

Stanisław Mędała

Funkcja "Żydów" w Ewangelii św. Jana

Collectanea Theologica 64/2, 79-101

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW MĘDALA CM, WARSZAWA

FUNKCJA „ŻYDÓW” W EWANGELII ŚW. JANA

Problematykę żydowską w Ewangelii Janowej trafnie ujęła Anna Kuśmirek w artykule pt. *Żydzi w czwartej Ewangelii*¹. Przedstawiła ona stan badań tego problemu w egzegezie współczesnej, ukazała różne formy interpretacji wypowiedzi antyżydowskich w tej Ewangelii oraz stwierdziła, że w świetle naukowych badań nawet najostrzejsze wypowiedzi o Żydach w czwartej Ewangelii nie są wyrazem antysemityzmu.

W swoim referacie chciałbym zilustrować to stwierdzenie na przykładzie wybranych tekstów Ewangelii św. Jana, wskazując na funkcję „Żydów” w kontekście literackim, retorycznym i historycznym.

1. Funkcja „Żydów” w kontekście literackim Ewangelii Janowej

a) Połączenie kilku schematów literackich

Podobnie jak trzy Ewangelie synoptyczne, czwarta Ewangelia ma charakter kerygmaticzny; przekazuje orędzie zbawienia w formie opowiadania o nauczaniu i działalności mesjańskiej Jezusa, która kończy się Jego śmiercią na krzyżu i zmartwychwstaniem. Ewangelia św. Jana stylizuje opowiadanie o Jezusie w nawiązaniu do starotestamentalnego procesu Boga na oczach całego świata w obronie swego wybrańca oraz w nawiązaniu do dramatu greckiego. Jak w klasycznym dramacie greckim w Ewangelii Janowej występuje prolog, parodos, w którym chór nadaje emocjonalny ton dramatowi, oraz epizody oddzielone przez stasima, czyli chórowe interludia wyjaśniające poprzednią akcję. Rolę chóru stwarzającego atmosferę dramatu w czwartej Ewangelii spełniają głównie „Żydzi”².

Egzegeci współcześni³ wskazują na narracji czwartej Ewangelii dwa poziomy znaczeń: poziom dosłowny, który opisuje wydarzenia z historii Jezusa, i drugi poziom alegoryczny, który wskazuje na doświadczenie wspólnoty chrześcijańskiej. Charakteryzacja „Żydów” nawiązuje zatem do konkretnych doświadczeń, ale ma funkcję doktrynalną.

Jak w klasycznym dramacie greckim los bohatera, Jezusa, kończy się tragicznie śmiercią na krzyżu. Ale przesłanie Ewangelii jest odmienne od przesłania tragedii greckich. Dlatego autor nawiązuje do starotestamentalnej formy procesu sądowego na oczach świata, aby ukazać zwycięstwo

¹ SThV 30 (1992) fasc. 2, s. 121-135.

² Por. J.E. B r u n s, *The Art and Thought of John*, NY, 1969, 43-45.

³ Np. J.L. M a r t y n, R.E. B r o w n, F. V o u g a, a zwłaszcza w swym komentarzu do czwartej Ewangelii X. L é o n - D u f o u r.

Boga w wywyższeniu Jezusa w chwale. To, co w oczach ludzkich jest klęską Jezusa, w planach Bożych, na płaszczyźnie duchowej jest Jego zwycięstwem. Bezwiednym narzędziem do realizacji planów Boga, do wywyższenia Jezusa są „Żydzi” (por. J 8,28). Jezus zostaje oddzielony od świata żydowskiego, bo tak miał się spełnić zbawczy plan Boga w stosunku do całego świata.

b) Znaki i słowa Jezusa – dialog Jezusa z Nikodemem

Ewangelia Janowa dzieli się na dwie części: publiczne objawienie się osoby Jezusa w świecie, którym jest świat żydowski (J 1,19 – 12,50), i wyjaśnienie tego objawienia dla uczniów (J 12-21). Objawienie publiczne w świecie żydowskim dzieli się na sekcję znaków (rozd. 2-4) i na sekcję dzieł Jezusa (rozd. 5-12). Sens teologiczny ma przede wszystkim rozmieszczenie znaków Jezusa w Galilei i Judei (w rozdz. 2-4), z inkluzjami czasowymi i przestrzennymi, aby podać ich bilans pozytywny. Równocześnie ewangelista wskazuje na dwuznaczność wiary opartej na znakach. W Galilei i Samarii następuje powiązanie znaków Jezusa z Jego słowem, w Judei oddzielenie znaków od słów Jezusa.

Oddzielenie znaków od słów Jezusa ilustruje dialog Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21)⁴. Zbudowany jest wokół trzech pytań Nikodema z potrójną wypowiedzią Jezusa zaczynającą się wyrażeniem: „Amen, amen”. Pierwsze pytanie Nikodema ma charakter negatywny, a dwa następne pytania dotyczą możliwości. Wypowiedzi Jezusa mają charakter objawieniowy z pozycji popaschalnej. Potrójne objawienie Jezusa stanowi odpowiedź na pytanie o racjonalną możliwość wiary chrześcijańskiej. Rabin wyklucza symboliczne wymiary języka objawienia. W dialogu ewangelista podaje zatem refleksję na temat dwóch znaczeń: materialnego i duchowego.

W całym dialogu dominuje charakterystyczny dualizm antropologiczny (ciało-duch) i kosmologiczny (sprawy ziemskie i sprawy niebieskie), na tle którego ukazany jest dualizm sensu objawienia. Nikodem reprezentuje materialną interpretację objawienia, a Jezus ukazuje duchową formę lektury.

Część pierwsza dialogu zaczyna się od uznania Jezusa za Nauczyciela i boskiego pochodzenia Jego misji przez Nikodema, który występuje jako uczonego żydowski. Koment Nikodema ustawia Jezusa w Jego jedyności do Boga. Odpowiedź Jezusa bierze za punkt wyjścia wskazaną pozycję, ale dokonuje trzech przemieszczeń. Z zamkniętego kręgu („ja” – „ty”) Jezus przechodzi na płaszczyznę uniwersalną („jeśli ktoś”). Na miejsce znaków jako dowodu pochodzenia misji Jezusa od Boga wprowadza „widzenie królestwa Bożego”, a na miejsce wyrażenia „przyjść od

⁴ Z opracowań dialogu w języku polskim na uwagę zasługują: L. Stachowiak, *Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J. 3,1-21)*, RTK 20,1 (1973) 69-81; F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986, 17-35; S. Mędała, *Chrystopologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, 294-300.

Boga” Jezus wprowadza wyrażenie „być narodzonym z góry” („powtórnie”).

„Widzenie królestwa Bożego” stanowi starożytny przekaz tradycji palestyńskiej, od którego tradycja Janowa się odłączyła, wprowadzając na jego miejsce pojęcie życia wiecznego. Tutaj wyrażenie „królestwo Boże” służy do wskazania, że znak ma obiektywną rzeczywistość w Królestwie Bożym. Jezus nie mówi o sobie, ale o każdym wierzącym. Jako odpowiednik na swoje zdolności czynienia znaków Jezus wskazuje możliwość każdego wierzącego widzenia królestwa Bożego. To implikuje inicjację, nowe narodzenie, przeciwko czemu Nikodem wyraża swój protest.

Druga interwencja Jezusa dokonuje na nowo dwa przemieszczenia w wypowiedzi Nikodema. Najpierw stwierdza On, że istnieje ścisła korelacja między widzeniem królestwa Bożego a wejściem do niego. Następnie Jezus stwierdza, że powtórne narodzenie to narodzenie „z wody i Ducha Świętego”. Narodzeniu cielesnemu przeciwstawia Jezus narodzenie duchowe. W wypowiedzi Jezusa, ukazującej dwa poziomy rozumienia narodzin, są ukazane dwa poziomy bycia: cielesnego i duchowego. Jezus ustawia się na poziomie bycia duchowego (w. 7); cytując siebie unieważnia interpretację Nikodema, a dając interpretację swojej wypowiedzi wskazuje na dwa sposoby interpretacji Pisma: żydowski i chrześcijański.

Logion o działaniu Ducha w w. 8 jest dość luźno związany z kontekstem, ale łączy się ściśle z treścią wypowiedzi Jezusa. Logion ten podkreśla nieprzewidywalność działania Ducha i wolność narodzonego z ducha. Stanowi on wskazanie braku wolności u Nikodema. Jeśli Nikodem byłby wolny, to przeszedłby na poziom duchowy. Pierwszy znak przynależności do sfery duchowej to zdolność wnikania w duchowy sens nauczania Jezusa.

Trzecia interwencja Nikodema zadowala się stwierdzeniem, że nie rozumie nauczania Jezusa. Ewangelista denuncjuje w ten sposób niemożliwość przeniknięcia duchowej strony chrześcijaństwa do pewnych środowisk w końcu I w., a zwłaszcza do ówczesnego judaizmu, jeśli nie otworzy się na praktykę życia chrześcijańskiego. Trzecia formuła objawieniowa w wypowiedzi Jezusa przeciwstawia „my – wy”.

Od 3,11 kończy się dialog, a zaczyna się właściwa mowa objawieniowa Jezusa. Ewangelista świadomie porzuca kontekst narracyjny dialogu i przetwarza go w monolog Jezusa, którego treść stanowi przedmiot świadectwa chrześcijańskiego. Wypowiedź Jezusa ma powiązanie z 19,35, gdzie jest mowa o świadectwie tego, który widział znaki dokonane przez Jezusa. Nikodem jest zamknięty na znaki, których treść stanowią przedmiot świadectwa chrześcijańskiego. Wypowiedź ta podkreśla powiązanie między poznaniem i wiarą oraz między świadectwem indywidualnym a życiem wspólnoty chrześcijańskiej. Przedmiotem świadectwa chrześcijańskiego jest stan Syna Człowieczego – tajemnica Jezusa, Syna Bożego, Zbawcy. Objawienie ma charakter chrystologiczny. Do dawania świadectwa konieczna jest świadomość ucznia, wierzącego. Ta wiara zakłada zbawcze działanie Boga w stosunku do całego świata: „Tak Bóg umiłował świat, że każdy, kto w Niego wierzy, nie zginie, ale będzie miał życie wieczne”.

Ale formuła *ou gar* („albowiem nie”) w 3,17, która stanowi wprowadzenie wypowiedzi Jezusa wyjaśniającej Boże działanie w 3,16, ma charakter apologetyczny, a może nawet polemiczny. Według Schnackenburga chodzi tu o wyakcentowanie zbawczej miłości Boga, którą wskazują wiersze poprzednie. Ale nie jest wykluczone, że autorowi chodzi o sprecyzowanie zbawczego planu Bożego, w którym zdaje się kryć akcent apologetyczny. Wspólnota Janowa ma odmienną koncepcję działania Boga niż judaizm faryzejski, przeradający się w judaizm rabiniczny, którego reprezentantem jest Nikodem. Plan Boży objawiony w Chrystusie ma charakter uniwersalny i zbawczy. Być może, iż w wierszu kryje się także akcent antygnostycki przez włączenie *pas* (każdy), w celu uniknięcia ideologii elitarnej gnostycyzmu.

Zastosowana w kompozycji dialogu technika literacka ironii bezpośrednio służy autorowi jako strategia w stosunku do czytelnika. Autor chce, aby odbiorca nastawił się inaczej niż Nikodem, faryzeusz fundamentalista, zaślepiony własną interpretacją. Nikodem pełni funkcję literacką w dialogu, ale równocześnie stanowi charakterystykę judaizmu rabinicznego w dialogu z chrześcijaństwem. W dialogu tym znalazł odbicie klimat pokoju i tolerancji w dyskusjach między chrześcijaństwem a judaizmem, odmienny od klimatu napięcia wyrażonego w J 9. Dlatego przypuszcza się, że jest to dokument dialogu żydowsko-chrześcijańskiego przed odejściem wspólnoty Janowej do Efezu i przed wyłączeniem chrześcijan z synagogi.

c) Chrześcijańskie i żydowskie rozumienie działania Jezusa

Po sekcji znaków następuje pierwsza część sekcji dzieł zawarta w dwóch rozdziałach (5 i 6) zbudowanych według tego samego schematu: opis działania Jezusa, zrozumienie tego działania jako znaku, mowa Jezusa ukazująca działanie Boga. Dzieła Jezusa dokonują próby wiary. Rozdz. 5 zawiera niewiele danych chronologicznych i przestrzennych (w Jerozolimie, sadzawka Betesda, wzmianka o święcie), ale pomijanie dalszych danych zdaje się być świadomym zabiegiem, aby ukazać ponadczasową i nieprzemijalną wartość gestów i słów Jezusa, po odłączeniu ich od środowiska (sadzawka) i od struktury judaizmu (szabat).

Chrześcijańskie i żydowskie rozumienie działania Jezusa zostało ukazane w mowie Jezusa wyjaśniającej sens uzdrowienia chromego od urodzenia. Składa się z wprowadzenia (5,16-18) i dwóch części: 5,19-30 i 5,31-47. Część pierwsza obejmuje trzy mowy objawieniowe rozpoczynające się formułą: „amen, amen” (5,19-23; 5, 24; 5, 25-30). Część druga podejmuje temat świadectw⁵.

⁵ Na formę i treść mowy Jezusa w J 5 szczególną uwagę zwrócił C.H. Dodd, *Une parabole cachée dans le quatrième Évangile*. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 42 (1962) 107-115; tenże, *The Portrait of Jesus in John and in the Synoptics*, w: *Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox*, ed. W.R. Farmer, inni, Cambridge 1967, 183-198 (autor podaje szczegółową analizę tytułu Jezusa jako Sędziogo).

Wprowadzenie (5,19-23) ukazuje dwie konsekwencje uzdrowienia człowieka przez Jezusa, które stanowią zarazem dwa motywy, dwa nieporozumienia między Jezusem a Żydami. Pierwszy motyw, odnoszący się do horyzontu życia Jezusa, to konflikt z ówczesnym judaizmem wokół interpretacji szabatu. Tu Jan zgadza się z Ewangelią synoptycznymi na temat zasadniczego punktu sporu Jezusa z ówczesnym judaizmem faryzejskim (por. Mk 2,2-3,6; Łk 13,10-17; 14,1-6 itp.), że szabat jest dla człowieka, a nie odwrotnie.

Drugi motyw, odnoszący się do horyzontu życia Kościoła, to sprawa odrzucenia judaizmu jako systemu, który nie uznaje osoby Jezusa w Jego kondycji Chrystusa w chwale (por. Flp 2). Między dwoma horyzontami znajduje się w 5,17 logion Jezusa: „Ojciec mój aż do tej chwili działa i ja działam”, który ma dwa znaczenia i pozwala przejść z jednego horyzontu na drugi. Logion ustala paralelę między nieustannym działaniem Boga i Jezusa. Logion stosuje się najpierw do historycznych debat na temat szabatu. Roszcząc sobie prawo działania w szabat, które należy do Boga, Jezus identyfikuje się z Bogiem. Ale wypowiedź w 5,17 ma także zastosowanie w popaschalnym rozumieniu Jezusa w jego kondycji Syna Bożego, które znalazł w jego recepcji kościelnej. Mowa Jezusa rozwija tę drugą płaszczyznę logionu, gdyż sprawa przepisów szabatowych nie interesuje wspólnotę Janową, już odłączoną od judaizmu.

W 5,19-23 znajduje się deklaracja odnośnie do relacji Ojca do Syna wokół słowa działać. Słowo działać (*ergazomai*) w czwartej Ewangelii występuje zawsze w ustach Jezusa. Deklaracja zaczyna się paraboliczną formułą (w. 19) wskazującą na doświadczenie codzienne z życia ludzkiego przy uczeniu się zawodu: syn (czeladnik) uczy się od ojca (od mistrza) przez obserwację jego działania i reprodukcję jego gestów. W. 20 wychodzi z płaszczyzny przypowieści na plan teologiczny do ekspozycji ściśle chrystologicznej. Ekspozycja ma charakter katechezy kościelnej nacechowanej elementami apologetycznymi. Zostaje ukazana relacja między Jezusem a Ojcem i zapowiedź nowych dzieł poza szabatem. Tymi nowymi dziełami Jezusa są globalne spojrzenia na Jego misję ziemską. W ustach Jezusa mamy tu słowo „dzieła” (*erga*). Słowo „wy” bierze pod uwagę przeciwników Kościoła Janowego, a także odbiorców, jako potencjalnych przeciwników. Relacja Ojciec-Syn podana jest najpierw w formie twierdzącej, a następnie zaprzeczającej (w.22). W. 21 w formie stwierdzającej wyraża naśladowanie Ojca przez Syna. W. 22 w formie zaprzeczającej wskazuje na stopniowanie naśladowania przez odwołanie się do zasady substytucji: Ojciec nie czyni sam, bo przekazuje działanie Synowi. Syn nie zajmuje miejsca Ojca, lecz wypełnia działanie Ojca. Tym działaniem jest czynność boska jaką jest wskrzeszenie zmarłych i sąd eschatologiczny.

U czytelników jest zakładana wiara w Ojca i cześć religijna – bojaźń. Tę samą postawę mają odbiorcy zachowywać w stosunku do Syna. Ale w. 23 zawiera logion wskazujący na bolesne doświadczenie niewiary. Konstatuje on odrzucenie Syna, a odrzucenie wiary w Syna to odrzucenie wiary

w Ojca. Wiara w Syna to wiara w Ojca, który wysłał Syna. J 5,24 stanowi nowe ujęcie tematu na płaszczyźnie formalnej. Jezus nie mówi już o Synu w trzeciej osobie, lecz w pierwszej osobie. Wypowiedź Jezusa przeciwstawia życie i śmierć w perspektywie sądu. Życie jest przedmiotem wiary. W wierze dzieło zmartwychwstania i sądu, zapowiedziane na później, są już obecne i teraz się realizują. Obecność Chrystusa i przyłgnięcie do Niego przez wiarę powodują życie i odsunięcie od sądu. Nie wiadomo, czy jest to ujęcie czysto literackie, czy też stanowi ono wyraz pamięci słów Jezusa.

d) Wiara w zbawcze działanie Jezusa – dialog Jezusa z tłumem

Rozdz. 6 zawiera inkluzje czasowe i przestrzenne: Pascha, góra, woda, barka, Kafarnaum. Dane te służą do uwydatnienia radykalnego oczyszczenia wiary opartej na znakach Jezusa, które dokonuje się głównie w Galilei, bo w Jerozolimie dzieła Jezusa zostają globalnie odrzucone, gdyż Żydzi tylko zewnętrznie obserwują działanie Jezusa i dlatego nie rozumieją jego głębi. Galilejczycy natomiast szukają znaków Jezusa, ale docierając do ich głębi przechodzą kryzys wiary. Przy Jezusie zostaje tylko grupa dwunastu, która przechodzi próbę Jego dzieł.

Mając na uwadze strukturę tekstu i jego *Sitz im Leben* można wskazać trzy poziomy w materiale literackim i teologicznym w 6,22-71⁶. Pierwszy poziom to odbicie świadomości z kręgu judeo-chrześcijańskiego, kryształizowanej przez praktykę homilii na temat tekstów Starego Testamentu. Drugi poziom to wspomnienie praktyki Jezusa, który głosi homilię w synagodze i przenosi motyw manny na swoją osobę (por. Łk 4,16-30). Wreszcie decydujący, trzeci poziom to katecheza kościelna wspólnoty Janowej, która prezentowała Jezusa jako wypełnienie Pisma na bazie interpretacji typologicznej.

W dialogu Jezusa z tłumem zostały przeciwstawione dwa systemy teologiczne.

a. W pierwszym segmencie dialogu Jezusa z tłumem (6,25-27) została przeciwstawiona bierność tłumy i działanie wymagane przez Jezusa. Postawa tłumy to: zatrzymanie się na materialności znaku („widzieć”), na jego aspekcie fizycznym; tłum zatrzymuje się na pokarmie jako takim (spożywać, nasycić się), który daje jedynie moc materialną; ten pokarm jest jednak przejściowy. Postawie tłumy Jezus przeciwstawia inny pokarm na płaszczyźnie znaczenia, pod osłoną znaku: ten pokarm jest niezniszczalny, wieczny, dany przez Syna Człowieczego jako szczególnego powiernika Ojca (w. 27); Jezus nalega na zaangażowanie się w działaniu – szukanie pokarmu, karmienie się, przyswajanie go sobie.

⁶ Na temat mowy Jezusa w J 6 zob. L. S c h e n k e, *Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58*, BZ 24 (1980) 21-41; t e n Ź e, *Die literarische Vorgeschichte von Joh 6,26-58*, BZ 29 (1985) 68-89; S. M ę d a l a, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 319-323.

b. Drugi segment dialogu (6,28-29) dotyczy działania. W rozumieniu tłumu działanie polega na mnożeniu uczynków („Cóż mamy czynić, abyśmy wykonywali dzieła Boże?”), na waloryzacji czynności ludzkich (np. kazuistyka faryzejska). W ujęciu Jezusa jest jedno dzieło Boga (termin *ergon* w sing.) Tym dziełem jest misja Wysłannika Boga. Uczestnictwo w tym dziele dokonuje się przez wiarę w Syna Człowieczego jako posłanego przez Ojca.

c. Trzeci segment (6,30-33) ma na uwadze wiarę. Katecheza na temat wiary należy do głównego tematu Ewangelii, gdyż jej celem jest pogłębienie wiary (20,31). W pojęciu tłumu wiara to kontynuacja prób o następny znak. Tłum zatrzymuje się na znaku. Na pierwszy plan daje on działanie w jego aspekcie fizycznym. Wypełnienie Pisma rozumie właśnie na tym pierwszym planie. Tłum ma trudności z wyjściem z ekonomii Starego Testamentu do nowej ekonomii, gdyż miesza widzenie z wiarą. Wysiłek zmierzający do wiary jest u niego chybiony. Natomiast Jezus, podejmując wyrażenie „chleb z nieba” ze Starego Testamentu, wskazuje na jego nośność metaforyczną. Manna (fizyczna), która przychodzi od Boga („niebo”), to chleb Boży, prawdziwy chleb, którym jest osoba Syna Bożego. To rzeczywistość chleba Bożego. Jezus łączy Stary i Nowy Testament.

d. Czwarty segment (6,34-40) dialogu przeciwstawia pojęcie zbawienia. Tłum zdaje się rozumieć przejście od znaku do znaczenia, stosując do Jezusa tytuł *Kyrios* („Panie” – w.34) i przyjmując konsekwencje nauki Jezusa na poziomie pokarmu („daj nam tego chleba”). Tłum wierzy, dokonuje przejścia, aby przylgnąć do Jezusa, mając na uwadze przyszłe zbawienie. Ale wypowiedź Jezusa wskazuje, że postawa tłumu jest jeszcze nieadekwatna. Tłum chce sobie przyswoić zbawienie wskazane na horyzoncie pełni eschatologicznej. Tymczasem zbawienie nie jest dziełem ludzkim. Wiara zbawcza pochodzi z inicjatywy samego Boga. Polega ona na całkowitym posłuszeństwie Jego Synowi. Zbawienie jest następstwem takiej wiary, i to zbawienie jest obecne w doświadczeniu wierzącego, jak też zbawienie w jego pełni eschatologicznej.

Dalsza część mowy na temat chleba życia (6,41-59) ma charakter monologu Jezusa na tle szemrania i niewiary Żydów. Postawa tłumu wobec objawienia Jezusa przeradza się w postawę Żydów, gdyż Żydzi symbolizują negatywną postawę wobec Niego. Dwa wystąpienia Żydów dzielą tę część na dwa segmenty: 41-51a i 51b-59, ale w tej części Żydzi nie są partnerami dialogu z Jezusem, lecz tłem Jego wypowiedzi.

Te wypowiedzi można podzielić na trzy objawienia Jezusa: 41-46; 47-51 i 53-58.

a. Szemranie Żydów stanowi ironiczne odwołanie się do wydarzeń na pustyni Synaj. Tłum reprodukuje wydarzenia z historii Izraela. Jezus mówi w trzeciej osobie, ukazując dystans w stosunku do tłumu. Trudność w kontakcie z Jezusem nie pochodzi już ze zrozumienia metafor, lecz na tle objawienia pochodzenia Jezusa z nieba. Pochodzenie ziemskie Jezusa stanowi przeszkodę do przyjęcia Jego pochodzenia od Ojca.

b. W 6,47-51 Jezus przywołuje temat wiary jako źródła życia wiecznego za pomocą symboliki chleba i życia. Ukazuje On skutki przebóstwiającej w stosunku do tych, którzy ten chleb przyjmują. Tym skutkiem jest udział w życiu wiecznym. Na tym tle manna na pustyni okazuje się pokarmem doczesnym, przemijającym. Formalny dodatek *kai* de w 6,51 wskazuje na przejście do następnej części mowy, gdzie jako równoważnik wyrażenia „chleb życia” występuje słowo „ciało” (*sarx*).

c. W kolejnej sekcji (6,53-58), wprowadzonej słowami Żydów wyrażającymi materialne pojmowanie słów Jezusa o spożywaniu ciała, tekst wskazuje podwójne ukierunkowanie: ukierunkowanie na krzyż jako tajemnicę zbawienia i na sakrament ciała i krwi jako źródła życia dla świata. Wypowiedź wstawiona w usta Jezusa bierze za tło obiekcje Żydów odnośnie do możliwości dania swego ciała na pokarm. Słowo „ciało” w ustach Żydów wprowadza problem rozumienia Eucharystii w środowisku Janowym. Problem eucharystyczny jest powiązany z wiarą. Nie ma właściwego rozumienia Eucharystii bez adekwatnej wiary w Jezusa.

Formuła „amen, amen” w 6,53 wprowadza nowy segment objawienia Jezusa na temat sakramentalnego urzeczywistnienia chrystologii. W tej części mowy objawieniowej znajdują się elementy z rytu sprawowania Eucharystii. Wypowiedź Jezusa podkreśla realizm spożywania (w. 54.55) oraz ożywiający i przebóstwiający skutek tego spożywania ciała i krwi Jezusa.

W ostatniej części mowy (6,60-66) Jezus ma jako słuchaczy uczniów (6,60.61.66). Mamy tu dwa pytania i dwie odpowiedzi. Nie tylko Żydzi, którzy zerwali łączność z Jezusem przez odrzucenie Jego nauki, lecz również niektórzy uczniowie odchodzą od Jezusa przez odrzucenie praktyki sakramentalnej, która wymaga przemieszczenia się w wierze z poziomu zjawiskowego pojmowania osoby Jezusa na poziom duchowy (w. 63). Tłum, niezliczona rzesza ludzi, rzesza anonimowych jednostek nie potrafi odczytać i zrozumieć znaków Jezusa. Tymczasem lud Boży, który Jezus tworzy, jest ograniczony w liczbie (symboliczna liczba dwunastu). Przynależność do ludu jest uwarunkowana przejściem próby wiary, która polega na zrozumieniu znaków Jezusa i przyjęciu Jego objawienia jako słów życia wiecznego. Ale nawet ta wybrana reszta jest podzielona, gdyż w jej łonie zostaje zapowiedziany zdrajca (6,66-71).

Grupa dwunastu jest symbolem ludu Bożego. U Jana powstaje ona nie przez naznaczenie, ale przez selekcję, przez próbę wiary, przez którą przechodzi tłum i uczniowie. Dwunastu stanowią wybraną „resztę” nowego ludu Bożego. Należą do niego ci, którzy ocaleli z wielkiej próby wiary; ci, którzy potrafili odczytać i zrozumieć znaki Jezusa. W jej imieniu Piotr formułuje wyznanie wiary w Jezusa jako jedynego Pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Tytuł „Święty Boga” przywołuje na myśl funkcję arcykapłana w narodzie wybranym, ale rozumiany na tle tradycji ewangelicznej (wypowiedzi opętanych) rozwijanej na podłożu koncepcji „Święte-

go” w ówczesnym judaizmie kieruje uwagę na Jezusa jako nadprzyrodzonego Pośrednika między Bogiem a człowiekiem⁷.

Uogólniając spostrzeżenia wynikające z analizy przykładowych wypowiedzi czwartej Ewangelii o Żydach w kontekście literackim można stwierdzić, że ewangelista przydziela „Żydom” trzy podstawowe funkcje: 1) Nikodem jako faryzeusz i dostojnik żydowski oraz władze żydowskie swoją sceptyczną postawą uwydatniają odrębność Jezusa i Jego boskie pochodzenie; 2) Anonimowy tłum, reprezentujący świat, który Bóg umiłował i do którego Jezus został posłany jako „Zbawiciel świata”, rozpoznaje misję Jezusa po Jego znakach, ale przychodzi kryzys wiary; w tym kryzysie przy Jezusie zostaje określona garstka uczniów, a inni odchodzą od Niego i stanowią w dalszym ciągu ten świat, który może być zbawiony dopiero przez wiarę w Jezusa wywyższonego na krzyżu; 3) Judejczycy, Żydzi są symbolem niewiary w misję Jezusa na ziemi; na przykładzie postawy Judejczyków ewangelista analizuje postawę potencjalnych przeciwników wspólnoty Janowej; postawa niewiary w boskie posłannictwo Jezusa jest świadectwem przynależności do świata, a nie do Boga (por. J 8,31-59).

Przedstawiając opozycję niewiary i niezrozumienia w stosunku do Jezusa, ewangelista zakłada stopniowe oczyszczanie wiary u czytelników. Niezrozumienie dotyczy możliwości pochodzenia Mesjasza z Nazaretu (1,46; 7,42), ciała Jezusowego jako świątyni (2,18-22), powtórnego narodzenia (3,3-5), wody żywej (4,10-15), pokarmu (4,31-34), chleba z nieba (6,32-35), spożywania ciała Jezusa (6,51-53), odejścia Jezusa (7,33-36; 8,21-22; 13,36-38; 14,4-6), wolności przez Niego przyniesionej (8,31-35), śmierci wiecznej (8,51-53), oglądania dnia Jezusa przez Abrahama (8,56-58), zaśnięcia Łazarza (11,11-15), powtórnego zmartwychwstania (11,23-15), wywyższenia Jezusa na krzyżu (12,32-34), oglądania Boga (14,7-9) i powtórnego przyjścia Jezusa (16,16-19). Często rozmówcy Jezusa wypowiadają słowa, nie podejrzewając, że kryje się w nich głębsza prawda: Samarytanka pyta Jezusa, czyżby był większy od Jakuba (4,12), chromy od urodzenia stwierdza, że nie ma do pomocy człowieka (5,7), bracia Jezusa zachęcają Go ironicznie do objawienia się światu (7,4), Kajfasz wyrokuje, że lepiej będzie dla narodu, gdy zginie jeden człowiek (11,50), faryzeusze widząc tłum stwierdzają, że świat poszedł za Jezusem (12,19), Piłat oznajmia: „Oto Człowiek”, „Oto wasz król” (19,4)⁸.

⁷ Por. E. R. D o m e r i s, *The Holy One of God as a Title for Jesus*, Neotestamentica 19 (1985) 9-17.

⁸ Funkcję techniki niezrozumienia i ironii w czwartej Ewangelii omawiają m.in. H. L e r o y, *Rätsel und Missverständnis*, Bonn 1968; F. V o u g a, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris 1977, 32-36; R. A. C u l p e p p e r, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 152-180.

2. Funkcja „Żydów” w kontekście retorycznym

Retoryka, czyli perswazja w Ewangelii Janowej idzie w podwójnym kierunku. Ewangelia została napisana dla konkretnych odbiorców, którymi są aktualni i potencjalni wyznawcy Jezusa (20,30-31). W stosunku do tych czytelników retoryka zmierza do wyeksponowania wyznania wiary w Jezusa wyrażonej ustami Tomasza: „Pan mój i Bóg mój”. Ale w czwartej Ewangelii da się jeszcze zauważyć elementy perswazyjne w stosunku do władz rzymskich, które pod koniec I w. podejmowały kroki nazwane ogólnie w J 15,18 „nienawiścią świata”.

a) Elementy perswazyjne w Janowym opisie męki Jezusa

Z punktu widzenia retorycznego najważniejszą funkcję odgrywa opis męki i zmartwychwstania Jezusa, które w klasycznym schemacie retorycznym pełnią funkcję argumentacji. Autor stosuje przy tym metodę dowodzenia, którą w swej *Poetyce* Arystoteles nazywa *anagnōrīsis* – taki opis faktów, który ma doprowadzić czytelnika do rozpoznania Jezusa jako Syna Bożego. To rozpoznanie powinno nastąpić w śmierci Jezusa na krzyżu⁹. Wśród przytaczanych dowodów na to, że Jezus umierał jako Syn Boży, jest opis zachowania się Żydów w procesie przed Piłatem.

Z ewangelijnych opisów męki i śmierci Jezusa Ewangelia Janowa winą najbardziej obciąża Żydów, a usprawiedliwia Rzymian. Nieodwołalna decyzja, że Jezus ma umrzeć za naród, podjęta w imieniu całego narodu przez ówczesnego arcykapłana Kajfasza, ma znaczenie profetyczne. Wyraża faktycznie odwieczny plan zbawczy Boga, że Jezus umrze za całą ludzkość. Dlatego nieugięte zachowanie się Żydów przed Piłatem oznacza, że decyzja arcykapłana jest nieodwołalna.

Według Arystotelesa życzliwość, rozsądek i szlachetność są, obok dowodów, warunkami do wierzenia wypowiedziom mówcy¹⁰. Dlatego życzliwe nastawienie autora Ewangelii, odmienne od autora Apokalipsy, z punktu widzenia retorycznego ma wskazać, że nie występuje on jako stronnicy obrońca narodu żydowskiego. Wręcz przeciwnie, występuje on jako ideologiczny przeciwnik Żydów. Ale właśnie w oparciu o opis postawy tego ideologicznego przeciwnika Rzymianie powinni się dowiedzieć, że Żydzi postępują zgodnie ze swoim Prawem, ale równocześnie byli i są lojalni wobec władzy cesarskiej: nie wykonują nawet wyroku, którego wymaga ich Prawo, i uznają tylko cesarza. Z drugiej strony Jezus jest Synem Bożym i nie wywołał żadnych zamieszek w świecie żydowskim, by była potrzebna ingerencja Rzymian. Po wydaniu Jezusa na śmierć Żydzi na podstawie swojego prawa religijnego postarali się, żeby Jezusa „wyma-

⁹ Por. P. Bühler, *Ist Johannes ein Kreuzestheologie?*, w: *Johannes-Studien*, Zürich 1991, 191-207 (zwł. s. 197).

¹⁰ *Retoryka*, II,7; 1385a, 16-20. Zob. *Retoryka * Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, 170.

zać z księgi żyjących”. Nie Żydzi są więc winni, że chrześcijanie znaleźli się w zasięgu administracji rzymskiej, lecz sama władza cesarska, która ostatecznie jest zależna od Boga.

b) Analiza elementów retorycznych w Janowym opisie procesu Jezusa przed Piłatem

Janowy opis procesu przed Piłatem został starannie wystylizowany. W układzie tekstu wskazuje się zazwyczaj (R.E. Brown, R. Schnackenburg, I. de la Potterie) siedem scen zbudowanych koncentrycznie według schematu: *abcdc'b'a'* (18,29-32; 18,33-38a; 18,38b-40; 19,1-3; 19,4-7; 19,8-12; 19,13-16). J 18,28 stanowi wstęp, a 19,16 zakończenie. Podkreśla się dokładną organizację tekstu według elementów przestrzennych. Akcja dokonuje się na dwóch różnych scenach: wewnątrz pretorium, gdzie Piłat jest u siebie, i na zewnątrz pretorium, gdzie są Żydzi. Wychodzenie i wchodzenie Piłata oznacza, iż ciągle waha się, ale w końcu poddaje się manipulacji władz żydowskich i ulega prowokacji. Między obydwoma scenami znajduje się trybunał, który z punktu widzenia rzymskiego nazywa się *Lithostrotos* (miejsce wyłożone kamieniem), a z punktu widzenia żydowskiego *Gabbata* (wzniesienie). Jest to miejsce na pograniczu świata żydowskiego i rzymskiego, gdzie krzyżuje się fałszywy sąd tego świata z innym sądem, który dokonuje się na płaszczyźnie spotkania osobowego.

C.H. Giblin¹¹ zwraca uwagę na dwuetapową interakcję konfrontacyjną, w której bierze udział Piłat, Żydzi i Jezus. Wydziela on siedem scen, ale podzielonych na dwa etapy: 18,29-19,3 i 19,4-16a. Konfrontacja przedstawia się według następującego scenariusza: najpierw Piłat jest z Żydami albo z Jezusem (18,29-19,3): Piłat wychodzi na zewnątrz do Żydów; wchodzi prywatnie, żeby przesłuchać Jezusa; wychodzi, żeby zwrócić się do Żydów; wreszcie biczuje Jezusa. Następnie Piłat dokonuje konfrontacji z Żydami razem z Jezusem (19,4-16a): wychodzi, prowadzi Jezusa na zewnątrz i zwraca się do Żydów; wchodzi do wewnątrz, żeby pytać Jezusa i słyszy krzyki Żydów; wyprowadza Jezusa, posadza Go na trybunale i zwraca się do Żydów; wreszcie wydaje im Jezusa na ukrzyżowanie.

a. Konfrontacja Piłata na przemian z Żydami albo z Jezusem (18,29 – 19,3) stanowi konfrontację Piłata z dwoma systemami wartości, żydowskim i chrześcijańskim.

Przeprowadzenie Jezusa z domu Kajfasza do Piłata łączy się z przekazaniem Go spod jurysdykcji żydowskiej pod jurysdykcję rzymską. Ewangelista nie wspomina, co działo się u Kajfasza, by połączyć scenę przed Piłatem ze sprzysiężeniem w domu Kajfasza (11,45-53). Tę decyzję zabicia Jezusa narrator zatrzymuje w pamięci i ukazuje jej konsekwencje. Do tego motywu nawiązuje „więc” (*oun*) w 18,28, które otwiera opis. Wykonanie podjętego planu implikuje przekazanie swego prawa nad Jezusem Piłatowi,

¹¹ *John's Narration of Hearing Before Pilate (John 18,28-19,16a)*, Bibl 67 (1986) 211-239.

tęgo prawa, którego Żydzi tak kurczowo się trzymają, że nie mogą wejść do pretorium. Dlatego Piłat sam wychodzi do Żydów.

Egzegeci zauważają, że między Piłatem a Żydami nie ma porozumienia, gdyż obydwie strony opierają się na różnych systemach wartości¹². Żydzi nie mogą wejść do pretorium, bo stosują inne ramy przepisów prawa. Stąd to, co jest przestępstwem według prawa żydowskiego, niekoniecznie jest przestępstwem według prawa rzymskiego. Przewiduje się więc dostosowanie systemu wartości jednej strony do systemu wartości drugiej strony. Ponieważ siła władzy przemawia na korzyść Piłata, przeto Żydzi muszą dostosować zarzut do wymogów prawa rzymskiego. Ale aż do umieszczenia napisu na krzyżu strony nie dojdą do porozumienia na temat motywu skazania Jezusa. Obiektywnie nie ma takiego powodu, który mógłby być przyjęty przez obydwie strony. Od pierwszego momentu w spotkaniu Żydów z Piłatem nie ma prawdziwej komunikacji. Następuje jedynie „wydanie” i „przyjęcie” Jezusa.

Ewangelista wyjaśnia prawdziwy powód śmierci Jezusa. Ma się wypełnić Jego słowo: „w którym zapowiedział, jaką śmiercią miał umrzeć” (18,32). Narrator przywołuje tutaj wypowiedź Jezusa w 12,32: „A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie”. Narrator nie mówi nam, że Jezus powinien umrzeć, tylko jaką śmiercią ma umrzeć. Dyskusja nie dotyczy życia albo śmierci, lecz rodzaju nieuniknionej śmierci między ukamienowaniem (śmiercią jako karą żydowską) lub ukrzyżowaniem (jako karą rzymską). By Jezus był ukrzyżowany, musi być przekazany pod władzę rzymską. To nie manipulacja Żydów, lecz słowo Jezusa nadaje sens wydarzeniu.

Opowiadanie ma dwa poziomy znaczeń. Jeden poziom z punktu widzenia aktorów żydowskich i rzymskich: wymiana zdań, kompromis na płaszczyźnie wartości moralnych, cały splot czynności, które prowadzą do ukrzyżowania. Te kroki ujawniają zakłamanie i antagonizm stron niezdolnych do wzajemnego zrozumienia i kompromisu na płaszczyźnie ideologii. Drugi poziom z punktu widzenia słowa Jezusowego, które przekazuje narrator, odsłania faktyczne znaczenie śmierci Jezusa. Gra słów (*hypsotihenai* – „wywyższyć” w znaczeniu wnieść do góry na krzyż i wejść do chwały), a nie sił, ukazuje podniesienie Jezusa na krzyż jako wywyższenie w chwale. Chwała, która znosi hańbę krzyża, wprowadza jedność znaczenia przez odniesienie do jednego podmiotu („Ja”), bez której różnorodność wypowiedzi pozostaje rozbita. Wszyscy ludzie zostaną przyciągnięci, każdy na swój sposób zostanie zainteresowany wywyższeniem Jezusa. To, co różniło interesy Żydów i Rzymian, dla wszystkich stanie się przyczyną zbawienia. Rzeczywistość objawia się w wydarzeniu, które dane jest do przyjęcia poprzez wiarę.

Piłat wchodzi do pretorium i szuka winy Jezusa. Według toku opowiadania jest tylko podejrzenie winy, bo Jezus został wydany przez

¹² Por. zwłaszcza J. C a l l o u d, F. G e n u y t, J. D u p l a n t i e r, *L'Évangile de Jean* (IV). *Lecture sémiotique des chapitres 18-21*, Lyon 1991, 26n.

Żydów jako „złoczyńca”. To wystarczy, aby kogoś obciążyć winą, chociaż za mało, aby go skazać na śmierć. Piłat zostaje wciągnięty w sytuację fałszu, w której nie potrafi się już wyzwolić.

Ponieważ Żydzi nie chcą sprecyzować oskarżenia, Piłat musi sam uzupełnić oskarżenie i szukać powodu na liście złoczyńców, żeby wymierzyć karę wyznaczoną przez Żydów. Identyfikacja Jezusa jako króla żydowskiego wystarczy dla Piłata, aby wydać wyrok śmierci. Ostatecznie Piłat formułuje określenie „król żydowski” (18,33.39; 19,3.19.21; lub w formie: „wasz król” w 19,14-15) i umieszcza jako tytuł winy na krzyżu. Żydzi, wnosząc sprzeciw przeciwko takiemu sformułowaniu, przypisują je Jezusowi. Tytuł „król żydowski” jest więc jedną z form interpretacji terminu „król”, która stanie się powodem konfliktu.

Tekst nie informuje nas, na czym Piłat opiera tę interpretację (sugestia Żydów, informacja policji, opinia otoczenia), przekazuje tylko obsesję władzy rzymskiej i przywidzenie Piłata. Piłat wypowiada, powtarza, wypisze na tabliczce i jego ostatnie słowo zaznaczy jego upartą zawziętość: „Com napisał, napisałem”. Ze względu na duże znaczenie tytułu „króla” w relacjach między Rzymem a Żydami, w ustach Piłata przybiera on formę asekuracji.

W odpowiedzi Jezus nie pyta się ani o słuszność tego tytułu, ani o źródło informacji. Pyta się, kto to mówi: Piłat czy inni („Czy od siebie to mówisz, czy inni ci to powiedzieli”). Odwołuje się do inwencji lub powtarzania, Jezus ustawia się na dystans do treści tego sformułowania i zostawia sobie swobodę osądzania. Jezus usiłuje w ten sposób zmienić warunki rozmowy; chce odłączyć Piłata od obrazu, jaki sobie o Nim wytworzył oraz ustawić rozmowę na płaszczyźnie podmiotowej jak człowiek rozmawia z człowiekiem.

Pierwszym skutkiem pytania Jezusa jest zobowiązanie Piłata do uświadomienia sobie miejsca. Dlatego ten odpowiada: „Czy ja jestem Żydem?” Prokurator przyznaje się, że ustawia się na miejscu Rzymianina, co uściśla sens pytania. Drugim skutkiem jest uznanie, że między nim a Żydami nie ma żadnego specjalnego porozumienia, żadnego spisku, jedynie przekazanie władzy nad Jezusem, czynność porządku pragmatycznego, wola Żydów bez władzy wykonania została przekazana Piłatowi. Trzecim skutkiem jest wycofanie się Piłata z oficjalnej pozycji sędziego. Pytanie: „Czy ty jesteś królem żydowskim?” na płaszczyźnie ideologicznej oznacza: „Cóż takiego ty zrobiłeś?” Użycie zaimka „ty” (sy) ma charakter emfaticzny. Oznacza zdziwienie, a nawet zaskoczenie. Mając do czynienia w prawdziwymi przestępcami i uzurpatorami Piłat wie, jaką osobowość reprezentuje kandydat do tego tytułu.

Na płaszczyźnie pytania Piłata Jezus nic nie zrobił ani Jego uczniowie. Nie ma żadnej walki o Niego w świecie żydowskim. Dlatego Jezus daje na to pytanie odpowiedź negatywną, wskazując na inną płaszczyznę swej władzy: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Świat rzymski nie jest miejscem do osądzania Jezusa. Wprawdzie Jezus należy do świata żydow-

skiego, bo tam mógł wznieść ewentualny konflikt, ale tego nie uczynił. Daje do zrozumienia Piłatowi, że nie chce być umieszczony w miejscu Żydów. Wypowiada się jako autonomiczny podmiot słowa, a nie z miejsca Żydów. W ten sposób zaprasza Piłata do przemieszczenia się na płaszczyznę swojej wypowiedzi, do zajęcia przez niego jedyne miejsca, które może przemienić antagonizm między Żydami a Rzymianami we wzajemne zrozumienie.

Wypowiedź Piłata: „A więc jesteś królem”? pozwala odciąć się od sprawy „Żydów”, ale zostawia wahanie; nie wiadomo, czy Piłat odnosi ten tytuł do swojego pierwszego pytania, czy do ostatniej wypowiedzi Jezusa. Mimo to Jezus nie odrzuca pytania. Opierając się na presupozycji, że Piłat je stawia od siebie, Jezus podkreśla charakter swego królestwa. Na tym świecie narodził się po to, aby dać świadectwo prawdzie. Tu jest Królem-Świadkiem. Każdy kto jest z prawdy, słucha Jego głosu. Na miejsce podziału ideologicznego między Żydami i Rzymianami, Jezus wprowadza, a ściślej objawia, podział między prawdą a kłamstwem. Warunkiem słyszenia Jego głosu jest „być z prawdy”, podobnie jak w 8,47 warunkiem słyszenia głosu Boga jest „być z Boga”. Piłat wezwany na początku do zajęcia płaszczyzny słowa, teraz jest wzywany na miejsce jego słuchania.

Chociaż Piłat wycofał się z miejsca prawdy, nie znalazł w Jezusie niczego, co zasługiwałoby na potępienie. Dwukrotnie podsuwa więc Żydom pójście na kompromis. Najpierw czyni wysiłki, aby negocjować z nimi w sprawie wypuszczenia więźnia na Święto Paschy. Po niepowodzeniu negocjacji proponuje zamianę kary; zamiast śmierci ubiczowanie. Nie ma jednak żadnej możliwości kompromisu ani przez negocjację w słowach, ani przez ukazanie faktu. Układy trwają krótko, krzyk zagłusza słowo. Piłat jest bezsilny, żeby uprawomocnić niewinność Jezusa, jak również jest bezsilny w zastosowaniu prawa.

Przeciwdziałanie Piłata nie potrafi przeciwstawić się działaniu Żydów. Przeciw oskarżeniom, że Jezus jest winny śmierci, Piłat przeciwstawia Jego uwolnienie w formie ulaskawienia, zakładając przez to nie udowodnioną winę. Piłat chce ulaskawić niewinnego, Żydzi wybierają do ulaskawienia winnego. Przeciw tym, którzy odkrywają swą wolę „zabicia” Jezusa, Piłat zgadza się na pozór egzekucji w formie „biczowania”.

Biczowanie oznacza ustępstwo dla Żydów. Piłat dostosowuje się częściowo do woli Żydów. Biorąc Jezusa na ubiczowanie przyjmuje wydanie winnego, niezależnie od rodzaju oskarżenia i bez osobistego stwierdzenia winy. Popelnia on nadużycie, podobne do nadużycia Piotra przy obciążeniu ucha, które okaże się bezużyteczne. Żołnierze idą w tym samym kierunku. Stojąc niżej od Piłata przedłużają jego zachowanie. Ironicznie czczą przejawy królewskiego charakteru, silnie uderzają w słabość (J. Calloud, F. Genuyt).

b. Konfrontacja Piłata z Żydami i z Jezusem (19,4-16) stanowi wyraz niepewności prokuratora odnośnie do osoby Jezusa.

Piłat wychodzi na zewnątrz, żeby zadeklarować niewinność Jezusa. Wtedy sam Jezus wychodzi na zewnątrz „w koronie cierniowej i płaszczu purpurowym”, sam wystawia się na publiczny widok, aby poprzeć deklarację Piłata. Piłat ogłasza: „Oto Człowiek”. W wypowiedzi Piłata wyrażenie „oto człowiek” oznacza, że to tylko człowiek, z punktu widzenia rzymskiego nie ma żadnych elementów władzy i zagrożenia. Taki „król” może spokojnie żyć i działać w świecie. Piłat jeszcze raz ujawnia, że jest niezdolny wyjść z własnego wyobrażenia władzy, ale nie przeciwstawia się Jezusowi. Reakcja arcykapłanów i sług jest natychmiastowa. Ten „widok”, ten znak jeszcze bardziej utwierdza ich wolę zabicia Jezusa. Piłat jeszcze raz deklaruje niewinność Jezusa. Żydzi w odpowiedzi teraz usprawiedliwiają swą wolę rozporządzeniem swego Prawa. Zobowiązują Piłata do respektowania ich Prawa i wykonania wyroku. „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć” (19,7).

Pomiędzy dwiema stronami, na granicy dwóch systemów, których nośnikami są osoby o przeciwstawnych kompetencjach, na granicy obszaru rzymskiego i żydowskiego jest cierpiący podmiot: „Człowiek”. Jezus kontynuuje rolę świadka prawdy, świadka objawienia¹³. Samą swoją obecnością ukazuje przewrotność dwóch systemów w konflikcie: prawo rzymskie zobowiązuje do karania bez powodu; prawo żydowskie zmusza do apelacji do władzy, którą Żydzi gardzą. Sprawa Jezusa wyświeśla sprzeczności: u Rzymian zabieganie o potępienie kogoś według obcego prawa; u Żydów naleganie w celu wykonywania aktu władzy, która do nich nie należy. Konsekwencje tych sprzeczności zostaną doprowadzone do końca. Nie ma nikogo, kto by słuchał głosu prawdy. Prawda jest ukryta w milczeniu.

Piłat wyświecił nieco niewinność Jezusa, ale jego ustępstwo oznacza chwiejność, wygląda na panikę. Teraz słyszy, że ten, który oznajmił, iż jest skądinąd, ma być Synem Bożym. Stąd niespokojne pytanie: „Skąd Ty jesteś?”, Piłat czuje lęk przed konfrontacją z Kimś, od którego pochodzi autorytet prawa. Jezus nie odpowiada bezpośrednio. Jego milczenie daje do zrozumienia, że trzeba powrócić do wezwania, aby słuchać prawdy, od której Piłat starał się oddalić. Sprawa wraca jednak w związku z władzą Piłata. Jako reprezentant władzy rzymskiej Piłat broni tej władzy, którą posiada: obiektywnie posiada prawo do decydowania o życiu i śmierci, a w roli sędziego ma prawo do wymagania, aby obwiniony odpowiadał.

Jezus nie dyskutuje na temat prawa Piłata do decydowania o życiu i śmierci. Ale zabiera głos, gdyż Piłat dotyka swego prawa do przesłuchania Jezusa. Wypowiedź Jezusa na temat władzy z góry jest wieloznaczna. Na

¹³ Scena „Ecce Homo” według J. B l a n k a (*Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Br. 1964, 289) nawiązuje do inwestytury Syna Człowieczego u Dn 7,13-22; Syn Człowieczy otrzymuje władzę królewską. Janowy opis ma na celu ukazanie intronizacji Jezusa na Króla mesjańskiego. Ukrzyżowanie i uwielbienie stanowią jedną, nierozłączną całość. Prezentacja Jezusa przez Piłata jako Człowieka i jako Króla stanowi realizację wizji Daniela jednocześnie bolesnej i chwalebnej.

płaszczyźnie rozumowania Piłata pochodzi od cesarza, ale na płaszczyźnie słowa Jezusowego pochodzi od samego Boga. Piłat może w takiej mierze stosować prawo, w jakiej sam podporządkuje siłę prawu Bożemu¹⁴.

W 19,12 ewangelista informuje, że odtąd Piłat chce uwolnić Jezusa, ale Żydzi otwierają ostatnią kartę. Powołują się na tytuł „przyjaciela cesarza”. Jeśli uwolni Jezusa, będzie wrogiem, a nie przyjacielem cesarza. Jest tu szczyt ironii, że przywódcy żydowski, cały znieawidzony przez Rzymian naród, miałby powodzenie w oskarżeniu prokuratora rzymskiego. Komentatorzy pokreślają, że najwyższy urzędnik rzymski w Judei został przyparty do muru pod groźbą oskarżenia o brak lojalności wobec cesarza przez przedstawicieli najbardziej nienawidzącego i odczuwającego ciężar władzy rzymskiej narodu. Są jednak przesłanki, że Piłat byłby bezradny w takiej sytuacji. Tyberiusz był bowiem podejrzliwy w stosunku do każdego, kto zdradzał swoje stanowisko, i wtedy karał go bezlitośnie. Piłat zapewne zdawał sobie sprawę z tego, że oskarżenie o popieranie i uniewinnienie buntowniczego króla w niespokojnej Palestynie byłoby niebezpieczne. E. Bammel¹⁵ wykazał, że tytuł „przyjaciel cesarza” (*filos tou kaisaros*) był tytułem honorowym dawanym senatorom i wybranym jednostkom. Przypuszcza on, że Piłat otrzymał ten tytuł i godność senatora dzięki Aeliusowi Sejanowi, który był wszechwładnym ministrem Tyberiusza od 23 r. do października 31 r., kiedy z rozkazu cesarza został pozbawiony życia wraz ze swymi poplecznikami. Piłat był zbyt dobrym politykiem, by nie wiedzieć, co się w Rzymie dzieje. Dlatego groźba oskarżenia go była ostrym ostrzem w niego wymierzonym. Został wplątany w sieć, z której już się nie wyplącze.

Ewangelista dokładnie notuje miejsce i czas ukazania Jezusa jako Króla przez Piłata. Piłat sam wyprowadza Jezusa. Jest to ostatnia próba uwolnienia Jezusa przez prokuratora. Słowa „Oto wasz król” nie mają ironicznego sensu w stosunku do Jezusa, ale w stosunku do Żydów. Stanowią one niejako wymówkę i oskarżenie. Dlatego dla ewangelisty słowa te zawierają głębszy sens teologiczny.

Sens teologiczny zależy jednak w znacznej mierze od interpretacji wyrażenia *ekathisen epi bēmatos* – w sensie nieprzechodnim (zasiadł na trybunale), jak rozumie większość tłumaczy i komentatorów, czy w sensie

¹⁴ Wypowiedź o grzechu większym od grzechu Piłata egzegeci odnoszą zazwyczaj od Judasza. Jednak Judasz znika po wyprowadzeniu Jezusa przez żołnierzy i sług arcykapłana w 18.13. Cały czas natomiast ewangelista nawiązuje do decyzji Kajfasza odnośnie do konieczności śmierci Jezusa (11.49-53). Kajfasz był pierwszym motorem do skazania Jezusa na śmierć. On był odpowiedzialny za wskazanie i sformułowanie zarzutu, że Jezus obwołał się królem żydowskim i winien jest śmierci za bluźnierstwo (por. Mk 14.61-64). Podobnie jak Piłat ma władzę nad Jezusem, ale jej nadużywa. Dla celów politycznych przekazał Jezusa Piłatowi, żeby wciągnąć go w spisek i obarczyć odpowiedzialnością za śmierć Jezusa. Stąd Piłat, chociaż jest winny, nie popełnia tak wielkiego grzechu, jak arcykapłan. „święty Boga”. Wydaje się, że grzech Piłata jest zestawiony z grzechem arcykapłana. Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Waco 1987, 340.

¹⁵ *Filos tou kaisaros* (*John 19.12*), TLZ 77 (1952) 205-220.

przechodnim: posadził (domyślne Jezusa) na trybunale¹⁶. Za znaczeniem przechodnim słowa *ekathisen* przemawia kontekst użycia terminu trybunał. Trybunał nie jest tu użyty w znaczeniu sądowym, gdyż przewod sądowy powinien odbywać się w pretorium, a tutaj chodzi o farsę procesu na oczach Żydów¹⁷. Jest to decydujący moment konfrontacji Jezusa z Żydami za pośrednictwem Piłata. Przyjąwszy sens przechodni wyrażenia, Piłat ukazuje Jezusa jako króla, który nie zagraża władzy rzymskiej. Taki król może zajmować nawet miejsce wśród urzędników cesarskich.

Żydzi odrzucają jednak Jezusa jako swojego króla. Żądają ukrzyżowania. Piłat im Go wydaje. Ale na krzyżu ogłasza on Jezusa jako króla żydowskiego.

Napis mógł być czytany przez wszystkich. Dwie osoby odpowiedzialne za śmierć Jezusa mimowoli spełniają plan Boga: Kajfasz, oznajmiając w roli proroka, że ta śmierć ma charakter zbawczy dla Izraela i narodów (11,49-50), a Piłat w roli interpretatora prawa, ogłaszając Jezusa jako króla żydowskiego, że jest to wywyższenie króla Izraela i Pana wszystkich.

Wśród Żydów powstaje spór wokół napisu. Chcą, by Piłat dodał, że to powiedział Jezus. Chodziłoby o dodanie na początku „Ja jestem”, by napis nie miał charakteru stwierdzenia obiektywnej prawdy historycznej. Napis na krzyżu dzieli ludzkość na dwa obozy; jeden uznaje obiektywny sens tekstu przyjętego jako prawne uzasadnienie śmierci Jezusa, drugi usiłuje dostosować powód śmierci Jezusa do konkretnej sytuacji.

Żydzi chcą doprowadzić swój plan do końca. Aby nie naruszyć przepisów szabatowych, proszą Piłata, by skazańcom połamano gołonie i zdjęto z krzyża. Tym gestem chcą definitywnie wykluczyć Jezusa z historii (dane czasowe) oraz z ich systemu kulturowego i religijnego (Pascha, szabat). Chcą zrównać Jezusa z innymi anonimowymi skazańcami. Ma się to dokonać jako akt nieprzewidziany, uzgodniony potajemnie.

Przez ironię następuje akt nieprzewidziany. Żołnierze przynaglani przez Piłata znajdują ciała dwóch skazańców przy życiu, a Jezusa już po śmierci. Jezus umarł nie tak, jak tego oczekiwano. Ten szczegół spowodował inny obrót spraw. Żołnierze nie łamali kości Jezusowi, tylko dwom łotrom. Jezusowi żołnierz przebił włócznią bok i wtedy wypłynęła krew i woda. To zjawisko świadek, z którym identyfikuje się ewangelista (narrator), interpretuje jako przedmiot wiary.

Jakaś rzecz została zachowana z tożsamości autonomicznego podmiotu historycznego. Zapowiedział to na początku publicznej działalności Jan Chrzciciel: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (1,29). Odrzucony w święto rytualne wypełnia nieprzewidzianie zapowiedź jako baranek paschalny. Fakt dany do wierzenia to Baranek zwycięski idący

¹⁶ Sens przechodni wyrażenia uzasadnia I. de la Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13*, Bibl 41, 1960, 217-247. C.H. Giblin (*art. cyt.*, 234) podkreśla, że akcent spoczywa na *ekathisen*, a nie *égagen*, co sugeruje, że *ekathisen* jest użyte w znaczeniu przechodnim.

¹⁷ Por. C.H. Giblin, *art. cyt.*, 237. Inaczej interpretuje scenę I. de la Potterie, widząc w niej oficjalne ogłoszenie Jezusa jako Króla i Sędziego.

na czele trzody (sens pierwotnej wypowiedzi Jana Chrzciciela). Podwójne odniesienie do Pisma (*grafē*) pełni tu rolę objawieniową; w tym, co się widzi, jest słowo do wierzenia. W tym wypadku Pismo mówi, czyli podmiot Pisma zapowiada wydarzenie: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli”. W wystawionym na pokaz ciełe patrzący zobaczą zło, swój grzech, i to grzech odpuszczony. Patrzącymi są potencjalnie wszyscy ludzie, Żydzi i Rzymianie, wszyscy czytelnicy i słuchacze Ewangelii, wszyscy ci, którzy chociaż osobiście nie popełnili morderstwa, to jednak noszą w sobie intencję ludobójstwa, uświadomioną lub nieświadomioną¹⁸.

Bezwiednie sprawę Jezusa w świecie żydowskim, za zgodą Piłata, usiłują ostatecznie załatwić Jego dwaj uczniowie, dostojnicy żydowscy: Nikodem i Józef z Arymatei. Urządzają Jezusowi wspaniałą pogrzeb. Józef oddaje nowy grób. Ciało Jezusa powinno spoczywać w ziemi żydowskiej, w judaizmie, a po Jezusie ma pozostać pamiątka historyczna. Nie przewidują zupełnie innego biegu wydarzeń – zmartwychwstania Jezusa.

3. Kontekst historyczny obrazu „Żydów” w czwartej Ewangelii

a) Odbicie sytuacji wspólnoty Janowej

Jednym z zasadniczych nurtów we współczesnej egzegezie pism Janowych jest badanie wspólnoty chrześcijańskiej, w której one powstały¹⁹. Na interakcje między czwartą Ewangelią a wspólnotą kościelną zwrócił szczególną uwagę japoński egzegeta T. Onuki. Według niego czwarta Ewangelia jest pomyślana jako model, za pomocą którego wspólnota odkrywa na nowo siebie i zastaną rzeczywistość i na nowo ma dawać odpowiedź. Wspólnota ta znalazła się bowiem w trudnej sytuacji na skutek odłączenia od judaizmu i szukania własnej tożsamości. Czwarta Ewangelia stanowi punkt węzłowy między dystansowaniem się i reintegracją²⁰. Z jednej strony broni ona tożsamości chrześcijańskiej przeciwko tendencji jego rejudaicacji, a z drugiej strony przystosowania się do pojęć otaczającego świata pogańskiego w szukaniu legitymizacji chrześcijaństwa po jego odłączeniu od judaizmu.

J.L. Martyn²¹ na podstawie analizy rozdziału siódmego i dziewiątego czwartej Ewangelii doszedł do wniosku, że w tekście została wpisana historia ostrej dyskusji wspólnoty Janowej z synagogą. Przedstawiciele

¹⁸ J. Calloud, F. Genuyt, J-P. Duplantier, dz. cyt., 53.

¹⁹ Badania w tym kierunku rozpoczął R.E. Brown. Z nowszych prac na uwagę zasługuje T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, Neukirchen 1984; P.S. Minear, *John: The Martyr's Gospel*, NY 1984; G.M. Burge, *The Anointed Community*, Grand Rapids 1987; W. Rebell, *Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangelium*, Frankfurt am M. 1087; D. Rensberg, *Johannine Faith and Liberating Community*, Philadelphia 1988; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, 3 Aufl., München 1990.

²⁰ T. Onuki, *Gemeinde und Welt*, zwł. s.9 i 94.

²¹ *History and Theology in the Fourth Gospel*, 2 ed., Nashville 1979 (pierwsze wydanie w NY 1968).

synagogi żądali dowodów egzegetycznych na potwierdzenie tego, co głoszone o Jezusie. To doprowadziło do debat i ustosunkowania się w synagodze do wspólnoty Janowej (za lub przeciw). W tym czasie nastąpiły dwa decydujące wydarzenia: wyklęcie wyznawców Jezusa i wprowadzenie procesów sądowych przeciwko nim.

1) Władze synagoidalne wprowadziły tzw. *Birkat ha-Minim* (wyklęcie heretyków) do liturgii synagoidalnej, aby zidentyfikować ortodoksyjnych Żydów i wyeliminować wyznawców Jezusa jako Mesjasza. Niektórzy z grupy mesjańskiej powrócili do łączności ze wspólnotą synagoidalną, a ci, którzy zostali w grupie mesjańskiej, zostali odseparowani od synagogi i z niej wykluczeni (przestali być chrześcijanami Żydami, a stali się judeo-chrześcijanami).

2) Władze synagoidalne, chcąc zapobiec przechodzeniu Żydów do grupy judeo-chrześcijan, wprowadziły procesy sądowe i egzekucje za idolatrię (por. J 5,18; 10,33; 16,2). Wygnanie i prześladowania prowadziły wspólnotę Janową do nowych sformułowań chrystologicznych, w których na miejsce zwykłej kontynuacji dominuje dualizm. Teraz Jezus jest przedstawiany jako obcy, który przychodzi z góry (J 3,31) i zostaje odrzucony przez swoich (1,11). Następuje wtedy proces szukania własnej tożsamości wspólnoty Janowej nie tylko w stosunku do Żydów i reprezentowanego przez nich „świata”, lecz także w stosunku do innych grup chrześcijańskich (do kryptochrześcijan pozostających w judaizmie i do innych chrześcijan rozproszonych przez prześladowania).

b) Chrześcijaństwo i judaizm w mowie o Dobrym Pasterzu (J 10,1-21)

Alužje do ostatecznych decyzji Kościoła Janowego są przedstawione m.in. w kończącej konfrontację Jezusa z Żydami w czasie Święta Namiotów mowie o Dobrym Pasterzu. Obraz pasterza był szeroko rozpowszechniony w starożytnym świecie. Był on stosowany do określenia postaci pośredniczącej między czystością świata boskiego a zamętem i zepsuciem świata ludzkiego, gdyż w starożytnym świecie pasterz zajmował pozycję graniczną; przebywał między dwoma światami: światem cywilizowanym (miejskim) a światem dzikim (pustynią).

Przypuszcza się, że w świetle tekstów biblijnych na tle sytuacji Kościoła końca I w. ewangelista przepracowuje przypowieść Jezusa o zagubionej owcy. Przypowieść ta u Łk 15,3-7 została zinterpretowana w aspekcie etycznym (Jezus mówi do faryzeuszów i uczonych w Piśmie), u Mt 18,10-19 w aspekcie eklezjologicznym (do uczniów), a u Jana nabiera orientacji chrystologicznej. W redakcji mowy o Dobrym Pasterzu Jan usiłuje przekonać czytelników pochodzących ze świata żydowskiego i pogańskiego, że Jezus jest jedynym pasterzem i w swej osobie, jako duchowej owczarni, łączy „swoje owce”, czyli Żydów, i owce z innej owczarni, czyli pogan. Równocześnie ewangelista wykazuje, że Żydzi nie zrozumieli nauki i roli osoby Jezusa. Faktycznie jednak władze żydowskie

pełniły funkcję odzwiernego, czyli dały Jezusowi możliwość oficjalnego wystąpienia w sercu judaizmu, na terenie świątyni w kontekście Święta Namiotów.

Mowa o Dobrym Pasterzu składa się z dwóch części: z mowy zagadkowej (10,1-6) i z mowy wyjaśniającej (10,7-21)²². Mowa zagadkowa w taki sposób przedstawia owczarnię, funkcję bramy, odzwiernego, pasterza, złodzieja i rozbójnika, iż może stosować się do różnych sytuacji. Istnieje tylko pewne ukierunkowanie myśli na sprawy związane ze świątynią w terminie *aulē* na oznaczenie owczarni oraz wyakcentowanie czynności wyprowadzania owiec z owczarni. Mowa wyjaśniająca koncentruje całą tematykę wokół osoby Jezusa. Odniesienia pozatekstowe są uściśnione aspektami czasu: przed Jezusem (aoryst), w czasie wypowiedziania się Jezusa (czas terażniejszy, zjawiska typowe), zapowiedź na przyszłość jednej owczarni i jednego pasterza w związku z oddaniem życia (krzyż).

W mowie zagadkowej ewangelista sugeruje, że wyłączenie chrześcijan z synagogi zbiega się z misją zbawczą Jezusa. Jak w 9,34 faryzeusze wyrzucają uzdrowionego ze ślepoty, tak w 10,3 sam Jezus wyprowadza z zagrody judaizmu świątynnego owce, które słuchają Jego głosu.

c) Zapowiedź zabijania uczniów Jezusa a judaizm

W mowach pożegnalnych Jezusa (15,18 – 16,4) jest aluzja nie tylko do wyłączenia chrześcijan z synagogi, lecz także do ich zabijania. Jezus zapowiada uczniom nienawiść świata i prześladowania. Fakty te komentuje w słowach: „Nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu” (J 16,2).

1) Sytuacja adresatów czwartej Ewangelii

Podsumowując analizy funkcji retorycznej i chrystologicznej pojęcia „Żydów” i pojęcia „świata” w czwartej Ewangelii, F. Vouga²³ doszedł do wniosku, że celem tego dzieła było przekonanie czytelników o bóstwie Chrystusa oraz zachęta do nieustraszonego trwania w wyznawanej wierze w sytuacji kryzysowej. Na sytuację kryzysową bezpośrednich odbiorców – wspólnot chrześcijańskich Azji Mniejszej pod koniec I w. – złożyły się trzy czynniki: wspólnoty te były ofiarą antysemityzmu, absolutyzmu władzy cesarskiej i lokalnego patriotyzmu.

Środowisko pogańskie przez długi czas traktowało chrześcijan jako grupę lub odłam żydowski. Dlatego nawet po wygnaniu chrześcijan z Synagogi (ok. 85 r.) mogli oni być ofiarą antysemityzmu, który już od dłuższego czasu przejawiał się w diasporze.

F. Vouga stwierdza, że z badań sytuacji Żydów w cesarstwie rzymskim od dawna wiadomo, iż antysemityzm nie jest wymysłem chrześcijan.

²² Por. A. S u s k i, *Struktura literacka perykopy o Dobrym Pasterzu (J 10,1-18)*, RBL 29 (1976) 271-279.

²³ *Le cadre historique*, 107-111.

Stanowił on twardą rzeczywistość na długo przedtem, kiedy zaczęto oskarżać Żydów, że są mordercami Boga. Zanim jednak nawet chrześcijanie zaczęli wpisywać się w linię ostracyzmu pogańskiego, najpierw sami stali się ofiarą antysemityzmu. Wyżej wspomniany egzegeta zaznacza, że starożytny antysemityzm nie miał podłoża etnicznego ani ekonomicznego. Żydzi byli na marginesie ówczesnego społeczeństwa dzięki etycznym i moralnym konsekwencjom ich religii oraz ze względu na ich obyczaje i rygorystyczny rytuał. Monoteizm, prostota kultu żydowskiego, moralność, pasja do studiów i komentarze Prawa budziły nawet sympatię do Żydów w świecie grecko-rzymskim. Ale to przychylnie wrażenie niszczyły takie elementy, jak ekskluzywizm jahwistyczny, motywowana religijnie i rytualnie separacja od pogan oraz przywileje uzyskane od dworu cesarskiego w Rzymie.

W świecie grecko-rzymskim nastawienie antysemityczne spotykało się wszędzie. To antysemityczne nastawienie nie ominęło Azji Mniejszej, gdzie wspólnoty Janowe przeżywały „nienawiść świata” (J 16,2). Już Łk, Rz 13 i 1 P zawierają elementy apologetyczne zmierzające do wykazania, iż istnieje możliwość pokojowego współistnienia między Kościołem a władzą cesarską. Czwarta Ewangelia tak ujmuje chrystologię, aby ominąć apokaliptyczną opozycję między Kościołem a cesarstwem. Główną uwagę nie kieruje jednak na władzę rzymską, lecz na wierzących, aby im wyjaśnić powód prześladowań, których stali się ofiarami. Dlatego czwarta Ewangelia zawiera bardzo dyskretne aluzje do prześladowań.

Jak wykazaliśmy w poprzednim paragrafie, dyskretny apel Jana do władz rzymskich (według Vougi w okresie rządów Domicjana) znajduje się w opisie procesu Jezusa przed Piłatem, w którym nie tylko uwydatnia niewinność Jezusa (18,23.38; 19,4.6), lecz ukazuje także odpowiedzialność Piłata (18,31.38.39; 19,1-4.12-16) i Żydów (18,31b.40; 19,6.7.11b.12.16b.18). Ewangelista stara się rozwijać wszelkie wątpliwości co do rzeczywistego powodu śmierci Jezusa (19,7). W ten sposób ewangelista pragnie uwydatnić niewinność polityczną chrześcijan końca I w. oraz wskazać na oszczerstwa ze strony władz żydowskich w stosunku do Jezusa i do chrześcijan, przez co zaczęli być traktowani jako politycznie niebezpieczni.

Vouga zaznacza, że tendencja apologetyczna, obecna już w ewangeljach synoptycznych, silnie jest wyakcentowana w ostatniej warstwie redakcyjnej czwartej Ewangelii, która przypada na rządy Domicjana. Ewangelista pragnie wykazać, że chrześcijanie motywują odrzucenie kultu cesarskiego nie politycznie, lecz religijnie, i że Kościół i Rzym mogą znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia. Wspólnota chrześcijańska nie dąży do wzniecania niepokoju społecznych ani obalenia władzy politycznej, lecz chce pozostać wierna swemu Mistrzowi.

Dyskretna apologia chrześcijaństwa stanowi równocześnie dyskretną krytykę absolutyzowania władzy cesarskiej (19,10-12), gdyż władza Piłata, jak również władza cesarza, jest ostatecznie zależna od Boga. Władza państwowa ma służyć, a nie domagać się służenia, ma pilnować porządku publicznego, a nie podporządkowywać świat dla własnych celów.

Vouga dopuszcza możliwość, że wspólnoty Janowe nie były bezpośrednio dotknięte przez władze rzymskie, lecz przez reprezentantów władzy cesarskiej, którymi były władze miast i zarządcy prowincji. Władze lokalne starały się wykazać nadgorliwość w okazywaniu lojalności wobec cesarza i jego urzędników. W tych ramach rozszerzał się w Azji Mniejszej kult cesarski.

Kult cesarski bezpośrednio wiązał się ze sprawami wiary w Boga. Żydzi byli zwolnieni z kultu cesarskiego. Kościół, po odłączeniu chrześcijan od judaizmu, musiał te sprawy normować. Ale przeszkadzały mu w tym władze żydowskie donosami i oskarżeniami wobec urzędników cesarskich. Wierność chrześcijan normom Kościoła pobudzała patriotyzm lokalny do „nienawiści” wierzących w Chrystusa. Wrogość „Żydów” w czwartej Ewangelii w stosunku do wyznawców Jezusa jest nie tyle wzorcem nienawiści świata, ile raczej jedną z form tej nienawiści. Dla Jana konflikt z Żydami skończył się ze śmiercią Jezusa, ale wywyższenie Syna Człowieczego jest punktem wyjścia nienawiści świata.

2) Sytuacja adresatów bezpośrednich i pośrednich

Ponieważ czwarta Ewangelia była redagowana przynajmniej w dwóch etapach, przeto sytuacja bezpośrednich adresatów nieco się zmieniała. Ewangelista wyczuwał zmianę adresatów bezpośrednich, dlatego w ostatniej redakcji kieruje orędzie nie tylko do konkretnych wspólnot chrześcijańskich końca I w., ale nastawia tekst na potencjalnych odbiorców zwłaszcza ze środowiska pogańskiego²⁴. Dlatego dzieło Janowe ma charakter wybitnie misyjny, chociaż nie traci swego osadzenia w konkretnej rzeczywistości Kościoła końca I w. i nie podsycy antysemityzmu w ówczesnym świecie pogańskim.

Podkreślając i udowadniając ustawicznie boskie synostwo Jezusa z Nazaretu, ewangelista umieszcza wiarę wspólnoty chrześcijańskiej w obliczu ataków ze strony oficjalnego judaizmu. Temu celowi służy rozwijanie dyskusji i polemik między Jezusem a faryzeuszami jako przywódcami Żydów. Na drugim miejscu wspólnota Janowa jest bezpośrednio lub pośrednio ofiarą prześladowań Nerona i Domicjana, o czym informuje nas tekst, gdy mówi o „nienawiści świata”. Vouga²⁵ wysuwa hipotezę, że pierwszą ofiarą prześladowania za Domicjana stał się główny przywódca adresatów Ewangelii w momencie, gdy ewangelista redagował swe pismo przez dodanie drugiej mowy poźegnalnej Jezusa (rozd. 15-17).

W świetle tej hipotezy scenariusz, do którego czyni aluzję J 16,2b, wyglądał następująco: w pierwszej warstwie redakcyjnej w wyrażeniu „nienawiść świata” została wpisana ekskomunika chrześcijan przez Synagogę, która nie implikowała śmierci wyznawców Chrystusa. Ale

²⁴ Końcowa redakcja zajmuje pozycję kościoła Piotrowego (tendencja J 21). Ścisłe kontakty tradycji Janowej z Rzymem uwydatnia J.M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, vol.1, Paris 1959, 294n. Autor opowiada się za Palestyną jako miejscem powstania Ewangelii św. Jana (por. dz. cyt., zwł. s. 293n.).

²⁵ *Le cadre historique*, 113nn.

w drugiej warstwie redakcyjnej za Domicjana, kiedy chrześcijanie wyrzuceni z judaizmu, nie mając praw *religio licita*, „nienawiść świata” oznacza prześladowania kończące się śmiercią wyznawców. Ta druga warstwa sensu łączy się jednak organicznie, na zasadzie analogii, ze znaczeniem wyrażenia z pierwszej wersji, gdyż synagogałne środowiska przywódcze często podjudzały władze rzymskie przeciwko chrześcijanom: za pośrednictwem tej władzy przywódcy żydowski mogli „składać ofiarę Bogu” (16,2b).

Ewangelista nie zamierza jednak dawać bezpośredniej apologii wspólnoty chrześcijańskiej, gdyż z judaizmem nie było możliwości prowadzenia dyskusji, a ze strony władzy rzymskiej groziły jej prześladowania. Podstawową troską ewangelisty w tej sytuacji było uwydatnienie synostwa Bożego Jezusa. Wiara chrześcijańska, mimo pozorów, zachowuje ważność, gdyż w Jezusie znajduje prawdę, która wyzwala, w Nim znajduje życie i drogę. Zdaniem Vougi wszystkie mowy Jezusa, w których Syn czyni coraz to nowe wysiłki, aby przekonać swych rozmówców, że pochodzi od Boga, gdyż jest eschatologicznym Posłańcem i Słowem Wcielonym, świadczą, iż główna uwaga ewangelisty spoczywa na wykazywaniu bóstwa Jezusa. Nie oznacza to negacji albo zapoznania Jego człowieczeństwa (jak rozumie Käsemann), gdyż człowieczeństwo Jezusa stanowi punkt wyjścia. Teologicznym celem czwartej Ewangelii jest proklamacja synostwa Bożego konkretnego i historycznego człowieka – Jezusa z Nazaretu.

Jednak ze względu na sytuację bezpośrednich odbiorców ewangelista nie mógł się zadowolić samą proklamacją synostwa Bożego Jezusa. Trzeba było wyjaśnić, jak Boże plany realizują się w trudnej i niepewnej sytuacji historycznej. Gdyby Jezus był tylko wielkim, ubóstwionym człowiekiem, wiara byłaby naśladownictwem i heroizmem, gdyby był tylko Bogiem (w sensie doketycznym), wiara byłaby ucieczką ze świata. Tymczasem Jezus u Jana ciągle podkreśla, że wiara jest odseparowaniem się od świata, ale po to, aby uzyskać wolność w świecie, egzystencję w świecie, ale nie według tego świata, i spełniać misję zbawczą w świecie. Fundamentem wiary jest Syn Człowieczy paradoksalnie uwielbiony na krzyżu. Wiarę chrześcijańską znamionuje ten sam paradoks. Ta paradoksalna egzystencja daje życie wieczne, życie w prawdzie i świętości. Nienawiść ze strony świata jest dowodem autentyczności życia chrześcijańskiego, jest oznaką, że chrześcijanin nie jest z tego świata. Wierzący nie mogą się wyrzec swej tożsamości, gdyż pozbawiliby się życia wiecznego i włączyliby się do tego świata, który znajduje się pod osądem krzyża.

Jan nie pisał swojej Ewangelii przeciw Żydom, lecz napisał Ewangelię, aby czytelnicy (adresaci bezpośredni i potencjalni) trwali w swej wierze chrześcijańskiej, żeby wierzyli, że Jezus jest eschatologicznym Mesjaszem, Synem jedyne go i prawdziwego Boga, i aby tak wierząc, mieli życie w Jego imię.