3, 23-24: *23 Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego. I skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom, abym nie przyszedł i nie poraził ziemi [izraelskiej] przekleństwem.* W dialogu Jana z przedstawicielami władz żydowskich niektórzy egzegeci wskazują na zastosowanie przez ewangelistę zbędnych zaimków. Tym samym pełnią one funkcję deiktyczną – wzmacniają konfrontacyjny charakter dysputy²⁷⁸. Działalność Jana Chrzciciela mogła być odbierana negatywnie. Przede wszystkim budziła żywe zainteresowanie i ruch wielu ludzi, co odnotowali synoptycy. Aktywność ta była niezależna od tradycyjnych instytucji religijnych Izraela, co niekoniecznie podobało się ich zwierzchnikom. Niektórzy badacze uważają, że działalność Chrzciciela zainspirowała później czyny Teudasa, który wzywał ludzi nad Jordan (Dz 5, 36; *Ant.* XX, 5, 1). Egzegetom trudno jednoznacznie zaklasyfikować postać Jana Chrzciciela. Niektórzy uważali go za esseńczyka, bądź nazirejczyka, sugerowano również pokrewieństwo idei

²⁷⁴ J.-A. A. Brant, *John*, s. 46.

²⁷⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 429.

²⁷⁶ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 292.

²⁷⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 294.

²⁷⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 46.

zelockich²⁷⁹. Wywodził się ze środowiska kapłańskiego (Łk 1, 5) i badacze wskazują na jakiegoś rodzaju skonfliktowanie Jana z tym środowiskiem, a z pewnością z jerozolimską arystokracją o pro-rzymskim nastawieniu²⁸⁰.

Jan jednak nie uważa siebie za Eliasza. Co prawda w Ewangeliach według św. Marka i według św. Mateusza Jan Chrzciciel jest utożsamiony z Eliaszem, to jednak nie ma to miejsca u Łukasza, ani Jana. W Ewangelii według św. Łukasza Eliasza jest typem Chrystusa, dobrze obrazując uniwersalizm zbawienia oraz przekazywanie posłannictwa uczniowi. Jezus jest zatem uznawany za Eliasza (Łk 9, 8.19), występuje w jego obecności (Łk 9, 30), by podzielić jego los wstępując do nieba (2 Krl 2, 11). Podobne analogie badacze wskazują dla uzdrowienia młodzieńca z Nain, sprowadzania ognia z nieba, przykładania ręki do pług²⁸¹.

Kolejne z pytań Żydów dotyczyło godności prorockiej. Mesjasz miał być nowym Mojżeszem²⁸². Niektórzy badacze uważają, że pytanie οἱ Ἰουδαῖοι dotyczy właśnie tej ostatniej kwestii – zgodnie z zapowiedzią Pwt 18, 15-18²⁸³:

Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał. Właśnie o to prosileś Pana, Boga swego, na Horebie, w dniu zgromadzenia: «Niech więcej nie słucham głosu Pana, Boga mojego, i niech już nie widzę tego wielkiego ognia, abym nie umarł». I odrzekł mi Pan: «Dobrze powiedzieli. Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę.

Wczesna tradycja chrześcijańska wypełnienie tych słów dostrzegała w Jezusie: Dz 3, 22; 7, 37; Mt 17, 5; Mk 9, 7; Łk 9, 35²⁸⁴. Jan Chrzciciel dystansuje się od tytułów mesjańskich, ponieważ przysługują one jedynie Jezusowi²⁸⁵.

22 εἶπαν οὖν αὐτῷ· τίς εἶ; ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ;

23 ἔφη·

²⁷⁹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 293.

²⁸⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 432.

²⁸¹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 295.

²⁸² M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008, s. 175.

²⁸³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 47.

²⁸⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 437.

²⁸⁵ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 295.

ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·

εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου,

καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.

Adwersarze Jana Chrzciciela nie poprzestają jednak na tym, że nie przypisuje on sobie tytułów mesjańskich. Domagają się od niego jasnej deklaracji co do własnej tożsamości. Jan natomiast utożsamia się z głosem. Wypowiedziane przez niego słowa odnoszą się, podobnie jak u synoptyków, do Iz 40, 3 w wariancie LXX:

Głos się rozlega: «Drogę dla Pana

przygotujcie na pustyni,

wyrównajcie na pustkowiu

gościniec naszemu Bogu!

Fragment ten usytuowany jest w *Księdze Pocieszenia*. Bóg wezwał proroków, by pocieszali Jego lud wobec końca pokuty i wygnania. W tym kontekście prorok wzywa lud do zaufania Bogu i przygotowania na objawienie Jego chwały. Analogiczną rolę pełni zatem Jan Chrzciciel. Przygotowuje ludzi na przyjęcie objawienia i chwały Jezusa – w Ewangelii Janowej odnajdujemy mocny akcent na ukazanie Ojca poprzez Syna²⁸⁶.

Św. Tomasz z Akwinu wskazuje, że Jan określa siebie jako głos, ponieważ głos jest wtórny względem słowa. Jan jest głosem wybranym przez Ojca dla głoszenia Słowa poczętego przed wiekami²⁸⁷. Zwracali na to uwagę teologowie Wschodu i Zachodu – Efrem, Orygenes, Augustyn²⁸⁸. Działalność na pustyni Akwinata wiąże z wezwaniem pogan. Przytacza tutaj Iz 54, 1: *Bo liczniejsi są synowie porzuconej (desertae) niż synowie mającej męża, mówi Pan* oraz Mt 21, 43: *Dlatego powiadam wam: Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce*²⁸⁹.

24 Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων.

²⁸⁶ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, VV 20 (2011), s. 193.

²⁸⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 123.

²⁸⁸ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, t. I, Edinburgh 1985, s. 38.

²⁸⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 124.

25 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστὸς οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης;

Wydaje się, że rozmówcy Jana Chrzciciela zignorowali jego deklarację²⁹⁰. Egzegeci wskazują tutaj na krytyczne podejście żydowskich wysłanników w stosunku do Jana, co może sugerować specyficzną formę pytania: ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ. Badacze przypuszczają, że praktyka chrztu ma jakieś znaczenie eschatologiczne, a skoro tak, to Jan powinien mieć po temu jakiś mandat²⁹¹. Działalność chrzcielna mogła też przywołać na myśl praktyki qumrańczyków²⁹². Akwinata wskazuje na zazdrość i wrogość żydowskich wysłanników, którzy chcieli w ten sposób przeszkodzić działalności Jana Chrzciciela²⁹³.

26 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων· ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε,

27 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι [ἐγὼ] ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.

Deiktyczne zastosowanie zaimka ἐγὼ może budować kontrast pomiędzy działalnością Jana a zapowiadaniem działaniem Jezusa. Choć Jan chrzci wodą – Jezus jest kimś innym²⁹⁴. Tożsamość Jezusa wykracza poza oczekiwania mesjańskie wyrażone przez przedstawicieli władz żydowskich²⁹⁵. Marek wspomina o chrzcie Duchem Świętym (Mk 1, 8), co u Jana pojawia się dopiero w J 1, 33.

Wypowiedź Jana Chrzciciela wskazuje na to, że Chrystus jest już obecny pośród ludzi, ale równocześnie jest przychodzącym, kimś kto dopiero się objawi. Choć chronologicznie występuje po Janie Chrzcicielu, to jednak jest już obecny (J 1, 15)²⁹⁶: ὁτός ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. Fakt braku poznania Jezusa może również oznaczać odrzucenie Go, co również zostało zasygnalizowane na początku Ewangelii Janowej (1, 10-11): (...) καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια

²⁹⁰ J.-A.A. Brant, *John*, s. 47.

²⁹¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 296-297.

²⁹² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, Torino 2007, s. 46.

²⁹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 126.

²⁹⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 48.

²⁹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 297.

²⁹⁶ Tomasz z Akwinu mówi w tym kontekście o porządku głoszenia i porządku godności. Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 128-129.

ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Adwersarze Jana mogą być tutaj zrównani ze światem, który odrzucił przychodzącego Zbawiciela²⁹⁷.

Szczególnie trudne wydaje się dla egzegetów wyrażenie μέσος ὑμῶν ἔστηκεν. *Mesos* może oznaczać: znajdujący się w środku czegoś; albo stanowiący środek. Nie ma tutaj przyimka, co może sugerować, że to Jezus jest środkiem, centralnym wydarzeniem historii zbawienia i stałym (trwa, stoi) punktem odniesienia dla wierzących. Podobne wyrażenie pojawia się w Ewangelii według św. Jana w J 19, 18 przy opisie ukrzyżowania: μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν oraz w J 20, 19.26: καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον – Jezus przychodzi do uczniów i trwa pośrodku nich²⁹⁸. Tak też przedstawiony jest w Prologu (1, 14): ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

Zdejmowanie obuwia panom pozostawało czynnością niewolników. Mieli też oni nosić sandały swych panów²⁹⁹. Choć starożytni nauczyciele oczekiwali od uczniów różnych posług, to jednak rabini wykluczali z tego zdejmowanie sandałów³⁰⁰. Zdaniem Akwinaty jest to najniższa posługa, jaką można spełnić względem człowieka³⁰¹. Stąd też zazwyczaj komentatorzy podkreślają pokorę i uniżenie Jana Chrzciciela, choć może jeszcze bardziej podkreślają godność Jezusa³⁰². Sługami Boga nazywano w Biblii Izraela, patriarchów, proroków, Dawida czy Mojżesza. Jan pokazuje jednak, że względem Chrystusa nie zasługuje nawet na tytuł sługi. Tym samym Chrzciciel uniża się, ale i akcentuje godność Jezusa. Jest to zgodne z wysoką chrystologią Janową³⁰³.

Obuwie może również mieć związek z prawem własności. Postawienie nogi na jakiejś ziemi oznaczało wzięcie jej w posiadanie (Ps 60, 10; 108, 10). Podobnie położenie buta na jakimś terenie. Zdjęcie sandałów mogło oznaczać pozbawienie kogoś władzy. Jan Chrzciciel nie chce zatem niczego sobie przywłaszczać³⁰⁴. Tomasz z Akwinu przytacza inną interpretację mistyczną w tym kontekście. But ze skóry martwych zwierząt może oznaczać śmiertelną ludzką naturę przyjętą przez Chrystusa. Rzemyki Jego sandałów zaś to ścisłe zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej. Tajemnica ta nie może być w pełni

²⁹⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 437.

²⁹⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 298-299.

²⁹⁹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 188.

³⁰⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 448-449.

³⁰¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 129.

³⁰² J.-A.A. Brant, *John*, s. 48.

³⁰³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 449.

³⁰⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 298-299.

rozwiązana, poznana, ani wyjaśniona przez żadnego człowieka, nawet przez Jana³⁰⁵. Podobnie wypowiada się Orygenes, wskazując na odsłonięte i zakryte dla ludzi wcielenie³⁰⁶.

W okresie patrystycznym dostrzegano w tym geście wątki oblubieńcze. Jedynie Jezusowi przysługuje tytuł Oblubieńca. Nawet Mojżesz (Wj 3, 5) i Jozue (Joz 5, 15) muszą przed Nim zdjąć sandały³⁰⁷. Niektórzy wskazują tu również na odniesienia do prawa lewiratu. Chrystus jest przeznaczony oblubienicy, a nie Jan – jemu nie wolno zająć tego miejsca³⁰⁸. Tak ujął to Akwinata: *Któremu ja nie jestem godzien rozwiązać rzemyka Jego buta, to znaczy, nie jestem godny mieć oblubienicę, która należy się Chrystusowi – Kościół. Jakby mówił: Nie jestem godzien, by nazywano mnie oblubieńcem Kościoła. On bowiem poświęcony został Chrystusowi w chrzcie ducha. Ja zaś chrzczę tylko w wodzie*³⁰⁹. Odniesienie do prawa lewiratu pojawiało się już od Augustyna. Po śmierci Jezusa, to głosiciele Ewangelii mieli się troszczyć o Kościół, zwłaszcza biskupi.

Rozwiązywanie rzemyka u sandała może wyjaśniać, jakie jest uzasadnienie misji Jana Chrzciciela. Jego mandat to bycie przyjacielem Oblubieńca, a to oznacza zadanie przyprowadzenia do Niego oblubienicy. W *Pieśni nad pieśniami* oblubienica nie była gotowa na przyjęcie oblubieńca (Pnp 5, 3). Podobnie Jerozolima nie była gotowa na gody Baranka (Ap 21, 3). Jan zaś wzywa ludzi do przygotowania do zaślubin z Panem.

28 ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων.

Miejszem działalności Jana jest Betania za Jordanem. Jozue przekroczył Jordan prowadząc lud do Ziemi Obiecanej. Teraz to Jezus kontynuuje historię zbawienia i prowadzi nowy lud do Niebieskiego Jeruzalem. Zarówno Żydzi jak i poganie potrzebują chrztu, by wejść do ojczyzny niebieskiej³¹⁰.

Dotyk w analizowanej perykopie ma charakter jedynie hipotetyczny. Odbiorcą gestu jest Jezus, zaś nadawcą komunikatu – Jan Chrzciciel. To on wychodzi z inicjatywą gestu – w reakcji na pytania ze strony Żydów. Jan posługuje się obrazem powszechnie znanym, codziennym, gestem o jasnym znaczeniu. Odwołanie do rozwiązywania rzemyka u sandała

³⁰⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 129.

³⁰⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 2003, s. 184.

³⁰⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 298-299.

³⁰⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 189.

³⁰⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 130.

³¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 131.

ma charakter jednorazowy. Co więcej, obraz ten niejako ucina dyskusję prowadzoną przez Żydów – choć wcześniej zadawali Janowi serię pytań. Jego adwersarze wydają się milknąć wobec tak zarysowanego majestatu Mesjasza. Jan Chrzciciel odnosząc się do obrazu rozwiązywania rzemyka u sandała wskazuje na swoją niegodność i służebną rolę wobec przychodzącego Chrystusa. Bóstwo Jezusa pozostaje nietykalne, nieosiągalne dla ludzkich rąk. Przywołany przez Jana gest znajduje dopełnienie w wyrażonym w następnych wersach świadectwie: *Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata. To jest Ten, o którym powiedziałem: Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie* (J 1, 29-30). Jan Chrzciciel jest wzorem wiary w Syna posłanego przez Ojca³¹¹.

1.2. Mowa eucharystyczna (6, 51-59)

Niektórzy egzegeci proponują, by cały rozdział szósty Ewangelii Janowej traktować jako mowę o chlebie życia³¹². Jej pierwszym elementem byłoby nakreślenie okoliczności (ww. 1-25), a następowałoby po niej przedstawienie skutków (ww. 60-71). Zazwyczaj jednak mową eucharystyczną określany jest fragment J 6, 22-59. Uznaje się go za mowę objawieniową ze względu na powtarzającą się formułę ἀμὴν ἀμὴν. Ze względu na obszerność mowy eucharystycznej w naszej analizie porzestaniemy na wersach 51-59. Część badaczy wskazuje na centralne umiejscowienie tego fragmentu, co miałyby szczególnie podkreślać jego znaczenie³¹³.

Egzegeci wskazują, że J 6, 51c-59 stanowi odrębną całość. Wersety 51-58 niektórzy uznają za paralelne do 35-50³¹⁴. Pierwszy z nich mówi o chlebie żywym (w. 51), drugi zaś o chlebie życia (ww. 35. 48). Obie sekcje zawierają podobne elementy: reakcję słuchaczy (ww. 42 i 52), odniesienie do śmierci ojców (ww. 49. 58) oraz zapowiedź życia wiecznego dla spożywających ten chleb (ww. 50. 58)³¹⁵. Żydzi szemrają wobec Jezusa objawiającego się jako chleb zstępujący z nieba (w. 41) oraz wobec zapowiedzi spożywania Jego ciała³¹⁶.

³¹¹ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, s. 195.

³¹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 569.

³¹³ J.A. Grassi, „Eating Jesus’ Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58”, *BTB* 24 (1987), nr 17, s. 24.

³¹⁴ J. Heilmann, „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, *JBL* 137 (2018), nr 6, s. 486-487.

³¹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 597.

³¹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 597.

51 ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

J 6, 51 rozpoczyna się od słów ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν. Zbliżone do tego stwierdzenia Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς występują wcześniej w J 6, 35. 48. Na kartach Ewangelii według św. Jana emfaticzna formuła Ἐγὼ εἰμι pojawia się 24 razy. W niektórych przypadkach występuje ona samodzielnie, w postaci absolutnej (np. J 8, 24.28.58)³¹⁷, gdzie indziej towarzyszą jej różne obrazy. J 6, 35 wprowadza pierwsze z siedmiu obrazowych opisów z formułą *Ja jestem*. Po chlebie życia (6, 35) pojawia się także światłość świata (8, 12), brama owiec (10, 7.9), dobry pasterz (10, 11.14), zmartwychwstanie i życie (11, 25), droga, prawda i życie (14, 6), krzew winny (15, 1.5)³¹⁸. Jezus ukazuje w nich, że nie tyle przynosi błogosławieństwo, co sam nim jest³¹⁹.

Mojżesz dał ludziom manę na pustyni – cudowny pokarm. Jezus dopiero co dokonał cudu rozmnożenia chleba. Budzi to jasną reakcję zgromadzonych świadków względem Jezusa: *Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat* (J 6, 14). Odwołują się zatem do obrazu proroka na wzór Mojżesza (por. Lb 11)³²⁰, który miał przyjść w czasach eschatologicznych. Obraz ten powraca w Ewangelii Janowej (J 6, 14; 7, 40) i Dziejach Apostolskich (Dz 3, 22; 7, 37). W dalszej części mowy eucharystycznej motyw ten podlega reinterpretacji i pogłębieniu³²¹. Danym z nieba chlebem nie jest już pokarm doczesny, ale darowane przez Chrystusa życie wieczne³²². Cały passus J 6, 32-51 bywa rozumiany jako rabinacka dysputa, egzegeci dostrzegają w nim elementy midraszu³²³. Przywołany przez tłum cytat o Mojżeszu dającym chleb z nieba staje się okazją do Jezusowej korekty. To nie Mojżesz dał chleb z nieba, lecz sam Bóg.

W całej mowie eucharystycznej słowo chleb (ὁ ἄρτος) występuje 15 razy. Jest to: *chleb z nieba* (6, 31.32.32.50), *chleb Boży* (6, 35), *chleb życia* (6, 35.48), *chleb, który z nieba zstąpił* (6, 41), *ten chleb* (6, 41), *chleb prawdziwy* (6, 32). Ponadto trzykrotnie pojawia się

³¹⁷ Co stanowi odwołanie do bóstwa Jezusa. C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 683.

³¹⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 587.

³¹⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 122.

³²⁰ T. Hägerland, „The Power of Prophecy: A Septuagintal Echo in John 20: 19-23”, CBQ 71 (2009), s. 90.

³²¹ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1335-1336.

³²² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 569-570.

³²³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 679-680.

synonimiczny termin βρῶσις (6, 27.27.55)³²⁴. W Starym Testamencie oraz literaturze międzytestamentalnej nie odnajdujemy wzmianek o *chlebie życia*. Występują natomiast: drzewo życia³²⁵, lekarstwo życia czy prawo życia. Chleb życia pojawia się za to w utworze *Józef i Asenet*. Pochodzi on z I wieku po Chrystusie, ze środowiska hellenistycznego. Chleb życia związany jest tutaj z modlitwą poganki Asenet, nie zaś z Prawem czy Mądrością. W utworze powtarza się fraza: *chleb życia, kielich nieśmiertelności i namaszczenie nieskazitelności*. Niektórzy egzegeci łączą je z żydowskimi posiłkami, które przypominały dar manny i Boże błogosławieństwo³²⁶.

C.S. Keener wskazuje na związek chleba i mądrości. Mądrość karmi chlebem i poi wodą (Syr 15, 3)³²⁷. Chleb z nieba może być symbolem nauczania Mądrości w każdy szabat, co odnajdujemy u Filona³²⁸. Dla rabinów chleb był symbolem Tory³²⁹. Z kolei w literaturze rabinicznej występuje *woda Tory* i *chleb Tory* – ona przekazuje wierzącemu życie, ale sama nim nie jest³³⁰. Motyw ten odnajdujemy w Mdr 16, 26: *by pojęli Twój, Panie, umiłowani synowie, że nie urodzaj plonów żywi człowieka, lecz słowo Twoje utrzymuje ufających Tobie*. Inni badacze wskazują na wątek sycących słów Boga w Jr 15, 16 czy Iz 55, 1-3, 10-11³³¹.

Wypowiedź Jezusa w J 6, 48-51 jest nawiązaniem do J 6, 31. Chrystus podejmuje wątek z wypowiedzi tłumu. Owszem, ojcowie Izraelitów jedli mannę na pustyni, ale pomarli. Zgodnie z Joz 5, 6a: *Czterdzieści bowiem lat Izraelici błakali się po pustyni, póki cały naród nie wymarł, mianowicie mężczyźni zdolni do noszenia broni, którzy z Egiptu wyszli, ponieważ nie słuchali głosu Pana*.

Komentarz Jezusa nie budzi jednak konsternacji odbiorców – szokująca była dla nich dopiero zapowiedź spożywania ciała Jezusa. Darowany chleb z nieba nie jest jedynie pokarmem doczesnym, ale przynosi wierzącym życie wieczne. Niektórzy egzegeci

³²⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 588. Niektórzy wskazują, że termin ten bardziej odnosi się do czynności jedzenia niż samej materii pożywienia. J. Heilmann, „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, s. 487.

³²⁵ Niektórzy egzegeci wyrażają opinię, że w J 6, 51c-58 nie ma nawiązania do manny, a jedynie do drzewa życia z Rdz 2, 9. Natomiast obietnica życia wzmiankowana w mowie eucharystycznej stanowiłaby przeciwieństwo odebrania dostępu do niego w Rdz 3, 22nn. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 597.

³²⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 589.

³²⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 681.

³²⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 589.

³²⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 681.

³³⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 589.

³³¹ J. Heilmann, „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, s. 488.

wskazują, że manna obrazowała również eschatologiczne zaopatrzenie, jakie Bóg daje swojemu ludowi, co może być związane z ideą uczyty mesjańskiej³³².

Jezus jest pokarmem z nieba – życie, które ma w sobie, przekazuje wszystkim, którzy w Niego uwierzą. Może to uczynić ze względu na posłuszeństwo woli Ojca. Powiązanie to dostrzegamy wyraźnie w J 4, 34: *Powiedział im Jezus: «Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło».*

Ewangelista posługuje się tutaj ponownie terminem σάρξ. Zdaniem badaczy wskazuje on na realną komunie spożywających ciało Jezusa ze Słowem, które zamieszkało między ludźmi (J 1, 14)³³³. Pojęcie σάρξ oznacza mięso, to co przyrodzone, ciało³³⁴, to, co pokrywa kości ludzi i zwierząt, substancję materialną, człowieka w ogóle³³⁵. Egzececi łączą σάρξ z terminem בָּשָׂר – wskazującym na jedną wspólną substancję u zwierząt i ludzi³³⁶. Pojęcie בָּשָׂר, tłumaczone w LXX jako σάρξ, bywa przeciwstawiane słowu Boga:

קֹל אֱמֹר קָרָא וְאָמַר מָה אֶקְרָא כָּל־הַבָּשָׂר תִּצְרִי וְכָל־חַסְדּוֹ כְּצִיץ הַשֶּׁדֶה:
יְבֹשׂ תִּצְרִי נִבְּל צִיץ כִּי רִיחַ יִהְיֶה נִשְׁבָּה בּוֹ אֶבֶן תִּצְרִי הָעֵם:
יְבֹשׂ תִּצְרִי נִבְּל צִיץ וְדַבְרֵי־אֱלֹהֵינוּ יִקּוּם לְעוֹלָם:

Iz 40, 6-8

LXX: φωνὴ λέγοντος Βόησον· καὶ εἶπα Τί βοήσω; Πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν, τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

BT: Głos się odzywa: «Wołaj!» -

I rzekłem: Co mam wołać? -

«Wszelkie ciało to jakby trawa,
a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny.

Trawa usycha, więdnie kwiat,

gdy na nie wiatr Pana powieje.

<Prawdziwie, trawą jest naród>.

³³² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 681.

³³³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 597.

³³⁴ σάρξ [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 37.

³³⁵ σάρξ [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 298.

³³⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 270-272.

Trawa usycha, więdnie kwiat,
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki».

W Ewangelii Janowej tym, co trwa na wieki, jest dany przez Jezusa pokarm – Jego Ciało:

J 6, 51: ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

W przytoczonym wyżej fragmencie pojawia się identyczna fraza jak w cytowanym wcześniej Iz 40, 8 w przekładzie Septuaginty: εἰς τὸν αἰῶνα. U Izajasza tym, co trwa na wieki jest słowo Boga, u Jana zaś – to stan każdego, kto karmi się Ciałem Jezusa. Możemy odnaleźć jeszcze jeden punkt wspólny Iz 40, 6-8 oraz mowy eucharystycznej – jest to czasownik trwać. Słowo Boga trwa (μένει) na wieki. Przez spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa wierzący trwa (μένει) w Nim, a On w spożywającym Go (J 6, 56). Jezus – Słowo Boga – jest tym, który daje życie wieczne spożywającym Go. Kto trwa w Nim (Słowie Boga), trwa na wieki.

W Prologu Ewangelii Janowej czytamy: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Wydaje się to radykalnym ujęciem prawdy o wcieleniu. To co dawniej było sobie przeciwstawiane, w Chrystusie stało się jednością bez sprzeczności. Jezusowe σὰρξ nie przemija, lecz jest tym, co daje życie – i to trwalsze niż manna, życie na wieki. Kto trwa w Słowie Boga, tak jak Ono, trwa na wieki.

W Ewangelii według św. Jana wszechmocny, wieczny Bóg – duch – jednoczy się z tym, co słabe, ograniczone i poddane śmierci – z ciałem. W Nowym Testamencie, zwłaszcza w kontekście Eucharystii, pojawia się przede wszystkim termin σῶμα (por. Mk 14, 22; 1 Kor 11, 24)³³⁷. Janowe zastosowanie terminu σὰρξ może wynikać z polemiki antydoketycznej i woli podkreślenia realności wcielenia. Ponadto σὰρξ wydaje się lepiej dopasowane do kontekstu ofiarniczego³³⁸. T. Okure wskazuje tutaj na mięso ofiar i krew baranka paschalnego (Kpł 7, 18-2; Wj 12, 13) czy przepiórek i garnków mięsa (Wj 16, 3nn)³³⁹. Niektórzy badacze zaznaczają jednak, że w kontekście ofiarniczym bardziej

³³⁷ Termin pojawia się również u Ignacego z Antiochii. P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana* [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004, s. 1137.

³³⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 690.

³³⁹ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1335.

rozpowszechnione jest słowo κρέας³⁴⁰. Termin σάρξ częściej był stosowany do opisanego żywego mięsa, co czyniłoby wypowiedź Jezusa jeszcze bardziej szokującą dla słuchaczy³⁴¹. Oznaczałoby bowiem spożywanie Jego ciała za życia. D.H. Stern z kolei podkreśla, że σάρξ oznacza nieraz całą ludzką naturę – zarówno fizyczną, jak i emocjonalną czy umysłową. Sugerowałoby to, że chrześcijanie mają żyć tak jak Jezus – myśleć, czuć i działać jak On³⁴². Nieco dalej okaże się, że porzucenie na owym kontrowersyjnym dla słuchaczy σάρξ nie jest wystarczające do przyjęcia Jezusa (J 6, 63)³⁴³.

W Ewangelii według św. Jana niejednokrotnie pojawia się grecki termin κόσμος. Oznacza on porządek, ład, grzeczność, kształt³⁴⁴, piękno, ozdobę, świat, zbiór, całość³⁴⁵. Ewangelista przy pomocy tego słowa opisuje ludzkość, całość stworzenia, a także osoby odrzucające Zbawiciela i całokształt okoliczności związanych z niewiarą³⁴⁶. Choć świat nie przyjął Jezusa (J 1, 9), to On jest tym, który daje światu życie. Śmierć Chrystusa ma charakter ofiary miłości, niosącej dar dla całego stworzenia³⁴⁷. Jo-Ann Brant łączy to z J 3, 16: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne*. Jezus zapowiada właśnie realizację tego dzieła³⁴⁸.

52 Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα [αὐτοῦ] φαγεῖν;

Cała dysputa z J 6, 31nn osiąga swoją kulminację w wersetach 51-58. Jezus zapowiada wprost spożywanie swojego ciała. Jak konieczne było jedzenie mięsa baranka (Wj 12), tak konieczne jest spożywanie ciała Chrystusa³⁴⁹. Jego słuchacze pozostali na poziomie literalnym tej wypowiedzi. Z pewnością, dla współczesnych Jezusowi słowa o spożywaniu ludzkiego mięsa musiały być szokujące, odrzucające³⁵⁰. Kanibalizm w starożytności na

³⁴⁰ LXX Wj 16, 3.8.12. Choć nie jest tak, że w tym kontekście nie występuje (LXX Kpł 4, 11). J.A. Grassi, „Eating Jesus’ Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58”, s. 28.

³⁴¹ J. Heilmann, „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, s. 491.

³⁴² D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 292.

³⁴³ U. Schnelle, „Johannes als Geisttheologe”, s. 28

³⁴⁴ κόσμος [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, s. 702.

³⁴⁵ κόσμος [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 184.

³⁴⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 267.

³⁴⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 600.

³⁴⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 122.

³⁴⁹ J.A. Grassi, „Eating Jesus’ Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58”, s. 27.

³⁵⁰ F.F. Bruce, *J 6, 53* [w:] *Trudne fragmenty Biblii*, red. W.C. Kaiser Jr., P.H. Davids, F.F. Bruce, M.T. Brauch, Warszawa 2011, s. 435.

teren basenu Morza Śródziemnego uważano bowiem za coś obrzydliwego³⁵¹. Szczególnie odrażający był on dla przedstawicieli judaizmu, wszak w Księdze Rodzaju (9, 4) jasno sformułowano zakaz: *nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia*. W pierwszych wiekach chrześcijan oskarżano o kanibalizm. Zdaniem niektórych badaczy zarzuty tego rodzaju mogły występować również w czasie, gdy Ewangelia Janowa była spisywana³⁵².

53 εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἶμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.

54 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

55 ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθὴς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ αἶμά μου ἀληθὴς ἐστὶν πόσις.

Wobec kolejnego szemrania ze strony zgromadzonego tłumu Jezus nie łagodni tonu. Przeciwnie, wydaje się z jeszcze większym naciskiem powtarzać i rozwijać to, co powiedział wcześniej. Kolejna część objawienia wprowadzona zostaje uroczystym ἀμὴν ἀμὴν. Jest ono charakterystyczne dla Ewangelii według św. Jana. W tradycji synoptycznej Jezus rozpoczyna swoje wypowiedzi od pojedynczego „amen”. Jan Ewangelista podwaja je, zapewne dla emfazy³⁵³. Ta uroczysta formuła pojawia się u Jana aż 25 razy – często w kontekście sporu, nieporozumienia. Celem Ewangelisty może być podkreślenie autorytetu wypowiadającego takie słowa Jezusa oraz uwydatnienie znaczenia i definitywności Jego wypowiedzi³⁵⁴. Podwójne amen można napotkać również w Starym Testamencie (por. Lb 5,22; Ne 8,6; Ps 41,14; 72,19; 89,53):

I Ezdrasz błogosławił Pana, wielkiego Boga, a cały lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: «Amen! Amen!» Potem oddali pokłon i padli przed Panem na kolana, twarzą ku ziemi (Ne 8,6).

Pojęcie „syn człowieczy” (ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου) pojawia się trzynaście razy w Ewangelii Janowej, z czego jedynie dwa razy nie pada ono z ust Jezusa. U synoptyków natomiast opis ten pojawia się sporadycznie. Tradycyjny obraz eschatologiczny po raz kolejny został zastąpiony mniej typowym³⁵⁵. W Starym Testamencie „syn człowieczy” oznacza po prostu

³⁵¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 688.

³⁵² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t.1, s. 688.

³⁵³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 54.

³⁵⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 336.

³⁵⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 54.

człowieka i jego kruchość. Wyjątek stanowi Dn 7, 13. Wzmiankowana tam postać jest istotą niebiańską. W tradycji apokaliptycznej „syn człowieczy” wstępował na tron niebieski³⁵⁶. U synoptyków przychodził z nieba na sąd (por. Mk 13, 26). Jeśli chodzi o Ewangelię Janową, badacze spierają się co do znaczenia frazy „syn człowieczy”³⁵⁷. Niektórzy wskazują, że u Jana Ewangelisty Jezus jest przedstawiany jako doskonały człowiek. A po wywyższeniu na krzyżu nie pojawia się więcej wzmianka o synu człowieczym³⁵⁸. Inni podkreślają przede wszystkim na niebiańskie pochodzenie Jezusa, mniejszą wagę przypisując aspektowi człowieczeństwa. Syn człowieczy w Ewangelii Janowej pojawia się często w kontekście objawienia Boga i szczególnej misji Chrystusa. Syn człowieczy daje ludziom pokarm na życie wieczne (J 6, 27) – będą spożywać Jego ciało i krew (6, 53), a niewidomy od urodzenia wyznaje w Niego wiarę (J 9, 38). Stąd przypuszczalnie stwierdzenia egzegetów, że na kartach Ewangelii według św. Jana określenie „syn człowieczy” *dotyczy wyłącznie ziemskiego życia Jezusa jako człowieka niebieskiego*³⁵⁹. Jezus jest jednocześnie prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem. Dlatego też może objawiać Boga będąc pośród ludzi na ziemi.

56 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει καὶ ἐν αὐτῷ.

Czasownik μένω występuje ponad 40 razy na kartach Ewangelii według św. Jana³⁶⁰. Szczególnie często jest on powtarzany w mowie pożegnalnej Jezusa (J 15, 1-17). Znaczenie tego czasownika to: stać w miejscu, pozostawać, przebywać, mieszkać, trwać, zatrzymać się³⁶¹. Niektórzy egzegeci odwołują się przy tym do starotestamentalnego motywu zamieszkiwania Boga ze swoim ludem (Jr 31, 33; Ez 36, 28; Oz 2, 25)³⁶²:

I uczynią Mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród was. (Wj 25,8)

Mieszkanie moje będzie pośród nich, a Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem. Ludy zaś pogańskie poznają, że Ja jestem Pan, który uświęca Izraela, gdy mój przybytek będzie wśród nich na zawsze» (Ez 37,27-28)

³⁵⁶ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 422.

³⁵⁷ J.-A.A. Brant, *John*, s. 168-169.

³⁵⁸ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 195.

³⁵⁹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 422.

³⁶⁰ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 119.

³⁶¹ μένω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 107; μένω [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 204.

³⁶² R. Fabris, *Giovanni*, s. 414.

Inni badacze wskazują z kolei na zjednoczenie z Jezusem³⁶³. Życie chrześcijan jest stale w pełni zależne od trwania w Chrystusie. Może to przywołać na myśl Pawłowy obraz Kościoła – ciała utrzymywanego w jedności dzięki Jezusowi (por. Rz 12, 4nn; Ef 4, 11-16; 1 Kor 12, 12-31)³⁶⁴. W Ewangelii według św. Jana pojęcie trwania ma charakter programowy³⁶⁵. Pierwsze pytanie uczniów skierowane do Jezusa na kartach Ewangelii Janowej to właśnie: *Nauczycielu, gdzie mieszkasz* (J 1, 38)? Niektórzy badacze zwracają uwagę, że Jezus udziela pełnej odpowiedzi na to pytanie dopiero w J 6, 56. Udziela tej odpowiedzi w synagodze, gdzie czytano i rozważano Torę. Jak Żydzi trwali w Torze, a Tora w nich, tak chrześcijanie mają trwać w Jezusie – Nowej Torze³⁶⁶. P. Perkins odnosi ten werset do kryzysu we wspólnotce Janowej, problemu rozłamu i odejść pod wpływem prześladowań³⁶⁷.

Bez stałego związku z Jezusem życie chrześcijan jest nie tylko bezowocne, ale przede wszystkim – niemożliwe (J 15, 1-17). Wzorem tej jedności jest trwanie Syna w Ojcu³⁶⁸. Jezus czyni to, co Ojciec (J 5, 19-21) i wszystko otrzymał od Niego (J 3, 35). Odniesienie do tego zakorzenienia w Ojcu znajdziemy w kolejnym wersecie.

57 καθὼς ἀπέστειλὲν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ.

Na kartach Ewangelii Janowej posłanie uczniów przez Jezusa będzie miało miejsce dopiero w J 13, 20. Wcześniej pojawia się jedynie wątek posłania Chrystusa przez Ojca, co odnajdujemy również w J 6, 57. W dalszej części Ewangelii według św. Jana posłany będzie Paraklet (J 15,26; 16,7), a także uczniowie (J 20,21). W Starym Testamencie posłaniec działał w imieniu osoby posyłającej, reprezentując ją (por. Wj 3, 10-15; Iz 6, 8; Ez 2, 1-3). Do tego stopnia, że przekazywał posłannictwo w pierwszej osobie (por. Jr 16, 14-18). Jezus działa w imieniu Ojca i daje uczniom wzór, jeśli chodzi o pełnienie roli posłańca – pełniącego wolę tego, kto go posłał.

³⁶³ D.G. van der Merwe, „The Divinity of Jesus in the Gospel of John: The ‘lived experiences’ it fostered when the text was read”, HTS 75 (2019), nr 1, s. 6-7.

³⁶⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 999.

³⁶⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 115-116.

³⁶⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 322-323.

³⁶⁷ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1137.

³⁶⁸ Niektórzy badacze wskazują w tym kontekście na motyw *familia Dei* w Ewangelii Janowej. D.G. van der Merwe, „The Divinity of Jesus in the Gospel of John: The ‘lived experiences’ it fostered when the text was read”, s. 4-6.

„Poprzez Ojca” (διὰ τὸν πατέρα) – to jeden z kluczowych motywów Ewangelii według św. Jana. Jezus nie działa we własnym imieniu ani z wyłącznie własnej inicjatywy. Wszystko czyni w ścisłym zjednoczeniu z Ojcem i ze względu na Jego wolę. W analizowanej perykopie można dostrzec swego rodzaju przeciwstawienie. Jezus został posłany przez żyjącego Ojca i sam żyje przez Niego. W kolejnym wersecie Chrystus po raz kolejny odnosi się do ojców, którzy pomarli. Tym samym, przy pomocy swoistej dychotomii, Ewangelista podkreśla inne pochodzenie Jezusa, Jego boską godność – zakorzenioną w żyjącym Ojcu. Niektórzy egzegeci łączą określenie ὁ ζῶν πατήρ z występującym wcześniej ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (J 6 35. 51). Ojciec posłał Syna, by każdy kto w niego wierzy miał życie (J 3, 16-17)³⁶⁹. Ojciec dał życie Synowi – kto Go spożywa, ten ma życie wieczne³⁷⁰.

58 οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.

59 Ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδασκῶν ἐν Καφαρναούμ.

Na kartach Ewangelii według św. Jana 17 razy pojawia się fraza „życie wieczne” (ζωὴ αἰώνιον). Egzegeci wskazują, że mamy tu do czynienia z eschatologią zrealizowaną. Życie wieczne jest zarazem treścią i skutkiem wiary w Jezusa³⁷¹. Jezus jest zstępującym z nieba chlebem – darem od żyjącego Ojca. Darem, który udziela życie wiecznego spożywającym go. Kto przyjmie ten dar, nie umrze³⁷².

Ewangelista Jan posługuje się terminem τρώγειν (J 6, 54. 56-58; 13, 18). Oznacza on: gryźć, chrupać, zjadać, jeść, zjadać jarzyny³⁷³. Niektórzy egzegeci wskazują, że był on wykorzystywany dla opisanego powolnego jedzenia, szczególnie jarzyn, owoców. Ma on związek z deserem spożywanym wraz z winem po głównym posiłku. O ile ten ostatni służyć miał do zaspokojenia głodu, to deser polegać miał na delektowaniu się w towarzystwie współbiesiadników³⁷⁴. S. Mędała sugeruje, że termin τρώγειν przywołuje kontekst uczty – zarówno tych pogańskich, jak i tej paschalnej, znanej w judaizmie. Tym samym można przypuszczać ironiczny i polemiczny charakter tych tekstów w stosunku do

³⁶⁹ Istotna jest tutaj kwestia zależności. D.G. van der Merwe, „Conceptualising Holiness in the Gospel of John: The en route to and Character of Holiness (Part 2)”, HTS 73 (2017), nr 3, s. 5.

³⁷⁰ P. Perkins, „The Gospel According to John”, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1993, s. 962-963.

³⁷¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 418.

³⁷² Por. Syr 24, 21 i J 4, 13-14. J. Heilmann, „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, s. 488.

³⁷³ τρώγω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 371.

³⁷⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 602.

nadużyć, jakie pojawiały się przy sprawowaniu Eucharystii przez pierwszych chrześcijan³⁷⁵. Pewna dwuznaczność jest zawarta w samym słowie τρώγειν. Oznacza ono delektowanie się, jedzenie, ale w kontekście zwierząt również gryzienie, skubanie, chrupanie³⁷⁶, co może przywodzić na myśl zadawane cierpienie (por. Ps 27, 2; Za 11, 9).

W analizowanej perykopie dotyk może wiązać się ze spożywaniem ciała Jezusa. Ewangelista mówi tu o gryzieniu, delektowaniu się. Jak wskazano wyżej – kontekst terminologiczny obejmuje zarówno ucztę, jak i mękę – zadawanie cierpienia, niszczenie przeciwnika³⁷⁷. Pierwszy z aspektów przywołuje na myśl atmosferę zażyłości, intymnych relacji jakie mogą łączyć współbiedniaków. Jednocześnie ta ścisła więź jest budowana przez spożywanie ciała Jezusa. Poprzez ten fizyczny kontakt uczniowie stają się z Nim jedno. Co więcej, jest to możliwe dzięki złożonej przez Chrystusa ofierze. Wydając swoje ciało na mękę, czyli dotyk pełen przemocy, umożliwił też uczniom największą bliskość ze sobą. Dodajmy – bliskość również zapośredniczoną przez dotyk, smakowanie Jego ciała.

Inicjatywa dokonania gestu jest po stronie Jezusa. To On wskazuje na dar życia płynący ze spożywania Jego ciała. Odbiorcą gestu jest Chrystus – jako Ten, Który ma być spożywany. Zarazem obdarowanym w tym akcie pozostaje człowiek. Zapowiedź tego gestu budzi oburzenie Żydów – zostaje on odrzucony i niezrozumiany, nawet przez najbliższych uczniów Jezusa. Czynność znana i powszechna pojawia się w całkiem nowym kontekście. Niektórzy egzegeci w kontekście tej perykopy wskazują na podstawową metaforę jedzenia czy picia jako przyjmowania nauczania³⁷⁸. Spożywanie ciała Chrystusa zostało poprzedzone opisem dwóch cudów nad naturą – rozmnożenia chleba oraz kroczenia po jeziorze, a także wspomnieniem daru manny. Gest spożywania ciała współbrzmi zatem z całym kontekstem. Jednocześnie stanowi próbę nadania bardziej wewnętrznej duchowej perspektywy – przejście od chleba doczesnego do chleba, który daje życie wieczne. Zastosowane formy gramatyczne wskazują na przynajmniej jednokrotne dokonanie gestu (*coniunctivus aoristi* – τις ἐξ αὐτοῦ φάγη; ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα) oraz współwystępowanie czynności i związanego z nią daru życia (*participium praesentis* – ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα).

³⁷⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 602.

³⁷⁶ τρώγω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 371.

³⁷⁷ F.F. Bruce, „J 6, 53” [w:] *Trudne fragmenty Biblii*, red. W.C. Kaiser Jr., P.H. Davids, F.F. Bruce, M.T. Brauch, Warszawa 2011, s. 436.

³⁷⁸ J. Heilmann, „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, s. 487.

1.3. Maria Magdalena i Zmartwychwstały (20, 11-18)

Perykopa ta nie występuje u synoptyków, pozostaje materiałem własnym św. Jana Ewangelisty, choć niektórzy łączą go z opisem spotkania kobiet z aniołami (Mk 16, 1-18 i par.)³⁷⁹. Przypuszczalnie św. Jan starał się zharmonizować wcześniejsze opisy³⁸⁰ jednocześnie nadając opisom własny charakter³⁸¹. W historii egzegezy sugerowano gdzieś, że należałoby w Czwartej Ewangelii spodziewać się braku szczególniejszych opisów spotkań ze Zmartwychwstałym. Skoro chwałą i wywyższeniem Jezusa jest krzyż, to mogłoby się wydawać, że dalsze dopowiedzenia nie są już potrzebne³⁸². Tak jednak nie jest. W Ewangelii według św. Jana odnajdujemy szereg spotkań uczniów z Chrystusem po zmartwychwstaniu. Niektórzy dostrzegają w nich nawet motyw klasycznej literatury greckiej – ἀναγνώρισις oraz περιπέτεια. Mamy tu zatem elementy rozpoznania oraz nagłej przemiany losu głównego bohatera³⁸³. Egzegeci podkreślają, że istotnym wątkiem, zgodnie z celem nakreślonym przez Ewangelistę (por. J 20, 31), pozostaje tutaj wiara uczniów³⁸⁴ i to wiara rozumiana jako proces³⁸⁵. Niektórzy badacze wskazują też na trzy opisy wędrówki od niewiary do wiary w Zmartwychwstałego – umiłowanego ucznia, Marii Magdaleny oraz Tomasza Didymosa³⁸⁶.

Struktura tej perykopy obejmuje: smutek Marii Magdaleny i spotkanie z aniołami (20, 11-13), rozmowę z Jezusem (20, 14-17) oraz ogłoszenie wieści uczniom (20, 18)³⁸⁷. Niektórzy cały passus J 20, 1-18 opisują tytułem „Maria u grobu”, podkreślając rolę tej postaci³⁸⁸.

11 Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον

Maria Magdalena była obecna pod krzyżem, gdy Jezus umierał (J 19, 25). O jej towarzyszeniu w momencie konania Chrystusa wspominają również synoptycy (Mk 15, 40; Mt 27, 56; Łk wspomina po prostu o kobietach 23, 55). Maria Magdalena była również w gronie tych, które pierwsze wybrały się do grobu i otrzymały wieść o zmartwychwstaniu

³⁷⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 2, Częstochowa 2010, s. 285-286.

³⁸⁰ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 982-983.

³⁸¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 385.

³⁸² J.-A.A. Brant, *John*, s. 265-266.

³⁸³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 265-266.

³⁸⁴ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 385.

³⁸⁵ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 301-302.

³⁸⁶ B. Byrne, „The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20”, *JSNT* 23 (1985), s. 84.

³⁸⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 286.

³⁸⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1187.

Pana (Mk 16, 1; Mt 28, 1; Łk 24, 10). W relacji św. Łukasza Ewangelisty Jezus wyrzucił z niej siedem złych duchów (Łk 8, 1-3), po czym Maria Magdalena towarzyszyła Panu w publicznej działalności, podobnie jak inne kobiety. Niektórzy badacze sugerują, że Maria z Magdali mogła być wcześniej poganką, ponieważ zdarzało się, że metaforycznie opisywano taki stan jako opętanie³⁸⁹.

W historii egzegezy podkreślano wielką miłość Marii Magdaleny do Jezusa. Choć inni uczniowie odeszli od grobu (J 20, 10), ona pozostała tam i płakała – nie szukała znaków, ale samego Pana, dlatego otrzymała dar spotkania z Nim³⁹⁰. Jako pierwsza dotarła do pustego grobu (J 20, 1-2) i jako pierwsza spotkała Zmartwychwstałego (J 20, 14-17). Część badaczy podkreśla przy tym wytrwałość Marii Magdaleny³⁹¹.

Zdaniem komentatorów pewnym kontekstem literackim dla tej perykopy może być *Pieśń nad pieśniami*: *Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam. «Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów, szukać będę ukochanego mej duszy».* *Szukałam go, lecz nie znalazłam. Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto. «Czyście widzieli miłego duszy mej?»* (Pnp 3, 1-3). Maria Magdalena reprezentowałaby zatem Kościół – wspólnotę, która szuka swojego Oblubieńca³⁹².

Maria Magdalena stojąc u grobu Jezusa płakała. Egzegeci zwracają jednak uwagę, że nie jest to cichy, ledwie słyszalny szloch. Zdaniem Jo-Ann A. Brant mamy tu do czynienia z lamentem, głośnym zawodzeniem – pełnym ekspresji wyrazem żałoby³⁹³. Zarówno reakcja aniołów, jak i Jezusa podkreśla ten płacz Marii Magdaleny, wskazując na jego nieadekwatność, zbędność³⁹⁴.

Termin $\mu\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ nie był zbyt często stosowany w grece na opisanie grobu. Raczej używano słowa $\tau\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$ ³⁹⁵. Przywołane przez Ewangelistę $\mu\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ etymologicznie jest związane z czasownikiem $\mu\mu\eta\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$. Oznacza on: pamiętać, przypominać sobie, myśleć o czymś, troszczyć się o coś³⁹⁶. Pierwszym znaczeniem $\mu\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ jest właśnie pamiątka,

³⁸⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 278.

³⁹⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 286.

³⁹¹ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 293-294.

³⁹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 286-287.

³⁹³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 268.

³⁹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1187.

³⁹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 278.

³⁹⁶ R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 211.

wspomnienie, pamięć³⁹⁷. Dla niektórych badaczy to „wspomnienie grobu” może wskazywać na przywołanie minionego wydarzenia i zniknięcia ciała Jezusa³⁹⁸.

12 καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Podobnie jak uczeń, którego Jezus miłował (J 20, 5), Maria Magdalena nachyliła się do grobu. Nie ujrzała jednak płócien, ale dwóch aniołów. Wskazują oni miejsce, gdzie znajdowało się ciało Jezusa, podkreślając przy tym świętość miejsca zmartwychwstania³⁹⁹. Zdaniem badaczy usadowienie aniołów przypomina cheruby na obu końcach arki przymierza⁴⁰⁰. Z tego miejsca przemawiał do Mojżesza Bóg (Wj 25, 17-22). Niektórzy badacze z tego względu odczytują i w pustym grobie znak obecności Boga⁴⁰¹. Przebłągalnia symbolizowała Jego łaskawość i moc⁴⁰². Aniołowie są w białych szatach, symbolizujących czystość i świętość⁴⁰³. Wpisują się również w obecny na kartach Ewangelii Janowej motyw światła i ciemności. Czarny strój był zazwyczaj obrazem żałoby. Z tego względu białe szaty aniołów kontrastują z lamentem Marii z Magdali, a także ciemnością, w jakiej wyszła (J 20, 1), wskazując, że pusty grób jest zwiastunem dobrej nowiny⁴⁰⁴.

13 καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

Aniołowie zwracają się do Marii Magdaleny posługując się przy tym słowem γυνή. Sugeruje to jej szczególne posłannictwo⁴⁰⁵. Maria Magdalena doczeka się później tytułu *Apostola Apostolorum*⁴⁰⁶. Terminu γυνή używa Jan Ewangelista również względem Maryi – na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2, 4) oraz pod krzyżem, a zatem u początku i u końca publicznej działalności Chrystusa w czasie Jego ziemskiej wędrówki. Jezus konając, zwraca się do swojej Matki (J 19, 26): γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου. W Ewangelii Janowej wyrażenie γύναι pojawia się również w odniesieniu do Samarytanki (J 4, 21) i kobiety

³⁹⁷ μνημεῖον [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 159.

³⁹⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 278.

³⁹⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1188.

⁴⁰⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 287.

⁴⁰¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 287.

⁴⁰² J.-A.A. Brant, *John*, s. 268.

⁴⁰³ M. Rosik, „Gdy światło zmagają się z ciemnością. Symbolika światła w Mt 28,1-10”, *VV 29* (2016), s. 239-241.

⁴⁰⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1188-1189.

⁴⁰⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 466.

⁴⁰⁶ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 466-467.

pochwyconej na cudzołóstwie (J 8, 10). Występuje on zawsze w kontekście pewnej misji. Na początku jest to misja Jezusa, zapośredniczona interwencją Maryi (J 2, 3-5). Samarytanka po rozmowie z Chrystusem poszła i głosiła mieszkańcom Samarii Jego mesjańską godność (J 4, 28-29). Spotkanie z cudzołożną kobietą zawstydziło jej oskarżycieli. Ona zaś sama miała, zgodnie z poleceniem Jezusa, iść i nie grzeszyć (J 8, 11). Maria Magdalena otrzymała zadanie ogłoszenia zmartwychwstania Pana pozostałym uczniom (J 20, 18).

Dla części egzegetów słowo γυνή jest jednym z elementów łączących Rdz 2,4 – 3, 24 i J 20, 1-18. W obu fragmentach mamy do czynienia z motywem ogrodu. Pojawiają się w nich również aniołowie⁴⁰⁷. Wyrażenie γύναι jest stosowane w Septuagincie w Rdz 3, 15: καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν. Niewiasta zapowiedziana w Protoewangelii obrazuje rolę Maryi.

Aniołowie pytają Marię Magdalenę o przyczynę jej łez. Tego rodzaju pytania w greckich tragediach służyły nazwaniu i ekspresji emocji, dramatyzowaniu. Pozwalały również na późniejsze wyjawienie faktów, stwarzając przestrzeń dla wyrażenia żalu czy innych nabrzmiałych uczuć, podkreślając przy tym ich wagę⁴⁰⁸. Przypuszczalnie służą temu również powtórzenia w analizowanej perykopie. Jo-Ann A. Brant wskazuje tutaj na uporządkowany wzorzec, który pomaga zbudować napięcie w rozgrywającej się scenie⁴⁰⁹:

ἦραν τὸν κύριόν μου,

καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκάν αὐτόν.

κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν

εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν

κάγὼ αὐτὸν ἄρῶ.

14 Ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.

⁴⁰⁷ M. Rosik, „Discovering the Secrets of God’s Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18)”, *Liber Annuus* 58 (2008), s. 81-89.

⁴⁰⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 269.

⁴⁰⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 269.

15 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκεῖνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστὶν λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἀρῶ.

16 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριὰμ. στραφεῖσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· ραββουνι, ὃ λέγεται διδάσκαλε

Spotkanie Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym ma charakter paradygmatyczny. Stanowi przykład relacji wierzących z Panem⁴¹⁰. Tego rodzaju sceny rozpoznania wpisują się, zdaniem niektórych badaczy, we wzorce znane z dramatów antycznych⁴¹¹. Elektra miała trudność z rozpoznaniem Orestesa, którego opłakiwała⁴¹². Podobnie Maria nie od razu rozpoznała Jezusa. Niektórzy badacze przypisują tę trudność płynącym z jej oczu łzom⁴¹³. Motyw ten jest spójny z innymi relacjami pierwszych spotkań ze Zmartwychwstałym (J 20, 24-29; 21, 4-7; Łk 24, 16. 31)⁴¹⁴. Nierozpoznani w tradycji biblijnej byli również Józef (Rdz 42, 7-8), Dawid (1 Sm 16, 19-23 i 1 Sm 17, 55-56), a oblicze Mojżesza było odmienione (Wj 34, 29-30). Maria Magdalena mówi o Jezusie podobnie jak Tomasz Didymos (J 20, 28), gdy wyznaje wiarę: κύριός μου.

W J 1, 38 Jezus pyta idących za Nim uczniów⁴¹⁵: τί ζητεῖτε; Pytanie to powraca również w J 18, 4. 7. Straże szukały Jezusa z Nazaretu, aby go pojmać. Uczniowie szukali nauczyciela⁴¹⁶ (ῥαββί). Maria Magdalena odpowiada na to pytanie nieco nieskładnie. Skoro zakłada, że ma do czynienia z kimś obcym, ogrodnikiem, można się spodziewać, że udzieli pełniejszego wyjaśnienia, o kogo chodzi. Maria mówi jednak: *jeśli ty Go (αὐτόν) zabrałeś*. Deiktyczne zastosowanie zaimków w J 20, 15 sugeruje antagonistyczne nastawienie – bardziej oskarżenie i żądanie ze strony Marii Magdaleny niż uprzejmą prośbę⁴¹⁷. Być może Maria Magdalena była tak bardzo przepełniona miłością i żalobą, że cała jej uwaga była

⁴¹⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1187.

⁴¹¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1189.

⁴¹² J.-A.A. Brant, *John*, s. 270.

⁴¹³ Por. J.-A.A. Brant, *John*, s. 270; C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1189.

⁴¹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1189. Przynajmniej dla części badaczy jest to sugestia mówiąca o odmiennym charakterze ciała uwielbionego. Por tamże.

⁴¹⁵ R.E. Brown, „The Resurrection in John 20 – A Series of Diverse Reactions”, *Worship* 64 (1990), s. 199.

⁴¹⁶ Co ciekawe jednak, w J 1, 18 to Jezus odwraca się w ich stronę, zaś w przypadku Marii Magdaleny – t ona dwukrotnie odwraca się, by odnaleźć Mistrza. Niektórzy badacze zwracają przy tym uwagę, że w historii zbawienia potrzebny jest nie tylko Bóg szukający człowieka, ale również jego pełna wiary odpowiedź i poszukiwanie Stwórcy. Zob. D. Tidball, „Completing the circle. The Resurrection according to John”, *Evangelical Review of Theology* 30 (2006), nr 2, s. 181-182.

⁴¹⁷ J.-A.A. Brant, *John*, s. 269.

skoncentrowana na Chrystusie. Nie mogło zatem chodzić o nikogo innego, wszystko dotyczyły bowiem Niego.

Dopiero na słowo Jezusa zwraca się do Niego $\rho\alpha\beta\beta\omicron\nu\nu\iota$, podkreślając osobisty charakter relacji. Jego owce bowiem znają Jego głos (10, 3-5)⁴¹⁸. Niektórzy egzegeci stwierdzają przy tym, że odpowiedź Marii Magdaleny nie jest odpowiedzią wiary, ale zjednoczenia⁴¹⁹. Część badaczy zwraca uwagę, że Maria Magdalena odwróciła się dwukrotnie (w. 14 i 16). Za pierwszym razem przypuszczalnie tylko odwróciła głowę. Dopiero na głos Jezusa cała odwróciła się plecami do pustego grobu⁴²⁰. Podobnie wypowiada się św. Augustyn, wskazując, że pierwszy raz Maria obróciła się ciałem, a dopiero drugi raz – sercem⁴²¹.

Maria Magdalena przypuszcza, że Jezus jest ogrodnikiem ($\kappa\eta\pi\omicron\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$). Niektórzy badacze łączą to z motywem winnicy. Ojciec jest tym, który zakłada winnicę (J 15, 1; 1 Kor 3, 9), a Jezus ogrodnikiem, który jej dogląda⁴²². Inni wskazują, że ogrodnictwo to najstarszy zawód – nim właśnie zajmował się pierwszy człowiek – Adam. Dlatego też Jezus – drugi Adam zostaje wzięty za ogrodnika⁴²³. Motyw ten tak mocno zainspirował malarzy, że nie brak przedstawień Zmartwychwstałego z motyką czy w ogrodniczym kapeluszu⁴²⁴.

Możemy tu zaobserwować wielkoduszość Marii Magdaleny. Sugeruje ona, że zabierze ciało swojego zmarłego Pana, co musiałoby być wysiłkiem ponad jej siły. Ewangelista stosuje tutaj czasownik $\alpha\dot{\iota}\rho\omega$. To samo słowo pojawia się w J 1, 29 dla opisanego baranka niosącego grzech świata. Maria deklaruje gotowość niesienia Jezusa, podczas gdy to On niesie grzech świata. Co więcej, w J 10, 18 Chrystus stwierdza, że nikt nie zabiera ($\alpha\dot{\iota}\rho\omega$) Mu życia, ale On sam je daje: $\omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\dot{\iota}\rho\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\prime\ \epsilon\mu\omicron\upsilon\delta\prime\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \epsilon\gamma\omega\ \tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\prime\ \epsilon\mu\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\prime$. W tym kontekście można przywołać również inne kobiety, które w żałobie stawały się strażniczkami zmarłych. Tak zachowała się Rispa, nałożnica Saula (2 Sm 21, 10nn). Klasycznym przykładem jest oczywiście również Antygona z dramatu Sofoklesa.

⁴¹⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1191.

⁴¹⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 270.

⁴²⁰ M. Rosik, „Reinterpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20, 1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie”, CT 74 (2004), nr 1, s. 55-56.

⁴²¹ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1977, s. 349-350.

⁴²² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1189.

⁴²³ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 348.

⁴²⁴ Niektórzy formułują na tej kanwie fantazyjne przypuszczenie, że Zmartwychwstały porzucając pośmiertny całun potrzebował pożyczyc ubranie od ogrodnika. J.-A.A. Brant, *John*, s. 269.

17 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὕπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἶπε αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

18 Ἐρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι εἶώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

Choć nadawanie takiej roli kobietom nie było popularne dla ówczesnego judaizmu, Jezus posyła Marię Magdalenę jako swoją wysłanniczkę⁴²⁵. Jan Ewangelista nie wspomina co prawda o woli namaszczenia ciała Jezusa, ale tak jak synoptycy, przywołuje, że pierwsze objawienie Zmartwychwstałego dane było kobiecie. Zwyczajowo przyznawano kobietom większą swobodę w przeżywaniu i wyrażaniu żałoby⁴²⁶. Kobiety miały też przywilej czy obowiązek dotykania ciał zmarłych podczas przygotowania do pogrzebu⁴²⁷. Świadczenie kobiet wydaje się być autentycznym przekazem. Dla współczesnych Jezusowi istotne znaczenie miało to, kto daje świadectwo – w Izraelu miało to być świadectwo dwóch mężczyzn dla potwierdzenia sprawy. Zdanie kobiet w tej materii się nie liczyło. Spełnione jest zatem kryterium nieciąłości – nie jest to relacja typowa dla ówczesnego judaizmu.

Jest to jedyne miejsce w Ewangelii według świętego Jana, gdzie pojawia się czasownik ἅπτω. Badacze sugerują, że mogło tu chodzić o uścisk – przytulenie⁴²⁸. Zakaz dotykania doczekał się licznych interpretacji w historii egzegezy. Niektórzy odwołują się tutaj do biblijnego zakazu dotykania świętości podczas teofanii (Wj 19, 12-13). Przeczyłaby temu jednak zachęta Jezusa skierowana do Tomasza w J 20, 27. Różnica dotyczy tylko faktu, że Jezus nie wstąpił jeszcze do Nieba. Badacze przywołują w tym kontekście Apokalipsę Mojżesza, gdzie dotyknięcie ciała Adama może zagrażać zarówno Ewie, jak i samemu Adamowi⁴²⁹. W tym przypadku niektórzy badacze sądzą, że mogłoby to przeszkodzić wykonaniu misji, jaką ma Jezus⁴³⁰. Inni wskazują na J 17, 14 – ani Chrystus, ani uczniowie nie są z tego świata, lecz zmierzają do Ojca⁴³¹. Pojawiają się też sugestie, że Jezus obawia się skalania przez dotyk kobiety⁴³², co jednak już św. Augustyn uznał za nierozumne⁴³³.

⁴²⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1191.

⁴²⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1192-1193.

⁴²⁷ N.T. Arrington, „Touch and Remembrance in Greek Funerary Art”, s. 16.

⁴²⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1192-1193.

⁴²⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1193.

⁴³⁰ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 348.

⁴³¹ R.E. Brown, „The Resurrection in John 20 – A Series of Diverse Reactions”, s. 200.

⁴³² T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1360.

⁴³³ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, s. 350.

Zastosowana tu forma gramatyczna sugeruje nie jednorazowe dotknięcie, ale dłuższe trzymanie czy, jak niektórzy sugerują, wręcz uwieszenie się na Jezusie⁴³⁴, albo obejmowanie Go⁴³⁵. Tym samym Chrystus dawałby jedynie czasowe ograniczenie temu dotykowi ze strony Marii Magdaleny. Część badaczy w tym kontekście wskazuje na rozpoznanie Pana i oddanie Mu czci przez objęcie nóg, a także nacisk na misyjne posłanie do uczniów (jak w Mt 28, 9)⁴³⁶. C.S. Keener dostrzega tu kontrast pomiędzy dotykiem dojrzałej wiary u Marii a dotykiem niedowiarstwa, domagającym się znaków jak to jest u Tomasza Didymosa. Jednak w obu przypadkach Jezus wykracza poza ich oczekiwania. Inni komentatorzy wskazują, że u obu postaci pośrednim etapem przejścia między niewiarą a wiarą jest próba kontroli czy stawiania warunków – taką rolę odgrywałby u Marii Magdaleny dotyk⁴³⁷. Być może Jezus chce przestrzec Marię Magdalenę przed nadmiernym przywiązaniem do Jego fizycznej obecności⁴³⁸. Maria podobnie jak oblubienica z Pieśni nad pieśniami (3, 4) nie chce wypuścić umiłowanego z rąk: (...) *pochwyciłam go i nie puszcze, aż go wprowadzę do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki*. Niektórzy egzegeci dostrzegają tu również zapewnienie, że Jezus będzie już nierozłączny ze swoimi uczniami⁴³⁹. Inni wskazują na zwyczajne doświadczenie wątpliwości i niezrozumienia na drodze podążania za Chrystusem⁴⁴⁰.

Część badaczy odczytuje ten fragment łącznie z Mt 28, 9-10 ze względu na istotne podobieństwa tych przekazów. Ewangelista Mateusz również opisuje spotkanie kobiet, w tym Marii Magdaleny, ze Zmartwychwstałym. Niewiasty objęły Go za nogi w geście powitania i uwielbienia (Mt 28, 9). Być może zatem zakaz Jezusa z J 20, 17 dotyczy podobnej postawy⁴⁴¹. Ponadto, zarówno w Mt 28, 10 jak i J 20, 17 Chrystus wspomina o swoich braciach, opisując w ten sposób uczniów – tak przynajmniej rozumie to Maria Magdalena (J 20, 18)⁴⁴².

Egzegeci wskazują też na trudności w rozumieniu wstąpienia do Ojca, jakie jest wspomniane w J 20, 17. W Ewangelii według św. Jana wywyższeniem i chwałą Jezusa jest

⁴³⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1193.

⁴³⁵ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 348.

⁴³⁶ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 294-295.

⁴³⁷ B. Byrne, „The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20”, s. 84.

⁴³⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1193.

⁴³⁹ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1360.

⁴⁴⁰ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 296.

⁴⁴¹ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 983.

⁴⁴² P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 983.

krzyż (J 12, 32-33): *A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie*». *To powiedział zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć*. Być może z tego względu niektórzy badacze w J 20, 17 widzą nie tyle konieczność wniebowstąpienia Jezusa, ale wstępowanie Jego braci do Ojca. Temu wstępowaniu Chrystus przewodzi jako doskonały wzór⁴⁴³. Zakaz względem Marii Magdaleny oznaczałby zatem, że to nie oblubienica będzie prowadzić swojego ukochanego, ale Oblubieniec zabierze ją do domu Ojca⁴⁴⁴. Św. Augustyn sugeruje tutaj, że chodzi o wiarę we współistotność Syna Ojca – równość i tożsamość ich boskiej natury, stąd słowa: *wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego, nie zaś po prostu naszego*⁴⁴⁵. Niektórzy egzegeci wskazują też na istotną zmianę orientacji. Maria Magdalena ma przejść od zachwyty i radości spotkania z Jezusem do głoszenia Go innym⁴⁴⁶.

W usta Marii Magdaleny przekazującej uczniom orędzie Zmartwychwstałego Ewangelista włożył słowo *ἑώρακα*. Forma *perfectum* oznacza czynność przeszłą, której skutek trwa do tej pory. Maria zatem wyszła odmieniona ze spotkania z żyjącym Panem i stale Go widzi⁴⁴⁷. Egzegeci dostrzegają w niej figurę Kościoła. Dane jej doświadczenie prowadzi do przekazania orędzia i płynącego z niego nowego życia także innym ludziom⁴⁴⁸.

Nadawcą komunikatu dotykowego w analizowanej perykopie jest Maria Magdalena. To ona wychodzi z inicjatywą dotknięcia, zatrzymania Jezusa – odbiorcy gestu. Wydaje się on spontaniczną reakcją Marii na niespodziewane spotkanie z Mistrzem. Czynność ta ma charakter jednorazowy – Maria nie powtórzy tego gestu. W pewnym sensie powróci on przy spotkaniu Jezusa z Tomaszem. Tu jednak chodzi o co innego – Maria Magdalena rozpoznała Zmartwychwstałego i nie oczekuje potwierdzenia autentyczności. Ona nie potrzebuje tego dotyku jako dowodu. Reakcja Jezusa na gest Marii Magdaleny wydaje się surowa – Chrystus nie chce dać się zatrzymać, przytrzymać. Sam wstępuje do Ojca, a Marię Magdalenę wysyła do swoich uczniów. Być może Pan zaprasza ją dalej w głąb w wędrówce wiary – dla wierzących dotyk nie zawsze będzie możliwy. Nie można zatrzymać Pana przy sobie według własnego upodobania. Tym samym funkcja dotyku jest w tej perykopie inna niż u Tomasza.

⁴⁴³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 291.

⁴⁴⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 291.

⁴⁴⁵ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, s. 351.

⁴⁴⁶ J.-A.A. Brant, *John*, s. 271.

⁴⁴⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 292.

⁴⁴⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 291.

1.4. Spotkanie Tomasza z Jezusem (20, 24-29)

Badacze zazwyczaj traktują tę perykopę jako materiał własny ewangelisty. Być może św. Jan posłużył się motywem wątpliwości pierwszych uczniów i go rozwinął⁴⁴⁹. W strukturze Ewangelii według św. Jana jest to kolejny *passus* mówiący o spotkaniu Zmartwychwstałego Pana z uczniami. Niektórzy mówią tutaj o trzech wędrówkach wiary⁴⁵⁰. Podobnie jak we wcześniejszych, rozpoznanie Jezusa występuje tu z opóźnieniem⁴⁵¹. Struktura perykopy jest trzyczęściowa. Pierwsze wersety opisują wątpliwości Tomasza (ww. 24-25). Druga część to spotkanie Zmartwychwstałego z uczniami (w. 26). Trzeci fragment to dialog Jezusa z Tomaszem (ww. 27-29)⁴⁵².

Na kartach Ewangelii Janowej wielu odpowiadało wiarą wobec znaków dokonanych przez Jezusa (J 1, 50; 10, 38; 11, 15. 40; 14, 11), a także odmawiało jej przy braku tych znaków (J 4, 48; 6, 30). Niewiara wobec znaków dokonanych przez Jezusa była ciężkim przewinieniem (J 12, 37). Ostatecznie jednak same znaki i pierwsza odpowiedź wiary musiały okazać się niewystarczające (J 8, 30nn) – potrzebny był jej wzrost i dojrzałość⁴⁵³. Historia Tomasza wydaje się dobrze dopasowana do innych wzmianek o uczniach wątpiących, bez zrozumienia⁴⁵⁴, nawet po zmartwychwstaniu (por. Mk 16, 11-14; Mt 28, 17; Łk 24, 37.41). Być może zatem teologicznym celem św. Jana było ukazanie modelu wiary dla wspólnoty doświadczającej wątpliwości⁴⁵⁵. Opisując postać Tomasza zatroszczył się o tych, którzy wierzyli już bez naocznych świadków.

Wśród starożytnych narracji pojawia się czasem motyw bóstwa ukazującego się niedowiarkowi oraz uzdrawiającego go. Choć nie brak i takich, w których sceptyków spotyka surowa kara⁴⁵⁶. W tradycji judaistycznej niewiara bywała surowo karana – zarówno w Biblii (Lb 14, 11.22), jak i w nauczaniu rabinów⁴⁵⁷.

24 Θωμᾶς δὲ εἶς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς.

⁴⁴⁹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 313.

⁴⁵⁰ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 468.

⁴⁵¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 272.

⁴⁵² S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 314.

⁴⁵³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1208.

⁴⁵⁴ W.E. North, „'Lord, if you had been there...' John 11:21: The Absence of Jesus and Strategies of Consolation”, JSNT 36 (2013), nr 1, s. 45.

⁴⁵⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1209.

⁴⁵⁶ *Met.* 4.272-273, 402-415.

⁴⁵⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1209.

25 ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί· ἑώρακαμεν τὸν κύριον. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω.

Św. Jan przedstawia postać Tomasza, choć pojawiał się on już wcześniej na kartach Czwartej Ewangelii. Najpierw miało to miejsce w J 11, 16. Chrystus wyraził zamiar wędrówki do zmarłego Łazarza, do Betanii. Żydzi nastawiali już na życie Jezusa i uczniowie uznawali to za ryzykowne⁴⁵⁸. W tym kontekście Tomasz wypowiedział na poły sarkastyczny komentarz (J 11, 16b): ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ. Kolejna wypowiedź Tomasza w Ewangelii Janowej to J 14, 5b: κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι; Niektórzy egzegeci nazywają Tomasza *rzecznikiem wspólnoty odnośnie sensu wiary w nadprzyrodzoną moc Jezusa przemieniającą ziemską rzeczywistość*⁴⁵⁹. Inni podkreślają niezrozumienie, sceptycyzm i cynizm jego wypowiedzi, określając go jako *agelast* czy *killjoy*⁴⁶⁰. Tomasz nie wierzył, że Jezus się pojawi. Przemiana tego ucznia nie będzie zatem zwykłym przejściem od niewiary do wiary. Będzie zwrotem od cynizmu do wiary żywej, spontanicznej, radosnej⁴⁶¹.

Uczniowie dzielą się z Tomaszem swoim doświadczeniem spotkania ze Zmartwychwstałym: ἑώρακαμεν τὸν κύριον. Powtarzają tym samym słowa Marii Magdaleny (J 20, 18). Zastosowana tu forma ἑώρακαμεν, czyli *perfectum*, wskazuje na trwające aktualnie skutki przeszłego wydarzenia. Uczniowie znają już Pana uwielbionego⁴⁶². Niezwykle zbliżona forma pojawiła się również na samym początku Ewangelii według św. Jana. Dwaj uczniowie poszli za Jezusem. Później jeden z nich dał świadectwo swemu bratu (J 1, 41): εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν. Dokładnie ten sam schemat pojawił się przy spotkaniu Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym. Jezus zapytał ją, kogo szuka (J, 20, 15: τίνα ζητεῖς; – podobnie jak wcześniej uczniów w J 1, 38: τί ζητεῖτε;). Później zaś Maria ogłosiła radosną nowinę innym, mówiąc (J 20, 18): ἑώρακα τὸν κύριον. Niektórzy egzegeci wskazują, że posłanie to ma bardzo głębokie znaczenie – chodziłoby o bycie prorokiem Jezusa, którego widzieli, tak jak On widział Ojca i pełni misję prorocką⁴⁶³.

⁴⁵⁸ Otaczający klimat wrogości i narastający konflikt z Żydami przypomina sytuację wierzących w okresie kształtowania Ewangelii według św. Jana. Zob. J. Thomaskutty, „Normal, Post-Normal and New Normal: A Theology of Hope in John 20:1-29”, HTS 78 (2022), nr 4, s. 1-2.

⁴⁵⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 90.

⁴⁶⁰ J.-A.A. Brant, *John*, s. 272.

⁴⁶¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 272.

⁴⁶² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 315.

⁴⁶³ T. Hägerland, „The Power of Prophecy: A Septuagintal Echo in John 20: 19-23”, s. 95, 102.

Podobne świadectwo da również Samarytanka po dialogu z Jezusem – przechodząc od tytułowania go Panem do miana Mesjasza (J 4, 29). Co ciekawe, również przy pomocy czasownika ὁράω. W dodatku ewangelista zaznaczył, że uczniowie nie pytali Jezusa: τί ζητεῖς.

Tomasz jednak kategorycznie odrzucił świadectwo uczniów. Domagał się osobistego doświadczenia i weryfikacji autentyczności objawienia. Maria Magdalena chciała pozostać, wręcz fizycznie, przywiązana do Jezusa. Tomasz natomiast żądał namacalnych dowodów Jego życia⁴⁶⁴.

26 Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν· εἰρήνη ὑμῖν.

Ewangelista stwierdza, że kolejne spotkanie uczniów ma miejsce ósmego dnia. Jest to zatem pierwszy dzień tygodnia, czyli niedziela. Niektórzy dostrzegają tu dopełnienie opisów objawiania się Zmartwychwstałego. Ponadto wskazać można podobieństwo w sekwencji przytoczonych przez Ewangelistę spotkań z Jezusem. Maria Magdalena idzie do grobu pierwszego dnia po szabacie (J 20, 1: Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων). Później Zmartwychwstały przychodzi do uczniów owego pierwszego dnia tygodnia, mimo zamkniętych drzwi (J 20, 19: Οὐσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων). Spotkanie zaś z udziałem Tomasza następuje po ośmiu dniach (J 20, 26: Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ). Ewangelista łączy zatem wszystkie te wydarzenia z niedzielą⁴⁶⁵.

Jezus ponownie wykazuje inicjatywę spotkania z uczniami. W tym przypadku jest ona skierowana przede wszystkim do Tomasza⁴⁶⁶. Choć zwykle Chrystus nie dokonywał znaków na żądanie ludzi, tutaj zdaje się czynić pewien wyjątek. Poprzez namacalne człowieczeństwo podkreślona zostaje ciągłość między przeszłością a obecnym stanem Pana⁴⁶⁷.

27 εἶτα λέγει τῷ Θωμᾷ· φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.

⁴⁶⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 468.

⁴⁶⁵ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 469.

⁴⁶⁶ Niektórzy egzegeci w tym kontekście wskazują na wytrwałość Tomasza. Zob. K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 293-294.

⁴⁶⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 316. Podkreśla to również Ewangelia według św. Łukasza. Zob. M. Rosik, „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów”, VV 15 (2009), s. 171-188.

28 ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.

29 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἐώρακάς με περίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

Słowa Tomasza ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου są ważnym wyznaniem wiary na kartach Ewangelii według św. Jana i kulminacyjnym punktem analizowanej perykopy⁴⁶⁸. R.E. Brown wskazuje przy tym na ironię św. Jana: ten, który był największym niedowiakiem składa wyznanie najwyższej próby, nazywając Jezusa Panem i Bogiem⁴⁶⁹. Część badaczy dostrzega tu inkluzję z J 1, 1. 18⁴⁷⁰. Tytuły κύριος i θεός występują łącznie w Septuagincie dla oddania hebrajskiego יְהוָה הֵן? ⁴⁷¹. Bardzo zbliżoną do Tomaszowego wyznania formułę odnajdujemy w Ps 34, 23 (LXX): ἐξεγέρθητι κύριε καὶ πρόσχευς τῇ κρίσει μου ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου εἰς τὴν δίκην μου⁴⁷². Sens słów Tomasza jest jasny – wyznaje wiarę w Jezusa jako Boga⁴⁷³. Maria Magdalena przeszła od smutku do radości, uczniowie od strachu do radości, a Tomasz od zwątpienia do wiary⁴⁷⁴. Niektórzy egzegeci wskazują, że umieszczony na pierwszym miejscu termin κύριος odnosi się do uwielbionego człowieczeństwa Jezusa, a θεός do Jego boskiej mocy⁴⁷⁵. Wyznanie to jest punktem kulminacyjnym całej chrystologii Janowej. Mogło ono mieć tym większe znaczenie w kontekście konfrontacji ze środowiskami Synagogi oraz Imperium Rzymskiego – szczególnie Domicjanem domagającym się tytułowania *Dominus et Deus noster*⁴⁷⁶. Przepuszczalnie stanowiło również element polemiki z grupami odrzucającymi realność ciała Zmartwychwstałego⁴⁷⁷.

Po wyznaniu Tomasza Jezus wypowiada słowa błogosławieństwa względem tych, którzy wierzą, choć nie widzieli. Werset ten odnoszony jest do Kościoła, wszystkich, którzy przyjęli świadectwo apostołów⁴⁷⁸. Niektórzy dostrzegają tutaj wypełnienie prorocтва z Oz

⁴⁶⁸ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 469.

⁴⁶⁹ R.E. Brown, „The Resurrection in John 20 – A Series of Diverse Reactions”, s. 206.

⁴⁷⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1211.

⁴⁷¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 316.

⁴⁷² Niektórzy badacze wskazywali też Oz 2, 23 (LXX) z fragmentem Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ. Nie jest jednak pewne by któryś z tych fragmentów został celowo zastosowany przez Ewangelistę. C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1211.

⁴⁷³ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 349-350.

⁴⁷⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 273.

⁴⁷⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 316-317.

⁴⁷⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1211-1212.

⁴⁷⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 471.

⁴⁷⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 317.

2, 25: «(...) powiem do Lo-Ammi: "Ludem moim jesteś", a on odpowie: "Mój Boże!"»⁴⁷⁹. Tomasz domagał się osobistego, bezpośredniego widzenia. Wiara późniejszych chrześcijan opiera się natomiast na świadectwie tych naocznych świadków, co więcej jest taka sama jak wiara pierwszych uczniów⁴⁸⁰. Ze względu na wypowiedziany przez Jezusa makaryzm, sugerujący wyższość wiary tych, którzy nie potrzebowali naocznego doświadczenia⁴⁸¹, część badaczy opowiada się za oceną Tomaszowej wiary jako niepełnej i niedoskonałej⁴⁸². Inni dostrzegają tu paralelę pomiędzy wiarą umiłowanego ucznia a wiarą późniejszych wyznawców – wszyscy oni opierają się na odpowiedzi wiary wobec dostrzeganych znaków⁴⁸³. Można odnotować również wzmianki o dwóch wzorach wiary w J 19, 38- 20, 31 – opartym na bezpośrednim spotkaniu ze Zmartwychwstałym i pozbawionym go⁴⁸⁴.

Niektórzy egzegeci wskazują też na szczególne rozumienie widzenia w Ewangelii według św. Jana⁴⁸⁵. Dostrzeganie rozpoczyna się na poziomie zmysłowym, ale dopiero pogłębienie w wierze pozwala na pełne widzenie Jezusa. Kluczowy jest tutaj akt wiary, który pozwala na Jego rozpoznanie i przyjęcie⁴⁸⁶. Egzegeci wskazują przy tym na Ewangelię Janową jako dynamiczny portret Chrystusa. Jezus nieobecny fizycznie staje się obecny dla przyszłych wyznawców poprzez spisane słowa i czyny⁴⁸⁷. Można dostrzec tu również podsumowanie zagadnienia znaków w Czwartej Ewangelii – prowadzą one zarówno do sprzeciwu, jak i do wiary⁴⁸⁸. Niektórzy badacze wskazują, że przytoczone błogosławieństwo miało wyprowadzić z błędu chrześcijan myślących o uprzywilejowaniu tych, którzy widzieli Jezusa⁴⁸⁹. Postać Tomasza ukazuje również jak złożony jest proces dochodzenia do wiary i jak zwyczajnym jego elementem są ludzkie wątpliwości i niepewność⁴⁹⁰.

⁴⁷⁹ R.E. Brown, „The Resurrection in John 20 – A Series of Diverse Reactions”, s. 206.

⁴⁸⁰ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1174.

⁴⁸¹ Niektórzy komentatorzy zestawiają J 20, 29 z J 1, 50, wskazując na potencjalną neutralność reakcji Chrystusa: *Odparł mu Jezus: «Czy dlatego wierzysz, że powiedziałem ci: Widziałem cię pod drzewem figowym? Zobaczysz jeszcze więcej niż to»*. Zob. K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 295.

⁴⁸² Choć wielu uznaje, że jest to najbardziej wyraziste uznanie bóstwa Jezusa w Czwartej Ewangelii. Por. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 469.

⁴⁸³ B. Byrne, „The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20”, s.92.

⁴⁸⁴ K. Chan, „John 19:38-20:31: Discipleship after the Death of Jesus”, *Conspectus* 15 (2013), s. 62.

⁴⁸⁵ S. Mędała, „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, *CT* 70 (2000), nr 4, s. 38-39.

⁴⁸⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 317.

⁴⁸⁷ J. van der Watt, „The Presence of Jesus through the Gospel of John”, s. 92-93; C. Bennema, „Moral Transformation through Mimesis in the Johannine Tradition”, *Tyndale Bulletin* 69 (2018), nr 2, s. 199.

⁴⁸⁸ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 232.

⁴⁸⁹ W.E. North, „'Lord, if you had been there...' John 11:21: The Absence of Jesus and Strategies of Consolation”, s. 45.

⁴⁹⁰ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 296.

Ewangelista nie opisuje tego, czy Tomasz rzeczywiście dotknął Jezusa na tym spotkaniu. Skupia jednak uwagę odbiorców na wyznaniu *Pan mój i Bóg mój*. Niektórzy badacze uważają to za wskazówkę, że Tomasz uwierzył porzucając wszelkie żądania dowodów⁴⁹¹. Niektórzy badacze podkreślają, że żądany przez tego ucznia dotyk nie był zwyczajny, ale zawierał w sobie coś pełnego energii, ruch, pchnięcie⁴⁹². Wskazuje na to czasownik βάλλω. Być może też postawione przez Tomasza wymagania nie były do końca jego własnego pomysłu. Zdaniem niektórych spełniają one wymagania judaizmu dla zbadania faktu zmartwychwstania, co zakłada ciągłość pomiędzy obydwoma światami⁴⁹³. Przychodzący Jezus zwracając się do Tomasza pokazuje również, że zna jego potrzeby.

Dotyk w tej perykpie jest przedmiotem żądań Tomasza. Ma być dowodem autentyczności i ciągłości życia Zmartwychwstałego. Ewangelista nie odnotował czy Tomasz spełnił swoje zamiary. Wskazuje jednak, że Jezus był gotów przystać na warunki stawiane przez ucznia i poddać się namacalnej weryfikacji. Inicjatywa dokonania gestu jest po stronie Chrystusa. Gest ten został wprowadzony w narracji najpierw jako odpowiedź Tomasza na relację uczniów ze spotkania ze Zmartwychwstałym, następnie zaś – jako reakcja Jezusa na wątpliwości Tomasza. Zmartwychwstały zachęcał go nie tylko do wykonania gestu, ale również do wiary. Czynność dotykania – namacalnego sprawdzenia faktu zmartwychwstania – ma charakter jednorazowy. Reakcją Tomasza na zachętę do namacalnej weryfikacji jest wyznanie wiary – *Pan mój i Bóg mój*. Dotyk tego rodzaju może wskazywać na bliskie relacje między uczestnikami interakcji. Prawdziwie Zmartwychwstały chce autentycznej więzi ze swoim uczniem.

2. Teksty, w których mamy do czynienia z dotykiem międzyludzkim

W pierwszej kolejności przeprowadzimy analizę fragmentu poświęconego uzdrowieniu niewidomego od urodzenia. Następnie przyjrzymy się Marii obejmującej stopy Jezusa i namaszczającej je podczas uczyty w Betanii. W dalszej kolejności przeprowadzimy egzegezę perykopy o obmyciu uczniom nóg. Przeanalizujemy również fragment mówiący o spoczywaniu i opieraniu się na piersi Jezusa. Następnie skoncentrujemy się na różnych aspektach męki Chrystusa, związanych z dotykiem (pojmanie i związanie, policzkowanie,

⁴⁹¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 273.

⁴⁹² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 470.

⁴⁹³ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 470.

ubranie w koronę i płaszcz, biczowanie, ukrzyżowanie i przebicie włócznią). Na końcu przeanalizujemy perykopę opisującą złożenie Jezusa do grobu.

2.1. Uzdrowienie niewidomego od urodzenia (9, 1-12)

Perykopa ta ukazuje w sposób konkretny to, że Jezus jest światłością świata, rozwijając przy tym motyw z J 8, 12nn⁴⁹⁴. Znak ten na kartach Ewangelii Janowej jest przez egzegetów klasyfikowany jako objawiający życie wieczne w Jezusie⁴⁹⁵. Niektórzy wskazują tu na zapowiedź procesu Jezusa⁴⁹⁶. Przywracanie wzroku, zarówno fizycznego, jak i duchowego to temat często powracający na kartach Nowego Testamentu. Istotnym dla niego tłem pozostaje poruszany w Starym Testamencie motyw zaślepienia. Oznacza on niezrozumienie Bożego objawienia, a zaślepienie jest znakiem sądu i Bożej kary⁴⁹⁷. Związaną z tym misję otrzymał prorok Izajasz (Iz 6, 9-10): *I rzekł [mi]: «Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony»*.

Badacze wskazują na zasadniczą jedność fragmentu J 9, 1-41. Można zauważyć też pewną inkluzję. J 9, 5 (*jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata*) oraz J 9, 39 (*Jezus rzekł: «Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą stali się niewidomymi»*)⁴⁹⁸. Struktura tej perykopy obejmuje następujące sekcje: 1) uzdrowienie i pierwsze reakcje (9, 1-12), 2) przesłuchanie (9, 13-34), 3) Jezus, uzdrowiony oraz faryzeusze (9, 34-41)⁴⁹⁹. Cały fragment jest zatem bardzo obszerny a dotyk ma miejsce jedynie w pierwszej części, stąd też skoncentrujemy się na wersach 1-12.

1 Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς.

Ewangelista nie precyzuje okoliczności przechodzenia Jezusa – nie jest jasne ani kiedy to miało miejsce, ani gdzie. Może chodzić o dalszy ciąg wystąpienia w świątyni – na taką okoliczność wskazuje kontekst poprzedzający⁵⁰⁰. Tym bardziej, że ewangelista nie

⁴⁹⁴ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 329.

⁴⁹⁵ S. Mędała, „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, s. 41.

⁴⁹⁶ J. Thomaskutty, „Normal, Post-Normal and New Normal: A Theology of Hope in John 20:1-29”, s. 5.

⁴⁹⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 713.

⁴⁹⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 544.

⁴⁹⁹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 329.

⁵⁰⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 717.

wspomina początkowo imienia Jezusa (czyni to dopiero w J 9, 3)⁵⁰¹. Ponadto sadzawka Siloam znajdowała się niedaleko świątyni, a niewidomi niejednokrotnie prosili o jałmużnę na swoje utrzymanie⁵⁰². Niewidomy od urodzenia byłby zatem przedstawiony jak żebrak w miejscu publicznym⁵⁰³.

Zastosowany tutaj czasownik εἶδεν (ujrzał) może wskazywać na głębsze poznanie duchowe⁵⁰⁴. Tak samo Jezus dostrzegł i poznał Natanaela (J 1, 47-50), a także umiłowanego ucznia i Matkę pod krzyżem (J 19, 26-27). Jedyne ewangelista Jan opisuje przywrócenie wzroku niewidomemu od urodzenia. Doprecyzowanie tak długiego czasu trwania podkreśla wielkość cierpienia tego człowieka oraz cudu dokonanego przez Jezusa. Prowokuje też pytanie o przyczynę braku wzroku. Ślepotę od urodzenia uznawano za niemożliwą do uleczenia, chyba że w przypadku działanego przez Boga cudu⁵⁰⁵.

2 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι;

Łączenie choroby, nieszczęścia z grzechem było powszechne w ówczesnym judaizmie, ale i wielu innych kulturach⁵⁰⁶. Dotyczy to również przekonania o konsekwencjach grzechu rodziców (Pwt 5, 9). Jeśli chodzi o grzech niewidomego, badacze sugerują, że mógł on mieć miejsce w łonie matki (gdyby na przykład uczestniczyła w kulcie pogańskim), a także już podczas trwania choroby⁵⁰⁷. Zdaniem R. Fabrisa odniesienie do grzechu rodziców zostało wprowadzone przez ewangelistę dla ukazania absurdalności zasady retribucji⁵⁰⁸. Niektórzy ślepotę w tej perykopie łączą nie z tematem grzechu, ale z faktem, że niewidomi nie mogli być wiarygodnymi świadkami⁵⁰⁹. Uzdrawiony przez Jezusa człowiek stał się zaś nie tylko świadkiem, ale i obrońcą swego dobroczyńcy⁵¹⁰.

3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὐτε οὗτος ἡμαρτεν οὐτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ.

⁵⁰¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 152.

⁵⁰² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 776.

⁵⁰³ R. Fabris, *Giovanni*, s. 550.

⁵⁰⁴ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 717.

⁵⁰⁵ H. Förster, „Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel” NT 56 (2014), s. 17.

⁵⁰⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 777.

⁵⁰⁷ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 717-718.

⁵⁰⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 551-552.

⁵⁰⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 153.

⁵¹⁰ R. Fabris, *Giovanni*, s. 541-542.

4 ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.

5 ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου.

Jezus rozdziela ślepotę od grzechu osoby. Wskazuje przy tym na nową wówczas ideę – cierpienia, które może posłużyć Bożej chwale⁵¹¹. Dzieła Boże w Starym Testamencie oznaczają przede wszystkim stworzenie, ale też Boże kierowanie w historii zbawienia, szczególnie Jego cuda (Ps 8, 7; Wj 34, 10; Pwt 11, 7). Na kartach Ewangelii według św. Jana opisują one zbawcze działanie Boga przez Chrystusa (4, 34; 6, 28-29; 10, 37-38; 14, 10-11)⁵¹². Uzdrawienie niewidomego jest zatem objawieniem wyzwalającej mocy Boga⁵¹³. Również w analizowanej perykopie uwaga odbiorców kierowana jest na działanie Jezusa⁵¹⁴, co przystaje do chrystologii Janowej⁵¹⁵. Zachowane świadectwa tego wersetu są jednak różne i część z nich wskazuje raczej na kontekst eklezjologiczny (czytając w liczbie mnogiej: *trzeba nam i Tego, który nas posłał*)⁵¹⁶. C.S. Keener wskazuje, że może tutaj chodzić zarówno o misję Ojca i Syna, jak i udział uczniów w posłannictwie Jezusa (J 14, 10)⁵¹⁷.

Chrystus ponownie przedstawia siebie jako światłość świata i potwierdza to czynem – przywróceniem wzroku niewidomemu (J 9, 6-7). W całym passusie mowa jest o uzdrowieniu fizycznym, ale również i tym duchowym (J 9, 39-41)⁵¹⁸.

6 Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς

7 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων.

Ślina była uznawana w starożytności za środek leczniczy – szczególnie w odniesieniu do oczu⁵¹⁹. Wzmianka o zastosowaniu śliny przez Jezusa pojawia się również w Ewangelii według św. Marka (Mk 7, 33; 8, 23). Uzdrawienia niewidomego przy pomocy śliny miał

⁵¹¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 329.

⁵¹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 718.

⁵¹³ R. Fabris, *Giovanni*, s. 552.

⁵¹⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 153.

⁵¹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 719.

⁵¹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 719.

⁵¹⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 779.

⁵¹⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 779.

⁵¹⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 721.

też dokonać Wespazjan⁵²⁰. Ślina była uznawana za nieczystą, jeśli pochodziła od kogoś nieczystego, na przykład od pogan. Zawstydzenie związane z plunięciem w twarz w Lb 12, 14 może być rozumiane jako przekleństwo⁵²¹. Jezus jednak dodał własny element do śliny, a mianowicie proch ziemi⁵²². Użycie śliny i prochu ziemi może przywoływać opis stworzenia⁵²³ w Rdz 2, 7. Harmonizowałyby to z sugerowanym przez niektórych badaczy odwołaniem do stworzenia przy okazji uzdrowienia chromego w J 5, 19-20⁵²⁴. Leczenie chorób z zastosowaniem śliny oraz robienie błota uznawano za działania zakazane podczas szabatu⁵²⁵. Przypuszczalnie również uzdrawiany idąc do sadzawki i z powrotem mógł wykroczyć poza dopuszczalną odległość, nie ma jednak co do tego pewności⁵²⁶.

Badacze zwracają uwagę, że to Jezus zauważył niewidomego, a on sam nie prosił o uzdrowienie⁵²⁷. Przyjął jednak gest Chrystusa i wykonał Jego polecenie. Nazwa Siloam, w tłumaczeniu ewangelisty: Posłany, może odnosić się do samego Jezusa – Posłanego przez Ojca. Niektórzy wskazują w tym kontekście na Rdz 49, 10. Występujący tam termin שִׁילָח był tłumaczony w tradycji judaistycznej w kluczu mesjańskim⁵²⁸. Uzdrawienie ma miejsce zarówno przez obmycie, jak i przez kontakt z Posłanym. Obmycie współgrało z licznymi zwyczajami obmyć rytualnych⁵²⁹. Ewangelista może w ten sposób uwydatniać oba motywy – Jezusa jako światłości świata (J 8, 12) oraz źródła wody żywej (J 7, 37n)⁵³⁰. Skoro wody sadzawki Betesda nie mogły uzdrowić same z siebie, to tym bardziej wody Siloam – żadne z nich nie wystarczą bez działania Jezusa⁵³¹. Zestawienie czterech czasowników (odszedł, obmył się, wrócił widząc) wskazuje na radykalną, dynamiczną i pełną zaangażowania odpowiedź cierpiącego człowieka⁵³². Inni badacze sugerują, że kierując niewidomego do sadzawki Siloam Chrystus zamierzał nadać temu uzdrowieniu charakter publiczny⁵³³. Ewangelista Jan mógł również nawiązywać do oczyszczenia Naamana z 2 Krl 5, 10-14⁵³⁴.

⁵²⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 780.

⁵²¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 780.

⁵²² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 721.

⁵²³ Badacze mówią w tym kontekście o nowym stworzeniu. J. Thomaskutty, „The Irony of Ability and Disability in John 9:1-41”, HTS 78 (2022), nr 4, s. 6.

⁵²⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 780.

⁵²⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 721-722.

⁵²⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 781.

⁵²⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 717, 722.

⁵²⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 554-555.

⁵²⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 781.

⁵³⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 722.

⁵³¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 782.

⁵³² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 254.

⁵³³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 154.

⁵³⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 781.

Niewidomy miał wykonać czynność, która niekoniecznie w sposób oczywisty prowadziła do uzdrowienia. R. Fabris wskazuje też na motyw chrzcielny – obmycia, które przywraca wzrok i wiarę w Jezusa⁵³⁵.

Czasownik ἐπέχρισεν oznacza namaszczenie, zwykle jednak stosowany jest inny termin – ἀλείφω. Ponadto χρίω jest stosowane we wczesnych tekstach chrześcijańskich dla opisanego naznaczenia Duchem Świętym w celu wykonania misji (Łk 4, 18; Dz 10, 38; 2 kor 1, 21; 1 J 2, 20.27)⁵³⁶. Byłoby to spójne z kontekstem chrzcielnym, jaki egzegeci dostrzegają w tej perykopie, a także z motywem posłania. Biorąc pod uwagę świadectwo, jakie uzdrowiony złożył wobec niedowierzającego środowiska można mówić o swego rodzaju misji głoszenia Jezusa.

8 Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν;

9 ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλ' ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι ἐγὼ εἰμι.

Jezus nie jest obecny w tych wersach⁵³⁷. Wprowadzają one pierwsze reakcje otoczenia – niezrozumienie i odrzucenie. U synoptyków przywrócenie wzroku niewidomym owocowało reakcjami podziwu, wdzięczności i lęku. W przypadku Ewangelii Janowej zdarzenie to staje się punktem wyjścia do dłuższej dysputy i konfrontacji⁵³⁸. Zauważalna jest w tej perykopie ironia. Niewidomy od urodzenia, podejrzewany o grzech, doznaje uzdrowienia i rozpoznaje Jezusa. Faryzeusze, którzy mają zdrowe oczy i widzą nie potrafią rozpoznać Chrystusa, pozostają zaślepieni⁵³⁹.

Zastanawiać może odpowiedź, jakiej udziela uzdrowiony wobec wątpliwości co do jego tożsamości. Ewangelista wkłada w jego usta słowa: ἐγὼ εἰμι. Są to zatem słowa, jakich używa Jezus w ramach tzw. formuł objawieniowych. W tej scenie Chrystus nie jest obecny, a dawniej niewidomy nie wie, gdzie On jest. Stąd niektórzy egzegeci twierdzą, że

⁵³⁵ R. Fabris, *Giovanni*, s. 555.

⁵³⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 781.

⁵³⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 782.

⁵³⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 722-723.

⁵³⁹ J. Thomaskutty, „The Irony of Ability and Disability in John 9:1-41”, s. 3.

uzdrowiony mówiąc ἐγώ εἰμι staje się niejako reprezentantem Jezusa⁵⁴⁰ – posłanym, by dać o Nim świadectwo.

Niektórzy egzegeci zwracają uwagę na to, jak wiele miejsca Ewangelista Jan poświęca uzdrowionemu człowiekowi. Przez 27 wersetów to on jest głównym bohaterem, odpowiadającym na pytania faryzeuszów i sąsiadów. Jo-Ann A. Brant dostrzega tutaj technikę *mise en abyme* (nazywaną też efektem Droste czy na gruncie polskim autotematyzmem). W toku narracji św. Jan zamieszcza jej miniaturową wersję. Uzdrowiony wydaje się w wielu miejscach powielać los Jezusa. Obaj są wypytywani przez tłumy o ich tożsamość, w ustach obu pojawia się sformułowanie ἐγώ εἰμι, obaj też udzielają wyjaśnień i wykorzystują argumentację logiczną. Podważano świadectwo każdego z nich i zarzucano im grzeszność – obu odrzucono⁵⁴¹. Być może celem *mise en abyme* w tym przypadku jest ukazanie wzoru chrześcijańskiego życia – losu i postawy ucznia Jezusa. Naśladowanie Go jest dla wierzących zaszczytem.

10 ἔλεγον οὖν αὐτῷ· πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί;

11 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος· ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα.

12 καὶ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος; λέγει· οὐκ οἶδα.

Egzegeci zwracają uwagę na to, jak specyficzne pytanie zadano uzdrowionemu: *jak zostały otworzone twoje oczy?* Forma ἠνεώχθησάν jest w stronie biernej, nie była to zatem aktywność własna niewidomego czy też jego oczu, ale kogoś z zewnątrz⁵⁴². Przywodzi to na myśl *passivum divinum*, czyli zastosowanie formy biernej w celu ukazania działania Boga. Wzmianka o otwarciu oczu może sugerować, że chodzi tu bardziej o wzrok duchowy niż fizyczny⁵⁴³. Wskazuje na to również dalsza część perykopy – Jezus pyta uzdrowionego o wiarę (J 9, 35). Przywołuje też kontekst Bożej mocy i wyzwolenia, jak w zapowiedzi Iz 35, 5: *wtedy przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą*⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297.

⁵⁴¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 151-155.

⁵⁴² Co może również podkreślać niemożliwość dokonania tego czynu inaczej jak tylko przez Boga. Zob. H. Förster, „Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel”, s. 17-18.

⁵⁴³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 723.

⁵⁴⁴ R. Fabris, *Giovanni*, s. 557.

Odpowiedź uzdrowionego jest jednoznaczna – wskazuje na Jezusa oraz sekwencję zdarzeń. Co ciekawe, przedstawia Go jako człowieka. Zdaniem S. Mędała jest to element chrystologii Janowej i zamysłu Ewangelisty, by podkreślać człowieczeństwo Jezusa⁵⁴⁵. Uzdrowiony przyjął Jezusa takim, jak mu się pokazał. Faryzeusze natomiast wykazywali zainteresowanie dokonaniem cudem, ale odrzucali posłannictwo Chrystusa⁵⁴⁶.

Inicjatywa dokonania gestu w tej perykopie jest po stronie Jezusa. On też jest nadawcą komunikatu względem człowieka niewidomego od urodzenia. Czynność pomazania oczu błotem została wprowadzona przez pytanie uczniów o przyczynę nieszczęścia mijanego człowieka. Gest Jezusa ma charakter jednorazowy i wyjątkowy – przynosi uzdrowienie niewidomemu. W reakcjach otoczenia pojawia się zdumienie, niedowierzenie, podejrzliwość i odrzucenie gestu Jezusa. Inaczej jednak reaguje niewidomy – przyjmuje on pomazanie błotem i bez wahania wykonuje polecenie Chrystusa, a następnie daje świadectwo cudu, jakiego doświadczył. Niewidomy odzyskał wzrok i natychmiast musiał stawić czoła krytyce i odrzuceniu ze strony faryzeuszy. Ostatecznie zaś wyznał wiarę w Jezusa. Dokonany przez Chrystusa gest sprowokował dyskusję w środowisku faryzeuszy i przyczynił się do polaryzacji poglądów na temat Jego Osoby. Względem niewidomego był to dotyk stworzenia i uzdrowienia, miłosierdzia i wiary. Potencjalnie gest Jezusa mógł mieć taki charakter również dla faryzeuszy. Decydująca jest jednak postawa człowieka, który może odrzucić Boże orędzie.

2.2. Maria u stóp Jezusa (11, 28-37)

W Piśmie Świętym pojawia się wiele relacji o wskrzeszeniu (1 Krl 17, 17-24; 2 Krl 4, 18-37; Mk 5, 22-24. 32-43; Łk 7, 11-17; Dz 9, 36-43). W przypadku Łazarza mamy do czynienia ze wskrzeszeniem, a nie zmartwychwstaniem. Jego ciało wróciło do życia, ale nie uległo znaczącej zmianie, nikt też nie miał problemu, by go rozpoznać. Passus ten jest uznawany za klimaks Księgi znaków, poprzedzony znakami o narastającej wielkości⁵⁴⁷. Wskrzeszenie Łazarza bywa uznawane za znak objawiający życie wieczne w Jezusie⁵⁴⁸. Badacze wskazują, że historia ta funkcjonuje jako zapowiedź śmierci i zmartwychwstania Pana, a Łazarz jest typem Chrystusa⁵⁴⁹.

⁵⁴⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 723-724.

⁵⁴⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 724.

⁵⁴⁷ H. Förster, „Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel”, s. 19.

⁵⁴⁸ S. Mędała, „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, s. 38-39.

⁵⁴⁹ J. Thomaskutty, „Normal, Post-Normal and New Normal: A Theology of Hope in John 20:1-29”, s. 5.

Rozdział 11 Ewangelii Janowej jest traktowany jako jedna całość. Niektórzy nawet sugerują czytanie go wraz z J 12, 1- 43⁵⁵⁰. Jeśli chodzi o strukturę J 11, badacze wyróżniają następujące części: 1) Prośba (11, 1-6), 2) wędrówka do Judei (11, 7-16), 3) Marta spotyka Życie (11, 17-27), 4) Żałoba z Marią i innymi (11, 28-37), 5) Cud (11, 38-44)⁵⁵¹. Ze względu na obszerność materiału, skoncentrujemy się wyłącznie na spotkaniu z Marią (11, 27-38), ponieważ tam ma miejsce gest przypadnięcia Jezusowi do nóg.

28 Καὶ τοῦτο εἰποῦσα ἀπῆλθεν καὶ ἐφώνησεν Μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρα εἰποῦσα· ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε.

29 ἐκεῖνὴ δὲ ὡς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτόν.

30 οὐπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα.

31 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτήν, ἰδόντες τὴν Μαριὰμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν αὐτῇ δόξαντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ.

Scena nakreślona przez Ewangelistę pozostaje w przestrzeni prywatnej, intymnej. Wydaje się, że Marta rozmawia sama z Jezusem, choć towarzyszyło im wiele osób (choćby uczniowie i żalobnicy). Swoją siostrę Marta przywołała ukradkiem, pozostawiając sprawę w wąskim kręgu przyjaciół⁵⁵². Być może w ten sposób zadbała również o ukrycie Mistrza. Jezus pozostał w tym samym miejscu, na którym rozmawiał z Martą. Przez to jeszcze bardziej opóźnił swe przybycie do Łazarza. Zdaniem C.S. Keenera mogło to być związane z względami bezpieczeństwa (J 11, 8) i oczekiwaniem aż nadejdzie godzina Jezusa⁵⁵³. Niektórzy dostrzegają tutaj sugestię o oddzieleniu Kościoła i Synagogi w czasach redakcji Ewangelii według św. Jana⁵⁵⁴. Jeszcze inni całą perykopę odczytują w kontekście wydłużającego się oczekiwania na paruzję i cierpliwego znoszenia prześladowań⁵⁵⁵.

⁵⁵⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 788.

⁵⁵¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 838-848.

⁵⁵² J.-A.A. Brant, *John*, s. 175.

⁵⁵³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 845.

⁵⁵⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 296.

⁵⁵⁵ W.E. North, „Lord, if you had been there...’ John 11:21: The Absence of Jesus and Strategies of Consolation”, s. 49. Notabene, Ewangelia Janowa nadal bywa odczytywana w kontekście doświadczanych przez chrześcijan prześladowań i oczekiwania na ich kres. Zob.

C.P. Ukechusim, „Exegetical Study of John 16:25–33 and the Church in Persecution in Nigeria”, HTS 78 (2022), nr 4, s. 1-8.

Reakcja Marii jest natychmiastowa. Odpowiada jak owca na głos Pasterza (J 10, 38)⁵⁵⁶. Część badaczy dostrzega kontrast pomiędzy jej żywą reakcją a niedoskonałą wiarą Marty⁵⁵⁷. Za Marią podążają zgromadzeni Żydzi. Ona niejako przyprowadza ich do Jezusa. Ona była skoncentrowana na obecności Jezusa – szła do Niego. Żydzi natomiast pozostawali w przekonaniu, że zmierza do grobu brata, by tam płakać. Ich orientacja jest zatem zupełnie inna – skoncentrowani są na śmierci Łazarza⁵⁵⁸. Ewangelista nakreślił dzięki temu dwie postawy wobec cudu wskrzeszenia – postawę wiary i jej odrzucenia, wrogości⁵⁵⁹. Wiara Marty i Marii kontrastuje z niewiarą tych, którzy je pocieszali⁵⁶⁰. Niektórzy badacze wskazują przy tym, że wiara w Ewangelii Janowej bardziej niż zrozumienie oznaczałaby gotowość do podążania za Jezusem i bycia uczonym⁵⁶¹.

32 Ἡ οὖν Μαριάμ ὡς ἤλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.

Upadanie do nóg było zwyczajowym powitaniem względem osób obdarzonych autorytetem i dobroczyńców, pełnym pokory wyrazem czci, uwielbienia⁵⁶². Mogło również stanowić oddanie chwały Bogu (Rdz 17, 4; Ap 4, 10; Est 3, 2)⁵⁶³. Taki sam gest wobec Jezusa wykonał niewidomy od urodzenia po wyznaniu wiary w Syna Człowieczego (J 9, 38).

Egzegeci zwracają uwagę, że obie siostry różnie reagują przychodząc do Jezusa. Marta wita Go słowami (J 11, 21): *Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł*. Maria użyje tych samych słów, ale zanim to zrobi – upadnie Jezusowi do stóp. Jej odpowiedź koncentruje się na bezwarunkowej ufności w moc obecności Pana⁵⁶⁴. Niektórzy jednak dostrzegają tutaj kontrast: Maria co prawda wykonuje gest, który mógłby wskazywać na ufną suplikację, ale zamiast tego wypowiada słowa zarzutu⁵⁶⁵. Nie wdaje się jednak w dyskusję z Jezusem –

⁵⁵⁶ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 287.

⁵⁵⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297.

⁵⁵⁸ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 288.

⁵⁵⁹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 806.

⁵⁶⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 845.

⁵⁶¹ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 291.

⁵⁶² *Adoration* [w:] ISBE.

⁵⁶³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 845.

⁵⁶⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 288.

⁵⁶⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 175.

cudotwórcą jak Marta (J 11, 21-22), w związku z tym niektórzy komentatorzy oceniają wiarę Marii jako głębszą, a postawę jako pokorniejszą⁵⁶⁶.

Ponadto reakcja Jezusa w obu przypadkach jest inna. Wobec Marty Chrystus wchodzi w teologiczną rozmowę na temat wiary w zmartwychwstanie. Jednak na widok płaczącej Marii, Jezus jak przyjaciel, okazuje wzruszenie i sam płacze⁵⁶⁷. Scena ta zapowiada przekroczenie przez Chrystusa granicy śmierci⁵⁶⁸.

33 Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν

34 καὶ εἶπεν· ποῦ θεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε.

35 ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς.

36 ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν.

37 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ;

Jezus rozrzewnił się i wzruszył patrząc na smutek Marii i towarzyszących jej żałobników. Niektórzy badacze sugerują bliższą więź emocjonalną między Jezusem i Marią (por. Łk 10, 38-42)⁵⁶⁹. Inni podkreślają upadek Marii, która zamiast skoncentrować się na Chrystusie, dołączyła do grona żałobników⁵⁷⁰.

Egzegeci wskazują tutaj na niejednoznaczność wzruszenia Chrystusa. Czasownik βριμάομαι można tłumaczyć jako parskać z gniewu, być oburzonym⁵⁷¹, karcić, surowo mówić, wzruszać się, wstrząsnąć⁵⁷². Zwykle też towarzyszy mu jakaś forma ekspresji⁵⁷³. Jan Ewangelista wzmocnił je jeszcze prefiksem⁵⁷⁴. W innych miejscach na kartach Nowego Testamentu czasownik ten służy właśnie do opisanie szorstkiej, surowej wypowiedzi (Mk

⁵⁶⁶ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297. Co ciekawe, Cyryl Jerozolimski traktuje świadectwo wiary sióstr na równi, przypisując mu moc przywrócenia zmarłego do życia. „Of Faith”, 9 [w:] *The Catechetical Lectures of S. Cyril*, NPNF 207.

⁵⁶⁷ J.-A.A. Brant, *John*, s. 175-176.

⁵⁶⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 619.

⁵⁶⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 845.

⁵⁷⁰ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297.

⁵⁷¹ βριμάομαι [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 444.

⁵⁷² ἐμβριμάομαι [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 106.

⁵⁷³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 176.

⁵⁷⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297.

1, 43; 14, 5; Mt 9, 30). Stąd sugestie, że pierwotnie Jezus oburzył się i skarcił Marię⁵⁷⁵, czy też oburzył się na hipokryzję Żydów⁵⁷⁶. Dopiero kolejny redaktor miałby złagodzić tę wypowiedź, nadając jej charakter narracji odsłaniającej ludzkie uczucia Jezusa⁵⁷⁷. Niezależnie jednak od interpretacji tego poruszenia, niewątpliwie jest to fragment ukazujący emocjonalność Chrystusa, Jego człowieczeństwo i solidarność z pogrążonymi w żałobie⁵⁷⁸. Można wskazać tutaj również na wymiar przyjaźni – zarówno jako zażyłej relacji, jak i związanej z otwartością w okazywaniu własnych uczuć⁵⁷⁹.

Na początku Ewangelii Janowej, to uczniowie pytają Jezusa, gdzie mieszka. Pan odpowiada im: ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε (J 1, 39). Teraz role się odwróciły – to Chrystus pyta, gdzie położono Łazarza. W odpowiedzi Maria zachęciła Go: ἔρχου καὶ ἴδε. Najpierw to ludzie szukali Zbawiciela. Natomiast w obliczu nadchodzącej godziny, On sam wychodzi, by odnaleźć umarłych⁵⁸⁰. Tak jak szukał w ogrodzie Eden, pytając: ποῦ εἶ; (Rdz 3, 9)⁵⁸¹. Możemy dostrzec tutaj również paralelę z poszukiwaniem, które później podejmie Maria Magdalena: ἤρᾶν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκάν αὐτόν (J 20, 13). Tym razem jednak to ona zostanie odnaleziona przez Zmartwychwstałego⁵⁸².

J 11, 35 to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, gdzie pojawia się czasownik δακρῶω, zwykle Ewangelisci posługują się terminem κλαίω. Co ciekawe, św. Jan używa tego czasownika wyłącznie w kontekście smutku uczniów, nie zaś Jezusa (por. 11, 31.33; 16, 20; 20, 11.13.15). Rzeczownik δάκρυον pojawia się częściej, np. w Hbr 5, 7⁵⁸³. Na Górze Oliwnej płakał na widok Jerozolimy, ponieważ nie rozpoznała przychodzącego Mesjasza. Wielu płaczących po śmierci Łazarza również nie uwierzyło w Jezusa. Choć Chrystus mógł płakać nad złem, które dotknęło kochanych przez Niego ludzi⁵⁸⁴, to mógł również zasmucić się postawą tych, którzy Go odrzucili. Niektórzy sugerują, że przyczyną wzburzenia Jezusa był niedostatek wiary sióstr, bądź brak wiary Żydów. Podobnie jak Bóg gniewał się na

⁵⁷⁵ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 970.

⁵⁷⁶ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297.

⁵⁷⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 806-807.

⁵⁷⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 846.

⁵⁷⁹ G.R. O'Day, „Jesus as a Friend”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 58 (2004), nr 2, s. 145-147.

⁵⁸⁰ W.E. North, „'Lord, if you had been there...' John 11:21: The Absence of Jesus and Strategies of Consolation”, s. 50.

⁵⁸¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 807-808.

⁵⁸² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 847.

⁵⁸³ W tym przypadku mowa o łzach Jezusa. Por. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 297.

⁵⁸⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 808.

niedowiarstwo Izraela mimo danych mu znaków (Lb 14, 11)⁵⁸⁵. Dlatego też, po kolejnym akcie niedowiarstwa w moc Jezusa, ponownie okazałby On wzburzenie (11, 38: Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ). Albo zniecierpliwienie czysto ludzką interpretacją zdarzeń – inne znaki objawiały chwałę Boga, tutaj jednak otoczenie wciąż koncentruje się na znakach przyjaźni z Łazarzem⁵⁸⁶. F.J. Moloney argumentuje, że smutek Jezusa nie był związany z płaczem żałobników, ponieważ Ewangelista w J 11, 35 zastosował inny czasownik niż przy wzmiance o płaczu Marii Magdaleny. Płacz Jezusa byłby związany z ryzykiem odrzucenia Go przez Żydów⁵⁸⁷.

Udział w żałobie był dla Żydów obowiązkiem religijnym. Niektórzy dostrzegają w opisie łez Jezusa zabieg literacki – podkreślenie wzruszenia protagonisty. Czasem było ono związane nie tyle z własnym cierpieniem bohatera, co z uciskiem jego bliskich⁵⁸⁸.

Jezus nie dokonał jeszcze cudu wskrzeszenia Łazarza, ale towarzyszący Mu Żydzi wydają się już teraz podzieleni co do Jego osoby⁵⁸⁹. Jedni wskazują na ludzką więź między Jezusem i Łazarzem. Inni jednak powątpiewają przy tej okazji na temat mocy Chrystusa. Niektórzy badacze sugerują, że może to być właśnie skutek obserwacji bardzo ludzkiej reakcji na śmierć przyjaciela⁵⁹⁰. Dla oczu zewnętrznych obserwatorów sytuacja wygląda tak, jakby Jezus zdradził przyjaciela⁵⁹¹. Być może dlatego Ewangelista ukazał Chrystusa jako podtrzymującego postawę przyjaźni – stąd korekta nieporozumienia z uczniami (J 11, 14) czy otwarty komentarz o wysłuchaniu przez Ojca (J 11, 42)⁵⁹².

Inicjatywa dokonania gestu w analizowanej perykopie jest po stronie Marii, choć wydaje się ona sprowokowana zachętą Marty i Jezusa: *Nauczyciel jest i woła cię* (J 11, 28). Odbiorcą komunikatu Marii jest Chrystus. Posługuje się ona gestem powszechnie znanym, wyrażającym szacunek, uznanie dla autorytetu, ufność. Jak już wskazaliśmy wyżej – słowa Marii wyrażają żal i pretensję, mogą kontrastować z gestem objęcia stóp. Słowa te można również potraktować jako wyznanie wiary w moc Jezusa. Postawa Marii wzruszyła

⁵⁸⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 846.

⁵⁸⁶ J.-A.A. Brant, *John*, s. 176.

⁵⁸⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 289.

⁵⁸⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 846-847.

⁵⁸⁹ Badacze wskazują przy tym, że opowiadanie o chorobie i śmierci Łazarza może być symbolicznym obrazem trudnej sytuacji chrześcijan w okresie kształtowania Ewangelii Janowej, tj. narastającego konfliktu ze środowiskami judaistycznymi i wykluczeniem z synagogi. Zob. J. Thomaskutty, „Normal, Post-Normal and New Normal: A Theology of Hope in John 20:1-29”, s. 5.

⁵⁹⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 808.

⁵⁹¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 176.

⁵⁹² G.R. O'Day, „Jesus as a Friend”, s. 153-154.

Chrystusa. Bezpośrednio po spotkaniu z Marią udał się On do grobu Łazarza i go wskrzesił. Pozostałe postaci obecne w tej scenie towarzyszą Marii i Jezusowi w ich wzruszeniu, jednocześnie wyrażając niezrozumienie dla ich działań.

2.3. Namaszczenie w Betanii (12, 1-11)

Rozdział 12 Ewangelii według św. Jana to dla większości egzegetów zamknięcie Księgi znaków⁵⁹³. Upredza on i powtarza pewne wątki, które pojawiają się w rozdziale 13. W obu przypadkach akcja rozgrywa się przed Paschą. Jezusowi towarzyszą w J 12 Łazarz, Marta i Maria, a w J 13 – uczniowie, w tym umiłowany uczeń. W obu rozdziałach ma miejsce obmycie stóp. Na oburzenie Judasza Jezus tłumaczy, że nie zawsze z nimi będzie – podobnie czyni w J 13, 33, wskazując: *Dzieci, jeszcze krótko jestem z wami*. W J 12 mamy wzmiankę o pogrzebie Jezusa, a w J 13 gest zdjęcia szat i przepasania, co niektórzy również odczytują jako zapowiedź pogrzebu⁵⁹⁴. Tego typu zdwojenia kompozycyjne miałyby służyć zwiększeniu dramatyzmu opisywanych zdarzeń i skonstruowaniu klimaksu.

W tradycji synoptycznej znany jest temat namaszczenia Jezusa olejkami przed męką (por. Mk 14, 1-8; Mt 26, 6-13), jak również obmycia i namaszczenia nóg Jezusa (Łk 7, 36-50). U Jana jednak ma ono akcent chrystologiczny podkreślony przy pomocy szlachetności i obfitości olejku⁵⁹⁵. Egzegeci przypuszczają, że przekaz Janowy jest spokrewniony z Markowym, ale niezależny od synoptyków⁵⁹⁶. Należy jednak odnotować, że podobieństwa są liczne, w tym pomiędzy przekazem Janowym a Łukaszowym⁵⁹⁷.

Lp.	Kto	Gdzie	Rodzaj olejku	Ilość olejku	Namaszczona część ciała
Mk	anonimowa kobieta	Betania, u Szymona Trędowatego	nardowy	alabastrowy flakonik	głowa

⁵⁹³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 835.

⁵⁹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 859.

⁵⁹⁵ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 343.

⁵⁹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 837.

⁵⁹⁷ R. Fabris, *Giovanni*, s. 668-669.

Mt	anonimowa kobieta	Betania, u Szymona Trędowatego	drogi	alabastrowy flakonik	głowa
Łk	nawrócona jawnogrzesznica	Galilea, u faryzeusza Szymona	–	alabastrowy flakonik	stopy, otarte włosami
J	Maria	Betania, u Łazarza	szlachetny, drogocenny, nardowy	funt	stopy, otarte włosami

1 Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς.

2 ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ.

Jezus przybywa do Betanii na sześć dni przed Paschą. mogą one odnosić się do sześciu dni oczekiwania na objawienie się chwały Boga na Synaju (Wj 24, 16)⁵⁹⁸. Według Jana Ewangelisty Pascha Jezusa rozpoczyna się w piątek⁵⁹⁹, uczta zatem miałaby miejsce w szabat⁶⁰⁰. Brak wyraźnej wzmianki, że uczta odbywała się w domu Łazarza, ale wskazywałby na to kontekst – zaangażowanie Marty i Marii. Przymuszczalnie uczta była związana z przywróceniem Łazarza do życia⁶⁰¹. Niektórzy dostrzegają w tym opisie antycypację chrześcijańskiej liturgii. Zamiast śmierci, celebrowane jest życie i obecność Zbawiciela. Jednak w domu Łazarza dopiero co zawitała śmierć, a gesty gościnności przeplatają się z rytuałami pogrzebowymi⁶⁰². Uczta ta jest zapowiedzią ostatecznego świętowania wszystkich, którzy otrzymali życie wieczne⁶⁰³. Stanowi też swego rodzaju antycypację uczty, którą Jezus spożyje z uczniami (J 13).

⁵⁹⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 859.

⁵⁹⁹ Rozróżnienie na paschę Jezusa i paschę Żydowską jest jednym z hipotetycznych wyjaśnień rozbieżności kalendarzowych co do ostatniej wieczerzy u synoptyków i Jana Ewangelisty. Stąd też Jezusowa swoboda co do zmiany terminu. Zob. M. Rosik, „The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited” *VV* 38 (2020), nr 1, s. 189-191.

⁶⁰⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 837.

⁶⁰¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 860.

⁶⁰² J.-A.A. Brant, *John*, s. 179.

⁶⁰³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 838-839.

3 Ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριζίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου.

Ewangelista Jan dwukrotnie wspomina o tym, że Maria namaściła Jezusowi stopy olejkiem. Za pierwszym razem czyni to w J 11, 2. Gest ten ma charakter służebny i wskazuje na uniżenie Marii względem Jezusa⁶⁰⁴. Obmycie stóp było gestem gościnności, jednak Maria dokonuje go w trakcie uczty, nie zaś na powitanie Jezusa⁶⁰⁵. Św. Paweł w 1 Kor 11, 15 stwierdza, że długie włosy kobiety są jej chwałą. Niektórzy egzegeci sugerują, że gest dokonany przez Marię sprzeciwiałby się obowiązkowi zakrywania włosów przez kobiety. Dotyczył on jednak mężatek, tekst Ewangelii Janowej nie wskazuje zaś na to by ktokolwiek z rodzeństwa z Betanii żył w związku małżeńskim. Jedynie słudzy dotykali nóg swoich panów, nie czynili tego nawet uczniowie względem nauczycieli⁶⁰⁶. Tym dobitniej pokazuje to pokorę i oddanie Marii. Uczestnicy uczty zazwyczaj wycierali nadmiar wody czy oleju o głowę lub włosy sług⁶⁰⁷. Maria sama wyciera swoimi włosami nadmiar olejku z nóg Jezusa. Marta poprzestała na tym, co społecznie oczekiwane. Maria natomiast uczyniła coś więcej, wykraczając poza zwykłe obowiązki⁶⁰⁸.

Mogłoby się wydawać, że opis Janowy stanowi swego rodzaju kompromis pomiędzy tradycją Mk-Mt a Łk. W przypadku Ewangelii Janowej zastanawiająca wydaje się przytoczona sekwencja – Maria namaszcza Jezusowi stopy olejkiem, zatem wycieranie ich włosami nie wydaje się potrzebne, jak w przypadku obmywania stóp łzami przed ich namaszczeniem. Z drugiej strony, dar Marii był wyjątkowo hojny (podobnie jak dar Nikodema przy pogrzebie) – egzegeci przypuszczają, że w przekazie Janowym jest to dziesięciokrotnie większa ilość olejku w porównaniu z opisami synoptyków⁶⁰⁹. Wówczas otarcie stóp włosami wydaje się wręcz niezbędne dla wchłonięcia nadmiaru olejku⁶¹⁰. Tym samym Maria namaściłaby nie tylko Pana, ale i siebie – na znak współdziałania w Jego śmierci. Hojność daru Marii i Nikodema stanowić może przesłankę łączącą obie perykopy. Gest Marii jest zapowiedzią późniejszego namaszczenia Jezusa po śmierci.

⁶⁰⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 862-863.

⁶⁰⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 179.

⁶⁰⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 863.

⁶⁰⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 863.

⁶⁰⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 179.

⁶⁰⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 839.

⁶¹⁰ Współcześnie ludzkie włosy są wykorzystywane do usuwania wycieków ropy na morzach, ponieważ dobrze absorbują olej, zostawiając wodę czystą.

Niektórzy komentatorzy dostrzegają w Marii, symbolizującej ukochaną wspólnotę chrześcijańską, oblubienicę z Pieśni nad pieśniami. Występujący w Pnp 1, 12 i 4, 13-14 olejek nardowy obrazuje więź miłości między Izraelem a Bogiem. W Pnp 7, 6 król zaplątuje się w loki ukochanej. Dokonane przez nią namaszczenie nóg było gestem miłości oraz poddania się woli ukochanego (1 Sm 25, 41)⁶¹¹. Jest to zatem znak zaślubin między Bogiem i Jego ludem⁶¹². Na skutek hojnego daru Marii cały dom napelnił się zapachem olejku. Kontrastuje on ze wspomnianym wcześniej zapachem rozkładającego się ciała Łazarza (J 11, 39)⁶¹³. Woń olejku może zatem symbolizować hołd wspólnoty wierzących dla Dawcy życia⁶¹⁴, a hojność daru poprzedza królewski⁶¹⁵ wjazd Jezusa do Jerozolimy⁶¹⁶. Zapach nardu w tekstach apokryficznych jest związany z drzewem życia. Olejek zaś miał mieć moc uzdrowienia Adama⁶¹⁷. Niektórzy egzegeci interpretowali rozchodzącą się woń jako symbol głoszenia Ewangelii po całym świecie (2 Kor 2, 14n)⁶¹⁸. Inni łączą ten obraz z chwałą Boga, która wypełniała świątynię podczas poświęcenia świątyni (Wj 40, 34-35; 1 Krl 8, 10-11) oraz konsekracją Jezusa jako nowej świątyni⁶¹⁹.

4 Λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἰς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι·

5 διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;

6 εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν.

Judasz oszacował wartość olejku na roczną zapłatę robotnika rolnego (300 denarów). Oburzenie na gest namaszczenia Jezusa odnotowali również Marek i Mateusz. Zarówno w ich opisach, jak i u Jana Ewangelisty mowa jest o oburzeniu w gronie uczniów. Św. Jan co prawda wyraźnie wskazuje Judasza, ale podkreśla przy tym, że był on jednym z uczniów Jezusa. Byłby to zatem obraz niezrozumienia oddawanej Jezusowi czci – i to niezrozumienia w samym wnętrzu wspólnoty. Niektórzy łączą to również z odrzuceniem

⁶¹¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 838-839.

⁶¹² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 329.

⁶¹³ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 304-305.

⁶¹⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 840.

⁶¹⁵ Badacze wskazują w tym kontekście na obraz Jezusa jako Króla. J. Van der Watt, „The Spatial Dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John”, HTS 72 (2016), nr 4, s.1.

⁶¹⁶ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 329.

⁶¹⁷ R. Fabris, *Giovanni*, s. 675.

⁶¹⁸ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 312; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 840.

⁶¹⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 864.

głoszenia Ewangelii⁶²⁰. C.S. Keener z kolei wskazuje, że podkreślenie złego charakteru Judasza i jego zamiarów odwraca uwagę od gestu Marii i oburzenia, jakie mógł on budzić⁶²¹.

Trzysta denarów to więcej niż uczniowie mogli poświęcić na zakupienie chleba dla głodnych (J 6, 7), więcej też od zapłaty za wydanie Jezusa (Mt 26, 15). Jest to dziesięciokrotnie więcej niż zwierzchnicy ludu zapłacili pasterzowi reprezentującemu Boga (Za 11, 12nn)⁶²². Hojność, wręcz rozrzutność Marii kontrastuje z Judaszowym rachunkiem zysków i strat, a miłość – ze chciwością. Ewangelista odnotowuje również, że troska o ubogich była fasadą dla dokonywanych kradzieży. Badacze wskazują, że wspólnoty religijne niejednokrotnie miały wspólny majątek – pochodzący z oddania własnych dóbr, składek, albo zarobku dla zrzeszenia. Pieczę nad tym majątkiem powierzano osobom doświadczonym i zaufanym, co powiększa grzech Judasza⁶²³.

7 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό·

U synoptyków pojawia się klarowne wyjaśnienie, że gest Marii jest uprzednim namaszczeniem Jezusa na pogrzeb – przy złożeniu do grobu już nie ma ono miejsca. W Ewangelii Janowej Jezus jest jednak uroczysto pochowany, a Nikodem przynosi wówczas jeszcze hojniejszy dar – sto funtów mieszaniny mirry i aloesu (J 19, 38-42). Niektórzy egzegeci sugerują, że Maria nie wylała całego olejku na stopy Jezusa, ale zachowała część na czas pogrzebu⁶²⁴. Wówczas problematyczne zdanie można przetłumaczyć: *pozwól jej, aby zachowała to na dzień mojego pogrzebu*⁶²⁵. Jeśli jednak Maria nie wylała całego olejku, to dlaczego Judasz protestował sugerując zużycie całości⁶²⁶? S. Mędała sugeruje, że gest Marii jest uczczeniem Jezusa dającego życie i namaszczeniem Go jako sanktuarium (J 2, 19-22)⁶²⁷. Niektórzy przypuszczają, że zamiarem Marii mogło być królewskie namaszczenie Jezusa⁶²⁸. Niektórzy egzegeci wskazują, że gest ten powinien być strzeżony, zachowany na zawsze, odnosząc się do znaczenia greckiego terminu τηρέω i jego

⁶²⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 840-841.

⁶²¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 864.

⁶²² R. Fabris, *Giovanni*, s. 676.

⁶²³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 840-841.

⁶²⁴ Niektórzy wskazują, że dzień pogrzebu Jezusa już nastał, skoro Jego zdrajca jest obecny i lada moment Go wyda. R. Fabris, *Giovanni*, s. 677.

⁶²⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 841-842.

⁶²⁶ R. Fabris, *Giovanni*, s. 677.

⁶²⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 842.

⁶²⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 865.

zastosowania na kartach Ewangelii Janowej⁶²⁹. Na kartach Ewangelii Janowej Chrystus obejmuje tron na krzyżu (J 19, 19), stąd odniesienie gestu Marii do Jego pogrzebu. Przestępcom odmawiano namaszczenia przy okazji pochówku, stąd u synoptyków ma ono miejsce uprzednio (Mt 26, 12; Mk 14, 8)⁶³⁰.

8 τὸς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.

Werset ten jest zdaniem wielu komentatorów późniejszą glosą⁶³¹. Ponadto brak go w niektórych świadectwach tekstualnych. Troska o ubogich była obowiązkiem Żydów, zwłaszcza w roku szabatowym. Egzegeci łączą ten fragment z zapowiedzią Boga, że nigdy nie zabraknie ubogich w Izraelu, o których trzeba będzie dbać (Pwt 15, 11). Nie jest to jakiegoś rodzaju odrzucenie biednych, ale podkreślenie krótkiego czasu, jaki pozostał przed odejściem Pana⁶³². Uwielbienia Jezusa należało dokonać zanim umrze na krzyżu⁶³³.

9 Ἔγνων οὖν [ὁ] ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστὶν καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἠγειρεν ἐκ νεκρῶν.

Tłum jest zainteresowany nie tylko Jezusem, ale i wskrzeszonym Łazarzem. Ich poznanie oparte jest na doświadczeniu, konkretnych dziełach Syna, nie pozostaje w sferze jedynie intelektualnej⁶³⁴. Choć Chrystus dokonał już wielu znaków, Żydzi wydają się wciąż podążać jedynie za cudownym zaspokojeniem pewnych potrzeb. Niektórzy w domu Łazarza dostrzegają obraz Kościoła, który przechowuje woń Boga. Jest ona intrygująca i pociągająca dla wielu ludzi, ale też budzi różne reakcje – w tym także odrzucenie⁶³⁵. Tak jak Jezus działał w zjednoczeniu z Ojcem, podobnie mają czynić uczniowie (J 17, 22)⁶³⁶.

10 ἐβουλεύσαντο δὲ οἱ ἀρχιερεῖς ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν,

11 ὅτι πολλοὶ δι' αὐτὸν ὑπήγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν.

U synoptyków brak wzmianek o tym, by któryś z uzdrowionych miał być źle traktowany. Jan przytacza jednak, że Żydzi chcieli, by Łazarz również umarł. Wrogo przyjęty został także niewidomy od urodzenia – on też, przynajmniej częściowo, podzielił los Mistrza

⁶²⁹ R. Fabris, *Giovanni*, s. 676-677.

⁶³⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 865.

⁶³¹ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 312.

⁶³² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 865.

⁶³³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 843.

⁶³⁴ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, s. 197-198.

⁶³⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 843-844.

⁶³⁶ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, s. 198.

odrzuconego przez arcykapłanów i starszych. Badacze wskazują tutaj również na ironię. Jezus ryzykował życie idąc do Judei przywrócić je Łazarzowi. Teraz zaś to Łazarz może przypłacić życiem fakt, że je odzyskał⁶³⁷. Być może uwaga ta odnosiła się także do kontekstu kształtującego się Kościoła mierzącego się z wrogością i sprzeciwem ze strony synagogi⁶³⁸. Uczniowie Chrystusa muszą być gotowi na śmierć – świat bowiem będzie ich miał w nienawiści (J 15, 18; 16, 2)⁶³⁹. Wzmianka o Łazarzu stanowi kolejny element zapowiadający powstanie ze śmierci ku życiu⁶⁴⁰.

Inicjatywa dokonania gestu ponownie jest po stronie Marii. Jej czynność ma charakter jednorazowy, niezwykły, kontrowersyjny. Odbiorcą gestu jest Jezus, przyjmujący ten hojny dar z wdzięcznością. Czyn Marii został jednak odrzucony i skrytykowany przez Judasza. Chrystus wystąpił w obronie Marii, wskazując, że jej gest stanowi dla Niego namaszczenie na dzień Jego pogrzebu. Czynność ta została poprzedzona zarysowaniem czasu i miejsca – sześć dni przed Paschą, w Betanii, podczas uczyty u przyjaciół – Marty, Marii i Łazarza. Namaszczenie olejkami to czuły gest miłości w cieniu nadchodzącej śmierci. Dobrze współbrzmi ono z atmosferą bliskości, intymności spotkania z przyjaciółmi. Namaszczenie olejkami wydaje się punktem kulminacyjnym całej sceny. Hojne wyznanie miłości względem Jezusa budzi sprzeciw i opór w osobie Judasza. Chwilę później św. Jan zaznacza też wrogie zamiary arcykapłanów względem Chrystusa i Łazarza. Ponownie zatem wprowadzony przez ewangelistę gest budzi rozłam wśród jego świadków.

2.4. Obmycie nóg uczniom (13, 1-20)

Zdaniem wielu badaczy rozdział 13 rozpoczyna drugą część Ewangelii według św. Jana, to jest Księgę chwały⁶⁴¹. Niektórzy J 13, 1-31 uznają za znak, który objawia życie wieczne w Jezusie⁶⁴². Rozdział 13 stanowi przygotowanie do opisu męki i mów pożegnalnych Pana⁶⁴³. Ewangelista wprowadza odbiorców w nowe okoliczności. Cała scena obmycia nóg przesyciona jest zbliżającą się śmiercią Jezusa, ale też atmosferą bliskości – pozostawiania

⁶³⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 866.

⁶³⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 678.

⁶³⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 866.

⁶⁴⁰ P. Sobotka, „Funkcjonalna interpretacja tekstów historycznych. Dwa typy prolepsy w języku greckim na przykładzie Medeji Eurypidesa (248-249) i Ewangelii według św. Jana (12, 12-13)”, *Linguistica Copernicana* 1 (2012), nr 7, s.77.

⁶⁴¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 346.

⁶⁴² S. Mędała, „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, s. 41.

⁶⁴³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 899.

w kręgu ukochanych uczniów⁶⁴⁴. Egzegeci sugerują, że już pierwszy jej rozdział należy traktować jak testament. Gatunek ten znany był w Starym Testamencie (Rdz 47, 29-50, 14; Joz 23, 1-24, 32; 1 Sm 12, 20-25; Tb 14, 2-11; 1 Mch 2, 49-70; 2 Mch 7, 1-42)⁶⁴⁵. Niektórzy jako wzór Jezusowych mów pożegnalnych w Czwartej Ewangelii wskazują mowy Mojżesza w Pwt⁶⁴⁶. We wspomnianym gatunku występują typowe elementy: zapowiedź śmierci, prześladowań uczniów, ukazanie wzoru działania, ostateczny nakaz, podkreślenie nieodwołalnych obietnic Boga⁶⁴⁷. Inni badacze wspominają też o zgromadzeniu najbliższych osób w celu pouczenia oraz modlitwę wstawienniczą w ich intencji⁶⁴⁸, naukę modlitwy i kultu⁶⁴⁹.

Obmycie nóg wzmiankuje jedynie św. Jan. Znaczenie tej czynności nie jest jednoznaczne i przysporzyło egzegetom trudności⁶⁵⁰. Badacze wskazują na złożony kontekst dokonanego przez Jezusa gestu – zarówno w odniesieniu do Starego Testamentu i środowiska judaistycznego, jak i kultury grecko-rzymskiej⁶⁵¹. Wydaje się nie bez znaczenia również kontekst paschalny oraz ustanowienie przez Jezusa nowego rytu dla rodzącego się Kościoła⁶⁵².

W czasach Jezusa woda zazwyczaj była dostępna jedynie na parterze, a czystość ulic (może za wyjątkiem głównych) pozostawiała wiele do życzenia⁶⁵³. Siłą rzeczy łatwo było ubrudzić sobie nogi, a mycie ich po przyjeździe do domu było praktyką powszechną. Obmywanie stóp stanowiło również element powitania gości oraz przygotowania do uczy (Rdz 18, 3-4; 42, 34). Oblubienica z Pnp 5, 3 czeka na oblubieńca obmywszy swoje stopy. Obmycia nóg dokonywano również w celach higieny i odpoczynku, jak polecił to Dawid Uriaszowi (2 Sm 11, 8). Niektórzy wskazują na rytualne obmycia jako formę odnowienia życia fizycznego i duchowego⁶⁵⁴. Mogło mieć także charakter służebny, jak w ustach

⁶⁴⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 322-323.

⁶⁴⁵ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 346.

⁶⁴⁶ A. Lacomara, „Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31-16:33)”, *CBQ* 36 (1974), nr 1, s. 65-84.

⁶⁴⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 329.

⁶⁴⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 346-347.

⁶⁴⁹ J.H. Neyrey, „Worship in the Fourth Gospel: A Cultural Interpretation of John 14-17 – Part II”, *BTB* 36 (2006), nr 4, s. 161-162.

⁶⁵⁰ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, *BA* 8(2018), nr 3, s. 379-380.

⁶⁵¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 45-50.

⁶⁵² M. Rosik, „The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited”, s. 191.

⁶⁵³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 903.

⁶⁵⁴ H.K. Harrington, „What is the Purpose of Ritual Ablutions in Ancient Judaism?”, *Journal of Asia Adventist Seminary* 12.1 (2009), s. 13.

Abigail zdającej się na wolę Dawida: *Oto służebnica twoja jest niewolnicą gotową umyć nogi sług mojego pana* (1 Sm 25, 41b). Obmycia nóg gościom niejednokrotnie dokonywali niewolnicy, w związku z czym trzymanie misy z wodą i mycie stóp stało się znakiem poddaństwa⁶⁵⁵. Nigdy jednak nie dokonywał tej czynności gospodarz⁶⁵⁶. W kontekście kultycznym kapłani mieli obmywać sobie ręce i nogi zanim weszli do przybytku, by złożyć ofiarę (Wj 30, 17-21). Nieumyte nogi były synonimem działania bez przygotowania, pośpiesznie⁶⁵⁷. Obmycie nóg mogło być zatem związane z kultem, higieną, powitaniem oraz częścią przygotowania do posiłku⁶⁵⁸.

Egzegeci spierają się co do charakteru uczyty opisanej w J 13. Niektórzy przypuszczają, że jest to ostatnia wieczerza, różna jednak od uczyty paschalnej⁶⁵⁹. Inni z kolei podtrzymują tożsamość uczyty w J 13 z ucztą paschalną odnotowaną przez synoptyków⁶⁶⁰. Zgodnie z kalendarzem żydowskim powinna ona mieć miejsce wieczorem 14 Nisan. Jednak podążając za opisem Janowym, tego dnia Jezus został skazany na śmierć. Stąd przypuszczenia, że Jego uczta paschalna miała miejsce we wtorek⁶⁶¹. Obecnie część badaczy opowiada się za rozróżnieniem paschy Jezusa i Paschy żydowskiej, co miałyby uzasadniać rozbieżności kalendarzowe oraz wprowadzone przez Chrystusa modyfikacje⁶⁶².

Jeśli chodzi o strukturę analizowanej perykopy, niektórzy badacze dzielą ją na dwie części: J 13, 1-11, czyli obmycie uczniom nóg, oraz J 13, 12-20, czyli wyjaśnienie gestu i określenie rytuału wspólnoty⁶⁶³. Niektórzy wskazują przy tym na długotrwałe kształtowanie tekstu Ewangelii Janowej i odnoszą się do dwukrotnej interpretacji gestu obmycia nóg – pierwszą stanowiłyby wersety 6-11, a drugą wersety 12-20⁶⁶⁴.

⁶⁵⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 47.

⁶⁵⁶ Jedynym wyjątkiem może być gest Abrahama wspomniany w apokryficznym *Testamencie Abrahama* (3,6-9). Zob. A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 383.

⁶⁵⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 903. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 45.

⁶⁵⁸ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 384.

⁶⁵⁹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 348.

⁶⁶⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 50.

⁶⁶¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 50-51.

⁶⁶² M. Rosik, „The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited”, s. 189-191.

⁶⁶³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 52-53.

⁶⁶⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 323.

1 Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

2 Καὶ δεῖπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου,

3 εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει,

Ewangelista przywołuje na wstępie kontekst wieczerzy oraz zbliżającej się Paschy – godzina Jezusa jest z nią nierozzerwalnie związana⁶⁶⁵. Tym razem św. Jan nie mówi o Passze Żydów – może właśnie dlatego, że zbiega się ona z godziną Chrystusa⁶⁶⁶. Zarysowuje ponadto napięcie pomiędzy miłością do uczniów a zdradą Judasza. Po uroczystym, niemal królewskim wstępie wzmianka o diable kładzie się cieniem na podniosłej atmosferze⁶⁶⁷. W wersecie pierwszym mowa jest o *swoich* (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους). Stanowi on nawiązanie do Prologu, gdzie zapowiedziane zostało odrzucenie Chrystusa przez swoich (J 1, 11): εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον⁶⁶⁸.

Jezus umiłował swoich eἰς τέλος, to znaczy do końca, w sposób ostateczny i pełny, do granic, ale też do śmierci⁶⁶⁹. Ewangelista celowo posługuje się tutaj wieloznacznym określeniem, by podkreślić miarę miłości Boga, jaką była śmierć Pana⁶⁷⁰. Śmierć Jezusa objawia miłość, jaką ma On do *swoich*, a przez to pozwala poznać Boga (J 3, 16-17)⁶⁷¹. Werset trzeci dodatkowo eksponuje jedność działania Ojca i Syna.

Chrystus zna zarówno nadchodzącą godzinę jak i tożsamość zdrajcy. Św. Jan podkreśla rolę Judasza oraz działanie diabła, jednak podporządkowuje je wiedzy i aktywności Jezusa⁶⁷². On wie, kto Go wyda i to On ma władzę zarówno oddania swojego życia, jak i odzyskania go (J 10, 18). W całej scenie to Chrystus inicjuje działanie i prowadzi bieg zdarzeń⁶⁷³. Podkreślona zostaje też nieodwołalność i trwające skutki tego, że serce Judasza

⁶⁶⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 899.

⁶⁶⁶ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 326.

⁶⁶⁷ R. Fabris, *Giovanni*, s. 712.

⁶⁶⁸ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 54.

⁶⁶⁹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 54.

⁶⁷⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 899.

⁶⁷¹ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 326.

⁶⁷² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 899-900.

⁶⁷³ R. Fabris, *Giovanni*, s. 725.

zostało nakłonione do złego. Ewangelista posługuje się w tym celu formą *perfectum* (βεβληκότος).

Św. Jan nie doprecyzował, kto brał udział w uczcie. Jeśli chodzi o wieczerzę paschalną, typowy dla niej był kontekst rodzinny⁶⁷⁴. W przypadku Ewangelii Janowej na pewno obecny był Piotr, umiłowany uczeń, Judasz, Filip, Tomasz i Juda. Podczas uczty zachowywano pozycję półleżącą (ἀνέπεσεν), opierając się na jednym boku i jedząc jedną ręką⁶⁷⁵.

4 ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν·

5 εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος.

W przytaczanym już wyżej kontekście kulturowym wskazywaliśmy, że obmywanie nóg miało charakter służebny i wskazywało na niższy status umywającego. Gospodarz nie obmywał nóg osobiście gościom, ale czynili to niewolnicy. Gest taki mógłby wskazywać na nadzwyczajną pokorę względem przybywających⁶⁷⁶. Ponadto obmyć tego rodzaju dokonywano przed posiłkiem, nie zaś w trakcie⁶⁷⁷. Niezwykły jest zatem fakt, że Mistrz przerwał ucztę, by dokonać tego gestu względem uczniów. Być może Ewangelista w ten sposób zapowiada kenozę podczas ukrzyżowania⁶⁷⁸. W kulturze judaistycznej, jak i grecko-rzymskiej przywiązywano wielką wagę do honoru i hierarchii społecznej, co oznaczało również konieczność ścisłego przestrzegania reguł i konwencji. Na przykład związanych z zajmowaniem miejsc podczas uczty⁶⁷⁹. A. Paciorek podkreśla, że obmycie nóg nie jest upokorzeniem Jezusa, ale wskazuje na Jego ukrzyżowanie. Choć umiera jak niewolnik, to zachowuje przy tym godność królewską⁶⁸⁰.

Zdjęcie szat bywa interpretowane przez badaczy jako złożenie życia w darze (ze względu na czasownik τίθημι), a przepasanie jako metafora oddania życia⁶⁸¹. Podobnie jak Dobry Pasterz, który daje swoje życie (τίθησιν) (J 10, 11.15.17.18) i ma moc je odebrać (λαμβάνω)

⁶⁷⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 900.

⁶⁷⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 365.

⁶⁷⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 903-904.

⁶⁷⁷ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 384.

⁶⁷⁸ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 360.

⁶⁷⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 904-905.

⁶⁸⁰ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 348.

⁶⁸¹ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 393.

(J 10, 17.18)⁶⁸². Jezus wydaje się zatem w niewolę wspólnocie uczniów – oddaje im siebie do dyspozycji jak niewolnik⁶⁸³. Wielu badaczy dostrzega w tym geście wyraz samopoświęcenia. Chrystus przyjmuje rolę Cierpiącego Sługi Jahwe (Iz 52, 13-53,12)⁶⁸⁴. Wpisuje się to również w hellenistyczny model przyjaciela, oddającego życie za przyjaciół⁶⁸⁵.

Obmywanie nóg uczniom jest też znakiem szczególnej miłości – Chrystus umiłował ich do końca. Ewangelista pragnie zwrócić uwagę adresatów na ten gest, bowiem wspomina o nim aż osiem razy w analizowanej perykopie. Symbolizuje on tajemnicę paschalną Jezusa – niektórzy egzegeci łączą tę wodę obmycia z przejściem przez Morze Czerwone (Wj 14, 4. 16-18)⁶⁸⁶. W innych fragmentach Ewangelii według św. Jana woda ma funkcję zbawczą (3, 5; 4, 14; 7, 37-38). Inni po prostu widzą w geście umycia nóg prefigurację męki Chrystusa⁶⁸⁷. Niektórzy dostrzegają tutaj rytuał wprowadzenia do nowej świątyni – domu Ojca⁶⁸⁸.

Przypuszczalnie do obmycia uczniom stóp konieczne było użycie dzbanka i misy, choć Ewangelista tego nie precyzuje – wspomina tylko o *υπτῆρα*, czyli jakimś naczyniu pozwalającym na polewanie wodą. Egzegeci wskazują, że dotykanie nóg uczniów jeszcze bardziej uwydatnia służebność dokonywanego gestu⁶⁸⁹. Podkreśla to również wycieranie stóp fragmentem własnego odzienia. *Trzyma On te nogi w rękach, aby należały do Niego, a przez Niego do Ojca*⁶⁹⁰.

Można ponadto zwrócić uwagę na Jezusa i zgromadzonych na ucztach. Jeśli byli w pozycji półleżącej, to zazwyczaj nogi uczujących umieszczano na zewnątrz – z dala od centrum sali⁶⁹¹. Po pierwsze Jezus uniża się zachowując postawę stojącą, podczas gdy Jego uczniowie leżeli. Ponadto usuwa się z centrum trwającej uczyty, by na jej obrzeżach umyć nogi swoim naśladowcom. Można wskazać tutaj również na motyw przyjaźni. Służebny

⁶⁸² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 330.

⁶⁸³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 55.

⁶⁸⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 902.

⁶⁸⁵ G.R. O'Day, „Jesus as a Friend”, s. 145-146.

⁶⁸⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 56.

⁶⁸⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 902.

⁶⁸⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 56.

⁶⁸⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 908.

⁶⁹⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 56.

⁶⁹¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 908.

gest Jezusa potwierdza Jego status jako przyjaciela uczniów. Zarazem redukowałby dystans między Chrystusem a uczniami oraz między nimi samymi⁶⁹².

6 Ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον· λέγει αὐτῷ· κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας;

7 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα.

8 λέγει αὐτῷ Πέτρος· οὐ μὴ νίψης μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς αὐτῷ· ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.

9 λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν.

Niektórzy komentatorzy podkreślają w geście obmycia stóp absolutną wolność i świadomą wolę Jezusa, by dać siebie z miłości⁶⁹³. Jednak w kategoriach honoru i hierarchii społecznej gest Chrystusa był nie do przyjęcia. Nawet jeśli w środowisku judaistycznym niektórzy nauczyciele podkreślali rolę pokory, nie oznaczało to przyjęcia roli sługi. Gdy rabbi Gamaliel zmieszał wino dla rabbiego Eleazara, ten nie chciał go przyjąć. Wy tłumaczono mu jednak, że także Abraham, a nawet sam Bóg służyli potrzebom innych. Dlatego było właściwym, żeby osoba o największej godności usługiwała innym⁶⁹⁴.

Podobnie jak Galilejczycy w J 6 trzymali się materialnej strony znaku, tak też czyni Piotr. Uczniowie znów nie rozumieją Jezusa. Podobnie jak niejasny był dla nich początkowo znak oczyszczenia świątyni (J 2, 13-22)⁶⁹⁵. Jego działanie wykraczało poza standardy hierarchii społecznej, sprzeciw Piotra był zatem oczywisty. Ten protest ma bardzo emfaticzny charakter – Piotr zaczyna zdanie od κύριε, a kończy na πόδας, podkreślając jak daleko od siebie pozostają obie te rzeczywistości⁶⁹⁶. Ponadto przeciwstawione zostają sobie dwa zaimki ty – mnie (σύ μου)⁶⁹⁷.

Jezus koryguje spojrzenie Piotra dokonując trojkiego przesunięcia. Po pierwsze zmienia czas na przyszły – odwołując się do tego, co będzie miało miejsce, czyli ukrzyżowania. Dalej, wskazuje, że nie można uczestniczyć w Jego uczeniu w sposób niepełny, to znaczy pomijając aspekt uniżenia. Po trzecie obmycie wodą oznacza śmierć na krzyżu – wierzący

⁶⁹² S. Schneiders, „The Foot Washing. An experiment in Hermeneutics”, *Catholic Biblical Quarterly* 43 1981, s. 84-88.

⁶⁹³ R. Fabris, *Giovanni*, s. 727.

⁶⁹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 907.

⁶⁹⁵ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 327.

⁶⁹⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 908.

⁶⁹⁷ R. Fabris, *Giovanni*, s. 731.

zostają w nią włączeni podczas chrztu⁶⁹⁸. Odpowiedź Jezusa wydaje się niewspółmiernie mocna – chodzi bowiem o udział w życiu wiecznym, nie zaś jedynie odwrócenie ról⁶⁹⁹. Piotr reaguje w sposób charakterystycznie dla siebie impulsywny. Skoro trzeba pozwolić się obmyć, to nie tylko nogi, ale i ręce, i głowę. Badacze sugerują, że mycie tych właśnie części ciała było najistotniejsze⁷⁰⁰.

Można wskazać jeszcze jeden aspekt obmyć w starożytnym Izraelu – związany z funkcjonowaniem wspólnotowym. Obmycia rytualne służyły zachowaniu granic, tożsamości ludzi, pozwalały na włączenie lub powrót do społeczności⁷⁰¹. Brak udziału z Panem to bardzo poważny stan. Nic z Jezusa nie ma władca tego świata (J 14, 30). Ten, kto nie trwa w Chrystusie, zostanie wyrzucony i uschnie (J 15, 6). Do posiadania dziedzictwa z Jezusem konieczne jest przyjęcie obmycia stóp, nie zaś towarzysząca mu motywacja, jak pokora, miłość i służba⁷⁰². Badacze dostrzegają tutaj niebezpośrednie odniesienie do sakramentu chrztu⁷⁰³. Obmycie nóg oznacza zgodę na to, że Jezus będzie służył swoim uczniom poprzez swoją śmierć. Od patronów w starożytności oczekiwano wsparcia, ale nie służby. Taka zamiana ról musiała powodować dyskomfort u odbiorców – Judasz zaprotestował wobec gestu Marii (J 12, 5), a Piotr wobec gestu Jezusa, co doprowadziło obu do zdrady⁷⁰⁴. Piotr jednak wszedł w dialog z Mistrzem i pozwolił skorygować swój tok myślenia – Judasz zaś nawet nie odpowiedział na Jezusową obronę Marii. Tym bardziej też egzegeci podkreślają bezgraniczną miłość Chrystusa – okazaną pomimo niezrozumienia, ignorancji ze strony obu przywołanych uczniów, a nawet mimo świadomości, że Go zdradzą⁷⁰⁵.

10 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.

11 ἦδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐχὶ πάντες καθαροὶ ἐστε.

⁶⁹⁸ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 57.

⁶⁹⁹ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 390-391.

⁷⁰⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 903.

⁷⁰¹ H.K. Harrington, „What is the Purpose of Ritual Ablutions in Ancient Judaism?”, s. 4-5.

⁷⁰² A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 390.

⁷⁰³ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 327.

⁷⁰⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 909.

⁷⁰⁵ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 327.

Przypuszczalnie pierwsza część wersetu 10 stanowiła krótkie przysłowie wskazujące na bezużyteczność powtarzania rytualnych ablucji po chrzcie⁷⁰⁶. Inni sugerują, że tłem powstania tego fragmentu mogła być dyskusja na temat grzechów popełnionych po chrzcie czy ponownego przyjmowania do wspólnoty tych, którzy ją opuścili⁷⁰⁷. Można w tym kontekście wskazać na kontekst kulturowy. Niedaleko wzgórza świątynnego w Jerozolimie, w pobliżu dużych basenów służących do rytualnych ablucji, odnaleziono również mniejsze, przeznaczone do obmywania stóp. Wskazywałoby to na powszechną znajomość tej praktyki⁷⁰⁸. Część środowisk judaistycznych oczekiwała największego oczyszczenia w czasach mesjańskich⁷⁰⁹. S. Mędała wskazuje, że obmycie nóg nie ma charakteru oczyszczającego, stanowi gest miłości⁷¹⁰. Uczniowie zostali już obmyci przez słowo Jezusa (J 15, 3). Jezus wiedział, że Judasz nie jest czysty – odłączył się już od Niego a poddał się działaniu diabła. Stał się nieczysty z powodu zdrady⁷¹¹. Mimo to, Chrystus nie odmawia mu udziału w geście szczególnej miłości. Obmycie nóg może przedstawiać udział w służebnej posłudze Chrystusa oraz tajemnicy krzyża. Gest miałby zatem również charakter profetyczny⁷¹².

12 Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν [καὶ] ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν εἶπεν αὐτοῖς· γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;

13 ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος, καί· ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ.

14 εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας·

Dokonany przez Jezusa gest ma stać się wzorem działania uczniów. Implikuje on rozbrat z klasyczną ideą hierarchii społecznej i zaszczytów z nią związanych⁷¹³. Ewangelista podkreśla autorytet Chrystusa (διδάσκαλος, κύριος). Jezus sam go potwierdza i wykorzystuje by pouczyć zgromadzonych o potrzebie wzajemnej służby⁷¹⁴. Uznaje swój autorytet, aby zaraz zwrócić uwagę słuchaczy na inwersję mocy i statusu pośród Jego

⁷⁰⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 57.

⁷⁰⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 327.

⁷⁰⁸ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 388-389.

⁷⁰⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 910.

⁷¹⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 58.

⁷¹¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 365.

⁷¹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 57-58.

⁷¹³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 905.

⁷¹⁴ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 357.

naśladowców⁷¹⁵. Zarazem Jezus jest wzorem doskonałego wypełnienia posłania przez Ojca⁷¹⁶. Ukazuje zatem, w jaki sposób uczniowie mają wypełnić skierowane do nich posłanie przez Syna⁷¹⁷.

Synoptycy przy okazji opisu ostatniej wieczerzy wskazywali na przepis rytualny, zaś w Ewangelii Janowej odnajdujemy zobowiązanie moralne, to jest przykazanie miłości⁷¹⁸. Jezus pokazał uczniom wzór poświęcenia, kochania innych aż do oddania swojego życia – do czego wezwani są wszyscy naśladowcy Chrystusa⁷¹⁹. Niewolnik nie powinien pracować mniej od swojego pana – podobnie wierzący w Jezusa⁷²⁰. Motywowanie uczniów poprzez własny przykład było honorowym zadaniem bohaterów⁷²¹. Wydaje się też dobrze realizować wzór przyjaciela – oddającego życie za innych oraz komunikującego się w sposób otwarty, szczery⁷²².

Jezus nazywa siebie Panem i Nauczycielem – ma zatem i władzę, i mądrość. Uczniowie powinni się z Nim utożsamiać, ale też naśladować dany przez Niego przykład⁷²³. Może obejmować przykład miłości (J 13, 34), ale też zaangażowanie w dzieło zbawienia, na co wskazuje motyw wody⁷²⁴. Uczniowie mają być zdolni do poświęcenia swojego życia, by inni wytrwali w wierze. Niektórzy badacze sugerują, że św. Jan chciał uwypuklić znaczenie wzajemnej służby ponieważ jego wspólnota wywodziła się z warstw zamożniejszych, co utrudniało im przyjęcie postawy miłości względem wszystkich, nawet niewolników⁷²⁵. Nie wiadomo czy obmywanie sobie nóg stało się we wspólnocie Janowej konkretnie powtarzaniem rytuałem, ale zdaniem badaczy nie można tego wykluczyć⁷²⁶. Powszechnie znany ryt umycia nóg nie został przez Jezusa odrzucony, ale zyskał nową treść⁷²⁷.

⁷¹⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 910.

⁷¹⁶ D.G. van der Merwe, „The Concept and Activity of ‘obedience’ in the Gospel of John”, VE 43 (2022), nr 1, s. 3-4.

⁷¹⁷ I w dalszej konsekwencji doświadczyć przebóstwienia. C.S. Keener, „Sent Like Jesus” AJPS 12 (2009), nr 1, s. 44-45; R.A. Ferries, „Pauline and Johannine Theosis”, HTS 78 (2022), nr 4, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.6970> (dostęp 1.03.2023).

⁷¹⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 58.

⁷¹⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 902.

⁷²⁰ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 348.

⁷²¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 904.

⁷²² G.R. O’Day, „Jesus as a Friend”, s. 145-146.

⁷²³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 58-59.

⁷²⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 911.

⁷²⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, 361.

⁷²⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 902-903.

⁷²⁷ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 389.

15 ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.

16 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.

17 εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά.

Egzegeci podkreślają, że elementem uwierzytelnienia prawdomówności oskarżonego było wskazanie dobrego przykładu do naśladowania, jaki zostawił⁷²⁸. Termin ὑπόδειγμα występuje w Septuagincie jedynie w kontekście chwalebnej śmierci jako wzoru⁷²⁹. Miała nim być dla młodych ochocza śmierć za wierność świętym Prawom (2 Mch 6, 28-31) czy wzięcia do nieba Henocha (Syr 44, 16). Umycie nóg nie tyle jest zewnętrznym gestem, ale darem, który owocuje nowym sposobem działania⁷³⁰. Badacze w tym kontekście przywołują pojęcie *mimesis* – naśladowania wzoru ojców i wychowawców w starożytności⁷³¹. Gest Jezusa zrywa z praktykowanym wówczas modelem relacji nauczyciel-uczeń. Jego uczniowie, byli sługami – Jezusa (J 15, 20) i Boga (J 12, 26), ale również przyjaciółmi (J 15, 15).

Badacze przypuszczają, że werset 17. odnosi się zarówno do słów jak i gestu Jezusa⁷³². Konieczne byłoby zatem słuchanie Jego słów oraz ich zachowanie (por. J 12, 47)⁷³³.

18 Οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω· ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.

Jezus po raz kolejny ukazuje swoją nadprzyrodzoną wiedzę. Podkreśla też, że to On kontroluje sytuację⁷³⁴. Wzmianka o *jedzącym mój chleb* została zapożyczona z Ps 41, 10. Psalm ten opowiada o pełnym zaufaniu Bogu – nawet w obliczu zdrady ze strony przyjaciół. Niektórzy badacze odnoszą wspomniany w tym wersecie chleb do tego, którym jest sam Jezus – Jego ciało wydane za świat (J 6, 51)⁷³⁵. Tym bardziej, że św. Jan posługuje się tutaj czasownikiem τρώγων zamiast występującego w Septuagincie ἐσθίω⁷³⁶.

⁷²⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 59.

⁷²⁹ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 328.

⁷³⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 59.

⁷³¹ C. Bennema, „Moral Transformation through Mimesis in the Johannine Tradition”, s. 190-191.

⁷³² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 328.

⁷³³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 60.

⁷³⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 914.

⁷³⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 61.

⁷³⁶ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 332-333.

W przytoczonym fragmencie Ps 41, 10 wspomniana jest również pięta. Oznacza ona podstawienie komuś nogi, by upadł⁷³⁷. Inni sugerują krzyżowanie nóg, by pięta była po zewnętrznej stronie⁷³⁸. W Rdz 3, 15 pojawia się zapowiedź zmiżdżenia pięty, jakiego dokona wąż względem potomstwa niewiasty. Egzegeci utożsamiają Judasza z tym, który podnosi piętę na Jezusa. Zarazem zostaje tutaj objawiona absolutna miłość Boga. Darem chleba obdarzony był również ten, który ostatecznie go odrzucił. Niektórzy badacze zestawiają ze sobą kęs chleba dającego życie z kęsem rajskiego owocu, który doprowadził do śmierci⁷³⁹.

Zdrada ze strony przyjaciela była dla starożytnych bardziej haniebna niż potwarz ze strony wroga⁷⁴⁰. Im bliższa relacja, tym większa była zdrada. Szczególnie potworna była ta, której dopuszczali się współbiesiadnicy⁷⁴¹. Judasz należał do grona najbliższych uczniów Jezusa. Co więcej, można przypuszczać, że był osobą zaufaną, skoro powierzono mu pieczę nad wspólnym majątkiem. Chrystus dopuścił go do udziału w ostatniej wieczerzy i sam podał mu chleb. Może to sugerować, że Judasz zajmował jedno z najbliższych Jezusowi miejsc podczas uczy⁷⁴².

Chrystus zna tych, których wybrał. Rabbi nie wybierali sobie uczniów. Jezus jednak sam ich wybrał, co może odnosić się do działania Boga, który wybrał sobie Izraela⁷⁴³. Odwołanie do Ps 41, 10 może dodatkowo wzmacniać przesłanie, że to Bóg kieruje historią, wplatając w swoje zbawcze plany nawet największy grzech i zdradę⁷⁴⁴.

19 ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.

Jezus stopniowo wprowadza uczniów coraz bardziej w doświadczenie swojej obecności jako Tego, który jest⁷⁴⁵. Kulminacja tego będzie miała miejsce podczas pojmania w Getsemani (J 18, 5-6). Po raz kolejny też pojawia się tutaj kwestia jedności działania Ojca i Syna. Jezus zapowiada zdradę – pokazując, że kontroluje sytuację i ma nadprzyrodzoną wiedzę, podobnie jak Bóg (Iz 43, 9-10)⁷⁴⁶.

⁷³⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 61.

⁷³⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 349.

⁷³⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 61.

⁷⁴⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 912.

⁷⁴¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 913.

⁷⁴² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 916.

⁷⁴³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 914.

⁷⁴⁴ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 349.

⁷⁴⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 61.

⁷⁴⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 914.

20 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἅν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

Logion o tej tematyce występuje również w przekazie synoptycznym (Mt 10, 40; 18, 5; Łk 10, 16; Mk 9, 37-41). Niektórzy badacze wskazują, że implikuje to szacunek i przyjęcie również względem Judasza – niegodnego i niewiernego. Choć on nie okazał wierności Panu, to jednak Chrystus mu jej nie odmawia⁷⁴⁷. Jezus zapowiada też niejako udział uczniów w Jego losie – zdradzonego i odrzuconego, nawet przez swoich⁷⁴⁸. Część egzegetów w tym kontekście odnosi się do tego, jak funkcjonowali posłannicy w starożytnym Izraelu – przypisywano im autorytet i godność równą posyłającemu⁷⁴⁹.

Inicjatywa dokonania gestu jest w analizowanej perykopie po stronie Jezusa. Odbiorcami Jego działania są zgromadzeni na ostatniej wieczerzy uczniowie. Ewangelista wprowadził ten gest dość podniosłym opisem: *Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiławszy swoich na świecie, do końca ich umiłował* (J 13, 1). Gest Chrystusa miał charakter jednorazowy – nie spotykamy więcej odniesień do tej czynności. Dotyczył jednak wszystkich zgromadzonych uczniów. Czynność obmywania nóg była powszechnie znana – zadanie to przypisane było niewolnikom. W wykonaniu Mistrza miała zatem charakter wyjątkowy i niezwykły. Stąd sprzeciw i oburzenie ze strony Piotra. Gest Jezusa dobrze współbrzmi z całością perykopy – jest kwintesencją składanej przez Niego ofiary miłości, wydania swojego życia za braci. Przyjęcie tego gestu jest konieczne by mieć udział z Panem, zyskać życie wieczne⁷⁵⁰. Czyn Chrystusa jednocześnie ma być ważną lekcją – wzorem do naśladowania dla uczniów. Ponownie wprowadzony przez ewangelistę gest ma charakter kulminacyjny i budzi opór ze strony jego świadków.

2.5. Spoczywanie i oparcie się na piersi Jezusa (13, 21-25)

Poprzestaniemy w tym przypadku na analizie części passusu – koncentrując się tylko na spoczywaniu i oparciu się umiłowanego ucznia na piersi Jezusa. Dalsza część perykopy zostanie uwzględniona w sekcji poświęconej dotykaniu przedmiotów – ze względu na zanurzany i podawany Judaszowi kęsek. Niektórzy egzegeci wskazują, że perykopa ta jest

⁷⁴⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 61.

⁷⁴⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 914.

⁷⁴⁹ C.S. Keener, „Sent Like Jesus”, s. 23.

⁷⁵⁰ A. Kubiś, „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, s. 390.

objaśnieniem gestu obmycia nóg w kontekście zbliżającej się męki i śmierci Jezusa⁷⁵¹. Jego uczniowie mają sobie wzajemnie służyć aż po gotowość oddania życia za siebie nawzajem.

21 Ταῦτα εἰπὼν [ὁ] Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.

Jezus wzrusza się w duchu – jest to już trzeci raz na kartach Ewangelii według św. Jana. Pierwsze dwie wzmianki o tym związane są ze śmiercią Łazarza – konkretnie z płaczem Marii (J 11, 33) oraz widokiem grobu (11, 38). Chrystus wzrusza się mówiąc do grona uczniów, że jeden z nich Go zdradzi. Ewangelista w ten sposób podkreśla uprzednią, boską wiedzę Pana⁷⁵². Zarysowuje również atmosferę zażyłości, bliskiej relacji jaka łączyła Jezusa z uczniami⁷⁵³.

W analizowanym wersecie pojawia się czasownik ἐμαρτύρησεν – zaświadczył. Zazwyczaj występuje on w kontekście jurydycznym. Może zatem przywoływać kontekst sądu nad światem, jakiego dokonuje Jezus (J 12, 31)⁷⁵⁴.

22 ἔβλεπον εἰς ἀλλήλους οἱ μαθηταὶ ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει.

23 ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς.

24 νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει.

25 ἀναπεσὼν οὖν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ· κύριε, τίς ἐστιν;

W kulturze rzymskiej posiłek spożywano w pozycji półleżącej (ἀνακείμενος), opierając się na lewej ręce. Wokół niskiego stołu w kształcie litery „u” ustawiano sofy oraz leżanki. Jezus zajmował miejsce centralne – honorowe⁷⁵⁵. Egzegeci wskazują, że miejsce po lewej stronie Jezusa zajmował Judasz. Miejsce to było najbardziej honorowe, przeznaczone najbliższemu przyjacielowi⁷⁵⁶, osobie zaufanej⁷⁵⁷.

Po prawej stronie Chrystusa spoczywał umiłowany uczeń. Ewangelista podkreśla jego szczególną, intymną bliskość z Panem poprzez wskazanie, że spoczywał ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ. W Piśmie Świętym κόλπος wskazuje na intymną relację między małżonkami (Pwt

⁷⁵¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 914.

⁷⁵² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 72.

⁷⁵³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 915.

⁷⁵⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 72.

⁷⁵⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 915-916.

⁷⁵⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 73.

⁷⁵⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 916.

13, 7) oraz matką lub opiekunką a dzieckiem (1 Krl 3, 20; Rt 4, 16). Na kartach Nowego Testamentu mowa jest o zanadrzu (Łk 6, 38) i zatoce (Dz 27, 39), a także spoczywaniu na łonie Abrahama (Łk 16, 22-23). Podobna zażyłość charakteryzuje relację Ojca i Syna (J 1, 18): *μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*. Umiłowany uczeń jest zatem wzorem relacji z Chrystusem dla wszystkich wierzących⁷⁵⁸. Część badaczy wskazuje, że wzorcowa jest raczej udzielona temu uczniowi miłość niż jego własna odpowiedź wiary⁷⁵⁹. Być może Piotr polecił mu dopytanie Jezusa ze względu na zajmowane bliżej Pana miejsce. Niektórzy komentatorzy sugerują też, że przyczyną mógł być lęk⁷⁶⁰. Tradycja synoptyczna odnotowuje wszak nerwowe pytania uczniów wobec zapowiedzi zdrady (Mk 14, 19; Mt 26, 22): *chyba nie ja, Panie?* Św. Jan odnotował po prostu, że uczniowie poruszeni patrzyli na siebie nawzajem. Może Piotr bał się usłyszeć, że to on zdradzi – przecież doświadczył już tego, że nie rozumie Mistrza. Zresztą, chwilę później zapowiedź jego osobistej zdrady również wybrzmiała (J 13, 38). Ukochany przez Pana uczeń wydaje się nie uczestniczyć w lęku pozostałych uczujących – zadał pytanie natychmiast i bezpośrednio, jakby zdrada zupełnie go nie dotyczyła.

Postać umiłowanego ucznia, tak charakterystyczna dla Ewangelii Janowej, pojawia się tutaj po raz pierwszy. Egzegeci zwracają uwagę, że bardzo często towarzyszy on Piotrowi, a także pośredniczy w jego interakcjach z Jezusem⁷⁶¹. Tego rodzaju zestawienia bohaterów znane są u autorów starożytnych⁷⁶². W analizowanej perykopie to umiłowany uczeń pozyskuje od Pana informacje dla Piotra⁷⁶³. Wraz z nim będzie na dziedzińcu arcykapłana (J 18, 15-16), pobiegnie z nim do pustego grobu (J 20, 3-10) i pomoże rozpoznać Zmartwychwstałego (J 21, 7). Zdarzenia te ukazują pierwszeństwo umiłowanego ucznia⁷⁶⁴ – był bliżej Jezusa w czasie uczy, poprosił o wpuszczenie Piotra na dziedziniec, jako jedyny był pod krzyżem, do grobu przybiegł jako pierwszy i od razu uwierzył, jako pierwszy też rozpoznał Pana przy cudownym połowie. Niektórzy badacze uznają te teksty za świadectwo rywalizacji dwóch szkół teologicznych – związanej z Piotrem oraz

⁷⁵⁸ W.S. Kurz, „The Beloved Disciple and Implied Readers”, BTB 1989, 19, 100, s. 100; C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 918.

⁷⁵⁹ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 297-301.

⁷⁶⁰ J-A.A. Brant, *John*, s. 181.

⁷⁶¹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 74.

⁷⁶² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 916-917.

⁷⁶³ Niektórzy poddają w wątpliwość czy gest Jezusa był jasny dla pozostałych uczestników uczy. Wskazują przy tym, że znajomość tożsamości zdrajcy przez umiłowanego ucznia nie wpływa na bieg zdarzeń. W.S. Kurz, „The Beloved Disciple and Implied Readers”, s. 100.

⁷⁶⁴ Zdaniem niektórych egzegetów – raczej jego zwyczajność i brak świadectwa poznania/wiary przed J 21, 7. K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 297-301.

związanej z umiłowanym uczniem⁷⁶⁵. Inni sugerują, że mogły posłużyć do uwiarygodnienia tej ostatniej⁷⁶⁶ we wspólnotach zaznajomionych już z przekazem Piotrowym⁷⁶⁷.

W analizowanej perykopie można wskazać gesty spoczywania na piersi Jezusa i oparcia się na Nim. Ich inicjatorem jest umiłowany uczeń – za namową Piotra pytający o tożsamość zdrajcy, a odbiorcą – Chrystus. Jezus przyjmuje te gesty, nie gani ich, ani nie ogranicza, przeciwnie – odpowiada od razu na pytanie ucznia. Postawa umiłowanego ucznia wynika wprost z zarysowanej atmosfery bliskości, zażyłych więzi. Gesty te wskazują na szczególną bliskość ucznia i Jezusa – wydaje się też, że jest ona znana pozostałym uczestnikom uczyty.

2.6. Pojmanie, męka, śmierć i pogrzeb (18, 1 – 19, 37)

Janowy przekaz męki i zmartwychwstania Chrystusa pozostaje w dużym stopniu zbieżny z tradycją synoptyczną. Niemniej, Ewangelista w swoim opisie zawarł charakterystyczną teologię tych wydarzeń. Według św. Jana męka Jezusa to droga chwały i wywyższenia⁷⁶⁸, zmierzająca do uwielbienia Ojca⁷⁶⁹. Na kartach Czwartej Ewangelii nie znajdziemy rozbudowanego opisu lęku Chrystusa przed męką. Słuchacze św. Jana nie usłyszą wiele o napięciu Jezusa, ani nie dostrzegą wyeksponowanego cierpienia⁷⁷⁰. Mimo pojmania, to Chrystus panuje nad przebiegiem zdarzeń, On sam wydaje siebie za owce (J 10, 18).

Rozdziały 18 i 19 Ewangelii według św. Jana zazwyczaj są taktowane przez badaczy jako odrębna część z własną strukturą⁷⁷¹. F.J. Moloney wyodrębnia następujące jej elementy: 1) Jezus i wrogowie w ogrodzie (J 18, 1-11); 2) przesłuchanie u Annasza i zaparcie się Piotra (J 18, 12-27); 3) proces przed Piłatem (J 18, 18 – 19, 16a); 4) ukrzyżowanie Jezusa (J 19, 16b – 37); 5) pogrzeb Jezusa w ogrodzie (J 19, 38-42)⁷⁷². Ze względu na obszerność obu rozdziałów skoncentrujemy się w naszej analizie wyłącznie na wersetach, w których pojawia się dotyk. Wzięte pod uwagę zostaną fragmenty, w których Jezus zostaje pojmany i związany (J 18, 12), w których jest prowadzony czy zabierany (J 18, 13.24.28; 19, 1.4.13.16.38), policzkowany (J 18, 22; J 19, 3), przyodziany w koronę i płaszcz (J 19, 2),

⁷⁶⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 74.

⁷⁶⁶ W tym roli umiłowanego ucznia jako świadka. W.S. Kurz, „The Beloved Disciple and Implied Readers”, s. 100.

⁷⁶⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 917.

⁷⁶⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 374.

⁷⁶⁹ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, s. 196.

⁷⁷⁰ J.-A.A. Brant, *John*, s. 231.

⁷⁷¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 176.

⁷⁷² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 482.

ubiczowany (J 19, 1), ukrzyżowany (J 19, 18), przebity włócznią (J 19, 34), owinięty całunem i złożony w grobie (J 19, 40.42). Jo-Ann A. Brant również sugeruje chiastyczną strukturę J 18-19, z kompozycją obramowaną scenami w ogrodzie, natomiast zaznacza przy tym, że badacze różne wersety umieszczają w centrum⁷⁷³.

2.6.1. Pojmanie i związanie

Scenę przesłuchania u Annasza i zaparcia się Piotra poprzedza opis pojmania Jezusa.

Ἦ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν (J 18, 12)

Ewangelista wzmiankuje udział kohorty (σπεῖρα) w misji pochycenia Chrystusa. Liczebność kohorty jest dyskutowana przez badaczy. Najogólniej przyjmuje się wartości pomiędzy 480 a 800 żołnierzy⁷⁷⁴. Wydaje się to nad wyraz dużo wobec garstki uczniów i samego Jezusa. Być może ewangelista chciał w ten sposób uwypuklić wielkość mocy Pana, na którego słowo taki tłum pada na ziemię (J 18, 6). Niektórzy badacze poddają w wątpliwość by rzymska kohorta miała zaprowadzić skazańca do arcykapłana⁷⁷⁵. Inni konstatują, że najbardziej prawdopodobna jest współpraca i udział obu środowisk – elit żydowskich oraz władz rzymskich⁷⁷⁶. Nie brak wzmianek o komicznym wydźwięku całej sceny – Jezus jako nieszkodliwy bohater wobec zgrai niekompetentnych żołnierzy⁷⁷⁷.

Czasownik δέω jest tłumaczony jako wiązać, pętać, krępować, uwięzić, przywiązać⁷⁷⁸. Chrystus zostaje pojmany i związany. Zdaniem S. Mędała związanie podczas pojmania oznacza, że Jezus był traktowany jak złoczyńca⁷⁷⁹. Z kolei Jo-Ann A. Brant wskazuje na powtarzający się w całym opisie męki motyw wydania Chrystusa i przekazywania Go sobie z rąk do rąk⁷⁸⁰. Czasownik συλλαμβάνω oznacza zbierać, gromadzić, skupiać, zabrać ze sobą, unieść, uprowadzić, chwycić, łapać, przytrzymać, ścisnąć, zamknąć, wziąć ze sobą⁷⁸¹. Pomimo takiego przedmiotowego traktowania i pewnej bierności Jezusa, tak

⁷⁷³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 231-232.

⁷⁷⁴ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 400.

⁷⁷⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 400.

⁷⁷⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1085.

⁷⁷⁷ J.-A.A. Brant, *John*, s. 237.

⁷⁷⁸ δέω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t.1, s. 512.

⁷⁷⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 195.

⁷⁸⁰ J.-A.A. Brant, *John*, s. 232.

⁷⁸¹ συλλαμβάνω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 149.

naprawdę to On panuje nad sytuacją i ją prowadzi – podobnie jak uczynił przy pojmaniu (J 18, 4-8). Chrystus pozwala zatem na to, by Go schwytano, skrepowano i prowadzono.

Inicjatywa dokonania gestu jest po stronie oprawców Jezusa. Ewangelista ukazuje jednak Chrystusa jako panującego nad całą sytuacją – mimo biernego poddania się pojmaniu. Sama scena pojmania w ogrodzie jest poprzedzona rozbudowaną narracją podkreślającą Bóstwo Jezusa – uwaga o pochwyceniu Chrystusa wydaje się marginalna, wprowadzona mimochodem. Związanie oskarżonego i prowadzenie go przed trybunał nie było czymś niezwykłym – czynność ta współbrzmi z kontekstem skazania. Kontrastuje jednak z ukazaną godnością królewską Jezusa⁷⁸². Pojmanie wydaje się faktem zupełnie marginalnym. Związany Jezus nie traci autonomii, co widać w Jego rozmowach z Annaszem i Piłatem. Jest to kulminacyjny punkt świadectwa posłanego Syna⁷⁸³.

2.6.2. Policzkowanie

Ewangelista Jan dwukrotnie wspomina o policzkowaniu Jezusa. Pierwsze z nich ma miejsce podczas przesłuchania u Annasza.

18, 22 ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εἰς παρεστηκῶς τῶν ὑπηρετῶν ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ εἰπὼν· οὕτως ἀποκρίνη τῷ ἀρχιερεῖ;

W normalnym procesie możliwe jest wezwanie świadków. Synoptycy w opisie procesu Jezusa wspominają fałszywych świadków. W tym kontekście niektórzy badacze podkreślają, że Chrystus na kartach Ewangelii Janowej naucza (διδάσκω) wyłącznie w świątyni i synagodze⁷⁸⁴. Część egzegetów wskazuje na to, że termin *παρρησία* (J 18, 20) może tutaj ukazywać Pana jako ucieleśnienie cnoty otwartej i bezpośredniej komunikacji, co w kulturze hellenistycznej wiązało się z wzorem dobrego przyjaciela i zarazem obywatela⁷⁸⁵. Ponadto termin *παρρησία* podkreśla również wolność wypowiedzi, jaką cieszył się Chrystus podczas publicznej działalności. Św. Jan nie wspomina obecności świadków u arcykapłana, zaś uwaga Chrystusa pozostaje bez merytorycznej odpowiedzi.

⁷⁸² J. Van der Watt, „The Spatial Dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John”, s. 5-6.

⁷⁸³ Z. Grochowski, „Jezus jako świadek w Ewangelii wg św. Jana”, VV 27 (2015), s. 180-181.

⁷⁸⁴ J. Lieu, „Temple and Synagogue in John”, NTS 45 (1999), s. 53-54.

⁷⁸⁵ G.R. O’Day, „Jesus as a Friend”, s. 156-157.

Sprzeciw Annasza zostaje wyrażony poprzez agresję jego urzędnika⁷⁸⁶. Uderza ona w godność Jezusa. Pan odbudowuje ją pytając retorycznie o słusność takiego czynu⁷⁸⁷.

Grecki termin *ράπισμα* może oznaczać uderzenie laską bądź ręką w twarz lub policzek⁷⁸⁸. Strażnik *ὑπηρέτης* oznacza podwładnego, poddanego⁷⁸⁹, przypuszczalnie świeckiego sługę związanego ze świątynią. Choć Annasz nie pełnił już funkcji arcykapłana, przypuszczalnie wciąż miał istotne wpływy polityczne⁷⁹⁰.

19, 3 καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον· χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων· καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ *ράπισματα*.

Wcześniej wymierzył Jezusowi policzek przedstawiciel środowiska żydowskiego, sługa świątyni. W J 19, 3 policzkują Chrystusa rzymscy żołnierze⁷⁹¹. Forma *imperfectum* wskazuje na powtarzalny charakter tej czynności⁷⁹². Niektórzy egzegeci wskazują przy tym na odrzucenie Jezusa – zarówno przez Jego naród, jak i przez przedstawicieli świata pogańskiego⁷⁹³.

Inicjatywa dokonania gestu jest po stronie strażnika. Jezus nie pozostaje zupełnie bierny wobec tego gestu – odpowiada nań pytaniem. Policzkowanie więźniów wydaje się gestem powszechnie znanym. Ewangelista Jan wspomina policzkowanie w J 18, 22, ale też dalej w J 19, 3 – jako element szyderstwa. Gest ten został poprzedzony obronną odpowiedzią Chrystusa na pytanie Annasza, a w J 19, 3 – odzianiem Jezusa w purpurę i koronę z cierni. Na przesłuchaniu u Annasza Jezus nie traci autonomii, reaguje na cios pytaniem, które pozostanie bez odpowiedzi, On sam zaś zostanie odesłany do Kajfasza. Wobec szydzących z Niego żołnierzy Jezus milczy, poddając się chwiejnym decyzjom Piłata.

⁷⁸⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 200.

⁷⁸⁷ J.-A.A. Brant, *John*, s. 241.

⁷⁸⁸ *ράπισμα* [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 9.

⁷⁸⁹ *ὑπηρέτης* [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 436.

⁷⁹⁰ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 412-413.

⁷⁹¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1095.

⁷⁹² J.-A.A. Brant, *John*, s. 246.

⁷⁹³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1121.

2.6.3. Przyodzianie w koronę i płaszcz (J 19, 2)

Publiczne prześladowanie oskarżonych, szyderstwo, bicie ze strony żołnierzy nie było niczym niezwykłym⁷⁹⁴. Rzymianie celebrowali publiczną egzekucję w bardzo teatralny sposób⁷⁹⁵. Jezus został przez nich odziany w purpurowy płaszcz i cierniową koronę.

19, 2 καὶ οἱ στρατιῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῆ κεφαλῆ καὶ ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτὸν

Bogactwo ciernistych roślin w Palestynie utrudnia jednoznaczną identyfikację tej, która została wykorzystana do przygotowania wieńca⁷⁹⁶. Egzegeci sugerują krzak akantu lub gałązki palmy daktylowej, ale też oliwnika, głogu, rokitnika czy tarniny⁷⁹⁷. Wieniec z liści akantu zdaniem niektórych badaczy pozostawał raczej elementem szyderstwa niż narzędziem tortur⁷⁹⁸. W świecie starożytnym wieniec był bowiem nagrodą dla zwycięzców igrzysk czy szczególnie zasłużonych obywateli. Towarzyszył też przedstawieniom bogów⁷⁹⁹.

Płaszcz purpurowy symbolizował w Izraelu władzę króla i arcykapłana (Wj 28. 2-5.31.36), taka była też zasłona w świątyni (2 Krn 3, 14). Jezus to król Izraela ubrany przez pogan⁸⁰⁰, nieświadomie składających Mu hołd⁸⁰¹. W starożytnym Rzymie prócz cesarza purpurę mogli nosić patrycjusze, dostojnicy państwowi, zwycięzcy⁸⁰². Jan Ewangelista nie wspomina o płaszczu szkarłatnym (κόκκινος), ale wskazuje na kolor purpurowy (ἱμάτιον πορφυροῦν). Prawdziwa purpura była bowiem towarem luksusowym⁸⁰³.

Inicjatywa działania – ubrania Jezusa w płaszcz i koronę cierniową – była po stronie żołnierzy. Bezpośrednim odbiorcą ich czynności był Chrystus, a w dalszej kolejności – wszyscy zgromadzeni świadkowie. Gest ten ma charakter jednorazowy. Jak wskazaliśmy wyżej tego rodzaju pośmiewisko z więźniów nie było czymś niezwykłym. Gest ten wydaje się dobrze współbrzmieć z kontekstem – odrzuceniem ze strony ludu, trwającym procesem przed Piłatem. Co więcej, można odnotować dwuznaczny wydźwięk przyodziania Jezusa

⁷⁹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1121.

⁷⁹⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 246.

⁷⁹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 221-222.

⁷⁹⁷ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 430.

⁷⁹⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1122.

⁷⁹⁹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 430-431.

⁸⁰⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 222.

⁸⁰¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 379.

⁸⁰² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 431.

⁸⁰³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 222.

w płaszcz i koronę. Jak odnotowano wyżej, są to insygnia władzy królewskiej. Ponadto zostały one nadane Panu po rozmowie o Jego królewskiej godności (J 18, 33-38). Po przyodzianiu Jezusa w płaszcz i koronę doszło do wyszydzenia i ostatecznego odrzucenia Go przez lud.

2.6.4. Biczowanie (J 19, 1)

19, 1 Τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλάτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔμαστίγωσεν.

Czasownik μαστίζω oznacza bić, uderzać, poganiać, chłostać, smagać⁸⁰⁴. Zapewne to żołnierze na polecenie Piłata dokonali biczowania. W starożytnym Rzymie wykonywano trzy rodzaje biczowania. Pierwszy z nich to *fustigatio*, czyli lekka chłosta. Drugi to *flagellatio*, czyli biczowanie. Trzeci zaś, to jest *veberatio*, polegał na uderzaniu batogiem i było zawsze połączone z innymi karami, przede wszystkim – z ukrzyżowaniem⁸⁰⁵. Niektórzy egzegeci podają w wątpliwość by adresaci Ewangelii Janowej mieli rozróżniać detale związane z rodzajami biczowania⁸⁰⁶.

U synoptyków biczowanie Jezusa jest związane z wyrokiem śmierci krzyżowej i poprzedza jej wykonanie. Św. Jan natomiast opisuje raczej karę chłosty jeszcze przed wydaniem wyroku. Karę tę wykonywano również w przypadku osób osądzonych jako niewinne, dając niejako przykładową karę za zakłócanie porządku publicznego⁸⁰⁷. Biczowanie pozwalało na podkreślenie autorytetu osoby, która je zlecała⁸⁰⁸. Rzymianie nie stosowali limitu liczby uderzeń jak znane to było w środowisku judaistycznym (Pwt 25, 3; 2 Kor 11, 23-24). Część badaczy wskazuje, że kryterium dla Rzymian mogło być wyczerpanie skazańca⁸⁰⁹. Biczowanie było ciężką karą i, niezależnie od wyroku, mogło po prostu skończyć się śmiercią na skutek doznanych obrażeń⁸¹⁰. Karze chłosty podlegali tylko obywatele niższych klas (*humiliores*), ponieważ było to bardzo poniżające, zrównujące ofiarę z niewolnikiem⁸¹¹.

⁸⁰⁴ μαστίζω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 78.

⁸⁰⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 221.

⁸⁰⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1119.

⁸⁰⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1118.

⁸⁰⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 246.

⁸⁰⁹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 432.

⁸¹⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1118-1119.

⁸¹¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 246.

Niektórzy badacze wskazują w tym kontekście na specyficzną grę słów⁸¹². Piłat wziął (ἔλαβεν) Jezusa i Go ubiczował. Wcześniej Pan został pojmany (συνέλαβον J 18, 12). Podczas procesu zostanie zabrany na sąd i ukrzyżowanie (J 18, 31; 19, 6.16). Żołnierze zabrali Jego szaty (J 19, 23). Umiłowany uczeń wziął do siebie matkę Jezusa (J 19, 27), a Józef i Nikodem zabrali Jego ciało (J 19, 38.40). Słowo, które przyszło do swoich pozwala na to, by je wzięto, ale również na to, by zupełnie je odrzucono. Według zapowiedzi Prologu ciemność nie ogarnęła światłości (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν J 1, 5). Nawet jeśli wydała się ona w ręce wrogów i pozwoliła zaprowadzić na sąd i śmierć.

Badacze wskazują, że działanie Piłata ma na celu zaspokojenie tłumu i uniknięcie wyroku śmierci dla Jezusa⁸¹³. Temu mogło służyć wstępne biczowanie przed ostatecznym werdyktem. Piłat zresztą go nie sformułuje – po prostu wyda Jezusa na ukrzyżowanie (J 19, 16). Biczowanie mogło też mieć na celu wydobycie zeznań z ust podejrzanego⁸¹⁴.

Inicjatywa czynności biczowania jest po stronie Piłata i zapewne podległych mu żołnierzy. Ewangelista wspomina o tym mimochodem, bardzo zwięźle, nie podkreślając znaczenia tego faktu. Biczowanie wydaje się spójne z towarzyszącym kontekstem toczącego się procesu. Piłat mógł liczyć na wydobycie dodatkowych zeznań bądź uciszenie tłumu. Następnym wydaniem na ubiczowanie było wyszydzenie przez żołnierzy i ostateczne odrzucenie przez lud. Biczowanie nie zmienia istotnie toku narracji. Nie przyczynia się też do uspokojenia zgromadzonych – przeciwnie, wydają się coraz bardziej agresywni i brutalni domagając się ukrzyżowania.

2.6.5. Ukrzyżowanie

ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ’ αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν. J 19, 18

Św. Jan opisuje ukrzyżowanie równie lakonicznie jak fakt biczowania. Zdaniem egzegetów może to być celowe zastosowanie techniki pominięcia elementów, które mogłyby rozpraszać słuchaczy, a do takich z pewnością należało ukrzyżowanie⁸¹⁵. Ewangelista ukazuje Jezusa ukrzyżowanego jako króla⁸¹⁶. Stwierdza po prostu, że Jezusa ukrzyżowano

⁸¹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 221.

⁸¹³ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 378-379.

⁸¹⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 245.

⁸¹⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1135.

⁸¹⁶ G. Fabris, *Giovanni*, s. 971.

po środku – pomiędzy dwoma innymi (co może przypominać królewską świtę⁸¹⁷). Niektórzy badacze odnotowują, że Chrystus był μέσος – po środku ukrzyżowanych, podobnie jak później Zmartwychwstały będzie po środku uczniów (J 20, 19.26)⁸¹⁸. Obu ukrzyżowanym z Jezusem zostaną połamane kości, co zdaniem niektórych egzegetów symbolizować może niedoskonałość składanych dotychczas ofiar⁸¹⁹.

Nad głową Jezusa umieszczono napis z tytułem Jego winy. Został on sporządzony w języku hebrajskim, łacińskim i greckim. W ten sposób tytuł i królowanie Jezusa zyskuje charakter uniwersalny⁸²⁰. Ponadto starożytni władcy umieszczali przy wejściu do miasta informacje dotyczące ich panowania, obowiązujących praw. Jeśli Jezusa ukrzyżowano przy drodze, twarzą do miasta, to liczni przechodnie mogli czytać ten napis⁸²¹. Wyroki śmierci wykonywano bowiem poza miastem, stąd egzegeci wzmiankę o wyjściu uznają za historyczne wspomnienie⁸²².

Wykonanie wyroku ukrzyżowania przypadło zapewne żołnierzom podległym Piłatowi. Inicjatywa działania wychodzi od niego, pod naciskiem ludu. Ewangelista bardzo zwięźle opisuje scenę ukrzyżowania. Aktywność i inicjatywa Jezusa przejawia się w samodzielnym niesieniu krzyża. Ewangelista zestawia ze sobą działania oprawców: *zabrali zatem Jezusa* oraz aktywność Pana: *On sam dźwigając krzyż wyszedł (...)*. Ukrzyżowanie jest zwieńczeniem całego procesu i narastającej wobec Chrystusa wrogości. Ewangelista nie odnotował żadnej reakcji Jezusa, ani nikogo z bezpośredniego otoczenia. Jedynie żołnierze zajęli się dzieleniem szat Skazańca. Ponownie wybrzmiała dwuznaczność opisanego gestu – ukrzyżowany Jezus jest Królem, na co wskazuje również napis przygotowany przez Piłata. Ponownie jednak zostaje odrzucony przez arcykapłanów, którzy dywagują z Piłatem na temat treści winy Chrystusa.

2.6.6. Przebicie włócznią

ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.

⁸¹⁷ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 381.

⁸¹⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 241.

⁸¹⁹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 437.

⁸²⁰ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 446-447.

⁸²¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 443, 446-447.

⁸²² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1134.

Ukrzyżowani umierali od kilku godzin nawet do wielu dni⁸²³. Stąd wzmianka o planowanym łamaniu kości. Badacze odnotowują jednak, że dla samych Rzymian długotrwała agonia skazanych niekoniecznie stanowiła problem⁸²⁴. Argumentem podanym przez Ewangelistę jest wola uszanowania szabatu. Niektórzy egzegeci wskazują tutaj na ironię św. Jana. Choć przedstawiciele żydowskich elit nie mieli oporów przed fałszywym oskarżeniem Jezusa, to jednocześnie skrupulatnie dbali o uszanowanie święta⁸²⁵.

Ewangelista podkreślając, że Jezusowi nie łamano kości realizuje cel teologiczny. Na kartach Starego Testamentu odnotowano zwyczaj niełamania kości barankom ofiarnym (Wj 12, 46; Lb 9, 12)⁸²⁶. Zachowane miały być również kości sprawiedliwego (Ps 34, 20-21). Jezus jest wywyższonym Sługą (por. Iz 52, 13) i Barankiem ofiarnym⁸²⁷. Śmierć prawdziwego Baranka skutkuje ustaniem starego kultu⁸²⁸. Niepołamane kości zdaniem niektórych badaczy wskazują na możliwość zmartwychwstania (por. Ez 37, 1-14)⁸²⁹. Jezus umiera inaczej niż się tego spodziewano, Jego śmierć nie zależy od ludzkiej woli⁸³⁰, tym samym, ponownie, to On jest protagonistą wydarzeń⁸³¹.

Ewangelista odnotował również fragment Za 12, 10: *Będą patrzeć na tego, którego przebili. Fragment ten poprzedzony jest słowami: Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności.* Niektórzy badacze wskazują na ironię św. Jana, który odnotowuje, że woda i krew – symbole życia – spadają na przedstawiciela żołnierzy wykonujących wyrok śmierci⁸³².

Krew była dla starożytnych Żydów nośnikiem i obrazem życia (Kpł 17, 11.14). Na kartach Czwartej Ewangelii może odnosić się do krwi baranka paschalnego (por J 6, 53-56)⁸³³. Wypływające z boku Jezusa krew i woda ukazują realność Jego śmierci. Niektórzy badacze uznają to za polemikę z poglądami gnostyków i doketystów⁸³⁴, które miały tej realności

⁸²³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1150.

⁸²⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1150.

⁸²⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1151.

⁸²⁶ J.-A.A. Brant, *John*, s. 254.

⁸²⁷ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 452.

⁸²⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 384.

⁸²⁹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 452.

⁸³⁰ G. Fabris, *Giovanni*, s. 985.

⁸³¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 256.

⁸³² J.-A.A. Brant, *John*, s. 254.

⁸³³ J.A. Grassi, „Eating Jesus’ Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58” s. 25; C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1153.

⁸³⁴ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 345.

śmierci Chrystusa odmawiać⁸³⁵. Część komentatorów dostrzega tutaj odnotowanie historycznego faktu⁸³⁶.

Woda dla starożytnych, szczególnie w pustynnym klimacie Palestyny, stanowiła symbol życia, ale również czystości. Na kartach Czwartej Ewangelii występuje ona w kontekście chrztu i oczyszczenia (J 1, 26.31-33; 3,23; 13,5), daru Ducha (J 3, 5), życia wiecznego (J 4, 13-14)⁸³⁷. W sposób szczególny św. Jan podkreślił ten motyw w J 7, 37-39, stąd niektórzy egzegeci łączą ten fragment z analizowaną perykopą⁸³⁸. Część badaczy dostrzega tutaj motyw nowej świątyni⁸³⁹ – zapowiedzianej w J 2, 21. Świątyni, z której wypływa życiodajny strumień wody (Ez 47, 1-12; Za 14, 8) – dający pełnię życia i zbawienia⁸⁴⁰. Wywyższony na krzyżu jest obrazem nowej świątyni, z której wypływa woda życia⁸⁴¹. Niektórzy wysuwają hipotezę, że przebity bok Jezusa może stanowić aluzję do boku Adama, z którego Bóg utworzył Ewę (Rdz 2, 21-22)⁸⁴².

Krew i woda stanowią też zapowiedź sakramentów chrztu i Eucharystii⁸⁴³. Na płaszczyźnie historycznej krew i woda wskazują na śmierć, natomiast w aspekcie teologicznym zapowiadają dar życia⁸⁴⁴. Inni badacze przywołują wiele interpretacji wypływającej krwi oraz wody: sakramentalną, chrzcielną, soteriologiczną, eklezjologiczną, apologetyczną⁸⁴⁵.

Przebicia włócznią dokonał jeden z żołnierzy. Z ciała Jezusa wypłynęły krew i woda. Jako zmarły, pozostał biernym odbiorcą czynności żołnierza. Jednocześnie gest ten zyskał wiele duchowych interpretacji – jako otwarcie źródła życia, obdarowanie łaską. Przebicie boku zostało poprzedzone dociekaniem czy ukrzyżowani zmarli i czy ich ciała zostaną usunięte na czas przed świętem. Wypływająca z boku Jezusa woda i krew wydaje się mieć szczególne znaczenie – ewangelista podkreśla je uroczystym świadectwem. Przywołuje również zrealizowane zapowiedzi Wj 12,46 i Za 12,10.

⁸³⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 455. J.A. Grassi, „Eating Jesus’ Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58”, s. 27.

⁸³⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1152.

⁸³⁷ G. Fabris, *Giovanni*, s. 987-988.

⁸³⁸ U. Schnelle, „Johannes als Geisttheologe”, s. 24.

⁸³⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 254. Por. J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 457.

⁸⁴⁰ U. Schnelle, „Johannes als Geisttheologe”, s. 23.

⁸⁴¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1153.

⁸⁴² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1154.

⁸⁴³ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 456.

⁸⁴⁴ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 456.

⁸⁴⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 256-257.

2.6.7. Owinięcie całunem i złożenie w grobie

40 ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.

41 ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κήπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος·

42 ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

Egzegeci sugerują, że na pogrzeb Jezusa do rozpoczęcia spoczynku szabatowego było około godziny⁸⁴⁶. Nie wszystkie czynności związane z pochówkiem były zakazane w szabat (jak namaszczenie i obmywanie), ale niektóre były ściśle zabronione (jak przenoszenie ciała)⁸⁴⁷.

Pogrzebu dokonało dwóch członków Sanhedrynu – być może na świadectwo dla wątpiających Żydów⁸⁴⁸. Brakuje jednak w tym opisie obecności rodziny czy uczniów. Przypuszczalnie nie zostali oni dopuszczeni do ciała Jezusa, ponieważ uznano Go za złoczyńcę. Badacze sugerują, że Ewangelista posługuje się tutaj ironią. Zwierzchnicy żydowscy chcieli sami rozporządzać ciałem skazańca, a w rzeczywistości wydali je ludziom skrycie związanym z Jezusem, którzy zadbali o stosowny hołd⁸⁴⁹. Część egzegetów podkreśla przy tym niezwykłą odwagę Józefa i Nikodema oraz silną wiarę, nie wzmocnioną w tym czasie jakimś naocznym znakiem⁸⁵⁰.

Lniany całun był elementem godnego pogrzebu, zwłaszcza osób szanowanych⁸⁵¹. Św. Jan opisuje, że Jezus został pochowany przy użyciu płócien. Stosuje przy tym konsekwentnie liczbę mnogą (J 20, 5-7). Niektórzy badacze wiążą ten termin z czystością i szatami przywdziewanymi w Jom Kippur⁸⁵².

Mirra i aloes były składnikami oleju, jakim miano namaścić Aarona i jego synów (Wj 30, 22-30). Takim olejkiem skrapiano również królewskie szaty (Ps 45, 9), używały go też

⁸⁴⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1162.

⁸⁴⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1162.

⁸⁴⁸ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 460.

⁸⁴⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 255.

⁸⁵⁰ K. Chan, „John 19:38-20:31: Discipleship after the Death of Jesus”, s. 72-75.

⁸⁵¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1162.

⁸⁵² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 462-463.

kobiety (Prz 7, 17; Pnp 4, 14)⁸⁵³. Zioła nie służyły do zachowania ciała od rozkładu⁸⁵⁴, ale by zredukować jego woń i oddać hołd zmarłemu⁸⁵⁵. Niezwykła jest jednak ilość ziół, jakie przyniósł Nikodem. Egzegeci szacują, że mogło to być około 33kg⁸⁵⁶. Niektórzy sugerowali nawet błąd kopisty czy tendencję św. Jana do pewnych przerysowań⁸⁵⁷. Tak hojna miara jest odpowiednia dla prawdziwie królewskiego pochówku⁸⁵⁸. Podobnie jak niezwykle hojny był dar Marii namaszczałej Jezusa podczas uczyty. Nie jest to zaskakujące, skoro św. Jan opisuje ukrzyżowanie jako królewskie wywyższenie Jezusa⁸⁵⁹. W ten sposób Ewangelista obrazuje niezwykle oddanie Nikodema Jezusowi – choć pozostawał uczniem ukrytym⁸⁶⁰.

Św. Jan wspomina, że Jezusa złożono w nowym grobie. Pokazuje w ten sposób, że ciało Pana nie uległo żadnemu skażeniu⁸⁶¹. Nowy grób znajdował się w ogrodzie. W starożytnej Palestynie takie położenie grobu nie było czymś niezwykłym. Można jednak tę uwagę wiązać z Rdz 3, 22⁸⁶². Egzegeci wskazują, że wygnanie pierwszego człowieka z ogrodu Eden znajduje swoje dopełnienie w zmartwychwstaniu Nowego Adama z grobu położonego w ogrodzie⁸⁶³. Inni przywołują w tym kontekście wątek pojmania Jezusa (J 18, 1) oraz pogrzebu królów Judy i Izraela (2 Krl 21, 18.26; Ne 3, 16)⁸⁶⁴.

Inicjatywa pogrzebu wyszła ze strony Józefa z Arymatei oraz Nikodema. Jezus pozostaje biernym odbiorcą ich posługi miłosierdzia. Opis pogrzebu z jednej strony nosi znamiona ukrycia (wzmianka o lęku Józefa) i pośpiechu, a z drugiej – bliskości, ogromnej troski o Pana. Grzebanie umarłych było powszechnie znanym aktem miłosierdzia. Jest to zatem gest rozpowszechniony i zrozumiały. W opisie Janowym wydaje się być dopełnieniem, domknięciem całej narracji o męce i śmierci Jezusa. Pogrzeb Chrystusa nie budzi już

⁸⁵³ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 463.

⁸⁵⁴ Niektórzy twierdzą inaczej: por. J.-A.A. Brant, *John*, s. 255-256; D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 347. Obyczaje funeralne i ich znaczenie zmieniały się również na przestrzeni dziejów. Zob. M. Rosik, „Burial customs in the Land of Bible from the Chalcolithic Period to the Herodian Period (4300 B.C.E. – 70 A.D.). General View”, *Przegląd Archeologiczny* 49 (2001), s. 47-58.

⁸⁵⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1163.

⁸⁵⁶ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 384.

⁸⁵⁷ G. Fabris, *Giovanni*, s. 992.

⁸⁵⁸ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 463.

⁸⁵⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 256.

⁸⁶⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1164.

⁸⁶¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 384.

⁸⁶² G. Fabris, *Giovanni*, s. 995.

⁸⁶³ M. Rosik, „Discovering the Secrets of God’s Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18)”, *Liber Annuus* 58 (2008), s. 81-89.

⁸⁶⁴ G. Fabris, *Giovanni*, s. 993.

żadnego niepokoju, nikt na tę czynność nie reaguje. Sam pogrzeb odbywa się niejako w ciszy – ewangelista nie przytacza żadnych słów Józefa i Nikodema, poprzestaje tylko na własnym komentarzu.

3. Teksty, w których dotykane są pewne przedmioty

Jak już wskazywaliśmy, uwzględnimy w naszej analizie również sceny, w których dotykane są pewne przedmioty. W pierwszej kolejności przeprowadzimy egzegezę perykopy o wyrzuceniu przekupniów ze świątyni. Następnie przeanalizujemy scenę rozmnożenia chleba. W dalszej kolejności sięgniemy do passusu, w którym Jezus pisze palcem po ziemi. Przeprowadzimy również egzegezę fragmentu ze wzmianką o podaniu kęsa Judaszowi i dźwiganiu krzyża. Na końcu zaś przeanalizujemy gest podania chleba i ryby po zmartwychwstaniu.

3.1. Oczyszczenie świątyni (2, 13-22)

Jan Ewangelista umieścił świątynię w centrum swojej narracji. Działalność Jezusa wpisuje w cykl świąt. Paradoksalnie jednak to nie tam Chrystus doświadcza chwały (J 1, 11)⁸⁶⁵. W tym kontekście istotna jest kwestia rytualnej czystości. Niektórzy łączą ją z motywem honoru i wstydu. Pierwszy byłby związany z zachowaniem czystości, drugi zaś – z jej brakiem. Nieczystość moralna skutkuje zbezczeszczeniem ziemi i świątyni. Nie powoduje jednak nieczystości rytualnej – grzesznicy mają dostęp do świątyni⁸⁶⁶. Wstyd mógł również być skutkiem wykroczenia poza utrwalony porządek społeczny.

Trudno zharmonizować Janowy opis oczyszczenia świątyni z tym przytoczonym przez synoptyków (Mk 11, 15-19; Mt 21, 12-17; Łk 19, 45n). Umieszczają oni dokonany przez Jezusa znak bezpośrednio po Jego wjeździe do Jerozolimy, czyli tuż przed męką. Jan natomiast przytacza opis wypędzenia przekupniów ze świątyni na samym początku publicznej działalności Chrystusa – tuż po cudzie w Kanie Galilejskiej⁸⁶⁷. Niektórzy badacze sugerują, że Jezus mógł dokonać tego znaku kilkakrotnie – za każdym razem gdy widział nadużycia⁸⁶⁸. Z punktu widzenia starożytnych odbiorców biografii – niekoniecznie

⁸⁶⁵ J. Lieu, „Temple and Synagogue in John”, s. 68-69.

⁸⁶⁶ J. Klawans, „Idolatry, Incest, and Impurity: Moral Defilement in Ancient Israel”, JSJ XXIX, 4, 1998, s. 394.

⁸⁶⁷ D. Piekarczyk stwierdza nawet, że jest to pierwszy prawdziwie publiczny czyn Jezusa w Ewangelii Janowej. Zob. D. Piekarczyk, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, [w:] *Miłość wytrwa do końca*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 317.

⁸⁶⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 518.

oczekiwali oni pełnej zgodności chronologicznej⁸⁶⁹. Jan Ewangelista mógł zatem wykorzystać znaną tradycję, by pokazać istotne aspekty teologiczne. Niektórzy twierdzą, że przesunięcie chronologiczne miało pozwolić na ukazanie wskrzeszenia Łazarza jako zdarzenia prowadzącego bezpośrednio do śmierci Jezusa⁸⁷⁰.

13 Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς.

14 Καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους,

Wzmianka o Passze stanowi klamrę dla całej perykopy – powraca w J 2, 13 i J 2, 23. Co więcej, ewangelista wzmiankuje w niej również o innym wydarzeniu paschalnym – męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (J 2, 19). Kontekst ten niewątpliwie znany był pierwszym chrześcijanom (1 Kor 5, 7). Cała publiczna działalność Jezusa pozostaje zatem w cieniu Jego Paschy i do niej zmierza⁸⁷¹. Być może tak mocny akcent na śmierć Chrystusa wynikał z potrzeby przeciwstawienia się tym, którzy negowali jej znaczenie⁸⁷². Niektórzy badacze zauważają też, że punktem kulminacyjnym uczty paschalnej było skropienie odrzwi krwią baranka. W J 2, 19-22 Jezus wskazuje na zburzenie świątyni Jego ciała, czemu towarzyszy wypływająca z boku krew (J 19, 34)⁸⁷³.

Świętowanie Paschy obejmowało rytualną ucztę – spożycie baranka, co było pamiątką wyjścia z Egiptu. Pascha była połączona ze świętem Przaśników. Zdaniem S. Mędała ewangelista może tutaj nawiązywać do Paschy opisaną w Joz 5, 10-12 i wypędzenia Kananejczyków. Rozproszenie przekupniów stanowi nawiązanie do Za 14, 21: *Każdy kocioł w Jerozolimie i w Judzie będzie poświęcony Panu Zastępów. I będą przychodzić wszyscy, którzy mają składać ofiarę, będą brać je i w nich gotować. Nie będzie już w owym dniu przekupnia w domu Pana Zastępów.* W przekładzie Septuaginty w miejsce przekupnia wstawiono właśnie Kananejczyka⁸⁷⁴.

⁸⁶⁹ M. Rosik, „The Ancient Greek Biography and the Gospel. With Regard to Literary Gender”, [w:] *To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie (Flp 2,5). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski, C. Korzec, Szczecin 2015, s. 615-634.

⁸⁷⁰ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 954.

⁸⁷¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 518-519.

⁸⁷² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 392.

⁸⁷³ J.A. Grassi, „Eating Jesus’ Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58”, s. 25.

⁸⁷⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 386.

Wspominając o święcie Paschy Ewangelista wprowadza też temat wędrowania⁸⁷⁵. Jerozolima znajduje się 760m nad poziomem morza. Pielgrzymowanie do niej obejmowało zatem wstępowanie (ἀνοβαίνω). Każdy Izraelita miał je odbyć przynajmniej raz w życiu. Jerozolima była zatem bardzo ważnym miejscem w życiu Żydów, miastem świętym, w którym obecny jest Bóg. Niektórzy sugerują, że zestawienie imienia Jezus (*Jahwe zbawia*) oraz Jerozolimy (*miasto pokoju*) jest celową grą słów zastosowaną przez Ewangelistę⁸⁷⁶. Tym samym zastane w świątyni kontrastowałyby z oczekiwanym – mieszkaniem Boga.

Świątynia obejmowała prócz sanktuarium cały kompleks dziedzińców. Za czasów Heroda teren ten został rozbudowany. Najbardziej zewnętrzny element stanowił dziedziniec pogan – jedyna część świątyni, do której mieli dostęp wszyscy. Kolejny to dziedziniec kobiet, gdzie musiały się zatrzymać izraelskie kobiety. Dalej mieścił się dziedziniec mężczyzn. Do następnej części wstęp mieli tylko kapłani. Na środku tego dziedzińca znajdował się ołtarz całopalenia. Centrum świątyni stanowił przybytek z miejscem świętym oraz najświętszym. Ostatnie z nich było mieszkaniem Boga⁸⁷⁷. Wstęp do miejsca najświętszego miał jedynie arcykapłan i to tylko raz w roku, podczas obchodów Jom Kippur. Ziemska świątynia miała być odbiciem tej niebiańskiej (por. Wj 25, 40).

Wymiana pieniędzy odbywała się przy Portyku Królewskim. Było to istotne, ponieważ każdy dorosły Żyd był zobowiązany do płacenia co roku podatku na świątynię. W czasach Jezusa posługiwano się monetami rzymskimi. Żydzi uznawali zamieszczone na nich wizerunki za bluźniercze. Zdecydowano zatem, że podatek świątynny ma być składany w monecie tyrskiej⁸⁷⁸. Bankierzy mieli przy wymianie pobierać dla siebie między 17 a 33 procent wartości⁸⁷⁹. Dodatkowym zyskiem dla władz świątynnych, oprócz wymiany monet, była sprzedaż zwierząt ofiarnych. Przepuszczalnie handlowano nimi na dziedzińcu pogan. Reakcja Jezusa wyraża zatem oburzenie każdego pobożnego Izraelity, który zamiast świątyni i obecności Boga, napotykał zgiełk targowiska. Przepuszczalnie termin *ιερόν* odnosi się do zewnętrznych części całego kompleksu⁸⁸⁰.

Na kartach Ewangelii według św. Jana świątynia jerozolimska jest punktem zapalnym, miejscem konfliktu z Jezusem. Chrystus spotka w niej tych, którzy chcą go zabić (J 8, 59),

⁸⁷⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 70.

⁸⁷⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 387.

⁸⁷⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 71.

⁸⁷⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 70-71.

⁸⁷⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 389-390.

⁸⁸⁰ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 70.

człowieka, który go zdradzi (J 5, 14) oraz sprzeciwiających się Jego nauczaniu (J 7, 28nn; 8, 20; 10, 23nn; 11, 56)⁸⁸¹.

15 καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν,

16 καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.

17 ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με.

Niektórzy badacze sugerowali, że przewracanie stołów na terenie świątyni nie mogło mieć miejsca, ponieważ nie uszłoby uwagi strażnikom z Twierdzy Antonia. C.S. Keener wskazuje jednak, że działanie jednej osoby na małą skalę mogło zginąć w tłumie przychodzących do świątyni, hałasie zwierząt ofiarnych i zgiełku przekupniów⁸⁸².

Jedynie św. Jan wspomina o wołach, barankach i gołębiach. Zwierzęta te jednoznacznie kojarzyły się w Izraelu ze składanymi Bogu ofiarami⁸⁸³. W Janowej narracji Jezus sprzeciwia się tylko sprzedającym, nie jak w Mk 11, 15 – również kupującym. Badacze sugerują, że czasownik ἐξβάλλω stanowił w czasach redakcji Ewangelii Janowej termin techniczny na opisanie wyłączenia z Synagogi. Wyrzucenie sprzedawców oraz wołów i baranków oznacza nie tylko sprzeciw wobec szargania sakralnego charakteru świątyni, ale również zapowiada koniec rytuału ofiarniczego⁸⁸⁴.

Jezus mówi o domu swojego Ojca – świadomie wspomina o swojej relacji synowskiej z Bogiem. U synoptyków w opisach oczyszczenia świątyni (Mt 21,12-17; Mk 11, 15-19; Łk 19, 45-48) Chrystus przytacza fragmenty Iz 56, 7 i Jr 7, 11. Na kratach Ewangelii Janowej Jezus mówi własnymi słowami, jako Syn troszczący się o dom Ojca⁸⁸⁵. Ewangelista Jan wielokrotnie wskazuje na jedność działania Ojca i Syna (J 5, 19)⁸⁸⁶, jak również na ich równą chwałę (J 1, 14). To Jezus jest nowym sanktuarium⁸⁸⁷, pełnym chwały Ojca –

⁸⁸¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 519.

⁸⁸² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 520.

⁸⁸³ D. Piekarczyk, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, s. 320.

⁸⁸⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 390.

⁸⁸⁵ D. Piekarczyk, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, s. 321.

⁸⁸⁶ Niektórzy egzegeci zwracają przy tym uwagę na odwołanie do LXX Lb 16, 28: κύριος ἀπέστειλὲν με ποιῆσαι πάντα τὰ ἔργα ταῦτα, ὅτι οὐκ ἂν ἔμαυτοῦ. Zob. T. Hägerland, „The Power of Prophecy: A Septuagintal Echo in John 20: 19-23”, s. 90.

⁸⁸⁷ J. Lieu, „Temple and Synagogue in John”, s. 65-66.

dostępnym dla każdego wierzącego (J 4, 23-24)⁸⁸⁸. Znak oczyszczenia świątyni bywa przez badaczy klasyfikowany jako znak ukazujący obecność Boga w Jezusie⁸⁸⁹.

Ewangelista przytacza tutaj werset Ps 69, 10. Zdaniem badaczy nie chodzi o gorliwość Jezusa w trosce o świątynię. Istotne jest to, że gorliwość Chrystusa doprowadzi do Jego śmierci na krzyżu⁸⁹⁰. Dlatego logiczna wydaje się zamiana czasu przeszłego z Ps 69, 10 w wersji LXX na czas przyszły: pożre mnie⁸⁹¹. Psalm 69, podobnie jak Ps 22, opisuje los osoby cierpiącej bez winy. Treść Ps 69 odnoszono do Jezusa bardzo wcześnie (por. Rz 15, 37). Ewangelista Jan przypuszczalnie sięga po jego wersety jeszcze w dwóch miejscach oprócz analizowanej perykopy. Przytacza Ps 69, 5 (lub Ps 35, 19) w J 15, 25 – Jezus mówi o nienawiści, jakiej doświadczył bez powodu i zapowiada, że uczniowie podzielą Jego los. Możliwe, że również w J 19, 28 słowo *pragnę* jest powiązane z Ps 69, 22 (lub Ps 22, 16) i wskazuje na duchowe pragnienie zbawienia świata. Niektórzy egzegeci komentując J 2, 13-22 podkreślają, że akcent Ewangelisty wydaje się padać bardziej na gorliwość Jezusa niż na zapowiedź wzniesienia nowej świątyni⁸⁹².

18 Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς;

Jan Ewangelista precyzyjnie kreuje kolejne sceny, odsłaniając przestrzeń i poszczególnych bohaterów – zdaniem J.A. Brant są oni typowymi postaciami pojawiającymi się w literaturze grecko-rzymskiej⁸⁹³. Jezus jednak często odwraca zastany porządek – dostojnik Nikodem musi urodzić się na nowo, a wyalienowana ze społeczeństwa Samarytanka staje przed samym Bogiem. Standardowe interakcje starożytnych na obszarze śródziemnomorskim często miały charakter gry o sumie zerowej. W literaturze grecko-rzymskiej znane były pojedynki na obelgi i przechwalanie się⁸⁹⁴. Potyczki słowne Jezusa z Żydami na kartach Ewangelii Janowej mogą wpisywać się w ten model. Dla odbiorców Ewangelii Chrystus ukazywałby się przy tym jako sprawny retor o dużym autorytecie⁸⁹⁵.

⁸⁸⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 390-391.

⁸⁸⁹ S. Mędała, „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, s. 41.

⁸⁹⁰ D. Piekarczyk, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, s. 321-322.

⁸⁹¹ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 954.

⁸⁹² J.-A.A. Brant, *John*, s. 70-71.

⁸⁹³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 69.

⁸⁹⁴ A. Rambiert-Kwaśniewska, „‘Psy i okaleczeni’. Tłumacząc Pawłowe inwektywy wymierzone w judaizantów (Ga 3,3; Flp 3,2)”, *Między Oryginałem a Przekładem* 48 (2020), nr 2, s. 67-70; M. Rosik, „‘Plemię żmijowe’ i psie wymiociny, czyli o funkcji antycznej inwektywy”, *SS* 18 (2014), ss. 51-59.

⁸⁹⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 69.

Żydzi żądają od Jezusa znaku. Okazują w ten sposób swoją niewiarę i odrzucenie oczyszczenia świątyni⁸⁹⁶. Po raz pierwszy Żydzi sprzeciwiają się w reakcji na czyny Pana, a nie tylko wykonują Jego polecenia jak na weselu w Kanie⁸⁹⁷. Ich reakcja wydaje się nader łagodna. Prorocki gest i słowa Jeremiasza zaowocowały jego uwięzieniem i chłostą (Jr 19, 1-20, 2), a u Marka (11, 18) arcykapłani i uczeni przystąpili do obmyślenia sposobu zgładzenia Jezusa⁸⁹⁸. Można dostrzec tu pewien kontrast: mający władzę domagają się znaku, podczas gdy mniej znaczący już go otrzymali i rozpoznali⁸⁹⁹. Ci, którzy mieli bliższy dostęp do świątyni jerozolimskiej, ustępują pierwszeństwa w dostępie do nowej świątyni tym, którzy dawniej trzymali na dystans, ale okazali się zdolni, by uwierzyć Jezusowi. Synoptycy wspominają o znaku Jonasza (Mt 12, 38-42; Łk 11, 29-32), nie łączą go jednak z budową świątyni, co czyni Jan Ewangelista. Zdaniem niektórych badaczy tak znaczne naruszenie porządku w świątyni musiało doprowadzić do zdecydowanej reakcji żydowskich władz. Stąd ich pytanie o legitymizację mocy Jezusa – jeśli rzeczywiście pochodzi ona od Boga, to powinien być w stanie łatwo to udowodnić czyniąc coś nadzwyczajnego⁹⁰⁰.

19 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

20 εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν;

21 ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.

22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

Zapowiedź wzniesienia świątyni na nowo w trzy dni ma, zdaniem niektórych badaczy, formę biblijnego maszalu. Nakreślony przez Jezusa obraz można odnieść do świątyni fizycznej, eschatologicznej, do samego Chrystusa albo społeczności wierzących⁹⁰¹. C.S. Keener dostrzega tutaj ironiczny imperatyw: Jezus zachęca niedowiarków do zniszczenia

⁸⁹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 393.

⁸⁹⁷ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 66.

⁸⁹⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 71-72.

⁸⁹⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 529.

⁹⁰⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 528-529.

⁹⁰¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 393.

świątyni, czyli zabicia Go⁹⁰². Część egzegetów wskazuje, że tego rodzaju „zachęty” były stosowane w mowach prorockich piętnujących występki ludu, np. Am 4, 4: *Idźcie do Betel i grzeszcie, do Gilgal i grzeszcie więcej (...)*⁹⁰³. Podobne wezwania z ust Jezusa padają także u synoptyków: *Dopelnijcie i wy miary waszych przodków!* (Mt 23, 32).

Na kartach Ewangelii Janowej termin $\sigma\omega\mu\alpha$ odnosi się jedynie do ukrzyżowanego ciała Jezusa (J 19, 31. 38. 40; 20, 12)⁹⁰⁴. W środowisku żydowskim słowa o zburzeniu świątyni miały wydźwięk bluźnierczy⁹⁰⁵. Były też później elementem fałszywych oskarżeń względem Jezusa (Mk 14, 58). Św. Jan przeformułował tę tradycję, by wydobyć sens teologiczny i ukazać prawdę o zmartwychwstaniu⁹⁰⁶. Zdaniem C.S. Keenera miało to zapobiec łączeniu zniszczenia świątyni jerozolimskiej w roku 70. z Jezusem⁹⁰⁷. Niektórzy wspominają tu o *prolepsis* – uprzednim wyjaśnieniu przyszłego faktu⁹⁰⁸. To Jezus jest nową świątynią – wierzący w Niego nie będą już potrzebowali składać ofiar w świątyni jerozolimskiej, tak jak będą oddawać cześć Bogu w Duchu i Prawdzie (J 4, 23). Wiara w Chrystusa opiera się na słuchaniu Go, przyjmowaniu Jego świadków i oglądaniu Jego dzieł⁹⁰⁹. Jezus przynosi pełne objawienie Boga i daje do Niego dostęp⁹¹⁰.

W starożytnym Rzymie zwycięzcom przypadało prawo odbudowania świątyni. Było to jedno z dobrych dzieł, które pozostawało zarezerwowane dla władców. Tak zapewne postrzegał odbudowanie świątyni jerozolimskiej Herod. Jan Ewangelista przypisuje dzieło ponownego wzniesienia świątyni Jezusowi. Zapowiada tym samym motyw chwały (J 12, 31-32; 16, 33). Co więcej, św. Jan posługuje się tutaj grecką grą słów: wzniesione są budynki ($\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$), ale i ludzie z martwych⁹¹¹. U synoptyków oskarżyciele Jezusa nieco zmieniają Jego wypowiedź i zamiast $\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ posługują się czasownikiem $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$ ⁹¹² (Mt 26, 61; 27, 40; Mk 14, 58; 15, 29). Na kartach Ewangelii Janowej (J 2, 20) adwersarze Chrystusa powtarzają czasownik $\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ zestawiając go z ludzkim wieloletnim budowaniem ($\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$). W tym przypadku Jezus używa terminu $\nu\alpha\acute{o}\varsigma$. Zgodnie z J 1, 14:

⁹⁰² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 529-530.

⁹⁰³ D. Piekarz, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, s. 323-324.

⁹⁰⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 73.

⁹⁰⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 393.

⁹⁰⁶ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 954.

⁹⁰⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 529-530.

⁹⁰⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 73.

⁹⁰⁹ G.H. Smit, „ $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ [witness] in John 1-4: Towards an emerging, missional ecclesiology”, s. 4.

⁹¹⁰ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 69.

⁹¹¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 72.

⁹¹² D. Piekarz, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, s. 325.

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Ewangelista Jan po raz kolejny kreśli scenę niezrozumienia Chrystusa przez Jego oponentów. Matka Jezusa przyjęła Jego słowo, podczas gdy Żydzi w J 2, 13-22 powtarzają słowa Jezusa, ale ich nie przyjmują⁹¹³. Niektórzy zauważają tutaj dyptyk ze sceną wesela w Kanie – niedostatek zestawiony z obfitością, przemijające – z wiecznym⁹¹⁴. Odbiorcy Czwartej Ewangelii z pewnością łatwo odczytywali sens przytoczonych znaków⁹¹⁵. Jednak nawet uczniowie Jezusa potrzebowali czasu, by je zrozumieć – przypomnieli sobie te słowa po zmartwychwstaniu. Zgodnie z zapowiedzią Pana (J 14, 26): *A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem*. Motyw przypominania był też istotny w Starym Testamencie. Izrael miał przypomnieć sobie grzechy (Pwt 9, 7), pamiętać o dziełach Boga (Wj 20, 8; Pwt 5, 15) i wspominać na Pana (Pwt 8, 18)⁹¹⁶. Na kartach Ewangelii Janowej ewangelista zestawia na równi słowo Pisma i słowo Jezusa – uczniowie uwierzyli obu.

Inicjatywa dokonania gestu jest po stronie Jezusa. Bezpośrednimi odbiorcami są znajdujący się w świątyni handlarze. W dalszej kolejności można wskazać jako świadków wszystkich zgromadzonych obserwatorów, zwłaszcza uczniów. Gest Jezusa ma charakter jednorazowy, kontrowersyjny i zaskakujący. Został wprowadzony opisem okoliczności i miejsca – pora Paschy żydowskiej, świątynia. Ponadto gestowi towarzyszy komentarz słowny – przede wszystkim samego Jezusa: *Weźcie to stąd, a nie róbcie z domu mego Ojca targowiska!* (J 2, 16). Pojawia się również komentarz narratora co do skojarzeń uczniów z motywem gorliwości (Ps 69, 10). Reakcje otoczenia nie są przychylnie Jezusowi – Żydzi domagają się znaku, uprawomocnienia takiego gestu. Prowadzi to do sporu, dyskusji z Chrystusem. Gest Jezusa sprzeciwia się naruszaniu sakralnego charakteru świątyni, jest dotykiem oczyszczenia i zapowiada nową świątynię – Jego ciało. Zarazem w analizowanej perykopie odnajdujemy zapowiedź dotykania Jezusa.

⁹¹³ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 68-69.

⁹¹⁴ D. Piekarczyk, „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, s. 329.

⁹¹⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 529-530.

⁹¹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 396.

3.2. Rozmnożenie chleba (6, 1-15)

Podobne opisy rozmnożenia chleba występują również u synoptyków (Mk 6, 34-44; 8, 1-9; Mt 14, 13-22; 15, 32-39; Łk 9, 10-17). Najwięcej zbieżności odnotowuje się między Mk 6, 30-44 a J 6, 1-15, choć nie brak podobieństw także względem pozostałych synoptyków. W przypadku Mk 6, 30-44 badacze zwracają uwagę również na kolejność następujących po sobie perykop oraz poruszanych w nich wątków⁹¹⁷. Rozmnożenie chleba w Ewangelii według św. Jana przynosi ostatecznie skutek diametralnie różny od opisanego przez synoptyków. U tych ostatnich cud rozmnożenia chleba owocuje wiarą i wzrostem liczby uczniów chodzących za Jezusem. W przypadku Ewangelii Janowej natomiast dokonany przez Chrystusa cud prowadzi do poważnego sporu i odejścia części uczniów⁹¹⁸. Zgromadzony tłum mógł w Nim dostrzegać Mesjasza-Króla⁹¹⁹, który zaspokaja materialne potrzeby ludu⁹²⁰. Inni badacze wskazują na znany w starożytności motyw zapewnienia chleba przez władców⁹²¹. Zdaniem J. Lieu cały passus J 6, 26-58 oparty jest na wzorze homilii synagogałnej, z wyraźnym motywem szemrania z Wj 16, 2⁹²².

1 Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.

2 ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων.

3 ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

4 ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

Ewangelista zaznacza, że Jezus udaje się na drugi brzeg jeziora Galilejskiego, choć nie precyzuje punktu początkowego, ani kierunku tej podróży. Jedynie św. Jan posługuje się nazwą morze Tyberiadzkie (6, 1. 23; 21, 1). Chrystusowi towarzyszy tłum, zainteresowany dokonanymi znakami (por. J 2, 23; 3, 2). Ich postawa kontrastuje z późniejszym szemraniem i odejściem⁹²³.

Wskazówka czasowa μετὰ ταῦτα odnosi się do opisanych wcześniej wydarzeń związanych z pobytem w Jerozolimie, szczególnie uzdrowieniem chromego nad sadzawką (J 5, 1-18). Nieco dalej Ewangelista dopowie, że zbliżała się Pascha (J 6, 4), nazywając ją przy tym

⁹¹⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 543-546.

⁹¹⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 113.

⁹¹⁹ J. Van der Watt, „The Spatial Dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John”, s. 4.

⁹²⁰ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 316.

⁹²¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 670-671.

⁹²² J. Lieu, „Temple and Synagogue in John”, s. 64-65.

⁹²³ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1334.

świętem żydowskim. Jest to typowy zabieg św. Jana by łączyć aktywność Jezusa z kalendarzem świąt⁹²⁴. Dla niektórych egzegetów jest to sygnał, że Ewangelia Janowa powstawała na etapie oddzielenia od judaizmu, kiedy wspólnota chrześcijańska świętowała już własną Paschę⁹²⁵. W judaizmie święto to było związane z wyzwoleniem z niewoli egipskiej, połączone zostało później ze świętem Przaśników. Jego celebrowanie obejmowało zabijanie baranka i rozbudowaną rytualną ucztę z haggadą o wyjściu z Egiptu⁹²⁶. Święto to w czasach Jezusa miało również konotacje eschatologiczne, ponieważ oczekiwano wówczas nadejścia Mesjasza⁹²⁷.

Ewangelista Jan precyzyjnie kreśli scenę – zaznacza, że Jezus wstąpił na górę i usiadł. To wstąpienie na górę przywołuje na myśl postać Mojżesza⁹²⁸ – również wstępującego niegdyś na górę (Wj 19, 20). Co więcej, tego, który wyprowadził Izraela z Egiptu. Jak również tego, który wstawiał się za szemrającym ludem i otrzymał mannę (Wj 16, 12nn). Po dokonaniu przez Chrystusa cudzie, zgromadzony lud zdaje się potwierdzać te skojarzenia. Nazwali bowiem Jezusa: *Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat*. A miał to być prorok jak Mojżesz (Pwt 18, 18). Niektórzy dostrzegają tu motyw uczt mesjańskiej na Górze Pana (Iz 2, 2-3)⁹²⁹.

5 Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολλὸς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι;

6 τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν.

7 ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχύ [τι] λάβῃ.

Wzmianka o 200 denarach i dokładny opis niedostatku pozwala podkreślić wielkość cudu⁹³⁰. Jeden denar był zapłatą za dzień pracy robotnika rolnego⁹³¹. Mogło zatem

⁹²⁴ R. Fabris, *Giovanni*, s. 390-391.

⁹²⁵ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 548.

⁹²⁶ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, s. 108-115.

⁹²⁷ Tamże, s. 114.

⁹²⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 390.

⁹²⁹ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1335.

⁹³⁰ H. Förster, „Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel”, s. 15-16.

⁹³¹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 549.

oznaczać nawet całoroczne utrzymanie najemnika⁹³². D.H. Stern mówi raczej o półrocznym wynagrodzeniu⁹³³.

Św. Jan wspomina o próbie, jakiej Pan poddał Filipa. Poczynił on już pewne wyznanie (J 1, 43-46) i teraz Jezus weryfikuje jego wiarę przed dokonaniem znaku, podobnie jak czynił to Bóg (por. Rdz 22, 1; Wj 15, 25; Sdz 2, 22) – być może przygotowując uczniów na większe próby⁹³⁴. Św. Jan podkreśla jednak, że Chrystus sam wiedział, co należy uczynić i nie było to niczyją inspiracją⁹³⁵. Dialog z Filipem obrazuje różnice w myśleniu Bożym i przyziemnym, ludzkim⁹³⁶. Bardziej jeszcze ukazuje natomiast wyższość Chrystusa względem Mojżesza. Ten ostatni wobec skarg ludu, żalił się przed Bogiem (Lb 11, 13): *Skądże wezmę mięsa, aby dać temu całemu ludowi?* Jezus wie, co należy uczynić, nie potrzebuje rady. I gdy tylko uczniowie bezradnie stwierdzają materialne braki, przystępują do działania, wydając polecenia – jak ten, który ma władzę. A. Paciorek dostrzega w tym podkreślenie bóstwa Jezusa⁹³⁷.

Ewangelista odnotowuje, że Jezus podniósł oczy (Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς) i ujrzał liczne tłumy. Przy pomocy tych samych słów św. Jan opisał zachętę, jaką Chrystus skierował do uczniów (J 4, 35b): *Podnieście oczy i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo*. Podnoszenie oczu towarzyszyło również modlitwie Jezusa w J 17, 1. Być może zatem i przed rozmnożeniem chleba dostrzegał nadchodzące żniwa – i te fizyczne, i te duchowe⁹³⁸.

8 λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου·

9 ἔστιν παιδάριον ᾧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσοῦτους;

Jedynie w Czwartej Ewangelii pojawia się wzmianka o chlebach jęczmiennych. Niektórzy dostrzegają tutaj, że Jezus rozpoczyna ofiarę pierwocin – ponieważ zbiory jęczmienia rozpoczynały się w czasie Paschy, a otrzymane z nich chleby można było spożywać po święcie pierwocin⁹³⁹. Być może nawet ludzie zaczęli już pozbywać się swoich zapasów

⁹³² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 239.

⁹³³ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 289.

⁹³⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 665.

⁹³⁵ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1334.

⁹³⁶ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 549.

⁹³⁷ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 316.

⁹³⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 665.

⁹³⁹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 238.

chleba ze względu na zbliżającą się Paschę⁹⁴⁰. Choć zwykle dokonywali tego kapłani w świątyni jerozolimskiej, tutaj to Jezus (i to na ziemi pogan) poświęca nowy chleb⁹⁴¹.

Można też tu zauważyć aluzję do 2 Krl 4, 42-44⁹⁴². Elizeusz rozkazał rozdać zgromadzone dary ludziom, by się posilili. Przynoszący je człowiek zaproponował, bo nie była to wystarczająca ilość dla stu osób. Prorok jednak odwołał się do słowa Boga: *Nasyca się i pozostawią resztki*. Jezus nie odwołuje się do Bożego słowa. Składa Bogu dziękczynienie i sam podejmuje działanie⁹⁴³.

Podobnie jak w J 6, 1-15, w 2 Krl 4 również pojawia się παιδάριον – jest tak opisywany (zamiennie z λειτουργός) sługa Elizeusza (2 Krl 4, 38. 42). W Septuagincie to samo określenie stosowane jest względem Józefa Egipskiego (Rdz 37, 30), Izaaka (Rdz 22, 5. 12) i Beniamina (Rdz 43, 8; 44, 30-31). Niektórzy widzą w nim służącego do liturgii eucharystycznej⁹⁴⁴.

Ewangelista Jan ponownie przedstawia Filipa i Andrzeja. Obaj pochodzili z Betsaidy (J 1, 44). Na kartach Czwartej Ewangelii pełnią oni role misyjne⁹⁴⁵, niektórzy mówią o roli pośredników⁹⁴⁶. Andrzej głosi nowinę Piotrowi (J 1, 40), Filip – Natanaelowi (J 1, 45). Obaj przekazują Jezusowi, że Grecy pragną Go poznać (J 12, 22).

10 εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν. ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.

11 ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον.

Uczniowie mają polecić ludowi, by się rozłożył (ἀναπίπτω). Zastosowanie tego terminu sugeruje kontekst Paschy. Tak bowiem spożywano posiłki świąteczne i uroczyste⁹⁴⁷. Lud siada na trawie, co może przywoływać motyw Boga pasącego swoją trzodę (Ps 23, 1nn)⁹⁴⁸. Dla Augustyna trawa oznacza cielesność myślenia ludu, bo *wszelkie ciało jest jak trawa*

⁹⁴⁰ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 288

⁹⁴¹ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 550.

⁹⁴² S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 550.

⁹⁴³ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 550-551.

⁹⁴⁴ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 234.

⁹⁴⁵ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1335.

⁹⁴⁶ R. Fabris, *Giovanni*, s. 391.

⁹⁴⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 666.

⁹⁴⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 316.

(Iz 40, 6)⁹⁴⁹. Jezus działa jak ojciec rodziny – jemu bowiem przypadała funkcja błogosławienia i rozdzielania chleba⁹⁵⁰. Synoptycy opisując cudowne rozmnożenie chleba wzmiankują, że to uczniowie rozdzielali chleb między zgromadzonych. Jan jednak przypisuje całą aktywność Jezusowi (podobnie jak w J 13, 26 czy J 19, 17)⁹⁵¹. Oprócz uczytu mesjańskiej badacze dostrzegają tu początek życia Kościoła – szerokiej rzeszy kierowanej przez Jezusa przy udziale uczniów⁹⁵².

Pojawiająca się w J 6, 11 sekwencja czasowników (ἔλαβεν, εὐχαριστήσας, διέδωκεν) znana jest również z opisów ustanowienia Eucharystii (Mk 14, 22-23; Mt 26, 26-27; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 23-24). Św. Jan używa czasownika εὐχαριστέω zamiast εὐλογέω skierowanego do odbiorców z kręgów judaistycznych⁹⁵³. Dziękczynienie oprócz mowy eucharystycznej pojawia się na kartach Ewangelii Janowej jeszcze raz – przed wskrzeszeniem Łazarza (J 11, 41). Stąd przypuszczenia badaczy, że w Czwartej Ewangelii εὐχαριστέω poprzedza cud i stanowi swego rodzaju wyznanie wiary⁹⁵⁴. Mimo podobieństw z przekazami synoptycznymi, u Jana jednak nie ma wina, a za to pojawiają się ryby. Co więcej, Jezus w J 6, 10 sam rozdaje pokarm, u synoptyków zaś poleca go brać i jeść – uczniom, a nie całej rzeszy⁹⁵⁵. W analizowanej perykopie brak wzmianki o łamaniu chleba (κλάω). Wydaje się jednak, że dopełniają tego braku wspomniane części (κλάσματα)⁹⁵⁶. Egzegeci spierają się co do wątków eucharystycznych w tej perykopie. Można jednak stwierdzić, że cudowne rozmnożenie chleba stanowi zapowiedź Eucharystii⁹⁵⁷.

12 ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται.

13 συνήγαγον οὖν καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν.

⁹⁴⁹ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1977, s. 349.

⁹⁵⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 667.

⁹⁵¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 668.

⁹⁵² S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 552.

⁹⁵³ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 242-243.

⁹⁵⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 668.

⁹⁵⁵ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 552-553.

⁹⁵⁶ R. Fabris, *Giovanni*, s. 392.

⁹⁵⁷ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 243.

Jezus poleca zebrać pozostałe po uczcie ułamki. Dwanaście koszów obrazuje obfitość cudu⁹⁵⁸. Nie brak sugestii, że symbolizują one dwanaście pokoleń Izraela⁹⁵⁹, choć C.S. Keener odrzuca takie interpretacje⁹⁶⁰. R. Fabris łączy zbieranie (συνάγω) z gromadzeniem rozproszonych dzieci Bożych (J 11, 52), ale również ze zbieraniem (συνάγω) manny przez Izraelitów (Wj 16, 16)⁹⁶¹. Niektórzy dostrzegają tutaj eucharystyczny charakter posiłku oraz zabezpieczenia go przed profanacją⁹⁶². Inni odwołują się do starożytnych zwyczajów zabezpieczania resztek i unikania marnowania jedzenia⁹⁶³. P. Perkins łączy to z troską o pokarm, który nie ginie (J 6, 27)⁹⁶⁴. Badacze zwracają uwagę, że zebranie tego, co pozostało z uczty może stać w opozycji do daru manny. Był on bowiem dany jedynie na konkretny moment i nie można go było zbierać na dzień następny (Wj 16, 19-20)⁹⁶⁵. C.S. Keener przytacza w tym kontekście starożytny zwyczaj zamożniejszych patronów, by zawsze przechowywać więcej zapasów, co pozwalałoby na zostawianie resztek po posiłkach⁹⁶⁶. Trwałość, niewyczerpywalność zasobów może wskazywać na doskonalszy dar.

14 Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

15 Ἰησοῦς οὖν γινούς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάξειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

Dokonany przez Jezusa cud świadczy o Nim i Jego Ojcu⁹⁶⁷. Niektórzy egzegeci klasyfikują ten znak jako objawiający boską władzę Chrystusa⁹⁶⁸. Lud rozpoznaje dokonany przez Pana znak. On zaś znał zamiary zgromadzonych, ze względu na nadprzyrodzone poznanie wnętrza ludzi⁹⁶⁹. Zatrzymali się oni na płaszczyźnie zewnętrznej. Chrystus zaspokoił ich potrzeby doczesne, chcieli Go zatem ogłosić królem, sądzili, że jest prorokiem. Dostrzegali w Nim zatem politycznego przywódcę, nowego Mojżesza⁹⁷⁰. Chcieli wyzwolenia Izraela

⁹⁵⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 668-669.

⁹⁵⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 117.

⁹⁶⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 668-669.

⁹⁶¹ R. Fabris, *Giovanni*, s. 394.

⁹⁶² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 553.

⁹⁶³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 668-669.

⁹⁶⁴ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1137.

⁹⁶⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 117.

⁹⁶⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 668-669.

⁹⁶⁷ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, s. 201.

⁹⁶⁸ S. Mędała, „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, s. 41.

⁹⁶⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 554.

⁹⁷⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 669-670.

spod okupacji Rzymian, dostatku i pokoju⁹⁷¹. Ewangelista odnotowuje, że Jezus sam usunął się na górę. W ten sposób mógł odseparować się od politycznych dążeń ludu oraz ich przyziemnej interpretacji cudu⁹⁷².

W analizowanej perykopie Jezus dotyka chlebów jęczmiennych oraz rybek. Wziął je w rękę, odmówił dziękczynienie i rozdał zgromadzonym. Opis dokonanego znaku poprzedzony został dokładną charakterystyką sytuacji braku oraz bezradności uczniów. Egzegeci podkreślają, że Jezus działa tu sam. Nie tylko z własnej inicjatywy dokonuje cudu, ale też sam rozdaje całemu ludowi – odbiorcy gestu – pokarm. Ewangelista posłużył się znakiem powszechnie znanym, codziennym. Może on jednak wydawać się zastanawiający w kontekście liczby zebranych osób – pięciu tysięcy mężczyzn. Jeśli Jezus rozdawał chleb i ryby każdemu z osobna, można przypuszczać, że wiązało się to z dodatkowym kontaktem fizycznym i dotykiem – zarówno przy przechodzeniu między ludźmi, jak i przy przekazywaniu jedzenia. Jest to zapowiedź Eucharystii, a zatem wydania przez Chrystusa własnego ciała za życie świata. Gest ten zapowiada mowę o Jezusie – chlebie życia⁹⁷³. Zbawienie darowane jest tym, którzy uwierzą w posłanego na świat Syna⁹⁷⁴. Reakcje otoczenia są jednoznaczne: zgromadzeni rozpoznają cud i uznają Chrystusa za proroka, chcą Go obwołać królem⁹⁷⁵. Jezus jednak usuwa się, a nieco dalej proponuje nową, duchową interpretację daru chleba (J 6, 26-27).

3.3. Pisanie palcem po ziemi (8, 1-11)

Perykopy tej brakuje w najstarszych świadectwach, stąd też egzegeci sądzą, że nie należała ona początkowo do Ewangelii według św. Jana⁹⁷⁶. Pierwsze znane wzmianki o J 8, 1-11 pochodzą z III-IV wieku⁹⁷⁷. Pojawiają się tutaj uczeni w Piśmie, choć nie ma ich nigdzie indziej w Czwartej Ewangelii, a u synoptyków wzmiankowani są regularnie (Mk 2, 16; t 5, 20; Łk 5, 21 i inne). Grecki tytuł διδάσκαλε nie występuje poza J 8, 4 w Ewangelii Janowej⁹⁷⁸. Badacze odnotowują za to liczne podobieństwa J 8, 1-11 ze stylem

⁹⁷¹ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 289.

⁹⁷² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 554-555.

⁹⁷³ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1137.

⁹⁷⁴ M. Wróbel, „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, s. 194.

⁹⁷⁵ Oczekując charyzmatycznego przywódcy, który zatroszczy się o swój lud. Por. J. Van der Watt, „The Spatial Dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John”, s. 5.

⁹⁷⁶ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 324. Interpolacja datowana jest na około 250 r. P. Van Staden. „Changing Things Around: Dramatic Aspect in the Pericope Adulterae (Jn 7:53–8:11)”, HTS 71 (2015), nr 3, s. 6.

⁹⁷⁷ R. Fabris, *Giovanni*, s. 481.

⁹⁷⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 660.

Łukaszowym⁹⁷⁹, a także jego teologią – szczególnie w kontekście perykop o jawnogrzezsnicy (Łk 7, 36-50) czy o miłosiernym Ojcu (Łk 15, 4-32)⁹⁸⁰. Oczywistym podobieństwem jest również starotestamentowa historia Zuzanny (Dn 13, 1-64)⁹⁸¹. Brak wzmianek o tej perykopie był tłumaczony przez św. Augustyna swego rodzaju cenzurą, jakoby obawiano się, że to opowiadanie będzie stanowiło dla chrześcijańskich żon zachętę do cudzołóstwa⁹⁸². Badacze jednak przyjmują to wyjaśnienie ze sporym krytycyzmem⁹⁸³.

Strukturę perykopy można opisać następująco: 1) wstęp, zawiązanie interakcji (7, 53 – 8, 2), 2) Jezus wystawiony na próbę (ww. 2-6a), 3) Jezus odwraca wyzwanie (ww. 6b-9), 4) Jezus i kobieta (ww. 10-11)⁹⁸⁴.

1 Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

2 Ὁρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.

Ewangelista odnotowuje, że Jezus udał się na Górę Oliwną. Uwagi takie często czyni św. Łukasz⁹⁸⁵ (Łk 4, 42; 6, 12; 9, 18; 21, 37-38 itp.). Św. Jan nie wspomina nigdzie indziej o Górze Oliwnej, niejednokrotnie zaś wzmiankują ją synoptycy (Mk 11, 1; Mt 21, 1; Łk 22, 39). Ewangelista Jan wspomina za to o ogrodzie (J 18, 1).

Chrystusowi towarzyszy tłum, gromadzący się, by słuchać Jego nauczania. Niektórzy sądzą, że jest to przerysowanie dla podkreślenia znacznej liczby osób⁹⁸⁶. Nie wiemy, czego dotyczyło nauczanie. Zgromadzony lud i kontekst stanowi jedynie tło dla dalszych wydarzeń.

3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατελιμμένην καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ

4 λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη·

5 ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῶν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις;

⁹⁷⁹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 324.

⁹⁸⁰ S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 660-661.

⁹⁸¹ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 229.

⁹⁸² R. Fabris, *Giovanni*, s. 481.

⁹⁸³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 735-736.

⁹⁸⁴ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 260.

⁹⁸⁵ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 965.

⁹⁸⁶ J. F. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 228.

βα τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.

Zastosowany przez ewangelistę czasownik κατειλημμένην, w formie perfectum, wskazuje na utrzymujący się stan grzechu, jego trwające konsekwencje⁹⁸⁷. Uczni w Piśmie i faryzeusze doskonale znali Prawo. Przywołują zatem Mojżesza i wydany przez siebie wyrok. Przepuszczalnie mieli na myśli fragment Pwt 22, 22-24⁹⁸⁸. Uderzające jest, że grzeszna kobieta postawiona w środku (ἐν μέσῳ) całego zgromadzenia, z perspektywy narracji, jest postacią zupełnie peryferyjną. Na pierwszym planie pozostaje wzburzenie i oskarżenia uczonych i faryzeuszów⁹⁸⁹.

W Izraelu przywiązywano wielką wagę do kwestii świadectwa (Pwt 17, 6). Przepuszczalnie dlatego oskarżyciele podkreślają, że kobietę przyłapano na gorącym uczynku (ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη). Podkreśla to dramatyczność sytuacji, zwłaszcza że teraz zostaje postawiona po środku tłumu⁹⁹⁰. Co ciekawe, nie przyprowadzili jednak przy tym współnika jej grzechu, który również powinien podlegać karze. Egzegeci przypuszczają, że jest to jakaś wskazówka nieszczeroci bądź podstępny ze strony oskarżycieli⁹⁹¹. Niezależnie od tego, uczeni i faryzeusze potraktowali kobietę instrumentalnie. Nie był istotny jej grzech, ani los, a jedynie okazja do oskarżenia Jezusa⁹⁹².

Zamiar wypróbowania Jezusa przez uczonych i faryzeuszy wydaje się dobrze dopasowany do tradycji synoptycznej (Mk 8, 11; Mt 22, 35). Stąd też badacze stwierdzają, że uczestnikiem procesu i oskarżonym jest tak naprawdę Jezus, nie zaś kobieta⁹⁹³. Duchowi przywódcy Izraela już wydali wyrok. Chrystus miałby być postawiony w sytuacji dylematu – pomiędzy autorytetem Mojżesza a odrzuceniem rozkazów rzymskich namiestników (jeśli chodzi o zakaz wykonywania wyroków śmierci por. J 18, 31)⁹⁹⁴. Przypomina to próbę dotyczącą płacenia podatków Cezarowi (Mk 12, 14-15)⁹⁹⁵.

⁹⁸⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 663.

⁹⁸⁸ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 965.

⁹⁸⁹ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 228.

⁹⁹⁰ Sytuacja stanie się jeszcze bardziej dramatyczna i napięta wobec milczenia Jezusa i nalegających na Jego odpowiedź uczonych. P. Van Staden. „Changing Things Around: Dramatic Aspect in the Pericope Adulterae (Jn 7:53–8:11)”, s. 10.

⁹⁹¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 736.

⁹⁹² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 226.

⁹⁹³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 737.

⁹⁹⁴ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, s. 277.

⁹⁹⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 737.

Można wskazać też na inne wymiary prowokacji wymierzonej przeciwko Jezusowi. Jednym z nich byłby dylemat między sprawiedliwością a łagodnością. Uczni przypuszczalnie zetknęli się już z nauką Jezusa co do nierozzerwalności małżeństwa (por. Mk 10, 29; Mt 5, 31-32; Łk 16, 18)⁹⁹⁶. Faryzeusze natomiast zezwalali na rozwody mężczyzn z oparciem o Pwt 24, 1. Interpretacje co do czegoś odrażającego bywały różne, zależnie od nauczyciela. Dla niektórych było to cokolwiek, dla innych – wyłącznie cudzołóstwo⁹⁹⁷.

Inny dylemat mógłby dotyczyć nauczania Jana Chrzciciela i związku Heroda Antypasa z Herodiadą. Jan Chrzciciel potępiał ten związek jako grzeszny i przypłacił to życiem. Jezus jako Galilejczyk, potępiając cudzołożnicę, mógłby być odebrany jako prowokator względem Heroda⁹⁹⁸.

6b ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.

7 ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ’ αὐτὴν βαλέτω λίθον.

8 καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.

9 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς καθ’ εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.

Badacze wysuwali liczne hipotezy co do treści Jezusowego pisania. Często pojawia się sugestia do tycząca Jr 17, 13⁹⁹⁹: *Nadziejo Izraela, Panie! Wszyscy, którzy Cię opuszczają, będą zawstydzeni. Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi, bo opuścili źródło żywej wody, <Pana>*. Zapisanie na ziemi oznaczałoby coś ulotnego, zniszczalnego, nietrwałego – w opozycji do zapisania w Księdze Życia (Wj 32, 32; Ps 69, 29; Iz 4, 3). Dostrzegano tu również odwołanie do Dekalogu, zapisanego palcem Bożym (Wj 31, 18; Pwt 9, 10). Pisanie na kamieniu wskazuje na zatwardziałość serc ludu¹⁰⁰⁰. Choć wątpliwe, by Jezus miał zapisać cały Dekalog, mógł przytoczyć jego fragment – C.S. Keener

⁹⁹⁶ R. Fabris, *Giovanni*, s. 484. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 666-667.

⁹⁹⁷ M. Rosik, „Postać Maryi w kontekście statusu żydowskich kobiet w Palestynie I wieku”, [w:] *Kościół i Maryja*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 16-20.

⁹⁹⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 666.

⁹⁹⁹ A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 127-128.

¹⁰⁰⁰ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, s. 429.

wskazuje tu na zakaz pożądania czyjejś żony¹⁰⁰¹. Przytoczenie tego fragmentu byłoby realizacją starożytnej metody retorycznej – wskazania współdziałania oskarżycieli w zbrodni w ramach własnej obrony¹⁰⁰². Inni zaznaczają, że niekoniecznie chodziło o konkretne grzechy oskarżycieli, ale o odwołanie do złamania Bożego przymierza przez duchowe cudzołóstwo¹⁰⁰³. Dotykanie piasku może też przywoływać kontekst stworzenia (Rdz 2, 7).

Jest to zastanawiające, dlaczego ewangelista nie przytoczył zapisanego przez Jezusa tekstu, choć wydaje się on kluczowy dla całej sceny. Z drugiej strony, słuszna jest uwaga, że nie ma w tekście wskazówki mówiącej o tym, że oskarżyciele zwracali uwagę na to, co Jezus pisze¹⁰⁰⁴. Niektórzy badacze stwierdzają, że nie ma większego sensu roztrząsanie treści zapisanych przez Pana słów¹⁰⁰⁵. C.S. Keener uznaje za prawdopodobne przypuszczenie, że Jezus najzwyczajniej zajmował się pisaniem po ziemi dopóki zgromadzeni nie odeszli¹⁰⁰⁶. W starożytności czynność pisania na piasku nie niosła za sobą żadnej treści, ukazywała natomiast brak gotowości do partycypowania w rozmowie¹⁰⁰⁷. Jego zachowanie jest po prostu czytelną odmową udziału w sądzie nad przyprowadzoną kobietą. Podobnie jak u synoptyków, Jezus nie odpowiada bezpośrednio na prowokację, ale przenosi problem na inny poziom¹⁰⁰⁸. Warto odnotować, że w świątyni znajdowała się kamienna posadzka – trudno zatem było wypisać na niej w sposób trwały jakikolwiek tekst. Stąd sugestia, że gest ma charakter symboliczny, a Chrystus chciał dać oskarżycielom czas do namysłu¹⁰⁰⁹.

Zdaniem części badaczy Jezus oskarża uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Być może wykazuje ich fałsz i niespójność, co zgodnie z Prawem prowadziłoby do odwrócenia wyroku z oskarżonego na fałszywego świadka (Pwt 17, 4; 19, 18)¹⁰¹⁰. Niektórzy badacze sugerują, że Jezus zachował się zgodnie z rzymskimi obyczajami sądowniczymi – zapisał wyrok, a następnie go odczytał (J 8, 7), jednak nikt ze zgromadzonych nie miał odwagi go

¹⁰⁰¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 737.

¹⁰⁰² A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 132-133.

¹⁰⁰³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 667-668.

¹⁰⁰⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 140.

¹⁰⁰⁵ W ostatnich latach pojawiła się również sugestia, że wzmianka o Jezusowym pisaniu ma charakter apologetyczny, odpierając zarzut o rzekomej niepiśmienności Chrystusa i Jego uczniów. A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 147-149.

¹⁰⁰⁶ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 204

¹⁰⁰⁷ A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 137.

¹⁰⁰⁸ R. Fabris, *Giovanni*, s. 486.

¹⁰⁰⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 668.

¹⁰¹⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 737.

wykonać¹⁰¹¹. Wypowiedź Jezusa zdaje się przesuwac uwagę z oskarżonej kobiety na tych, którzy ją przyprowadzili, a dokładniej – na wnętrza ich serc¹⁰¹². Może też odwoływać się do Kpł 24, 1-16; Pwt 13, 10 – świadek grzechu powinien pierwszy rzucić kamieniem, dopiero później mogli dołączyć do niego pozostali¹⁰¹³.

Wobec zachowania i słów Jezusa, faryzeusze i uczeni odchodzą¹⁰¹⁴. Niektórzy porównują to ze swego rodzaju zejściem chóru ze sceny¹⁰¹⁵. Gest i słowa Jezusa przywracają właściwy porządek. Ludzie z natury nie są bezgrzeszni, nie im też przypada w udziale sądenie innych – jest to dzieło Boga, dawcy Prawa¹⁰¹⁶. Jezus wprowadza nowe przymierze. Jak zapowiadał prorok Jeremiasz:

Lecz takie będzie przymierze,

jakie zawrę z domem Izraela

po tych dniach - wyrocznia Pana:

Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa

i wypiszę na ich sercu.

Będę im Bogiem,

oni zaś będą Mi narodem.

I nie będą się musieli wzajemnie pouczać

jeden mówiąc do drugiego:

"Poznajcie Pana!"

Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego

poznają Mnie - wyrocznia Pana,

ponieważ odpuszczę im występki,

¹⁰¹¹ A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 134-135.

¹⁰¹² H. Lempa, „Kobiety w Ewangelii wg św. Jana” [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 317.

¹⁰¹³ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 229.

¹⁰¹⁴ Fałszywi nauczyciele nie mogą się ostać wobec Boga. Por. K. Wojciechowska, M. Rosik, „Fałszywi nauczyciele i ich ostateczny los w przysłowiaach o psie i świni w 2 P 2, 22, *Biblica et patristica Thoruniensia* 14 (2021), nr 2, s. 193-208.

¹⁰¹⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 142.

¹⁰¹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 670-671.

a o grzechach ich nie będę już wspominał (Jr 31, 33-34)¹⁰¹⁷.

Zwraca również uwagę fakt nerwowości zachowania i reakcji uczonych w Prawie i faryzeuszów. Jest on w opozycji do spokoju i milczenia Jezusa¹⁰¹⁸. Choć to oni zainicjowali scenę oskarżenia i sporu, to jednak Chrystus jest tym, który kontroluje i prowadzi całą sytuację¹⁰¹⁹. Ich liczne słowa kontrastują z jednym zdaniem wypowiedzianym przez Pana. Jezus nie podziela ich wzburzenia¹⁰²⁰.

10 ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν;

11 ἡ δὲ εἶπεν· οὐδεὶς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω· πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε.

Ewangelista nie poprzestał na opisie samego konfliktu Jezusa z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami. Zwieńczeniem całej perykopy jest spotkanie Pana z grzeszną kobietą oraz udzielenie jej wolności¹⁰²¹.

Po raz pierwszy od początku sceny ktoś zwraca się bezpośrednio do kobiety. Z przedmiotu służącego do realizacji celów faryzeuszów i uczonych staje się podmiotem interakcji z Panem. Teraz powstaje relacja między osobami¹⁰²². Jezus zwraca się do kobiety przy pomocy terminu γύναι. Podobnie mówił do swojej Matki, a także do Marii Magdaleny i Samarytanki. Niektórzy badacze dostrzegają tu sugestię, że pochwycona na cudzołóstwie kobieta spotkała właśnie swojego Oblubieńca i ma Go odtąd kochać. Jak wcześniej Jezus pisał na twardej kamiennej posadzce, tak teraz mógł wypisać prawo łaski w sercu kobiety. Chrystus nie przyszedł, żeby potępić (J 3, 16nn) i nie czyni tego względem kobiety¹⁰²³, ale przywraca jej wolność – zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną¹⁰²⁴. Jezus działa tutaj jak miłosierny ojciec (Łk 15, 11-32)¹⁰²⁵. Chrystus ocalił jej życie fizyczne, ale również dał

¹⁰¹⁷ Inspiracja za: M. Rosik, „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów”, VV 15 (2009), s. 171-188.

¹⁰¹⁸ Niektórzy egzegeci podkreślają wymowną moc tego milczenia. P. Van Staden. „Changing Things Around: Dramatic Aspect in the Pericope Adulterae (Jn 7:53–8:11)”, s. 10.

¹⁰¹⁹ Por. A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 134-135.

¹⁰²⁰ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 228.

¹⁰²¹ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 229.

¹⁰²² F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 227.

¹⁰²³ Niektórzy egzegeci odczytują motyw przebaczenia widząc w dwukrotnym pochyleniu i powstaniu Jezusa dwukrotne wejście i zejście Mojżesza z góry Synaj, gdy otrzymał Dekalog. Ponowny dar, po zniszczeniu pierwszych tablic symbolizuje przebaczenia Boga. Zob. A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 144-145.

¹⁰²⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 671-672.

¹⁰²⁵ H. Lempa, „Kobiety w Ewangelii wg św. Jana”, s. 317

jej szansę ocalenia życia wiecznego poprzez odrzucenie grzechu – tego, co prowadzi do śmierci¹⁰²⁶. Jezus dokonuje nowego stworzenia.

Inicjatywa dokonania gestu pisania jest po stronie Jezusa. Wydaje się on mieć szczególne znaczenie, ponieważ wzmiankowany jest dwukrotnie¹⁰²⁷. Odbiorcami znaku są wszyscy zgromadzeni świadkowie – zarówno oskarżona kobieta, jak i faryzeusze. Scenę tę wzmiankuje jedynie św. Jan Ewangelista. Opis samego gestu poprzedzony jest wprowadzeniem co do okoliczności – nauczanie w świątyni, oskarżenie kobiety o cudzołóstwo. Pisanie po ziemi nie wydaje się czynnością niezwykłą, choć dokonuje się w świątyni, co przypuszczalnie mogło być zaskakujące. Znaczenie gestu nie jest w pełni jasne, egzegeci mają co do tego wiele hipotez. Ewangelista odnotował jedynie komentarz Jezusa: *Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień* (J 8, 7). Reakcje otoczenia są dwojakie – faryzeusze odchodzą bez słowa, odstępując od oskarżeń, kobieta zaś – pozostaje. Następnie Jezus odpuszcza jej grzechy i wzywa do nawrócenia. Gest i słowo Chrystusa w tej scenie przywraca właściwy porządek¹⁰²⁸ – w relacjach między ludźmi, ale też w relacji między konkretnym człowiekiem a Bogiem.

3.4. Podanie kęsa (13, 26-30)

Podanie kęsa Judaszowi poprzedzone zostało opisem dociekań uczniów co do tożsamości zdrajcy oraz zażyłej więzi między umiłowanym uczniem a Jezusem (J 13, 21-25)¹⁰²⁹. Perykopę tę analizowaliśmy już w części poświęconej dotykowi międzyludzkiemu. Z tego też względu poprzestaniemy obecnie na fragmencie poświęconym zanurzeniu i podaniu kęsa Judaszowi.

26 ἀποκρίνεται [ὁ] Ἰησοῦς· ἐκεῖνός ἐστιν ὃν ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου.

Wspomniany w tym wersecie kęsek (τὸ ψωμίον) oznaczał kawałek mięsa lub chleba. Badacze zazwyczaj pojmują go jako chleb i odnoszą do Eucharystii¹⁰³⁰. Jest to gest miłości ze strony Jezusa – nie wyklucza z tego daru i życzliwości nawet swojego zdrajcy. Badacze

¹⁰²⁶ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 227-229.

¹⁰²⁷ A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 136.

¹⁰²⁸ Sam będąc Prawem i Słowem. A. Kubiś, „Jezus piszący po ziemi J 8, 6-8. Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i piśmienności Jezusa”, s. 146-147.

¹⁰²⁹ A przynajmniej okazywanej mu przez Jezusa miłości. K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 297-301.

¹⁰³⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 76.

podkreślają, że na Bliskim Wschodzie umaczanie dla kogoś kawałka chleba jest znakiem szczególnej życzliwości¹⁰³¹. Egzegeci przywołują też w tym kontekście Rt 2, 14: *W czasie posiłku powiedział do niej Booz: «Podejdź tu i jedz chleb, maczając swój kawałek w kwaśnej polewce»*. Maczanie chleba w polewce jest znakiem przymierza i wyróżnienia Rut przez Booza¹⁰³². Niektórzy łączą ten fragment również ze spożyciem octu przez Jezusa na krzyżu (J 19, 29) – miał to być gest miłości od przyjaciela¹⁰³³.

Czasownik βάψω posiada ten sam rdzeń, co czasownik chrzcić (βάπτω). Stąd niektórzy badacze wysnuwają wniosek, że zamoczony kęsek symbolizuje Jezusa – prawdziwy chleb zanurzony w śmierci, by dać życie wierzącym¹⁰³⁴. To On panuje nad sytuacją i kontroluje bieg zdarzeń – również zdrady¹⁰³⁵.

27 καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ ποιεῖς ποιήσον τάχιον.

Boży dar niestety nie spowodował w Judaszu zmiany, przeciwnie – wszedł w niego szatan. Podobnie jak w Rdz 2-3 działanie diabła pojawia się po darze od Stwórcy¹⁰³⁶. Jezus nie pragnie zguby swojego ucznia, ale pragnie przyspieszyć moment odkupienia. Badacze podkreślają, że to wstąpienie szatana w Judasza kontrastuje z obietnicą Ducha, który przyjdzie do uczniów (J 14, 16-17.26)¹⁰³⁷.

28 τοῦτο [δὲ] οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ·

29 τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς· ἀγόρασον ὧν χρειᾶν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶ.

Ewangelista ponownie podkreśla nadprzyrodzone poznanie Jezusa. On i Judasz wiedzą, co zaraz nastąpi. Uczniowie zaś snują przypuszczenia co do zakupów czy wsparcia ubogich. Niektórzy komentatorzy wskazują na ironiczny aspekt tych domysłów. Rzeczywiście, Judasz przygotowuje szczególne święto, a darem będzie sam Jezus¹⁰³⁸. Nietrafione

¹⁰³¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 918.

¹⁰³² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 76.

¹⁰³³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 76. Co ciekawe spożycie octu w J 19, 29-30 bywa interpretowane również jako spożycie czwartego kielicha z uczyty paschalnej, z czym polemizuje M. Rosik. Zob. M. Rosik, „When Did the Last Supper Come to an End? Polemic with the Thesis od S. Hahn”, WPT 28 (2020), nr 2, s. 10.

¹⁰³⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 76.

¹⁰³⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 919.

¹⁰³⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 76-77.

¹⁰³⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 919.

¹⁰³⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 77.

przypuszczenia uczniów, ich brak zrozumienia kontrastują z pełnym, dogłębnym poznaniem rzeczywistości przez Chrystusa¹⁰³⁹.

30 λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς. ἦν δὲ νύξ.

Judasz wychodzi natychmiast. Tak jak natychmiast z przebitego boku Jezusa wypłynęła krew i woda (J 19, 34). Noc przywołana przez ewangelistę odnosi czytelników do motywu zmagania pomiędzy światłością a ciemnością. Serce Judasza stało się polem walki pomiędzy Jezusem a diabłem (J 11, 9- 10): *Jezus im odpowiedział: «Czyż dzień nie liczy dwunastu godzin? Jeżeli ktoś chodzi za dnia, nie potknie się, ponieważ widzi światło tego świata. Jeżeli jednak ktoś chodzi w nocy, potknie się, ponieważ brak mu światła»*¹⁰⁴⁰. Inni komentatorzy przywołują w tym kontekście jedno z ostatnich zdań publicznego nauczania Jezusa z J 12, 35: *kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie*¹⁰⁴¹. Choć w Judaszu działa już przeciwnik Jezusa, jednak pozostaje on zupełnie podporządkowany woli Chrystusa¹⁰⁴². Noc ma swoje wyraźne ramy – rozpoczyna się wraz ze zdradą Judasza, a kończy – zaparciem się Piotra¹⁰⁴³.

Namoczenie kęsa i podanie Judaszowi to gest dokonany z inicjatywy Jezusa – w odpowiedzi na pytanie umiłowanego ucznia. Bezpośrednim odbiorcą tej czynności jest Judasz, jednak sens działania skierowany jest do pozostałych uczniów. Gest ten został poprzedzony pytaniami o tożsamość zdrajcy. Podanie kęsa Judaszowi jest punktem kulminacyjnym analizowanej perykopy – wieńczy ją decyzja o zdradzie i wyjście w noc. Ponaglenie do działania, jakie Jezus skierował do Judasza spotkało się z brakiem zrozumienia ze strony uczniów. Gest ten ma charakter unikatowy na kartach ewangelii, choć niektórzy badacze wskazują na jego powszechność w ówczesnej kulturze¹⁰⁴⁴. Dokonany przez Jezusa znak miłości i bliskości kontrastuje ze wstąpieniem szatana w Judasza i jego wyjściem w ciemność.

3.5. Dźwiganie krzyża (19, 16-17)

16 Τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῆ.

¹⁰³⁹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 181.

¹⁰⁴⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 77.

¹⁰⁴¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 182.

¹⁰⁴² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 919.

¹⁰⁴³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 182.

¹⁰⁴⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 918.

Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν,

17 καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου Τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθα,

Cały opis męki Jezusa w Ewangelii według św. Jana pozostaje bardzo zwięzły. Badacze przypuszczają, że jest to celowy zabieg ukierunkowujący uwagę słuchaczy na najistotniejsze elementy¹⁰⁴⁵. Św. Jan nie koncentruje się na cierpieniu, ani na hańbie krzyża. Jezus przedstawiony zostaje jako pełen mocy, panujący nad całą sytuacją Bóg i król¹⁰⁴⁶.

Na kartach Czwartej Ewangelii nie została odnotowana pomoc Cyrenejczyka. Za to uwypuklony został fakt samodzielnego niesienia krzyża przez Chrystusa. Przypuszczalnie św. Jan podkreślił w ten sposób królewskość Jezusowego krzyża, która przysługuje jedynie Jemu¹⁰⁴⁷. Innym celem mogło być skoncentrowanie odbiorców Ewangelii Janowej na Chrystusie, albo ukazanie, że nikt oprócz Niego nie cierpi bezpośrednio na skutek arestowania Mistrza¹⁰⁴⁸. Zabieg ten pokazuje również, że tak naprawdę protagonistą własnego ukrzyżowania jest sam Jezus – wydający w wolności siebie samego¹⁰⁴⁹. Niektórzy egzegeci zwracają uwagę, że śmierć Chrystusa nastąpiła dość szybko, co wskazuje na Jego znaczne wyczerpanie. Stąd też prawdopodobna wydaje się pomoc Cyrenejczyka. Janowa uwaga o samodzielnym niesieniu krzyża przez Jezusa może odnosić się do początkowego etapu drogi. Ponadto spełnia istotny cel teologiczny – ukazuje Pana jako jedyne, który może udźwignąć grzech świata¹⁰⁵⁰.

Inicjatywa ukrzyżowania wypływa od ludu. Piłat uległ jego naciskom. Wykonanie wyroku było po stronie żołnierzy. Scena ukrzyżowania, podobnie jak cały opis męki Jezusa, pozostaje przedstawiona bardzo zwięzle. Niesienie krzyża przez skazańca nie było czymś niezwykłym. Zastanawiający może być jedynie sposób przedstawienia sceny. Ewangelista odnotował i podkreślił aktywność Chrystusa oraz autonomię jeśli chodzi o niesienie krzyża. Jezus, pomimo faktu skazania oraz biernego poddawania się działaniu żołnierzy, pozostaje protagonistą wydarzeń. Jest to spójne z całą narracją Ewangelii Janowej. Odbiorcami dokonanego przez Chrystusa gestu mogą być zgromadzeni świadkowie, a w zamierzeniu

¹⁰⁴⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1135.

¹⁰⁴⁶ G. Fabris, *Giovanni*, s. 971.

¹⁰⁴⁷ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 381.

¹⁰⁴⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 250-251.

¹⁰⁴⁹ G. Fabris, *Giovanni*, s. 969.

¹⁰⁵⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1133.

św. Jana – przypuszczalnie także adresaci Czwartej Ewangelii. Dźwiganie krzyża prowadzi wprost do sceny ukrzyżowania. Ewangelista poprzestał na bardzo zwięzłym opisie, nie zamieszczając przy tym komentarzy uczestników sceny.

3.6. Podanie chleba i ryby (21, 1-14)

Rozdział 21 Ewangelii według św. Jana uznaje się za epilog. Często bywa też on określany jako późniejszy dodatek do całego dzieła¹⁰⁵¹. Obecnie jednak przytaczane są również argumenty wskazujące na jego pierwotny charakter – spójność stylistyczna, zakończenie występujących wcześniej wątków, brak świadków pozbawionych tego rozdziału¹⁰⁵². Być może ewangelista zamierzył dwa epilogi w swoim dziele¹⁰⁵³. Pierwszy ma bowiem miejsce w J 20, 30-31. Rozdział 21 bez wątpienia ma cechy typowe dla epilogu – zmierza do zakończenia wątków, ukazuje dalsze losy bohaterów, zawiera bezpośredni zwrot do adresatów¹⁰⁵⁴. W sztuce retorycznej znane było stosowanie dwóch zakończeń. Pierwsze z nich zawierało zwykle topos *pauca e multis* – czyli wątek przedstawienia niewielkiego fragmentu z obszernego zakresu przedmiotu wypowiedzi. W drugim epilogu występowała nieraz skarga na niemożność wypowiedzenia się w sposób pełny, co występuje w J 21, 25 czy Hbr 11, 32¹⁰⁵⁵. Zdaniem S. Mędała J 21 ma charakter epilogu emocjonalnego¹⁰⁵⁶.

Badacze nie mają zgody co do gatunku literackiego J 21. Wśród propozycji interpretacyjnych pojawia się: opis doświadczenia uczniów, alegoria misji Kościoła, program życia dla wspólnoty, refleksja teologiczna nad doświadczeniem Piotra, czy realne i symboliczne zarazem przedstawienie doświadczenia wiary¹⁰⁵⁷. Rozdział 21 Ewangelii według św. Jana bywa dzielony na trzy części. Pierwsza z nich (ww. 1-14) to cudowny połów ryb, druga mówi o nadaniu władzy Piotrowi (ww. 15-19), a trzecia obejmuje misję umiłowanego ucznia oraz drugie zakończenie dzieła (ww. 20-25)¹⁰⁵⁸. Jezus ponownie zapewnia swojemu ludowi pokarm, zdaje się też precyzować ogólniejsze posłanie uczniów z J 20, 21¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵¹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 390.

¹⁰⁵² J.-A.A. Brant, *John*, s. 278. Odmienne zdanie formułuje np. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 329. czy C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1226.

¹⁰⁵³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 329.

¹⁰⁵⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 278.

¹⁰⁵⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 329.

¹⁰⁵⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 329.

¹⁰⁵⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 330.

¹⁰⁵⁸ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 390.

¹⁰⁵⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1225.

1 Μετὰ ταῦτα ἐφανερώσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος· ἐφανερώσεν δὲ οὕτως.

Pojawiający się tutaj czasownik φανερόω oznacza wychodzenie z ciemności, objawianie się, ukazywanie, uczynienie sławnym¹⁰⁶⁰. Na kartach Ewangelii według św. Jana występuje on dziewięciokrotnie, z czego aż trzy razy w analizowanej perykopie¹⁰⁶¹. Opisuje on objawienie Boga w historii świata. Przedmiotem tego objawienia jest Jezus (1, 31; 7, 4, Jego chwała (2, 11), czyny (3, 21), dzieło Boże (9, 3) oraz imię Ojca (17, 1)¹⁰⁶². Niektórzy badacze mówią ogólnie o chwale Jezusa jako Syna Bożego¹⁰⁶³. U synoptyków czasownik ten w odniesieniu do ukazywania się Zmartwychwstałego występuje jedynie w Mk 16, 9-20. Zastosowanie przez Jana Ewangelistę tego samego terminu dla oddania objawienia się Jezusa w czasie ziemskiej wędrówki, jak i po zmartwychwstaniu wskazuje na ciągłość Jego osoby i misji, a także Jego nauczania z przekazem i doświadczeniem apostołskim¹⁰⁶⁴. Św. Jan podkreśla, w J 21, 14, że jest to trzecie ukazanie się Jezusa. Należałoby je zatem odczytywać w kontekście poprzednich spotkań (J 20, 19-29)¹⁰⁶⁵.

2 Ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος καὶ Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο.

Ewangelista opisuje grupę siedmiu uczniów. Dla niektórych egzegetów jest to zastanawiające, jakoby w kontekście poprzedzającym była mowa o Dwunastu¹⁰⁶⁶. Analizując jednak dokładniej rozdział 20 i opisane tam spotkania ze Zmartwychwstałym należałoby stwierdzić, że nie mamy tam dokładnie opisanej liczby zgromadzonych uczniów. Pojawia się tam wzmianka o Dwunastu, jednak w kontekście przybliżenia grupy, do której należał Tomasz Didymos (J 20, 24). Maria Magdalena przybiegła do Piotra i umiłowanego ucznia (J 20, 2). Można zatem przypuszczać, że ci dwaj przebywali wówczas razem, ale bez pozostałych uczniów. Zmartwychwstały posłał Marię do swoich braci, przez co ona rozumie uczniów (J 20, 18). Ewangelista nie precyzuje jednak ich liczby. Podobnie dzieje się przy okazji opisów spotkań z grupą zamkniętą z obawy przed Żydami – Jan nie opisuje, ilu uczniów brało w nich udział (J 20, 19. 24. 26). Zaznacza jednak, że Tomasz był

¹⁰⁶⁰ φανερόω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 493.

¹⁰⁶¹ Dwukrotnie w J 21, 1 oraz na zakończenie w J 21, 14. Inkluzja ułatwia wyodrębnienie tej perykopy jako samodzielnej jednostki. J.-A.A. Brant, *John*, s. 279.

¹⁰⁶² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 346.

¹⁰⁶³ J.-A.A. Brant, *John*, s. 279.

¹⁰⁶⁴ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 347.

¹⁰⁶⁵ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1225.

¹⁰⁶⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 1, s. 347.

obecny jedynie za drugim razem. Niektórzy egzegeci wnioskujeją stąd, że opis nawrócenia Tomasza był potrzebny – bez niego bowiem wspólnota uczniów pozostawała niepełna¹⁰⁶⁷. Ewangelista jednak nie podkreślił nieobecności Tomasza przy pierwszej narracji o przybyciu Zmartwychwstałego. Odnotował ją później, tłumacząc brak udziału tego ucznia w radości pozostałych (οὐκ ἦν μετ’ αὐτῶν/καὶ Θωμᾶς μετ’ αὐτῶν).

Siedmiu uczniów to dla niektórych badaczy aluzja do siedmiu ustanowionych diakonów (Dz 6, 2-6)¹⁰⁶⁸. Trudno jednak obronić takie rozumienie, zważywszy, że byli to mężczyźni spoza grona Dwunastu, a, przynajmniej częściowo, właśnie do nich odwołuje się św. Jan w J 21, 2. Inni przytaczają symboliczne rozumienie siódemki – wskazywałaby ona na całość Izraela i powszechność. Pierwszych siedmiu uczniów stanowiłoby pierwotne ziarno rzucone między narody pogańskie, które ma zaowocować dziećmi Bożymi¹⁰⁶⁹. Siódemka oznacza również pełnię i wypełnienie¹⁰⁷⁰. Może również pozostawać echem rzeczywistego wydarzenia¹⁰⁷¹. Jan Ewangelista mógł też w ten sposób uniknąć wzmianki o Dwunastu – pomniejszonych przez zdradę Judasza¹⁰⁷². Zauważmy jednak, że wcześniej św. Jan odwołał się do pojęcia Dwunastu, gdy opisywał przynależność Tomasza (J 20, 24).

Przysłówek ὁμοῦ występuje zaledwie czterokrotnie w Nowym Testamencie¹⁰⁷³, z czego aż trzy razy – w Ewangelii Janowej. Siewca cieszy razem ze żniwiarzem (4, 36). Umiłowany uczeń i Piotr biegli razem do grobu Jezusa (20, 4). I w końcu siedmiu uczniów było razem, gdy objawiał się im Pan nad Jeziorem Tyberiadzkim (21, 2). Po raz czwarty ὁμοῦ występuje w Dz 2, 1 – w dniu Pięćdziesiątnicy wszyscy byli razem na tym samym miejscu. Jest to zatem wspólnota pracy, posłania, wiary i poznawania Pana¹⁰⁷⁴.

Niektórzy badacze pod tak specyficzną listą uczniów dostrzegają tych, którzy zajmowali się przekazywaniem Ewangelii – również na piśmie. Tym samym kolejność przedstawienia byłaby zarazem oceną głoszonego przez nich świadectwa¹⁰⁷⁵. Przynajmniej zaś J 21 wprowadza pewne wyjaśnienia co do ról Piotra oraz umiłowanego ucznia¹⁰⁷⁶. Warto

¹⁰⁶⁷ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 125.

¹⁰⁶⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 279. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 347.

¹⁰⁶⁹ A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 390.

¹⁰⁷⁰ J.-A.A. Brant, *John*, s. 279.

¹⁰⁷¹ J.-A.A. Brant, *John*, s. 279.

¹⁰⁷² J.-A.A. Brant, *John*, s. 279.

¹⁰⁷³ R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, s. 125.

¹⁰⁷⁴ Więcej o różnych aspektach misji uczniów w Ewangelii Janowej zob. G.H. Smit, „μαρτυρία [witness] in John 1-4: Towards an emerging, missional ecclesiology”, s. 7-8.

¹⁰⁷⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 347-349.

¹⁰⁷⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 347-348.

zauważyć, że jest to jedyne miejsce na kartach Ewangelii Janowej, gdzie wymienieni zostają łącznie Piotr, Jakub i Jan – tak często wzmiankowani razem w tradycji synoptycznej¹⁰⁷⁷. Być może zatem Janowy epilog służy do połączenia i rozwiązania wszystkich wątków. Wzmianka o synach Zebedeusza mogłaby sugerować utożsamienie Jana z umiłowanym uczniem. Niektórzy egzegeci sądzą jednak, że dodanie dwóch innych postaci bez imion służyć miało właśnie zachowaniu jego anonimowości¹⁰⁷⁸.

Można wskazać liczne podobieństwa pomiędzy J 21, 1-14 a Łk 5, 4-11. Pojawiały się nawet sugestie, że to Łukasz przesunął opis cudownego połowu ryb na czas jednego z pierwszych spotkań uczniów i Jezusa¹⁰⁷⁹. Przypuszczalnie za obydwoma perykopami stoi wspólna tradycja¹⁰⁸⁰. W narracji Łukasza przy obfitym połowie prócz Piotra i jego współtowarzyszy zostali wymieniani właśnie synowie Zebedeusza (Łk 5, 10).

3 λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος· ὑπάγω ἀλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ· ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.

W historii niejednokrotnie rozumiano powrót do łowienia ryb jako zaprzeczenie powołaniu¹⁰⁸¹. Obecnie jednak wielu badaczy wskazuje, że nie musiały one stać ze sobą w sprzeczności. Uczniowie mogli po prostu skorzystać z wolnej chwili a Jezus przecież nie negował ich przyziemnych potrzeb¹⁰⁸². Słowa Piotra ὑπάγω ἀλιεύειν można odczytywać w kontekście polecenia Jezusa: *Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili* (ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε), *i by owoc wasz trwał - aby Ojciec dał wam wszystko, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje* (J 15, 3)¹⁰⁸³. Stąd wynikałaby interpretacja działania Piotra jako niepełnego rozumienia posłania przez Chrystusa.

Ewangelista w całym passusie 1-14 wydaje się eksponować nie tylko inicjatywę i działanie Piotra, ale również jego fizyczność i siłę (J 21, 7. 11). Zdaniem niektórych egzegetów może to przywoływać na myśl postaci mitycznych herosów, albo starożytne przekonanie o twardym charakterze rybaków¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁷⁷ J.-A.A. Brant, *John*, s. 280.

¹⁰⁷⁸ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1225-1226.

¹⁰⁷⁹ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 983.

¹⁰⁸⁰ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1226.

¹⁰⁸¹ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 351.

¹⁰⁸² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1227.

¹⁰⁸³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 348.

¹⁰⁸⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1226.

4 Πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν, οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.

5 λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς· παῖδια, μὴ τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· οὐ.

6 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὐρήσετε. ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων.

Jezus pojawił się na brzegu o poranku (Πρωΐας). Wskazówka ta łączy analizowaną perykopę z opowiadaniem o zmartwychwstaniu (J 20, 1) i meście (J 18, 28). Po raz kolejny zatem Ewangelista podkreśla ciągłość przeszłości i terażniejszości Chrystusa¹⁰⁸⁵. Podobnie jak w innych opisach spotkań ze Zmartwychwstałym, uczniowie nie od razu rozpoznali Jezusa stojącego na brzegu¹⁰⁸⁶. Zwrot do łowiących παῖδια sprawia wrażenie pełnego ciepła i życzliwości¹⁰⁸⁷, co wydaje się kontrastować z lakonicznym οὐ ze strony rybaków. Być może daremny wysiłek całonocnej pracy przyprowadził ich do stanu irytacji¹⁰⁸⁸. Co gorsza, ktoś z zewnątrz właśnie odkrył bezskuteczność ich trudu.

Niektórzy wskazują również na symbolikę nocy i poranka. Uczniowie ruszyli na połów w ciemności. Działanie Jezusa zaś dokonuje się za dnia¹⁰⁸⁹. Część badaczy łączy tę perykopę z J 4, 35-38. Misyjna skuteczność uczniów jest tylko fragmentem działalności Jezusa i całego procesu żniw¹⁰⁹⁰. W kręgach żydowskich uważano, że jedynie Bóg panuje nad światem ryb¹⁰⁹¹. W scenie tej panuje mrok i bezradność, dopóki nie pojawi się Jezus przynoszący światło i zapewniający obfitość połowu¹⁰⁹².

Pomimo starań tej nocy uczniowie nie złowili niczego (οὐδέν). Być może św. Jan przedstawia tu przykład potwierdzający słowa Jezusa: *beze Mnie nic (οὐδέν) nie możecie uczynić* (J 15, 5)¹⁰⁹³. Dopiero uznanie własnej niemocy i wykonanie polecenia Pana zaowocowało obfitym połowem. Podobnie jak w J 6, 7. 9 uczniowie uznają własne zasoby

¹⁰⁸⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 349-350. Analogicznie czyni to św. Łukasz. Zob. M. Rosik, „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów”, VV 15 (2009), s. 171-188.

¹⁰⁸⁶ J.-A.A. Brant, *John*, s. 281.

¹⁰⁸⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 350.

¹⁰⁸⁸ J.-A.A. Brant, *John*, s. 281.

¹⁰⁸⁹ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1361.

¹⁰⁹⁰ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1361-1362.

¹⁰⁹¹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 232.

¹⁰⁹² D. Piekarczyk, „‘A światłość w ciemności świeci’. Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej”, VV 29 (2016), s. 267.

¹⁰⁹³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1227.

za zbyt małe. Dopiero uczyniony przez Jezusa cud (jak w J 6, 11) dostarcza wszystkim odpowiednią ilość pokarmu.

Polecenie Zmartwychwstałego mogło być zupełnie niezwykle. Po prawej stronie znajdowało się wiosło do sterowania, więc sieci zwykle rzucano po lewej stronie¹⁰⁹⁴. Niektórzy badacze w tym kontekście wskazują, że prawa strona była w starożytności uważana za lepszą¹⁰⁹⁵, jeszcze inni dostrzegają w niej udzielenie Bożej władzy¹⁰⁹⁶. Z prawego boku świątyni wypływała woda pełna ryb (Ez 47, 1-12)¹⁰⁹⁷. Abstrahując od dociekań co do rodzaju zarzucanej sieci, uczniowie bez zastrzeżeń spełnili polecenie Mistrza. Tym samym Ewangelista prezentuje odbiorcom wzór posłuszeństwa względem Chrystusa¹⁰⁹⁸. Niektórzy zestawiają to z wersetem: *Z całego serca Bogu zaufaj, nie polegaj na swoim rozsądku* (Prz 3, 5). Roztropniej jest spełnić polecenia Pana niż ufać własnej mądrości¹⁰⁹⁹. Jak słudzy na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2, 7-8) lub owce słuchające głosu pasterza (J 10, 4. 27)¹¹⁰⁰. Pojawiają się też sugestie, że zarzucane przez uczniów sieci mogą symbolizować Pismo Święte. Polecenie Jezusa oznaczałoby Jego chrystocentryczną lekturę, a mnóstwo ryb – obfitość duchowego pokarmu, jaki zapewnia Pan¹¹⁰¹.

7 λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν,

8 οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον, οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλ' ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων.

Umiłowany uczeń rozpoznaje Jezusa i dzieli się tym z Piotrem. Ewangelista kreśli swego rodzaju rywalizację między obydwoma uczniami. Piotr nie biegnie tak szybko do grobu, jego odpowiedź wiary wydaje się też wolniejsza niż umiłowanego ucznia. W narracji J 21

¹⁰⁹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1228.

¹⁰⁹⁵ J.-A.A. Brant, *John*, s. 281.

¹⁰⁹⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 350.

¹⁰⁹⁷ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 351.

¹⁰⁹⁸ Zgodne z motywem *mimesis* i posłuszeństwa. Zob. C. Bennema, „Moral Transformation through Mimesis in the Johannine Tradition”, s. 190-191; D.G. van der Merwe, „The Concept and Activity of ‘obedience’ in the Gospel of John”, s. 6.

¹⁰⁹⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1228. Mogłoby to być zgodne z procesem rozwoju wiary – szczególnie zaś najistotniejszą w nim gotowość do bycia uczonym przez Jezusa. K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 291.

¹¹⁰⁰ J.-A.A. Brant, *John*, s. 281.

¹¹⁰¹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 350-351.

Piotr wydaje się jednak pierwszy w inicjatywie i działaniu¹¹⁰². Jest nawet w stanie dotrzeć do brzegu szybciej niż uczniowie w łodzi. Niejako dowodzi swojego zaangażowania i oddania na rzecz Pana poprzez ten znaczny wysiłek fizyczny¹¹⁰³. Niektórzy egzegeci wskazują jednak, że świadectwo wiary umiłowanego ucznia nie jest doskonałe i podlega pewnemu rozwojowi. Dopiero w J 21, 7 umiłowany uczeń daje świadectwo wierze i zyskanemu poznaniu, wcześniej jego wiara pozostawała poniekąd niema (J 13, 22-29; 18, 15-16 ; 20, 1-10)¹¹⁰⁴.

Św. Jan odnotowuje, że Piotr był prawie nagi. Przymiotnik γυμνός oznaczać może zarówno zupełny brak odzienia, jak i jego szczątkowość. W kontekście J 21, 7 zazwyczaj egzegeci przyjmują, że odzienie Piotra było po prostu niekompletne. Ubieranie się w szaty przed wskoczeniem do wody wydaje się jednak osobliwe – a z pewnością utrudniające pokonanie dystansu w pław. Ewangelista posługuje się jednak specyficznym czasownikiem. Występuje tutaj διαζώννυμι oznaczające opasywanie, obwijanie kogoś lub czegoś, przepasanie szaty, przypasanie miecza¹¹⁰⁵. Jeśli szata Piotra była długa, mógł owinąć ją sobie wokół pasa, by nie zaplątać sobie w nią nóg, gdy płynął. Czasownik ten pojawia się jeszcze w J 13, 4-5. Jezus w podobny sposób opasał się prześcieradłem, gdy przystępował do obmywania uczniom nóg. Stąd niektórzy egzegeci interpretują zachowanie Piotra jako podjęcie wzoru Mistrza. Teraz to Piotr opasał się, by służyć Jezusowi¹¹⁰⁶. Czasownik ζώννυμι pojawia się później w J 21, 18 podczas zapowiedzi męczeńskiej śmierci Piotra¹¹⁰⁷. Oznacza on opasywanie, zwłaszcza bioder, przytwierdzanie czegoś, opasywanie kogoś ramionami – termin funkcjonował w kontekście zapaśników i walk¹¹⁰⁸. Ten sam czasownik oraz motyw przepasania (jak również ubrania i towarzyszenia) pojawi się później w Dz 12, 8, gdy Piotr zostanie uwolniony z więzienia.

9 Ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακίαν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον.

¹¹⁰² C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1226-1228.

¹¹⁰³ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1230.

¹¹⁰⁴ K.S. O'Brien, „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, s. 297-299.

¹¹⁰⁵ διαζώννυμι [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 527.

¹¹⁰⁶ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1229-1230.

¹¹⁰⁷ Jest to zarazem wzór naśladowania życia Pana poprzez *mimesis*. C. Bennema, „Moral Transformation through Mimesis in the Johannine Tradition”, s. 201.

¹¹⁰⁸ ζώννυμι [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, s. 403-404; LSJ; por. *Il.* 11.15; 23.685.

Choć uczniowie niczego nie złowili, posiłek już na nich czeka gdy docierają do brzegu. Być może utwierdzało ich to w przekonaniu, że Jezus panuje nad naturą i przywoływało w ich pamięci doświadczenie innych dokonanych przez Niego cudów¹¹⁰⁹. Na kartach Ewangelii Janowej misja Jezusa rozpoczyna się podczas uczty weselnej w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11). Ostatnie zaś spotkanie z Nim dokonuje się również przy okazji posiłku¹¹¹⁰. W obu przypadkach Jezus zachowuje się jak gospodarz – zapewniający wino i jedzenie, gdy innym ich brakuje. Przepuszczalnie ten wzór służby i karmienia innych był pewnym przygotowaniem dla misji Piotra. Ma on paść owce Jezusa, tak jak On sam karmi swój lud¹¹¹¹. Dodanie wyciągniętej na brzeg sieci ryb do przygotowanego przez Pana posiłku jest dla S. Mędała obrazem połączenia liturgii Słowa (idąc za interpretacją sieci jako Pisma Świętego) oraz liturgii eucharystycznej¹¹¹².

Niektórzy badacze sugerują, że rozpalone ognisko mogło przypominać Piotrowi inne – to, przy którym niedawno grzał się, zapierając się swojego Mistrza. Być może to spotkanie z Panem było dane Piotrowi, ponieważ potrzebował go po zdradzie¹¹¹³. Trzykrotne zaparcie się Jezusa zostanie chwilę później zadośćuczynione trzykrotnym wyznaniem miłości (J 21, 15-17).

10 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν.

11 ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἴλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν· καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.

Ewangelista wskazuje, że to Piotr pobiegł wyciągnąć sieć z rybami na brzeg. Po raz kolejny zatem Piotr okazuje swoją siłę fizyczną, co mogło być wyrazem oddania swemu Panu¹¹¹⁴. Zwłaszcza, że Jezus prosił o coś ze złowionych rybek (ἀπὸ τῶν ὀψαρίων). Piotr natomiast ruszył, by wyciągnąć wszystkie¹¹¹⁵. Ewangelista odnotował, że uczniowie po zarzuceniu sieci nie mieli siły jej wyciągnąć (οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἰσχυον) z powodu mnóstwa ryb (ἰχθύων)¹¹¹⁶. Jednak chwilę później Piotr, po przepłynięciu około dwustu łokci, zdaje się

¹¹⁰⁹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1230.

¹¹¹⁰ Z perspektywy antropologii kulturowej posiłek ma charakter wspólnototwórczy, budujący i podtrzymujący relacje międzyludzkie. M. Rosik, „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów”, *VV* 15 (2009), s. 171-188.

¹¹¹¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1230-1231.

¹¹¹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 352-353.

¹¹¹³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 354.

¹¹¹⁴ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1233.

¹¹¹⁵ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 354.

¹¹¹⁶ Niektórzy zwracają uwagę na zastosowaną tu grę słów ἰσχυον – ἰχθύων. J.-A.A. Brant, *John*, s. 281.

bez większego problemu, wyciąga tę sieć na brzeg (ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἴλκυσεν). Skąd zatem ten przyptyw sił? Być może po raz kolejny niemożliwe staje się możliwe na słowo Jezusa – w końcu to On polecił przynieść coś ze złowionych ryb. Piotr wypełnia swoje zadanie odpowiadając na wezwanie Pana.

W sieci wyciągniętej na brzeg znajdowały się 153 ryby. Niektórzy egzegeci posługują się przy interpretacji tej liczby gematrią. 153 odpowiadałoby יְהוָה אֱלֹהֵינוּ czyli synom Boga. Zadaniem Piotra będzie zatem, jak w tradycji synoptycznej, łowienie ludzi zamiast ryb¹¹¹⁷. Nie brak sugestii, że chodzi tu o wszystkie znane ówczesnym ludziom gatunki ryb. Inni wspominają o uniwersalizmie misji¹¹¹⁸, liczbie Kościołów w czasach ewangelisty¹¹¹⁹. Próbowano ponadto odnaleźć wiele interpretacji symbolicznych¹¹²⁰, jednak trudno uargumentować ich prawdziwość. Pojawiają się również głosy, że liczba 153 nie ma większego znaczenia, wskazuje jedynie na wielkość połowu, a być może szczegół przechowywany skrzętnie w pamięci uczniów. Ryby należało bowiem policzyć i podzielić między rybaków¹¹²¹. Jezus zapewnił im obfitszy połów niż byli w stanie spożyć¹¹²². Pojawiają się także uwagi o jedności sieci, o tym, że się nie rozerwała. Zdaniem badaczy może to wskazywać na jedność różnych wierzących¹¹²³.

12 Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ἀριστήσατε. οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.

13 ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.

14 τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.

Podanie przez Jezusa chleba i ryb przywołuje cud dokonany przez Chrystusa w J 6, 1-15¹¹²⁴. Łączy je zastosowany przez Ewangelistę termin ὀψάριον (J 6, 9; J 21, 9nn). Podobieństwo dotyczy również brania i podawania posiłku – zarówno chleba, jak i ryby. W obu opisach powracają te same czasowniki (λαμβάνω, δίδωμι) oraz rzeczowniki (ἄρτον,

¹¹¹⁷ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 1, s. 1231.

¹¹¹⁸ P. Perkins, *The Gospel According to John*, s. 985.

¹¹¹⁹ T. Okure, „Ewangelia według św. Jana”, s. 1362.

¹¹²⁰ S. Mędała przedstawia liczbę 153 jako symbol zaszyfrowanego zapisu Pisma, który wymaga interpretacji i wyjaśnienia. Proponuje również, by co do szczegółów widzieć w tej liczbie niedziele w ciągu trzech lat kalendarza żydowskiego – z wyłączeniem niedzieli wielkanocnej. Chodziłoby zatem o zapewniony chrześcijanom duchowy pokarm. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 354-355.

¹¹²¹ C.S. Keener, *The Gospel of John*, t. 2, s. 1232-1233.

¹¹²² C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 232.

¹¹²³ P. Perkins, *Ewangelia według św. Jana*, s. 1175.

¹¹²⁴ J.-A.A. Brant, *John*, s. 283.

ὄψριον), a także uwaga o podobnym (ὁμοίως) podaniu ryby jak chleba. ὄψριον to zdrobienie od ὄψρον. Oznaczało gotowaną potrawę, mięso, zwłaszcza rybę, przyprawę¹¹²⁵. Niektórzy odczytują podanie chleba i ryby jako udział w bóstwie i człowieczeństwie Jezusa¹¹²⁶. Zwykle chleb podawał gospodarz lub głowa rodziny¹¹²⁷. Posiłek ten zdaniem niektórych badaczy nie oznacza bezpośrednio Eucharystii¹¹²⁸. Inni jednak w takich opisach spotkań ze Zmartwychwstałym przy posiłku widzą jej antycypację¹¹²⁹.

Dotyk Jezusa w tej perykopie obejmuje branie chleba i ryb w ręce oraz podawania ich uczniom. Podobnie jak w J 6, 1-15, również tutaj mógł mieć miejsce dodatkowy kontakt fizyczny między Jezusem a tymi, którym podawał pokarm. Także w J 21 inicjatywa dokonania gestu pozostaje po stronie Chrystusa. Odbiorcami są zgromadzeni uczniowie. Również opis tego gestu, podobnie jak w J 6, 1-15 poprzedzony został dokładną charakterystyką sytuacji braku i bezradności uczniów. Pan sam karmi swój lud i czyni to w sposób namacalny i bliski. Dokonany przez Jezusa cud budzi w uczniach odpowiedź wiary. Prowadzi też, w dalszej kolejności, do głębokiego dialogu i wyznania miłości.

¹¹²⁵ ὄψρον [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 357.

¹¹²⁶ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 351.

¹¹²⁷ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 232.

¹¹²⁸ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana*, t. 2, s. 356.

¹¹²⁹ M. Rosik, „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów”, *VV* 15 (2009), s. 171-188.

V. WNIOSKI TEOLOGICZNE

Po przeanalizowaniu wszystkich perykop związanych z dotykiem w Ewangelii według św. Jana podejmiemy próbę sformułowania pewnych wniosków. Dla zachowania porządku oraz ciągłości naszej refleksji przyjrzymy się następującym kwestiom. Po pierwsze – intencjonalności vs. przypadkowości dotyku. Następnie zwrócimy uwagę na to, do kogo należy inicjatywa takich zachowań. Dalej – kto je realizuje oraz jaki jest przedmiot dotyku, kim są jego świadkowie. Odniesiemy się również do reakcji czy skutków, jakie gesty związane z dotykiem wywołują. Poruszymy także kwestię dotyku i poznania. Zwrócimy uwagę na dotyk kobiet. Podejmiemy również wątek dotyku i uzdrowienia. Ponadto odniesiemy się do kwestii czystości rytualnej oraz dostępu do świątyni. Spróbujemy też krótko podsumować, co analizowane zachowania dotykowe mówią nam o Jezusie oraz innych bohaterach Ewangelii Janowej. Na koniec odniesiemy się do przywołanych wcześniej kontekstów terminologicznych dotyku w Piśmie Świętym oraz kwestii pastoralnych.

1. Intencjonalność dotyku

Jak już sygnalizowaliśmy na początku naszej pracy, elementy komunikacji niewerbalnej muszą zostać intencjonalnie zawarte przez autora tekstu¹¹³⁰. Nie inaczej jest w przypadku Ewangelii według św. Jana. Można jednak zwrócić uwagę także na to, jaki charakter ma wzmiankowany w tekście gest – pozostaje mimowolny, przypadkowy czy może zamierzony. Nie ma zatem wątpliwości, że na poziomie autora zawsze mamy do czynienia z gestami jakoś zamierzonymi – skoro zostały umieszczone w narracji. Natomiast autor może przecież wspomnieć o przypadkowym dotknięciu kogoś lub czegoś. Spróbujemy się przyjrzeć, jak to wygląda w przypadku dotyku w Ewangelii według św. Jana.

Nie ulega wątpliwości, że św. Jan zawsze wzmiankuje dotyk intencjonalny – nigdy przypadkowy. Dotyczy to zarówno osób (Maria obejmująca stopy Jezusa, namaszczejąca je, Jezus obmywający uczniom nogi), jak i przedmiotów (podanie kęsa, niesienie krzyża, podanie chleba i ryby). Także sytuacji, gdy dotyk ma miejsce (dotykanie podczas męki, śmierci i pogrzebu), jak i tych, gdy pozostaje hipotetyczny (rozwiązanie rzemyka u sandała,

¹¹³⁰ B. Korte, *Body Language in Literature*, s. 85

dotykaniu Zmartwychwstałego). Możemy zatem mówić o dotyku podwójnie zamierzonym – zarówno przez Ewangelistę, jak i przez bohaterów narracji.

Intencjonalność może podkreślać znaczenie dotyku w całym tekście. Z drugiej strony musimy jednak odnotować również, że dotyk w Ewangelii według św. Jana jest zawsze podporządkowany jakiemuś celowi zewnętrznemu. Żadna z analizowanych perykop nie wspomina o dotyku dla niego samego, ani nie mówi o tak zwanych zachowaniach samodotykowych, które człowiek może wykonywać sam względem siebie. Może to być na przykład zasłanianie oczu, uszu, podpieranie się, obejmowanie swoich nóg lub rąk, głaskanie, drapanie, ściskanie, szczypanie¹¹³¹.

Można zatem zadać sobie pytanie, jaki jest cel wzmianek o dotyku na kartach Ewangelii Janowej. Wydaje się, że pozostają one zawsze podporządkowane celowi teologicznemu. Odniesienie do dotyku towarzyszy ukazaniu boskiej godności Jezusa (J 1, 19-29; 20, 11-18). Przy pomocy dotyku ukazana zostaje wiara uczniów Jezusa i realność jego ciała (J 11, 28-37; 20, 24-29). Dotyk służy też uzdrowieniu i nowemu stworzeniu (J 8, 1-11; 9, 1-12) oraz oczyszczeniu świątyni (J 2, 13-22). Podkreślona zostaje również realność wcielenia i oddania życia – Jezus jest pojmany, biczowany, policzkowany i ukrzyżowany (J 18, 1-19, 37). Nie tylko dotyka chleba cudownie go rozmnażając, ale też zapowiada spożywanie swojego ciała (J 6, 48-59). Dotyk ukazuje też miłość Jezusa i uczniów (J 12, 1-11; J 13, 1-30).

2. Inicjatywa dotyku

Na kartach Ewangelii Janowej Jezus często wychodzi z inicjatywą dotyku. To On zapowiada spożywanie swojego Ciała – chleba życia. Zachęca też Tomasza, by przekonał się o autentyczności zmartwychwstania. Chrystus wyszedł z inicjatywą uzdrowienia niewidomego od urodzenia. Obmył uczniom nogi. Podczas ostatniej wieczerzy namoczył kęs i podał Judaszowi. Zrobił sobie bicz ze sznurków, by wypędzić ze świątyni kupców. Niósł swój krzyż. Dotykał chlebów jęczmiennych i rybek, by nasycić zgromadzony tłum, a po swoim zmartwychwstaniu – samych uczniów. Pisał palcem po ziemi podczas oskarżenia kobiety o cudzołóstwo.

¹¹³¹ W literaturze wyróżnia się nawet szczegółowe kategorie: 1) działania osłaniające, 2) działania czyszczące (pielęgnujące), 3) sygnały specjalizowane, 4) działania autointymne, niektórzy wspominają jeszcze o adaptacjach samodotykowych – zob. M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, s. 390-395.

Inicjatywa dokonania gestu dotyku względem Jezusa jest trzykrotnie po stronie kobiet. Maria Magdalena chciała zatrzymać/chwycić Zmartwychwstałego. Maria z Betanii po śmierci Łazarza objęła Jezusa za stopy, a podczas uczyt namaszczyła Jezusowi nogi.

Dotyk względem Jezusa inicjowali również mężczyźni. Jan Chrzciciel odnosił się do rozwiązywania rzemyka u sandałów Mesjasza. Umiłowany uczeń oparł się na piersi Jezusa. Dotyk względem Jezusa zainicjowali również Józef z Arymatei oraz Nikodem – namaszczając i grzebiąc Jego ciało. Opis męki i śmierci Jezusa obejmuje wzmianki o dotyku ze strony jego oprawców – strażników, żołnierzy działających na zlecenie faryzeuszów, Piłata, Annasza i Kajfasza.

Podsumowując, najczęściej na kartach Ewangelii Janowej to sam Jezus wychodzi z inicjatywą lub zapowiedzią dotyku. Co ciekawe, biorąc pod uwagę częstotliwość, zaraz po Jego inicjatywie wskazać należy dotyk ze strony oprawców – pojmanie, biczowanie, policzkowanie, przyodzianie w płaszcz, ukrzyżowanie i przebicie włócznią. Jeśli chodzi o inicjatywę pozytywnego dotyku ze strony mężczyzn i kobiet – odnajdujemy równo po trzy opisy dla obu grup. W tym aspekcie nie ma zatem różnic w przystępie do Jezusa, ani dawanej odpowiedzi wiary. Zasadnicza inicjatywa działania po stronie Jezusa wydaje się zgodna z całością teologii Janowej. Ukazanie zaraz po tej inicjatywie Chrystusa możliwości odrzucenia Go w sposób dramatyczny obrazuje wolność człowieka i możliwość czynienia zła – nawet w odpowiedzi na dobro. Zgodnie z zapowiedzią Prologu: *przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli* (J 1, 11). Wydaje się, że można tutaj wysnuć jeszcze jeden wniosek. Pomimo licznych, a nawet przytłaczających, reakcji zła nie brakuje tych, którzy na inicjatywę Boga odpowiadają wiarą i miłością. Zapoczątkowane przez Chrystusa dzieło nie ulega unicestwieniu, pomimo znaczącego oporu świata.

3. Podmiot dotyku

Jeśli chodzi o dotyk hipotetyczny, dotykać miałby Jan Chrzciciel, Maria Magdalena, Tomasz, wszyscy podążający za Jezusem. W zakresie dotyku międzyludzkiego czynność tę wykonuje Jezus, Maria z Betanii, umiłowany uczeń, strażnicy, żołnierze – wszyscy biorący udział w skazaniu i męce – na końcu zaś – Józef z Arymatei i Nikodem. Jeśli chodzi o dotykanie rzeczy – we wszystkich analizowanych przypadkach to Jezus jest tym, który dotyka przedmiotu (zgodnie z założonym tematem pracy).

Na kartach Ewangelii Janowej Jezus dotyka przedmiotów i osób podobnie jak wszyscy inni bohaterowie. Ukazuje to zatem realność wcielenia. Jezus jest prawdziwym człowiekiem i w związku z tym posługuje się zmysłem dotyku tak, jak inni.

4. Przedmiot dotyku

Dosyć często w Ewangelii według św. Jana to sam Jezus jest odbiorcą dotyku. Jan Chrzciciel wspominał o rozwiązywaniu sandała Mesjasza. W Mowie eucharystycznej chodzi o spożywanie Ciała Jezusa. Maria Magdalena chciała właśnie Jego przytrzymać. Dotykanie ran Zmartwychwstałego miało przekonać Tomasza o Jego autentyczności. Maria z Betanii objęła Jezusa za nogi, a podczas uczty je namaściła. Umiłowany uczeń oparł się na piersi Mistrza. Cały opis męki i śmierci związany jest z dotykiem Jezusa, podobnie Jego pogrzeb.

Możemy wskazać dwa zasadnicze rodzaje dotyku, jakim podlegał Chrystus. Pozytywny dotyk względem Jezusa jest związany z wyrazem szacunku, miłości i przywiązania, poznaniem i wiarą. Jeśli chodzi o dotyk negatywny, pełen przemocy – pozostaje on wyrazem odrzucenia posłannictwa Jezusa.

Przyjrzyjmy się również temu, czego dotyka Jezus na kartach Ewangelii Janowej. Podczas oczyszczenia świątyni wziął w ręce bicz ze sznurków. Dotykał chlebów i ryb – by nakarmić zgromadzony tłum. Podczas spotkania z oskarżoną o cudzołóstwo kobietą dotykał prochu ziemi. Dotykał błota, by pomazać nim oczy niewidomego. Dotykał nóg uczniów, gdy je obmywał. Judaszowi podał umoczony w misie kęs. Dotykał krzyża niosąc go na Golgotę. Po zmartwychwstaniu podawał uczniom chleb i ryby.

Można zauważyć, że inicjowany i realizowany przez Jezusa dotyk względem osób pojawia się w kontekście uzdrowienia i oczyszczenia, wspólnoty z Chrystusem. W przypadku dotykania przedmiotów mamy tu motyw karmienia ludu, ofiary oraz oczyszczenia i sądu. Dwukrotne przywołanie scen podawania chleba i ryb wskazuje również na ciągłość osoby Jezusa przed i po Jego passze.

5. Świadcowie dotyku

Zazwyczaj świadkami dotyku jest szerokie grono odbiorców. Żydzi, faryzeusze i uczeni w Piśmie, uczniowie Jezusa, podążający za Janem Chrzcicielem, Marta i Łazarz, kobieta oskarżona o cudzołóstwo, Annasz, Kajfasz, Piłat, strażnicy i żołnierze, pielgrzymi w

świętyni, handlarze. Niejednokrotnie da się wskazać postaci pierwszo- i drugoplanowe. Kilkakrotnie mamy do czynienia z wyodrębnionymi z tła poszczególnymi postaciami – Janem Chrzcicielem, Marią Magdaleną, Tomaszem, Marią z Betanii, niewidomym od urodzenia, kobietą oskarżoną o cudzołóstwo oraz Judaszem. Nie jest jednak tak, że postaci te występują samodzielnie, bez towarzystwa świadków.

Możemy również wyszczególnić sceny, w których świadków jest bardzo mało lub zupełnie ich brakuje. Wydaje się, że są to zdarzenia bardzo intymne, obejmujące spotkania z najbliższymi Jezusowi osobami. Z pewnością należy do takich wydarzeń spotkanie z Marią Magdaleną – choć zostaje ona posłana do uczniów. Do takich scen należy również owinięcie całunem i złożenie w grobie – Ewangelista wzmiankuje jedynie Józefa z Arymatei i Nikodema. Być może najbliżsi Jezusa również towarzyszyli tym czynnościom.

Nieco szersze grono świadków mogło towarzyszyć Marii w Betanii – gdy witała Jezusa, a następnie gdy namaszczała Jego stopy. Szczególne miejsce wśród świadków dotyku zajmują uczniowie Jezusa. Niektóre gesty były skierowane wyłącznie do nich. Kilku uczniów towarzyszyło Zmartwychwstałemu nad jeziorem Genezaret. Uczniowie byli też świadkami rozmowy Jezusa z Tomaszem. Sami doświadczyli wcześniej obmycia nóg. Obserwowali podanie kęsa Judaszowi czy umiłowanego ucznia opierającego się na piersi Jezusa. Po Jego zmartwychwstaniu Ewangelista Jan opisuje jedynie spotkania z najbliższymi uczniami.

Najliczniejsze grono odbiorców towarzyszyło Jezusowi podczas znaku oczyszczenia świątyni, rozmnożenia chleba i mowy eucharystycznej, a także całej męki i śmierci. Przymuszczalnie również przy okazji świadectwa Jana Chrzciciela, uzdrowienia niewidomego od urodzenia, oskarżenia kobiety o cudzołóstwo.

Podsumowując, wydaje się, że im szersze było grono odbiorców zdarzenia, tym ogólniejszy związany z nim przekaz. Sceny z udziałem wąskiego grona osób ukazują również bliskie relacje uczniów z Jezusem. Należy jednak odnotować, że mimo pierwotnej ekskluzywności zostały jednak przekazane i spisane – zgodnie z celem całej Ewangelii Janowej: ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶην ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (J 20, 31).

6. Reakcje na dotyk i skutki dotyku

Dotyk Jezusa przynosi ludziom pokarm na życie wieczne. Jest to dotyk niosący uzdrowienie, prowadzący do wiary. Czasem jest to dotyk oczyszczenia, dotyk przywracający porządek. Budzi jednak różne reakcje u jego odbiorców.

Słowa Jana Chrzciciela o własnej niegodności, by rozwiązać rzemyk u sandała Mesjasza budzą zdumienie, otoczenie reaguje na nie milczeniem. Mowa eucharystyczna i zapowiedź spożywania ciała Jezusa budzi oburzenie, gwałtowne odrzucenie, jest to reakcja niedowiarstwa. Chrystus nie pozwala się zatrzymać Marii Magdalenie, koryguje jej postawę. Spotkanie to kończy się posłaniem Marii Magdaleny do uczniów Jezusa. Rozmowa z Tomaszem o dotyku prowadzi do uznania bóstwa Chrystusa, wyznania wiary.

Pomazanie oczu niewidomego przynosi mu uzdrowienie. Człowiek ten odpowiada na to zdarzenie wiarą, daje świadectwo cudu. Reakcje otoczenia są zgoła odmienne – znak ten budzi zdumienie, niedowierzanie i odrzucenie. Siostra Łazarza spotkawszy Jezusa, objęła Go za nogi. Spotkanie to wzruszyło Chrystusa i poprzedziło cud wskrzeszenia. Namaszczenie w Betanii i czuły dotyk Marii Pan przyjął z wdzięcznością. Jednocześnie Ewangelista zaznaczył oburzenie i odrzucenie tego gestu przez Judasza. Obmycie nóg uczniom początkowo budzi opór Piotra, po wyjaśnieniu zostało jednak przez niego i pozostałych zgromadzonych przyjęte. Spoczywanie na piersi Jezusa – gest głębokiej więzi z uczniem, prowadzi do rozmowy, ważnego dla uczniów pytania o tożsamość zdrajcy. Pojmanie Jezusa zostaje przez Niego biernie przyjęte. Prowadzi też do kolejnych etapów procesu. Mimo braku fizycznej obrony, Chrystus wszedł w polemikę z policzkującym Go strażnikiem. Pan poddał się też biczowaniu, wyszydzeniu i ostatecznemu odrzuceniu ze strony ludu.

Znak oczyszczenia świątyni doprowadził do pytań o znak, który legitymizowałby Pana. Oprócz niezrozumienia Żydów, ewangelista zaznaczył też refleksje i wiarę uczniów. Jezusowe dotykanie chlebów i rybek doprowadziło do cudownego nasycenia zgromadzonych. Tłum rozpoznał w Jezusie proroka, w przyпіlywie entuzjazmu chcąc uczynić Go królem. Chrystus jednak oddalił się. Pisanie palcem po ziemi powstrzymało oskarżenia wobec podejrzanej o cudzołóstwo. Faryzeusze oddalili się a Jezus nie potępił kobiety i wezwał ją do nawrócenia. Znak miłości i bliskości – podanie kęsa – ponownie

jest odrzucony przez Judasza¹¹³². Chrystusowe dźwiganie krzyża ukazuje Jego inicjatywę działania w obliczu doznanej przemocy. Nad Jeziorem Tyberiadzkim Zmartwychwstały podał uczniom chleb i rybę. Gest bliskości, więzi prowadzi do głębokiego dialogu i wyznania miłości.

7. Dotyk i poznanie

Niekoniecznie na kartach Ewangelii Janowej jest to związek oczywisty. Nie zawsze też da się uchwycić związek poznania z dotykiem tej samej osoby. Ponadto pewną trudność stanowią sceny, w których dotyk jest niepewny, hipotetyczny. Można jednak sformułować przynajmniej kilka obserwacji.

Rozmowa Tomasza ze Zmartwychwstałym o dotykaniu Jego ran zaowocowała wyznaniem wiary. Niedowierzający świadectwu uczniów sam rozpoznał w Jezusie Pana i Boga. Możemy zatem mówić w tym przypadku o osobliwym związku hipotetycznego dotyku z poznaniem. Spotykając Zmartwychwstałego Maria Magdalena nie od razu Go rozpoznała. Jednak, gdy to nastąpiło, Jezus polecił, by Go nie trzymała/nie zatrzymywała. Być może jej spontaniczną reakcją było uchwycenie czy objęcie nóg ukochanego Mistrza. Jeśli dotyk ma tutaj miejsce, to jest on poprzedzony rozpoznaniem Jezusa. Maria Magdalena zostaje też posłana, by przygotować uczniów na rozpoznanie Zmartwychwstałego. Wzmianka Jana Chrzciciela o dotyku pośrednio przyczynia się do poznania godności Chrystusa.

Dotknięty przez Chrystusa niewidomy rozpoznał w Nim Pana. Obmycie uczniom nóg służyło poznaniu przez nich nowego przykazania wzajemnej miłości i służby. Podanie kęsa służyło poznaniu tożsamości zdrajcy. Co więcej, poznanie to było spowodowane dotykiem (bliskością) Jezusa i umiłowanego ucznia. Przebicie włócznią boku Chrystusa służyło potwierdzeniu jego śmierci.

Dotyk podczas znaku oczyszczenia świątyni prowadził do rozpoznania przez uczniów gorliwości Jezusa w sprawach Ojca. Cudowne rozmnożenie chleba i ryb doprowadziło do rozpoznania w Jezusie proroka. Jezusowe pisanie palcem po ziemi wobec oskarżonej o cudzołóstwo mogło skutkować poznaniem własnej grzeszności przez zgromadzonych świadków. Dla samej kobiety zaś gest pisania pośredniczył poznaniu miłosierdzia Jezusa. Prorocka zapowiedź brzmi w tym kontekście uderzająco:

¹¹³² Podobnie jak odrzucił go u Marii (J 12, 5). Jakby Judasz w ogóle odrzucał taką bliską więź z Jezusem - choć sam był do niej zaproszony.

(...) Wszyscy bowiem, od najmniejszego do największego poznają Mnie

– wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki,

a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31, 34).

8. Dotyk kobiet

Ewangelista Jan nie wzmiankuje wielu sytuacji, w których miałyby miejsce dotyk kobiet. Potencjalnie taką sceną jest spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną. Nie ma jednak pewności czy rzeczywiście dotyk tam zachodzi. Drugą kobietą dotykającą Jezusa byłaby Maria z Betanii. Najpierw św. Jan wspomina o tym, jak upadła Mu do nóg. Później, podczas uczyty w Betanii Maria będzie tą, która namaści Panu stopy i otrze je swoimi włosami. Dotyk ma miejsce również podczas spotkania z oskarżoną o cudzołóstwo, jednak dotyczy wyłącznie pisania palcem po ziemi.

Można zatem zauważyć, że Jan Ewangelista bez wątpienia wspomina jedynie o dotyku ze strony Marii z Betanii. W obu scenach to ona inicjuje ten gest względem Jezusa. Chrystus zaś z wdzięcznością przyjmuje okazywaną przez nią bliskość i miłość. Inaczej było w przypadku dotyku ze strony Marii Magdaleny. Jezus skorygował jej postawę. W przypadku Marii Magdaleny inicjatywa dotyku również byłaby po jej stronie i stanowiłaby wyraz bliskiej relacji, zażyłości z Panem. Jedna dotykała Jezusa wobec śmierci Łazarza, jak i tuż przed męką samego Chrystusa. Druga – wkrótce po śmierci powstaniu z martwych Pana.

9. Dotyk i uzdrowienie

Jedyne związane bezpośrednio z dotykiem uzdrowienie na kartach Ewangelii według św. Jana dotyczy niewidomego od urodzenia. Pod wpływem pomazania błotem przez Chrystusa i obmycia w sadzawce Siloam człowiek ten odzyskuje wzrok. Nie jest to zatem, jak w przypadku synoptyków, samo dotknięcie chorego. Jezus dokonuje niejako nowego stworzenia. Przywraca niewidomemu wzrok, obdarza go wiarą, ale także czyni świadkiem.

Wydaje się, że w tym kontekście można wspomnieć także o innych scenach. Pierwsza to spotkanie z kobietą oskarżoną o cudzołóstwo. Jezus jej nie dotyka, jedynie pisze palcem po ziemi. Ostatecznie nie potępia jej i nakazuje nie grzeszyć. Tym samym przywraca utracony porządek, uzdrawia chorą duszę. Tego rodzaju uzdrowienie mogło dotyczyć również Tomasza. Podobnie może być podczas spotkania uczniów ze Zmartwychwstałym. Jezus podaje uczniom chleb i rybę przy ognisku. Wkrótce po tym trzykrotnie pyta Piotra o

miłość – pozwalając mu tym samym niejako na zrehabilitowanie się po trzykrotnym zaparciu się Pana¹¹³³.

10. Czystość i nieczystość

Motyw oczyszczenia można zauważyć przy okazji obmycia uczniom nóg. Przyjęcie tego gestu jest niezbędne, by mieć współudział z Jezusem. Można zatem dostrzec tutaj pewną analogię do rytualnych obmyć, które określały tożsamość Izraela, wskazywały na szczególną przynależność do Boga i pozwalały na udział w kulcie. Ten, komu Jezus obmył nogi, ma z Nim współudział – należy do Niego. Jest też zobligowany do wypełniania nowego przykazania danego przez Chrystusa.

Wygnanie przekupniów ze świątyni to kolejna scena, w której można zauważyć motyw czystości. Tym razem, trzymając się przytoczonego na początku pracy rozróżnienia, moglibyśmy wskazać raczej na aspekt czystości moralnej. Jezus sprzeciwia się niewłaściwemu wykorzystaniu przestrzeni poświęconej Bogu. Wskazuje również na nową świątynię – swojego Ciała. W tym przypadku również można odnaleźć kontynuację starotestamentowego wątku oczyszczenia. W przypadku odstępstw, Bóg nie raz dotykał grzeszników, by się nawrócili (Wj 3,19-20; Pwt 28, 22; Ps 32, 4; Jr 21, 5).

11. Dostęp do świątyni

Wskazaliśmy na początku naszej pracy kwestię dostępu do świątyni. W Izraelu był on ograniczony i uzależniony od miejsca w hierarchii społecznej (kobiety, mężczyźni, kapłani, arcykapłan). Odnotowaliśmy także, że Jan Ewangelista w swoim dziele kreśli motyw nowej świątyni. Jest nią sam Chrystus. Można zatem zastanowić się, jak św. Jan przedstawia dostęp do Niego, czy analiza perykop związanych z dotykiem Jezusa pozwala na jakies wnioski w tym zakresie.

Biorąc pod uwagę przeanalizowany materiał, można stwierdzić, że dostęp do Jezusa – nowej świątyni jest nieograniczony. Dotykają Go kobiety i mężczyźni, grzeszni i święci, wierzący i odrzucający Jego posłannictwo, odważni i pełni lęku. Różne jednak są formy tego kontaktu, różnie wykorzystywany bywa ten dostęp. Pozytywny dotyk względem Jezusa związany jest z wyznawaną wiarą, szacunkiem, uznaniem autorytetu, stanowi wyraz miłości i przywiązania. W przypadku męki negatywny dotyk względem Jezusa ma

¹¹³³ Inspiracja za: M. Rosik.

charakter przemocy, nosi znamię wrogości, szyderstwa, ostatecznego odrzucenia Jego posłannictwa. Ewangelista konstruuje sceny męki tak, by ukazać w nich panowanie Chrystusa – pomimo przyjmowanych ciosów czy zniewag.

Ciekawy w tym kontekście wydaje się fragment J 1, 19-29. Jan Chrzciciel stwierdza przecież, że nie jest godny rozwiązać Chrystusowi rzemyka u sandała. Tym samym uznawałby siebie za niegodnego dostępu do Pana, dotykania Go. W ten obrazowy sposób Jan wskazuje na bóstwo Jezusa i stąd – Jego nieuchwytność dla śmiertelnika.

12. Obraz Jezusa

Jezus jawi się jako Ten, który pozostaje w bliskich relacjach z uczniami. Który pozwala sobie dotykać, jest dostępny. Chrystus przyjmuje gesty przyjaźni, bliskości, miłości, zażyłych relacji z ich strony. Jest prawdziwym człowiekiem.

Chrystus ukazany jest również jako zbawiciel człowieka. Tego, który widzi potrzeby, cierpienie otaczających Go osób. Dotyk Jezusa przynosi uzdrowienie, oczyszczenie i wiarę. Daje pokarm, gdy go brakuje, obdarza życiem, nie potępia.

Jezus to ten, który obdarza wiarą, który do niej wzywa i prowadzi, który ją pogłębia i oczyszcza. Jak w przypadku Tomasza, niewidomego od urodzenia, oskarżonej o cudzołóstwo czy w mowie eucharystycznej.

Chrystus objawia się również jako posłany przez Ojca, wypełniający jego wolę. Tym samym podejmuje konflikt z odrzucającymi jego misję. Przyjmuje osąd, szyderstwa, mękę i śmierć. Jezus poddaje się jednocześnie woli i działaniu ludzi – pozwala się skazać i ukrzyżować. Realizuje jednak przy tym Boży plan zbawienia.

13. Obraz ludzi w relacji z Jezusem

Ci, którzy spotykają Jezusa mogą Go przyjąć lub odrzucić. Mogą podejść blisko Jezusa, dotknąć, być z nim, okazać mu przyjaźń, miłość. Z drugiej strony możliwe jest również odrzucenie. Nie tylko w formie niezgody czy obojętności. Możliwa jest względem Jezusa nienawiść, wola zniszczenia, upokorzenia, zabicia. Mamy tu zatem pełne spektrum ludzkich postaw. Od czulej miłości, obojętności, zainteresowania, uznania, podziwu, aż po pełną przemocy wrogość i nienawiść. Ludzie jawią się jako ci, którzy mają możliwość wyboru – przyjęcia lub odrzucenia Jezusa, okazania mu dotyku pozytywnego lub negatywnego.

Wskazywaliśmy już wyżej, że niejednokrotnie inicjatywa dotyku leży po stronie Jezusa. On jest tym, który zauważa potrzeby człowieka, lituje się nad nim, uzdrawia, karmi. Spotykający Jezusa to ludzie z krwi i kości, doświadczający własnej słabości, grzeszności, braku samowystarczalności. Ludzie są zatem zależni od Boga, a jednocześnie, paradoksalnie, mogą odrzucić jego dary. Ich wola, autonomia zostaje w pełni uszanowana przez Boga.

14. Konteksty terminologiczne a konteksty u Jana

Przytoczone wcześniej konteksty terminologiczne wskazywały zarówno na pozytywny, jak i negatywny charakter kontaktu fizycznego związanego z dotykiem. Gdziekolwiek zaś pozostawał on neutralny. Podobnie jest na kartach Ewangelii Janowej. Jezus uzdrowił niewidomego od urodzenia kładąc mu błoto na oczy. Sam został namaszczony podczas uczty w Betanii. Niektóre formy dotyku miały charakter agresywny – pojmanie, biczowanie, policzkowanie, ukrzyżowanie. Dotyk kobiet w Ewangelii według św. Jana nie występuje w kontekście seksualnym. Pojawia się jednak wątek bliskości fizycznej, zażyłych relacji – analogicznie jak we wskazanych kontekstach terminologicznych. Wspominaliśmy również o dotykaniu różnych przedmiotów – sznurków, chleba, ryb.

Gdziekolwiek podczas analizy terminów hebrajskich wskazywaliśmy na kontekst przebaczenia, miłosierdzia, uratowania życia, nawrócenia serca człowieka. Wydaje się, że podobne wątki znajdziemy w przeanalizowanych perykopach z dotykiem w Ewangelii Janowej. Miłosierdzia doświadczył niewidomy od urodzenia i oskarżona o cudzołóstwo. Podając cudownie rozmnożony chleb i ryby Jezus zaspokoił głód zgromadzonego ludu. Niejednokrotnie odniesienia do dotyku powiązane są również z wezwaniem do wiary i przemiany (np. J 2, 13-22; 13, 1-20; 20, 24-29). Jezus nie tylko nakłaniał napotkanych ludzi do zmiany, ale też sam realnie je wprowadzał. Jego dotyk związany był z uzdrowieniem niewidomego, ocaleniem oskarżonej o cudzołóstwo, zachętą do wyznania wiary i głoszenia zmartwychwstania.

Dotyk w Ewangelii Janowej pojawia się też w kontekście wspólnoty – jest związany z trwaniem w Jezusie, pozostawaniem w łączności z nim. Szczególnie jest to zauważalne podczas obmycia nóg uczniom czy w mowie eucharystycznej. W tych miejscach wyraźnie zarysowana została różnica pomiędzy życiem/przynależnością do Jezusa a jej brakiem. Na swój sposób możemy to odnotować w spotkaniu Tomasza ze Zmartwychwstałym oraz

scenie oczyszczenia świątyni. Jezus odnosząc się do zmysłu dotyku zaprasza ucznia do odpowiedzi wiary. Sięgając po dotyk agresywny walczył o sakralny charakter świątyni i wierność Bogu. Możemy tu zatem dopatrzeć się echa starotestamentalnych kontekstów – wierności przymierzu, przynależności do pewnej grupy).

15. Kwestie pastoralne

Przybliżenie zagadnienia dotyku na kartach Ewangelii Janowej może stanowić swego rodzaju pomoc w osobistej modlitwie i medytacji chrześcijan. Jezus w przestrzeni to dotyku to temat ukierunkowujący refleksję na tajemnicę i realność wcielenia. Ponadto, jak ukazaliśmy to wyżej, zachowania dotykowe Chrystusa w Ewangelii według św. Jana wskazują również na Jego bóstwo.

Pomocne w kontekście pastoralnym może być również samo omawianie zagadnień związanych z elementami komunikacji niewerbalnej w starożytności, szczególnie zaś w Piśmie Świętym. Nakreślenie kontekstu literackiego, znaczeń i zastosowań różnego rodzaju gestów może stanowić istotną pomoc w zrozumieniu tekstu biblijnego – także w osobistej lekturze.

Przybliżanie zagadnienia dotyku może skutkować również ukierunkowaniem na osobiste doświadczenie. Wskazywaliśmy już we wprowadzeniu na ten kontekst osobistego doświadczenia. Zauważalny jest on również w analizie egzegetycznej perykop wzmiankujących dotyk w Ewangelii według św. Jana. Dotykanie Jezusa, bądź dotyk inicjowany przez Niego, odbywa się zawsze w jakiegoś rodzaju relacji – bliższej lub dalszej, pozytywnej lub negatywnej, niemniej – zawsze osobistej. Zgłębianie tej tematyki, odnoszenie się do zagadnienia dotyku podczas rozważań może ukierunkowywać refleksję wierzących na osobiste odniesienie do Boga.

Rozpoczynanie modlitwy czy rozważań od sfery ciała wydaje się dobrze wpisane w tradycję medytacji chrześcijańskiej. Szkoły duchowości wskazują przecież na odpowiednie przygotowanie – stosowny czas i miejsce, a także właściwą postawę ciała podczas modlitwy. Co więcej, aby ułatwić rozważanie Słowa Bożego niektórzy zalecają powracanie do człowieczeństwa Jezusa i kontemplowanie go. Zagadnienie dotyku dobrze wpisuje się w to zalecenie. Ponadto ten swego rodzaju powrót do ciała może być szczególnie pomocny w kontekście problemów współczesnego człowieka z koncentracją. Na wzrastający poziom stresu i rozproszenia powszechnie zalecane są techniki uważności (*mindfulness*) –

niejednokrotnie mocno zakorzenione w ciele. Tak jak mistrzowie duchowości zalecali przy rozważaniu scen biblijnych sięgać do zmysłów.

ZAKOŃCZENIE

Celem pracy było przeanalizowanie zagadnienia dotyku w Ewangelii Janowej. W pierwszej części naszej pracy omówiliśmy stan dotychczasowych badań poświęconych komunikacji niewerbalnej w Biblii i świecie starożytnym. Zwróciliśmy też uwagę na stan badań w Polsce i samo zagadnienie dotyku. Odnotowana została niewielka liczba prac poświęconych wyłącznie jednemu elementowi komunikacji niewerbalnej i to u jednego tylko bohatera. Po przeanalizowaniu *status quaestionis* przedstawiliśmy metodologię naszej pracy.

W rozdziale drugim omówiony został kontekst terminologiczny i historyczno-kulturowy zagadnienia dotyku w Biblii. Przedstawiliśmy istotne terminy hebrajskie i greckie, przy pomocy których opisywany był dotyk w Piśmie Świętym. Wskazaliśmy również zagadnienia istotne w kontekście dotyku w starożytności: poznanie, gesty rąk, dotyk kobiet, uzdrowienia, czystość i nieczystość, dostęp do świątyni.

Rozdział trzeci naszej pracy zawiera omówienie zagadnień historyczno-kulturowych związanych z kształtowaniem się Ewangelii według św. Jana. Pochyliliśmy się nad zagadnieniem autorstwa, czasu oraz miejsca powstania Ewangelii Janowej. Omówiona została również struktura tego dzieła wraz ze wskazaniem rozmieszczenia perykop o dotyku w całej Ewangelii według św. Jana. Na zakończenie tego rozdziału zaproponowaliśmy klasyfikację perykop o dotyku w Czwartej Ewangelii.

W rozdziale czwartym dokonana została analiza egzegetyczna wszystkich wyodrębnionych przez nas perykop o dotyku. Analizę tę przeprowadzono zgodnie z przedstawioną wcześniej klasyfikacją na trzy grupy. Pierwsza z nich obejmowała perykopy, w których dotyk jest wspominany, ale niekoniecznie zachodzi. Znalazły się tu zatem passusy: o rozwiązaniu rzemyka u sandała Mesjasza (J 1, 19-29), mowa eucharystyczne (J 6, 51-59), Maria Magdalena i Zmartwychwstały (J 20, 11-18), spotkanie Tomasza z Jezusem (J 20, 24-29). Druga grupa to teksty opisujące dotyk międzyludzki: uzdrowienie niewidomego od urodzenia (J 9, 1-12), Maria u stóp Jezusa (J 11, 28-37), namaszczenie w Betanii (J 12, 1-11), obmycie nóg uczniom (J 13, 1-20), spoczywanie i oparcie na piersi Jezusa (J 13, 21-25), pojmanie, męka i śmierć (J 18, 1 – 19, 37). W trzeciej grupie przeanalizowane zostały passusy wskazujące na dotykanie przedmiotów. Objęła ona: oczyszczenie świątyni (J 2,

13-22), rozmnożenie chleba (J 6, 1-15), pisanie palcem po ziemi (J 8, 1-11), podanie kęsa (J 13, 26-30), dźwiganie krzyża (J 19, 16-17), podanie chleba i ryby (J 21, 1-14).

Piąty rozdział naszej pracy zawiera wnioski teologiczne. Uwzględnione w nim zostały takie aspekty jak: intencjonalność dotyku, inicjatywa dotyku, podmiot i przedmiot dotyku, świadkowie dotyku, reakcje na dotyk i skutki dotyku, dotyk i poznanie, dotyk kobiet, dotyk i uzdrowienie, czystość i nieczystość, obraz Jezusa, obraz ludzi w relacji z Jezusem. Porównane zostały również konteksty terminologiczne dotyku zarysowane na początku pracy z tymi, które występują w Ewangelii Janowej. Dostęp do Jezusa – nowej świątyni jest nieograniczony. Spotykający Go ludzie mogą przyjąć lub odrzucić Posłanego – wejść w relacje bliskości, jak i wrogości. Chrystus dotyka ludzi zaspokajając ich potrzeby głodu fizycznego i duchowego, uzdrawiając. Dotyk pojawia się również w kontekście oczyszczenia i nowego stworzenia. Na końcu wskazaliśmy również na parę odniesień pastoralnych – szczególnie w kontekście medytacji chrześcijańskiej.

Jednym z celów naszego opracowania była popularyzacja prac inspirowanych naukami społecznymi na gruncie badań biblijnych. Posłużyć temu mogło zarówno omówienie *status quaestionis*, jak i przebadanie obranego zagadnienia. Tematyka naszej pracy oraz sposób wykonania analizowanego obszaru zainspirowane zostały badaniami z zakresu nauk społecznych. Pozwoliło to na uporządkowanie materiału badawczego oraz pogłębienie dotychczas przeprowadzanych analiz egzegetycznych o nowe aspekty – ukierunkowane na dokładniejsze ujęcie znaczenia i funkcji zachowań dotykowych wzmiankowanych w Ewangelii według św. Jana.

Niewątpliwie komunikacja niewerbalna w literaturze to zagadnienie złożone, wymagające wieloaspektowego ujęcia w analizie. Wskazać można w tym kontekście na problem zmieniających się znaczeń gestów w historii, różnych sensów nadawanych im przez różne kultury, jak również różnic osobistych w zakresie ich stosowania i interpretacji. W naszej pracy przywołyaliśmy również różne warianty tłumaczeń, by ukazać trudne niuanse związane z przekładem komunikacji niewerbalnej oraz kontekst terminologiczny analizowanego zagadnienia. Kolejne badania mogłyby poszerzyć tę analizę o szerszy kontekst terminologiczny i kulturowy w literaturze starożytnej. Wydaje się, że nieco światła na zagadnienie dotyku mogłaby wnieść także dokładniejsze badanie samej proksemiki, to jest dystansu między różnymi osobami. Dalsze analizy mogłyby również poruszyć inne aspekty komunikacji niewerbalnej, jak na przykład zachowania wzrokowe,

parą język, wygląd, zapach, rekwizyty, otoczenie fizyczne czy postawa ciała. Występowanie wzmianek o dotyku na kartach Ewangelii Janowej możnaby również przeanalizować w kontekście proponowanych przez badaczy innych (bardziej złożonych) struktur Czwartej Ewangelii.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE

Biblia Warszawska, Warszawa 2011.

Die Bibel in der Einheitsübersetzung, Stuttgart 2016.

Holy Bible. English Standard Version, New York 2016.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2001.

La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, Roma 1995.

La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2008.

La Sacra Bibbia Nuova Riveduta, Torino 1994.

New American Standard Bible, La Habra 1977.

New International Version, Grand Rapids 2011.

NeueLuther Bibel, Stuttgart 2009.

Novum Testamentum Graece, red. Nestle-Aland, Stuttgart 1998, wyd. 28, <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Poznań 2008, wyd. V.

Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza, Poznań 2016.

Septuaginta (LXX), red. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006, <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/>.

Septuaginta w przekładzie R. Popowskiego, Warszawa 2005.

Textbibel von Kautzsch und Weizsäcker, Tübingen 1906.

Uwspółcześniona Biblia Gdańska, Toruń 2017.

POMOCE GRAMATYCZNE I SŁOWNIKOWE

Arnold B.T., שָׁנַן [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 3, s. 29-30.

BAZYLIŃSKI S., *A Guide to Biblical Research, Subsidia Biblica 36*, Rome 2009.

BIRD P.A., „Women (OT)” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 6, New York 1992, s. 954.

DENNY F.M., *Hands* [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. E. Mircea, t. II, Nowy Jork 1995, s. 188.

„Dotykać” [w:] *Słownik polsko – starogrecki*, red. Z. Abramowiczówna, W. Appel, Toruń 2006, s. 65.

GRISANTI M.A., שָׁנַן [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, t. 1, 3, Michigan 2002, s. 24.

HARRINGTON H.K., „Clean and Unclean” [w:] *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 1, Nashville 2006, s. 683.

HORNSBY T.J., „Touch” [w:] *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 5, Nashville 2009, s. 632.

Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Nowego Przekładu z języków hebrajskiego i greckiego, oprac. H. Krzysiuk, M. Kwiecień, Warszawa 1995.

MATYSIAK B.W., *Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu*, Olsztyn 2017, s. 80.

METZGER B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1985.

MORGENTHALER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich – Frankfurt am Main 1958

NELSON R. D., „Destroy, Utterly” [w:] *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, t. 2, Nashville 2007, s.105.

OLSON D. T., „Ban, Banishment” [w:] *Encyclopedia of the Bible and its reception*, red. H.J. Klauck, t. 3, Berlin – Boston 2011, s. 412–417.

OSTAŃSKI P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t.3 2000-2009, Poznań 2010.

OSTAŃSKI P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t.4 2000-2009, Poznań 2010.

OSTAŃSKI P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t.5 2010-2013/2014, Poznań 2015.

- OSTAŃSKI P., *Bibliografia biblistyki polskiej*, t.6-7 2014-2017, Poznań 2019.
- POPOWSKI R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006.
- „Ręka, dłoń” [w:] *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 691.
- „Ręka”, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 868–869.
- SCHIFFMAN L.H., „Czystość” [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Ahtemeier, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum T. Mieszkowski, Warszawa 2004, s. 188-189.
- SHEPHERD M.H.JR., „Hands, laying on of” [w:] *The Interpreter’s Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, red. G.A. Buttrick, New York–Nashville 1962, t. 2, s. 521–522.
- Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. S. Popowski, Warszawa 2007.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1963.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1966.
- Słownik polsko – starogrecki*, red. Z. Abramowiczówna, W. Appel, Toruń 2006
- STRONG J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, red. R. Popowski, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015.
- „Wkładanie rąk” [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, s. 1097.
- WRIGHT D.P., „Hands, laying on of” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 3, Nowy Jork 1992, s. 47–49.
- WRIGHT D.P., „Unclean and Clean” [w:] ABD, red. D.N. Freedman, t. 6, New York 1992, s. 729-741.
- YOUNG R. (red.), *Analytical concordance to the Holy Bible*, London 1975.
- ἁλείρω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 83.

ἄπτω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 315.

δίδωμι [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 567-568.

θιγγάνω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1966, t. 4, s. 466.

κρατέω [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. S. Popowski, Warszawa 2007, s. 184.

κρατέω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, t. 2, s. 709.

λαμβάνω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1963, t. 3, s. 10-11.

πούς [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1963, t. 3, s. 610-611.

προσψάω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1963, t. 3, s. 738.

τίθημι [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1966, t. 4, s. 322-323.

χείρ [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1966, t. 4, s. 606.

ψηλαφάω [w:] *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. S. Popowski, Warszawa 2007, s. 372.

ψηλαφάω [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1966, t. 4, s. 664.

יָפַט [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 38.

יָפַט [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 31-32.

יָפַט [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 1055.

יָפַט [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 199.

קוּר [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 324–325.

קוּר [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 288-289.

קוּר [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. R. Paprocki, Warszawa 2017, s. 548.

קוּר [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 502-503.

מְנַע [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 617.

מְנַע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 566.

נָגַע [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 685.

נָגַע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 629.

נָגַע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 630-631.

נָשַׁע [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 728–729.

נָשַׁע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 680-682.

פָּגַע [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 4-5.

קוּר [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 948.

קוים [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 153-156.

שׁים [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 1055.

שׁים [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 347-350.

שׁמר [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 1104.

שׁמר [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 546-549.

תְּמִיָּה [w:] *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera*, red. J. Strong, LL.D., S.T.D., red. wyd. pol. R. Paprocki, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2017, s. 1162.

תְּמִיָּה [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. J. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 675-676.

LITERATURA PRZEDMIOTU

AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977.

AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977.

ANDROUTSOS G., DIAMANTIS A., VLADIMIROU L., MAGIORKINIS E., „Health and Disease in Ancient Greek Medicine”, *International Journal of Health Science* 1 (2008), nr 2, s. 32-36.

ARRINGTON N.T., „Touch and Remembrance in Greek Funerary Art”, *The Art Bulletin*, 2018, s. 7-27.

BAŁA M., „System społeczny a system wychowawczy w filozofii Platona”, SG XVII (2004), s. 241-248.

BARTNICKI R., KLÓSEK K., *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014.

BARUS A., „The Structure of the Fourth Gospel”, *Asia Journal of Theology* 21 (2007), s. 96-111.

BENNEMA C., „Moral Transformation through Mimesis in the Johannine Tradition”, *Tyndale Bulletin* 69 (2018), nr 2, s. 183-203.

BERKOVIĆ D., *Grammar of Death in the Psalms. With Reference to Motion as Conceptual Metaphor*, (rozprawa doktorska 2016), http://eprints.mdx.ac.uk/20800/1/Thesis_D%20Berkovic%20June%202016_Final.pdf. 8, (dostęp 3.01.2019).

BERNARD J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, t. I, Edinburgh 1985.

BOEGEHOLD A.L., *When a Gesture Was Expected. A Selection of Examples from Archaic and Classical Greek Literature*, Princeton 1999.

BOTHA J.E., „Exploring Gesture and Nonverbal Communication in the Bible and the Ancient World: Some Initial Observations”, *NE* 30 (1996), nr 1, s. 1-19.

BOYTSOV M.A., „The Healing Touch of Sacred King”, *German History* 33 (2015), nr 2, s. 177-193.

BRAMORSKI J., „Antyczne źródła estetyki muzycznej”, *SG XLVI* (2020), s. 221-234.

BRANT J.-A.A., *John, Paideia: Commentaries on the New Testament*, Grand Rapids 2011.

BREMMER J., „Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture”, [w:] *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, red. J. Bremmer i H. Roodenburg, Ithaca 1991, s. 15-35.

BROWN R.E., „The Resurrection in John 20 – A Series of Diverse Reactions”, *Worship* 64 (1990), s. 194-206.

BRUCE F.F., *J 6, 53* [w:] *Trudne fragmenty Biblii*, red. W.C. Kaiser Jr., P.H. Davids, F.F. Bruce, M.T. Brauch, Warszawa 2011, s. 435.

BYRNE B., „The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20”, *JSNT* 23 (1985), s. 83-87.

CALABRO D.M., „A Reexamination of the Ancient Israelite Gesture of Hand Placement”, [w:] *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity*, red. H.L. Wiley, C.A. Eberhart, Atlanta 2017, s. 99-124;

CALABRO D.M., *Ritual Gestures of Lifting, Extending, and Claspings the Hand(s) in Northwest Semitic Literature and Iconography* (rozprawa doktorska, 2014),

https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/calabro_dissertation_complete_7.pdf (dostęp 13.11.2019).

CARENA O., *La comunicazione non-verbale nella Bibbia: un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: 1 Re 16, 29 – 2 Re 13, 25*, Torino 1981.

CHAN K., „John 19:38-20:31: Discipleship after the Death of Jesus”, *Conspectus* 15 (2013), s. 57-83.

CHAPA J., „The Fortunes and Misfortunes of the Gospel of John in Egypt”, *VC* 64 (2010), s. 327-352.

CHARLESWORTH J. H., „Pseudonymity and Pseudepigraphy”, w: *ABD*, red. D.N. Freedman, New Haven – London 2009, V, 540-541.

CHOKSY J.K., „In Reverence for Deities and Submission to Kings: A Few Gestures in Ancient Near Eastern Societies”, *Iranica Antiqua* XXXVII (2002), s. 7-29.

CHRUŚCIAK I., „Sposób kreowania opowieści przy użyciu gestów rytualnych”, *Quaestiones Oralitatis*, III (2017), s. 7-28.

COHEN S., SATLOW M., „Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie drugiej świątyni”, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007.

CZAPIGA Z., „Niewerbalne sposoby wyrażania emocji (na przykładzie literatury polskiej i rosyjskiej)”, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica Rossica*, 14 (2017), s. 27-38.

DALLAS T., BAROUTSA N.M., DEIN S., „The Power of The Divine: Religion, Rituals and Healing in Greece”, *Mental Health, Religion & Culture*, 23 (2020), nr 8, s. 718-732.

DAVIES J.A., *Lift Up your Heads: Nonverbal Communication and Related Body Imagery*, Eugene 2018.

EHRlich U., „The Ritual of Lending Shoulders: Distribution and Significance in Talmudic Times”, *HUCA* 75 (2004), s. 23-35.

EHRlich U., *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach of Jewish Liturgy*, Texts and Studies in Ancient Judaism t. 105, Tübingen 2004, s. 118-119.

EUZEBIUSZ, *Historia Kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisickiego, Kraków 2013.

FABRIS R., *Giovanni*, Roma 1992.

FERCH-JOHNSON C., *Human Hands and Feet and Their Functions as Media of Nonverbal Communication in the Narratives of Acts 3:1-11 and 9:1-19a* (rozprawa doktorska 2016), https://research.avondale.edu.au/theses_phd/8 (dostęp: 3.01.2019).

FERRIES R.A., „Pauline and Johannine Theosis”, HTS 78 (2022), nr 4, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.6970> (dostęp: 1.03.2023).

FILON Z ALEKSANDRII, *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, tłum. E. Osek, Kraków 2012.

FOX N.S., „Clapping Hands as a Gesture of Anguish and Anger in Mesopotamia and in Israel”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 23 (1995), s. 49-60.

FÖRSTER H., „Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel” NT 56 (2014), s. 1-23.

GRASSI J.A., „Eating Jesus' Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51-58”, BTB 24 (1987), nr 17, s. 24-30.

GROCHOWSKI Z., „Jezus jako świadek w Ewangelii wg św. Jana”, VV 27 (2015), s. 169-186.

GRUBER M.I., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, t. 1, Rome 1980.

GRUBER M.I., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, t. 2, Rome 1980.

GRYGLEWICZ F., MĘDAŁA S., CHMIEL J., „Tradycja św. Jana”, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996.

HÄGERLAND T., „The Power of Prophecy: A Septuagintal Echo in John 20: 19-23”, CBQ 71 (2009), s. 84-103.

HAŁAS S., „Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego”, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 128-129.

HARRINGTON H.K., „What is the Purpose of Ritual Ablutions in Ancient Judaism?”, *Journal of Asia Adventist Seminary* 12 (2009), nr 1, s. 1-17.

HEILMANN J., „A Meal in the Background of John 6, 51-58?”, JBL 137 (2018), nr 6, s. 481-500.

HEZSER C., *Rabbinic Body Language: Non-Verbal Communication in Palestinian Rabbinic Literature of Late Antiquity*, Supplements to the JSJ t. 179, Leiden 2017.

ILSKI K., „Semiotyka zapachów w starożytności”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, XVIII (2008), s. 473-489.

KAMIENSKI Ł., „Aktualizacja Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej ‘Interpretacja Biblii w Kościele’ jako nowy sposób odniesienia Słowa Bożego do życia”, *RBL* 69 (2016), nr 3, s. 197-215.

KEARNEY R., „Healing Touch: Hermeneutics of Trauma and Recovery”, *Journal of Applied Hermeneutics* 12 (2020), nr 10, s. 1-13.

KEEL O., *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York 1978.

KEENER C. S., *The Gospel of John. A Commentary*, t. 1, Peabody 2010.

KEENER C. S., *The Gospel of John. A Commentary*, t. 2, Peabody 2010.

KEENER C. S., „Sent Like Jesus” *AJPS* 12 (2009), nr 1, s. 21-45.

KEENER C.S., „Ewangelia według św. Jana” w: *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C. S. Keener, red. wyd. polskiego K. Bardski, W. Chrostowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2000, s. 184-233.

KENDON A., „Language and Gesture: Unity or Duality?”, [w:] *Language and Gesture*, red. David McNeill, Cambridge 2000, s. 47-63.

KLAWANS J., „Idolatry, Incest, and Impurity: Moral Defilement in Ancient Israel”, *JSJ* XXIX, 4, 1998, s. 391-415.

KLINKOWSKI J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2012.

KLUCZEK A.A., „Cesarz rzymski zwycięzcą i władcą świata. Gest ofiarowania i jego perspektywa ikonograficzna”, *Częstochowskie Teki Historyczne*, t. IV, 2013/2014, s. 13-29.

KNAPP M.L., HALL J.A., *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, tłum. A. Śliwa, L. Śliwa, Wrocław 1997.

KONKOL W., „Gesty zniewagi w świetle polskich późnośredniowiecznych przekazów pisanych i ikonograficznych o Męce Pańskiej”, *Studia z Dziejów Średniowiecza*, 21 (2017), s. 59-88.

KORTE B., *Body Language in Literature*, Toronto 1997.

KÖSTENBERGER A.J., *John*, Grand Rapids, Michigan 2004.

KOŚMIŃSKA J., „Symbolika oka w starożytnej Mezopotamii”, [w:] *Antropologia religii*, t. 3, Warszawa 2003, s. 21-52.

KRUGER P., „Nonverbal Communication and Narrative Literature: Genesis 39 and the Ruth Novella”, *BN* 141 (2009), s. 8-11.

KUBIŚ A., „Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13, 1-20”, *BA* 8 (2018), nr 3, s. 379-420.

KUBIŚ A., „Jezus piszący po ziemi (J 8, 6-8). Przegląd poszukiwań dotyczących treści napisu, znaczenia gestu i kwestii piśmienności Jezusa”, *WST* 28 (2015), nr 1, s. 124-151.

KUBIŚ A., „Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej” [w:] *Świadkowie wiary: Biblia o wierze*, red. D. Dziadosz, Lublin 2014, s. 133-170.

KUDASIEWICZ J., „Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii”, *STV* 18 (1980), nr 2, s. 29-48.

KURZ W.S., „The Beloved Disciple and Implied Readers”, *BTB* 100 (1989), nr 19, s. 100-107.

KUŚMIREK A. (red.), *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, Warszawa 2016.

KYSAR R., „Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 31 (1977), nr 4, s. 355-366.

LACOMARA A., „Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31-16:33)”, *CBQ* 36 (1974), nr 1, s. 65-84.

LALLEMAN P.J., „Healing by a Mere Touch as a Christian Concept”, *Tyndale Bulletin* 48 (1997), nr 2, s. 335-361.

LEE D., „The Gospel of John and the Five Senses”, *JBL* 129 (2010), nr 1, s. 115-127.

LEMPA H., *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 309-321.

LIEU J., „Temple and Synagogue in John”, *NTS* 45 (1999), s. 51-69.

ŁACH J., „Ważniejsze wzmianki biblijne o łamaniu chleba”, *STV* 38 (2000), nr 2, s. 121-135.

MAJEWSKI M., „Bóg chce być dotykany. Zmysłowe poznanie Boga w Biblii”, *Biblia krok po kroku*, 2015, nr 53.

MARCHWICKI P., „Teoria przywiązania J. Bowlby’ego”, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 23 (2006), s. 365-383.

„Mattheus Brouërius Van Nidek (1677-1743).” 2019. BnF Data.
https://data.bnf.fr/16192997/mattheus_brouerius_van_nidek/ (dostęp 17.07.2019).

MATTHEWS V.H., „Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel”, *BTB* 42 (2012), nr 1, s. 23-24.

MĘDALA S., *Ewangelia według św. Jana*, tom 1, Częstochowa 2010.

MĘDALA S., *Ewangelia według św. Jana*, tom 2, Częstochowa 2010.

MĘDALA S., „Kontemplacja Boga w Jezusie według Czwartej Ewangelii”, *CT* 70 (2000), nr 4, s. 37-53.

MĘDALA S., „Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań”, w: *Mów Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, 146-162.

MOJSIK T., „Manipulacja przestrzenią i czasem w historiografii. Perspektywa narratologiczna”, [w:] *Człowiek wobec miar i czasu w przeszłości*, red. P. Guzowski, M. Liedke, Kraków 2007, s. 237-252.

MOLONEY F.J., *Il Vangelo di Giovanni*, Torino 2007.

NEYREY J.H., „Worship in the Fourth Gospel: A Cultural Interpretation of John 14-17 – Part II”, *BTB* 36 (2006), nr 4, s. 155-163.

NORTH W.E., „‘Lord, if you had been there...’ John 11:21: The Absence of Jesus and Strategies of Consolation”, *JSNT* 36 (2013), nr 1, s. 39-52.

NOWIŃSKA J., *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2016.

O’BRIEN K.S., „Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric”, *CBQ* 67 (2005), s. 284-302.

O’DAY G.R., „Jesus as a Friend”, *Interepretation: A Journal of Bible and Theology* 58 (2004), nr 2, s. 144-157.

OKURE T., „Ewangelia według św. Jana”, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer; S. McEvenue, A. J. Levoratti, D. L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1302-1366.

ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 2003.

OSEK E., Wprowadzenie E. Osek do dzieła Filona z Aleksandrii *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, tłum. E. Osek, Kraków 2012.

OSTAŃSKI P., „Słudzy Ewangelii w Dziejach” [w:] *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. Kanty Pytel, Szczecin 1999, s. 227–281.

OSTROWSKI J. A., *Między Bosforem a Eufratem*, Wrocław 2005.

PACHNIAK K., NOWACZEK-WALCZAK M. (red.), *Ciało w kulturze muzułmańskiej*, Warszawa 2016.

PACIOREK A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.

PAPADOPOULU I.N., „Sardanapallus’ Gesture” [w:] *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, red. D.L. Cairns, Swansea 2005, s. 107-122.

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele I A.*

PERKINS P., „Ewangelia według św. Jana” [w:] *Katolicki Komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. polskiego W. Chrostowski. Warszawa 2004, s. 1108-1176.

PERKINS P., „The Gospel According to John”, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1993, s. 962-963.

D. Piekarz, „‘A światłość w ciemności świeci’. Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej”, *VV 29* (2016), s. 251-269.

PIEKARZ D., „Zburzcie tę świątynię... (J 2, 13-22 i par.)”, [w:] *Miłość wytrwa do końca*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 317-329.

PIELA M., „Znaki komunikacji niewerbalnej a przekład biblijny”, [w:] *Recepcja. Transfer. Przekład*, t. 3, red. Jan Koźbiał, Warszawa 2005, s. 71-88.

PIWKO A.M., „Komunikacja niewerbalna na arabskim Bliskim Wschodzie”, *Kultura – Media – Teologia*, 28 (2017), s. 145-157.

RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA A., „‘Psy i okaleczeni’. Tłumacząc Pawłowe inwektywy wymierzone w judaizantów (Ga 3,3; Flp 3,2)”, *Między Oryginałem a Przekładem* 48 (2020), nr 2, s. 67-86.

RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA A., *Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Włókna i tkaniny*, Warszawa 2019.

ROSIK M., „Postać Maryi w kontekście statusu żydowskich kobiet w Palestynie I wieku”, [w:] *Kościół i Maryja*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 9-28.

ROSIK M., „The Dispute over the Date of the Last Supper. Its Chronology Revisited” VV 38 (2020), nr 1, s. 179-198.

ROSIK M., „When Did the Last Supper Come to an End? Polemic with the Thesis of S. Hahn”, WPT 28 (2020), nr 2, s. 9-29.

ROSIK M., „Gdy światło zмага się z ciemnością. Symbolika światła w Mt 28,1-10”, VV 29 (2016), s. 227-250.

ROSIK M., *Kościół a Synagoga (30-313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016.

ROSIK M., „Ewangelie z aramejskim w tle”, *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie* 7 (2015), s. 101-114.

ROSIK M., „The Ancient Greek Biography and the Gospel. With Regard to Literary Gender”, [w:] *To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie (Flp 2,5). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski, C. Korzec, Szczecin 2015, s. 615-634.

ROSIK M., „'Plemię żmijowe' i psie wymiociny, czyli o funkcji antycznej inwektywy”, SS 18 (2014), s. 51-59.

ROSIK M., „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, [w:] *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Estetyka i Krytyka 27, Kraków 2012, s. 69-104.

ROSIK M., „Nazarejczycy czy heretycy? W kwestii Birkat ha-minim”, [w:] *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, III, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, s. 1275-1288.

ROSIK M., „Śladami wspólnoty Janowej”, w: *Ut vitam habeant. Orędzie moralne Ojców Kościoła*, red. A. Szafulski, Wrocław 2011, s. 327-336.

ROSIK M., „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów”, VV 15 (2009), s. 171-188.

ROSIK M., „Świątynia Heroda” [w:] *Świątynia jerozolimska*, red. S. Stasiak, J. Jaromin, M. Rosik, Wrocław 2007, s. 90-102.

ROSIK M., „Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18)”, *Liber Annuus* 58 (2008), s. 81-89.

ROSIK M., „Reinterpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20, 1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie”, *CT* 74 (2004), nr 1, s. 39-63.

ROSIK M., „Burial customs in the Land of Bible from the Chalcolithic Period to the Herodian Period (4300 B.C.E. – 70 A.D.). General View”, *Przegląd Archeologiczny* 49 (2001), s. 47-58.

„Rosz Haszana (Nowy Rok)” [w:] *Miszna, Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa 2014, s. 216.

SARTRE M., *Wschód rzymski*, tłum. S. Rościcki, Wrocław 1997.

SCHNEIDERS S., „The Foot Washing. An experiment in Hermeneutics”, *CBQ* 43 (1981), s. 76-92.

SCHNELLE U., „Johannes als Geisttheologe”, *Novum Testamentum* 40 (1998), nr 1, s. 17-31.

SMIT G.H., „μαρτυρία [witness] in John 1-4: Towards an emerging, missional ecclesiology”, *VE* 32(1), 2011, s. 1-8.

SMITH D.M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory*, New Haven and London 1965, s. XIII-XIV.

SOBOTKA P., „Funkcjonalna interpretacja tekstów historycznych. Dwa typy prolepsy w języku greckim na przykładzie Medei Eurypidesa (248-249) i Ewangelii według św. Jana (12, 12-13)”, *Linguistica Copernicana* 1 (2012), nr 7, s. 55-85.

SOŁTYS E., „Gesty rąk w Biblii”, *TC*, 53 (2021), nr 1, s. 95-114.

SOŁTYS E., „Komunikacja niewerbalna w Biblii i świecie starożytnym – główne kierunki badań”, *RT* (2021), s. 86-87.

SPIERALSKA B., „Seks i przemoc. Małżeństwo w tragediach Eurypidesa”, *Colloquia litteraria*, 8/9 (2010), 1/2, s. 13-36.

STERN D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.

SZWARC U., „Świątynia jerozolimska” [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999.

SZYBOWSKA A., „Ewolucja gestów. O sposobach badania „kinetyki człowieka” – propozycja metodologiczna”, *Teksty z ulicy. Zeszyt memetyczny*, 12 (2008), s. 55–65.

THOMASKUTTY J., „Normal, Post-Normal and New Normal: A Theology of Hope in John 20:1-29”, HTS 78 (2022), nr 4, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.7214> (dostęp 1.03.2023).

THOMASKUTTY J., „The Irony of Ability and Disability in John 9:1-41”, HTS 78 (2022), nr 4, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.7718> (dostęp 1.03.2023).

TIDBALL D., „Completing the circle. The Resurrection according to John”, *Evangelical Review of Theology* 30 (2006), nr 2, s. 169-183.

TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.

UKEACHUSIM C.P., „Exegetical Study of John 16:25–33 and the Church in Persecution in Nigeria”, HTS 78 (2022), nr 4, <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.7366> (dostęp 1.03.2023).

URBANEK B., *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009.

VAN DER MERWE D.G., „The Concept and Activity of ‘Obedience’ in the Gospel of John” VE 43 (2022), nr 1, <https://doi.org/10.4102/ve.v43i1.2367> (dostęp 17.02.2023).

VAN DER MERWE D.G., „The divinity of Jesus in the Gospel of John: The ‘lived experiences’ it fostered when the text was read”, HTS 75 (2019), nr 1, <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5411> (dostęp 11.12.2022).

VAN DER MERWE D.G., „Conceptualising holiness in the Gospel of John: The en route to and character of holiness (Part 2)”, HTS 73 (2017), nr 3, <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4610> (dostęp 1.03.2023).

VAN DER WATT J., „The Spatial Dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John”, HTS 72 (2016), nr 4, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3446> (dostęp 1.03.2023).

VAN DER WATT J., „The Presence of Jesus through the Gospel of John”, NE 36 (2002), nr 1-2, s. 89-95.

VAN STADEN P., „Changing Things Around: Dramatic Aspect in the Pericope Adulterae (Jn 7:53–8:11)”, HTS 71 (2015), nr 3, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.3071> (dostęp 1.03.2023).

WARZECHA J., „Z dziejów diaspory aleksandryjskiej”, [w:] *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania: księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, 342-351.

WESOŁOWSKA E., „Senecjańskie noli me tangere”, *Przestrzenie teorii* 3/4 (2004), s. 227-237.

WINELAND J., „Antioch, Syrian”, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K. D. Sakenfeld, Nashville 2009, IV, 179-180.

WIPSZYCKA E., BRAVO B., *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 2010.

WITCZYK H., „Klucz do samodzielnej lektury IV Ewangelii”, *VV* 2 (2002), s. 299-305.

WOJCIECHOWSKA K., ROSIK M., „Fałszywi nauczyciele i ich ostateczny los w przysłowiaach o psie i świni w 2 P 2, 22, *Biblica et patristica Thoruniensia* 14 (2021), nr 2, s. 193-208.

WOJCIECHOWSKI M., „Umycie nóg uczniom (J 13,1-20)”, *RBL* 43 (1990), nr 3-6, s. 136-144.

WOJCIECHOWSKI M., „Język gestów w Starym Testamencie”, *RBL* 41 (1988), nr 6, s. 505-519.

WRIGHT D.P., „The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature”, *JAOS* 106 (1986), nr 3, s. 433-446.

WRÓBEL M., „Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I-II w. po Chr.)”, *BA* 3 (2013), s. 421-438.

WRÓBEL M., „Jezus Janowy jako Objawiciel Ojca”, *VV* 20 (2011), s. 191-203.

WRÓBEL M., *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009.

WRÓBEL M., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.

WRÓBEL M., *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Kielce 2002.

YAMAUCHI E.M., *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1991.