

Józef Kudasiewicz

Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii

Studia Theologica Varsaviensia 18/2, 29-48

1980

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.

JÓZEF KUDASIEWICZ

ELEMENTY EKLEZJALNE W TEKSTACH USTANOWIENIA EUCHARYSTII

Treść: Wstęp; I. Charakterystyka słów i gestów ustanowienia Eucharystii; II. Eklezjalny wymiar gestów i słów Jezusa; Zakończenie.

WSTĘP

We współczesnych badaniach egzegetycznych nad tekstami ustanowienia Eucharystii bardzo dużo miejsca poświęca się problematyce literackiej. Badania te przeprowadza się w oparciu o metody historii form, tradycji i redakcji. Celem tych badań jest dotarcie do formy najpierwotniejszej (a nawet do samego Jezusa). Zajmują się egzegeci następnie przekazem tych form w tradycji pierwotnej, przed utrwaleniem ich na piśmie; badają różne nurty tej tradycji i ich wpływ na przekaz słów Pana; analizują również wpływ ewangelistów-redaktorów, którzy interpretowali i utrwalali na piśmie słowa Jezusa; pytają o motywy teologiczne ich retusów redakcyjnych¹. Mniej natomiast uwagi zwraca się na wymiar historio-zbawczy i eklezjalny słów ustanowienia Eucharystii. Celem tego artykułu jest krótkie, krytyczne podsumowanie badań literackich ze szczególnym uwzględnieniem ich wkładu w problematykę *ipsissima verba et facta Jesu*. Chodzi mianowicie o to, czy w oparciu o te analizy literackie możemy dotrzeć do autentycz-

¹ Literatura na ten temat jest ogromna. Na szczególną uwagę zasługują jednak prace H. Schürmanna (*Der Paschalmahlbericht Lk 22, 1—14, 15—18*, Münster 1953; *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20*, Münster 1955; *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21—38*, Münster 1957; *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy w świetle wykonanych przy niej czynności*, Concilium 1—10 (1968) s. 589—597) i J. Jeremiasa (*Die Abendmahlswoorte Jesu*, Göttingen 1967). W języku polskim problematykę literacką tekstów eucharystycznych omawia wnikliwie i krytycznie O. H. Langkammer w ekskursie pt. *Problem nowotestamentowych przekazów o ustanowieniu Eucharystii*, w: *Ewangelia według św. Marka*, Poznań 1977, s. 391—396.

nych słów i gestów Jezusa związanych z ustanowieniem Eucharystii. Następnie postaramy się odkryć elementy historyczno-zbawcze i eklezjalne tych słów i gestów Jezusa oraz zapytać się jakie miejsce i jaką rolę zajmuje Ostatnia Wieczerza w formacji Kościoła.

I. CHARAKTERYSTYKA SŁÓW I GESTÓW USTANOWIENIA EUCHARYSTII

Słowa ustanowienia i wyjaśnienia Eucharystii zachowane zostały w czterech miejscach Nowego Testamentu: 1 Kor 11, 23—25; Łk 22, 15—20²; Mk 14, 22—25; Mt 26, 26—29. Porównując ze sobą te teksty łatwo dostrzec dwa podstawowe ich typy: sformułowanie Pawła i Łukasza (P-Łk) oraz sformułowanie Marka i Mateusza (Mk-Mt).

Między Pawłem a Łukaszem istnieją uderzające zbieżności. Do najważniejszych należą: 1. Jezus wziął chleb i odmówił dziękczynienie (*eucharistesas* a nie *eulogesas* jak w formule Mk-Mt). 2. Bardzo zbliżone są co do treści słowa wypowiedziane nad chlebem i kielichem. Są tylko drobne zmiany stylistyczne. U Łukasza jedynie pełniejsza jest formuła ofiarnicza: „które za (*hyper*) was będzie wydane” (22, 19). Paweł wyrazi to krócej: „za (*hyper*) was” (11, 24). Występujący u obydwóch zwrot „*hyper*” mający sens ofiarniczy wskazuje na identyczność treści. Przy słowach nad kielichem tylko Łukasz dodaje: „która za was będzie wylana” (11, 20). 3. Nakaz: „To czyńcie na moją pamiątkę” znajduje się tylko u Łukasza (1 raz, 22, 19) i Pawła dwa razy (11, 24, 25). 4) W formule P-Łk ustanowienie Eucharystii miało miejsce „po wieczerzy” (1 Kor 11, 25; Łk 22, 20) i łączyło się wyraźnie się śmiercią Jezusa (1 Kor 11, 23; Łk 22, 15)³. Ze zbieżności tych wynika, że relacje zależne są od siebie, lub obydwie pochodzą z tego samego

² Przyjmujemy jako autentyczną dłuższą lekcję Łukasza (22, 15—20). Lekcja ta bowiem potwierdzona jest przez papirusy (P 75) oraz najstarsze i najlepsze kodeksy uncjalne: S, A, B, C, tłumaczenia i lekcjonarze. W. 19 i 20 opuszcza tylko kodeks D (VI w.) i niektóre tłumaczenia starołacińskie i syryjskie. Tekst dłuższy jest powszechnie przyjmowany przez egzegetów współczesnych (Por. np. H. Schürmann, *Łk 22, 19b—20 als ursprüngliche Textüberlieferung*, Bb 32 (1951) s. 364—392, 522—541; J. Jeremias, *Abendmahlworte*, s. 135—153; F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp — przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1974, s. 323).

³ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1974, s. 123—125; A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 14.

źródła, względnie z tego samego kręgu tradycji. W badaniach współczesnych przeważa zdecydowanie pogląd, że obydwie formuły P-Łk wywodzą się z tej samej tradycji pierwotnej i zachowały na sobie najstarsze sformułowania eucharystyczne. Wskazuje na to szczególnie brak paralelizacji między słowami wypowiedzianymi nad chlebem i kielichem⁴. Jeżeli P-Łk pochodzi z tej samej tradycji, to musiała ona znaleźć swoje sformułowanie szereg lat przed powstaniem pierwszego listu do Koryntian. Najprawdopodobniej tradycja ta uformowała się w Antiochii w latach czterdziestych⁵. Choć Ewangelia Łukasza jest późniejsza od pierwszego listu do Koryntian, to jednak Łukasz wierniej oddaje tę tradycję niż Paweł. Świadczy o tym choćby fakt dwukrotnego powtórzenia przez Pawła nakazu Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę” (w. 24. 25). Jest to wyraźna tendencja paralelizująca. W tradycji pierwotnej nakaz ten zapewne występował tylko jeden raz, Paweł wprowadził nakaz Jezusa po raz drugi, aby szarmonizować słowa wypowiedziane nad chlebem ze słowami wyjaśniającymi kielich⁶.

W ujęciu Mk-Mt jest również szereg zbieżności, które każą łączyć ze sobą te dwa ujęcia. Z ważniejszych analogii warto wspomnieć następujące: 1) Ujęcia te mają wyraźne zabarwienie semickie. Wskazuje na to tak terminologia jak i niektóre zwroty: *eulogesas* (Mt 26, 26; Mk 14, 22), *peri pollōn* (Mt 26, 28; Mk 14, 24), *diathēkē* (Mt 26, 28; Mk 14, 24), *amēn legō hymin* (Mk 14, 25)⁷. Ujęcie Łukasza w porównaniu z Mk-Mt zdradza wyraźne tendencje do oczyszczania z semityzmów⁸. 2) Słowa wypowiedziane nad chlebem są identyczne. Jedynie we wprowadzeniu do słowa „bierzcie” (Mk 14, 22) Mateusz dodaje „i jedzcie” (Mt 26, 26): 3) Słowa wypowiedziane nad kielichem zgodne są co do treści. Obydwaj ofiarniczy zwrot *hyper* (*peri*) łączą z kielichem⁹. Mateusz rozbudowuje go nieco dodając „na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 27). Zabarwienie se-

⁴ Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 392

⁵ Por. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1954, t. II, s. 10—19; A. Gerken, dz. cyt., s. 15

⁶ Por. A. Gerken, dz. cyt., s. 15

⁷ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil; Die Verkündigung Jesu*, Güterloh 1971, s. 274; J Drozd, dz. cyt., s. 125—128.

⁸ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 274

⁹ W grece biblijnej *peri* używane jest zamiast *i* w znaczeniu *hyper*. M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Roma 1960⁴, s. 30

mickie ujęcia Mk-Mt a szczególnie Marka świadczyłyby o tym, że Marek swą relację o Eucharystii zaczerpnął najprawdopodobniej z tradycji jerozolimskiej¹⁰. Formuła ta była recytowana w czasie uczyty eucharystycznej na zgromadzeniach wspólnoty. Relacja Mateusza jest zależna od relacji Marka; widać w niej pracę teologiczną i stylistyczną pierwszego ewangelisty. Kiedy uformowała się tradycja jerozolimska, którą wykorzystał Marek? Jest ona późniejsza od antiocheńskiej, ale liczne semityzmy wskazują na jej starożytność¹¹.

Porównując ze sobą obydwie tradycje dostrzegamy szereg różnic, które źródło swoje miały w częstym używaniu liturgicznym (np. tendencja do paralelnego zestawienia słów wypowiedzianych nad chlebem i kielichem). Na pierwszy rzut oka najbardziej różnią się słowa wypowiedziane nad kielichem. W wersji Mk-Mt mowa jest o Kielichu Nowego Przymierza w Krwi Jezusa. W ujęciu Mk-Mt brak nakazu powtarzania gestu i słów Jezusa. U Mk-Mt w słowach wypowiedzianych nad chlebem nie ma zwrotu ofiarniczego, który wyraźnie występuje u P-Łk. Mimo tych rozbieżności obydwie tradycje zgodne są co do substancji. Ten wspólny wątek tych wszystkich tekstów tak formułuje J. Jeremias¹².

(Bierzcie:) to ciało (*sōma*, *sarks*) moje
 To przymierze we Krwi mojej, która ... za wielu
 Krew moja przymierza

Po zapoznaniu się z obydwoma tradycjami, po ich porównaniu ze sobą powstaje pytanie, czy na tej drodze można się zbliżyć do formuły pierwotnej, a nawet do słów i gestów Jezusa? Jest to pytanie bardzo trudne i do dziś będące przedmiotem badań egzegetycznych. Chociaż teksty eucharystyczne zachowane w Nowym Testamencie mają charakter liturgiczny, to jednak należy stwierdzić, że początek ich nie ma źródła w liturgii, lecz w historii a konkretnie w historii samego Jezusa. Słowa te nie zostały stworzone przez wspólnotę dla celów liturgicznych, lecz sięgają ostatnich dni życia Jezusa historycznego¹³. Na potwierdzenie tego można dać szereg argu-

¹⁰ Tak utrzymuje np. A. Gerken (dz. cyt., s. 15) w oparciu o poważne opracowania egzegetów współczesnych

¹¹ Por. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, s. 165—181

¹² *Abendmahls Worte Jesu*, 165; *Neutestamentliche Theologie* s. 274. Może właśnie te słowa stanowią *ipsissima verba* Jesu.

¹³ „Primär ist die Tendenz der Perikopen darauf gerichtet das letzte Mahl Jesu, das Stiftungsmahl zu schildern”. J. Betz dz. cyt., s. 20. Podobnego zdania jest J. Ernst (*Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 585): „Die synoptischen Einsetzungsberichte orientieren

to widział, oddał chwałę Bogu" (18, 43). Podobnie w perykopie o wjeździe tylko Łukasz wspomina o uwielbieniu Boga przez uczniów, przy czym wielbią oni Boga za cuda, które widzieli. W obu tych perykopach jedynie Łukasz mówi o uwielbieniu Boga oraz podkreśla, że powodem tego uwielbienia były wcześniej widziane cuda. Ponieważ nie wspominają o tym pozostali synoptycy, można twierdzić, że szczegóły te mają znaczenie tylko dla Łukasza.

Duże znaczenie dla poznania myśli teologicznej Łukasza ma umieszczona tylko przez niego perykopa o Zacheuszu (19, 1—10) oraz przypowieść o minach (19, 11—27). Opowiadanie o Zacheuszu kończy się słowami Jezusa, że zbawienie stało się udziałem domu Zacheusza, gdyż Syn Człowieczy przyszedł zbawić to, co zginęło. Natomiast przypowieść o minach ma wyraźny koloryt królewski. O ile w Ewangelii Mateusza w paralelnej przypowieści o talentach (Mt 25, 14—30) bohaterem jest „pewien człowiek”, to u Łukasza jest to „pewien człowiek szlachetnego rodu”, który udał się w daleką podróż, by uzyskać godność królewską. Jego współobywatele nie chcieli, by królował nad nimi (19, 14). Po otrzymaniu „godności królewskiej” (19, 15), wrócił powierzając swym sługom władzę nad miastami (19, 17.19). Zakończenie przypowieści ma również wydźwięk królewski: przeciwników, którzy nie chcieli, by nad nimi panował, król polecił ściąć (19, 27). W Mateuszowej przypowieści o talentach w paralelnych wierszach (Mt 25, 14.19.21.23) brakuje tych królewskich elementów.

Przypowieść o minach zawiera rysy występujące także w Łukaszowej perykopie o wjeździe. W przypowieści Jezus jest przedstawiony jako król, natomiast w perykopie o wjeździe zostaje publicznie ogłoszony królem (19, 38). Spośród synoptyków tylko Łukasz do aklamacji włączył słowo „król” i tylko on umieścił mającą królewski wydźwięk przypowieść o minach. Liczne skojarzenia mesjańskie występujące zarówno w przypowieści o minach jak i w opowiadaniu o wjeździe pozwalają wysunąć twierdzenie, że Łukaszowi zależało na tym, by przedstawić Jezusa jako króla. Można wskazać jeszcze dwa inne elementy występujące zarówno w przypowieści jak i w perykopie o wjeździe. Przypowieść mówi o przeciwnikach, którzy nie chcieli, by nad nimi panował król; w opowiadaniu o wjeździe przeciwnikami królewskiego powitania Jezusa są faryzeusze. Jeśli w słowach „Pokój w niebie i chwała na wysokościach” zawarta jest myśl, że jeszcze nie nadszedł czas, w któ-

rym pokój Boży napełni ziemię,⁶³ to przypowieść o minach mówi, że jeszcze nie nadszedł czas królestwa Bożego. Obu tych idei nie ma w Ewangeliach Marka i Mateusza.

Jeśli w Łk 19, 40 może być zawarta przepowiednia Jezusa, że ruiny zniszczonej Jerozolimy będą świadczyły o Nim wtedy, kiedy uczniowie zostaną zmuszeni do milczenia, to podobna myśl wyrażona jest w perykopie o płaczu Jezusa nad Jerozolimą (19, 41—44), w której Jezus zapowiada zniszczenie świętego miasta. Przepowiedni takiej nie ma u Marka i Mateusza ani w perykopie o wjeździe, ani w najbliższym kontekście.

Porównanie kontekstu perykopy o wjeździe w Ewangelii Łukasza z kontekstem Marka i Mateusza wskazuje, że podobnie jak w samej perykopie, obok wspólnych dla wszystkich synoptyków szczegółów o znaczeniu mesjańskim, u Łukasza występują rysy charakterystyczne tylko dla niego i to takie, które można dostrzec również w perykopie o wjeździe.

II. RELACJA JANA

Ażeby lepiej odczytać myśl Jana, tekst z jego Ewangelii, trzeba również skonfrontować z paralelnymi fragmentami synoptyków.

1. Tekst i kompozycja opowiadania

W Ewangelii Jana opis uroczystego wjazdu rozpoczyna się wierszem 12, 12. Słowo „nazajutrz” jest formułą wyrażającą przejście między dwoma opowiadaniem i użyte jest przez Ewangelistę także w czterech innych miejscach (1, 29. 35. 43; 6, 22). W tym wypadku wiąże ono historię wjazdu z namaszczeniem w Betanii i rozpoczyna perykopę o wjeździe.⁶⁴ Przebieg wydarzenia zrelacjonowany jest przede wszystkim w 12, 12—15. Jednak do całości należy także uwaga z 12, 16 o nie-

⁶³ Por. K. H. Rengstorf, dz. cyt. s. 219.

⁶⁴ Niektórzy autorzy jako perykopę o wjeździe traktują fragment J 12, 9—19. Zob. np. F. Tillmann, *Das Johannesevangelium* (Bonner Bibel 2), Bonn 1921 s. 188—190; W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 1933 s. 159—161; F. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4), Göttingen 1935 s. 132 n. Jednak wiersze 12, 9—11, mówiące o przybyciu tłumów do Betanii, wiążą się treściowo z namaszczeniem w Betanii i historią Łazarza, i dlatego należy je uznać za należące do wcześniejszego opisu. Za takim podziałem przemawia też wskazówka chronologiczna z w. 12 „nazajutrz”.

zrozumieniu uczniów oraz wiersze 17—19 mówiące o zachowaniu się tłumów i faryzeuszy. Wiersz 12, 20 dotyczący Greków przybyłych do Jeruzolimy na święta nie wiąże się już z opisem wjazdu i rozpoczyna nowy, dłuższy fragment Ewangelii.⁶⁵

- 12 Nazajutrz wielki tłum,⁶⁶ który przybył na święto, usłyszawszy, że Jezus idzie do Jeruzolimy,
- 13 wziął gałązki palmowe i wyszedł naprzeciw Niemu i wołał: „Hosanna. Błogosławiony, który przychodzi w imię Pana” oraz: „król Izraela”.
- 14 Jezus zaś znalazłszy osiołka, usiadł na nim, tak jak jest napisane:
- 15 „Nie bój się córko Syjońska: Oto król twój przychodzi siedząc na zrebieniu oślicy”.
- 16 Z początku nie rozumieli tego jego uczniowie, ale gdy Jezus⁶⁷ został uwielbiony, wtedy przypomnieli sobie, że to było o Nim napisane i to mu uczynili.
- 17 Dawał więc świadectwo tłum, który był z Nim wtedy, gdy⁶⁸ Łazarza wywołał z grobu i wskrzesił go z martwych.

⁶⁵ W większości komentarzy ten właśnie fragment uważany jest za perykopę o wjeździe. Zob. np. T. Zahn, *Das Evangelium nach Johannes* (KNT 4), Leipzig ⁴1912 s. 504—510; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, dz. cyt. s. 324—327; W. P. Howard, *The Gospel according to St. John* (IntBib 8), New York 1952 s. 657—659; W. Leonard, dz. cyt. s. 1002 n.; L. Bouyer, *Le quatrième évangile*, Tournai ²1956 s. 183 n.; E. Schick, dz. cyt. s. 115 n.; R. Bultmann, dz. cyt. s. 319—321; G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament. Das Evangelium nach Johannes. Die Apostelgeschichte*, Würzburg ²1966 s. 106; B. Vawter, *Il Vangelo secondo Giovanni*, W: *Grande Commentario Biblico*, dz. cyt. s. 1413.

⁶⁶ Słowo *ho ochlos* jest opuszczone w kodeksach recenzji aleksandryjskiej i bizantyńskiej, w kodeksie D i licznych innych; występuje natomiast w p⁶⁶, w kodeksach B, Th i innych. Pomimo tego, że większość kodeksów opuszcza to słowo, należy przyjąć je do tekstu, gdyż po opuszczeniu go zdanie traci sens; opuszczenie jest skutkiem nieświadomego błędu kopisty. Za pozostawieniem przemawia także to, że występuje ono w bardzo starych świadectwach: w p⁶⁶ i kodeksie B.

⁶⁷ Zamiast *Jesous* minuskuł 213 ma słowa *ho huios tou antropou*. Lekcji tej nie możemy przyjąć, gdyż ma ona za sobą tylko to jedno świadectwo.

⁶⁸ Sens tego zdania zależy od tego, czy przyjmie się lekcję *hote* czy *hoti*. Słowo *hote* mają kodeksy: S, A, B, W, X, Th, Psi, 0250, dużo minuskułów, w tym cała grupa 1 (Lake) i cała grupa 13 (ferrarska), lekcjonarze bizantyjskie, niektóre kodeksy starołacińskie, kodeksy Wulgaty, niektóre kodeksy syryjskie, przekłady gockie, etiopskie, georgijskie, Apolinary. Słowo *hoti* występuje w p⁶⁶, D, K, L, kilku minu-

18 Dlatego wyszedł Mu naprzeciw tłum, ponieważ usłyszał, że ten cud uczynił.

19 Faryzeusze⁶⁹ zaś mówili między sobą: „Widzicie, że nic nie zyskujecie; patrz, świat⁷⁰ za Nim poszedł”.

Perykopa o uroczystym wjeździe w Ewangelii Jana skonstruowana jest zupełnie inaczej niż w Ewangeliiach synoptycznych. W opowiadaniu Jana brak tej ciągłości narracji, jaką widzimy w trzech pierwszych Ewangeliiach. Jan nic nie pisze o przygotowaniach do wjazdu. Zgodnie z C. H. Doddem całą perykopę można podzielić na dwie części: w 12, 12—15 zawarte jest opowiadanie o wjeździe, natomiast 12, 16—19 to Janowy komentarz i uzupełnienia.⁷¹

Część pierwsza (12, 12—15) ma swój odpowiednik w pozostałych Ewangeliiach. Od wiersza 12, 16 rozpoczyna się materiał własny Jana. Wiersz ten przerywa tok opowiadania i sprawia wrażenie zdania wtrąconego. W wierszach 17 i 18 mowa jest o tłumie, ale zdania tak są zbudowane, że w pierwszej chwili nie wiadomo, czy chodzi o ten sam tłum czy o inny. O nie najlepszym stylu świadczy powtórzone trzy razy w w. 16 słowo *tauta*; zdaniem M. J. Lagrange'a jest to semityzm

skułach, kilku kodeksach starołacińskich, kilku syryjskich, kilku koptyjskich, w przekładach armeńskich i georgickich, w Diatessaronie, u Chryzostoma i Cyryla Lekcję *hote* przyjmuje K. Aland, A. Merk, B. E. Nestle, H. J. Vogels; za słowem *hoti* opowiada się C. v. Tischendorf. Przyjmujemy *hote*, gdyż słowo to występuje w manuskryptach o większej wartości. R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 473 stwierdza, że *hote* jest tu bardziej prawdopodobne także dlatego, że wyraźniej robi aluzję do wskrzeszenia Łazarza, o którym mogli świadczyć tylko ludzie tam obecni.

⁶⁹ Po *farisaiot* wstawione są słowa *sumboulion epoiesan kat autou* w kodeksach 346 i 472. Lekcję tę należy odrzucić, gdyż posiadają ją tylko te dwa kodeksy, a ponadto w tym wypadku ma zastosowanie zasada krytyki tekstu, według której lekcja krótsza jest lepsza od dłuższej, która często powstała wskutek chęci wyjaśnienia tekstu. Por. H. Cazelles — P. Grelot, *Les règles de critique rationelle*, W: *Introduction à la Bible*, red. A. Robert — A. Feuillet, t. 1, Tournai 1959 s. 69—168; K. Romanuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966 s. 13 n.; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Leipzig 1967 s. 50.

⁷⁰ Po *kosmos* dodają słowo *olos* kodeksy: D, L, Th, Psi, kilka minuskulów, przekłady łacińskie, syryjskie, armeńskie, georgijskie, boharijskie. Lekcję tę należy odrzucić z tych samych przyczyn, co w wypadku poprzednim.

⁷¹ C. H. Dodd, dz. cyt. s. 152.

⁷² M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 326.

użyty zamiast podrzędnego zdania względnego i wyrażający identyczność tego, co było powiedziane o Jezusie, z tym, co się wówczas stało.⁷²

2. Znaczenie materiału własnego

Synoptycy na początku perykopy o wjeździe do Jerozolimy umieścili wskazówki topograficzne, natomiast opowiadanie Jana rozpoczyna się wzmianką chronologiczną. Słowo „nazajutrz” nie może odnosić się do postanowienia arcykapłanów, by zabić Łazarza (J 12, 10), gdyż wiersz 12, 1 mówiący o tej decyzji ma charakter zdania wtrąconego i dokładny czas nie jest wskazany. Odnosi się ono do opisu uczty i namaszczenia w Betanii (J 12, 1—11).⁷³ Biorąc pod uwagę tę wzmiankę oraz dane chronologiczne podane w perykopie o uczcie w Betanii (J 12, 1), egzegeci usiłują ustalić dokładny dzień wjazdu Jezusa do Jerozolimy,⁷⁴ choć istnieje też opinia, że słowo to nie ma znaczenia chronologicznego i służy tylko uwypukleniu myśli teologicznej Jana.⁷⁵

⁷³ Por. T. Zahn, *Johannes*, dz. cyt. s. 506; M. J. Lagrange, *Jean* dz. cyt. s. 324.

⁷⁴ Większość egzegetów uważa, że wjazd Jezusa miał miejsce w niedzielę przed męką. Zob. np. T. Bromboszcz, *Der Einzug Jesu in Jerusalem bei Mondschein?*, BZ 9 (1911) s. 164—170; J. H. Bernard, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testament), t. 2, Edinburgh 1928 s. 423; H. Liese, *Dominica Palmarum*, VD 12 (1932) s. 65; J. M. Vosté, *De passione et morte Jesu Christi*, Roma 1937 s. 1; W. Beuken, *Rond de chronologie van de Passieweek*, Bijdragen 21 (1960) s. 379; O. Riethmüller, *Des Todes Tod. Ein Bibelstudium über die Leidensgeschichte Jesu*, Berlin 1939 s. 38; W. Leonard, dz. cyt. s. 1002; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960 s. 39; E. Vogt, *Une lumière nouvelle sur la Semaine de passion*, *Christus* 11 (1956) s. 416; R. E. Brown, dz. cyt. s. 456; E. Lohse, dz. cyt. s. 28; R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 468; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (PNT 4), Poznań 1975 s. 285. Natomiast J. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, Freiburg 1903 s. 25 p. 34 dowodził, że Jezus dokonał wjazdu w sobotę wieczorem, a M. Weise, *Passionswoche und Epiphanienswoche im Johannes — Evangelium*, KD 12 (1966) s. 54 wnioskuje, że było to w poniedziałek.

⁷⁵ Por. C. H. Dodd, dz. cyt. s. 153, który stwierdza, że słowo „nazajutrz” oprócz tej perykopy występuje u Jana jeszcze w 1, 29. 35. 43; 6, 22 i we wszystkich tych miejscach jest formułą łączącą poszczególne fragmenty Ewangelii, a jego zadaniem nie jest wskazanie chronologii, lecz uwypuklenie tematów teologicznych. U Marka słowo to występuje tylko w 11, 12, u Mateusza w 27, 62; w Ewangelii Łukasza nie

Według synoptyków sam Jezus rozkazał uczniom dokonać przygotowań do wjazdu, natomiast według Jana pierwszy impuls pochodził od tłumu. Według synoptyków entuzjazm tłumu wybuchł spontanicznie: naśladując uczniów tłum rzucał płaszcze i gałązki na drogę i wznosił okrzyki na cześć Jezusa. Zgodnie z relacją Jana pielgrzymi usłyszawszy, że Jezus zbliża się do Jeruzolimy, wzięli gałązki palmowe i wyszli Mu na spotkanie. O ile więc synoptycy przedstawiają powitanie Jezusa jako spontaniczny wybuch radości, to opis Jana sprawia wrażenie, że była to owacja wcześniej przygotowana przez tłum.⁷⁶ Podobnie jak Mateusz, Jan trzy razy mówi o tłumie (12, 12. 17. 18), podczas gdy Marek mówi o „wielu”, Łukasz zaś o uczniach. Widocznie Janowi zależało na tym, by uroczyste powitanie przedstawić jako wielką manifestację i dlatego pisze o wielkiej liczbie uczestników tego wydarzenia.

Tylko Jan pisze o gałązkach palmowych; Marek wspomina o gałązkach ściętych z pól, Mateusz o gałązkach z drzew. Według Marka i Mateusza gałązki rzucono na drogę, Jan natomiast mówi, że gałązki palmowe były niesione przez tłum witający Jezusa. Z Kpł 23, 40 wynika, że liście palmowe były używane w liturgii święta Namiotów. Wzmianka o tłumie niosącym palmowe gałązki (J 12, 13) bardziej jednak przypomina biblijne opisy tryumfu z czasów machabejskich. Palmowe gałązki zostały użyte podczas tryumfalnej procesji Szymona Machabeusza z okazji zdobycia zamku i uwolnienia go spod okupacji syryjskiej (1 Mch 13, 51), przy czym Szymon postanowił, że odtąd dzień ten każdego roku będzie się uroczystie obchodzić (1 Mch 13, 52). Palmy były niesione także w tryumfalnej procesji Judy z okazji oczyszczenia świątyni po jej zbezczeszczeniu przez Antiocha Epifanesa (2 Mch 10, 1—9). To wydarzenie stało się okazją do ustanowienia święta Poświęcenia świątyni, obchodzonego na wzór święta Namiotów (2 Mch 10, 6—7). Można stąd wyciągnąć wniosek, że gałązki palmowe były rokrocznie używane podczas święta Poświęcenia świątyni. W. R. Farmer uważa, że święto to mogło przypominać Żydom sukcesy Judy i wywoływać nacjonalistyczne aspiracje, które kojarzono z palmowymi gałązkami.⁷⁷ Palmy są symbolem

zachodzi nigdzie, ale jest częste w *Dziejach Apostolskich*, gdzie — zdaniem C. H. Dodd'a — oddaje rzeczywistość.

⁷⁶ Por. C. H. Dodd, tamże, s. 156.

⁷⁷ W. R. Farmer, *The Palm Branches in John 12, 13*, JTS 3 (1952) s. 64. Również R. E. Brown, dz. cyt. s. 456 n., 461, 463 powołując się

tryumfu również w Ap 7, 9.⁷⁸ Palmy były więc symbolem tryumfu i hołdu dla zwycięzcy lub króla,⁷⁹ a wzmianka Jana o gałązkach palmowych może świadczyć o tym, że owację podczas wjazdu chciał on przedstawić jako królewski hołd złożony Jezusowi.⁸⁰

Wyrażenie *eis hypantesin* („naprzeciw”) należy do terminologii, którą opisywano powitanie króla lub wysoko postawionych osób. Jest ono użyte w dekrete miasta królestwa Pergamu dla wyrażenia obowiązku wyjścia na spotkanie króla Attali III.⁸¹ Występuje u Flawiusza w opisie powitania Tytusa przez mieszkańców Antiochii.⁸² W 1 Tes 4, 17 użyte jest dla wyrażenia spotkania wybranych z Chrystusem w dniach ostatecznych. Szczegół o wyjściu naprzeciw nadaje opisowi powitania formę zgodną z klasycznym scenariuszem królewskich wjazdów w starożytności: mieszkańcy odwiedzanego miasta wychodzą na spotkanie władcy, tworzą orszak towarzyszący mu i wznoszą okrzyki na jego cześć przy wchodzeniu do miasta.⁸³ Można więc sądzić, że także ten szczegół podkreśla, iż chodzi o wjazd królewski.⁸⁴

Jako aklamację tłumy Jan podaje słowa z Ps 118, 25, które podobnie jak u synoptyków są dosłownie przytoczone według LXX. Nie umieszcza on słów Marka o nadchodzącym królestwie Dawida, ani Mateuszowego dopełnienia: „Synowi Dawida”, lecz podobnie jak Łukasz dodaje, że przychodzący w

na monety z czasów powstania Bar Kochby dowodzi, że palmy były symbolem żydowskiego nacjonalizmu.

⁷⁸ E. D. Freed, *The Entry into Jerusalem in the Gospel of John*, JBL 80 (1961) s. 335 wymienia również Syr 50, 12 i 2 Mch 14, 4 jako miejsca, gdzie wzmiankowane są palmy; ponieważ jednak nie ma tam mowy o żadnym pochodzie ani tłumie, trudno jest mówić o zależności literackiej od tamtych tekstów.

⁷⁹ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 424; F. M. Braun, *Évangile selon saint Jean* (La Sainte Bible), Paris 1935 s. 411; L. Bouyer, dz. cyt. s. 184; E. Schick, dz. cyt. s. 115; R. Bultmann, dz. cyt. s. 319 nota 7; R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 469; L. Stachowiak, dz. cyt. s. 132.

⁸⁰ Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 334 n.; D. M. Smith, *John 12, 12 ff and the Question of John's Use of the Synoptics*, JBL 82 (1963) s. 62.

⁸¹ *Orientalis Graeci Inscr.* nr 332, I, 26—39 cytowane za L. Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de saint Paul*, Paris 1951 s. 30.

⁸² FlavBJ 7, 100—103.

⁸³ Por. M. E. Boismard, *La Royauté du Christ dans le quatrième Évangile*, LeVB 57 (1962) s. 45.

⁸⁴ Por. R. Bultmann, dz. cyt. s. 319 przypis 7; A. Feuillet, *Études Johanniques*, Desclée de Brouwer 1962 s. 146; M. F. Boismard, tamże.

imię Pana jest królem. Od Łukasza Jan różni się tym, że według niego tłumy witały Jezusa jako „króla Izraela”.

Jan nigdy nie nazywa Jezusa „synem Dawida”, a słowa „Dawid” używa tylko dwa razy w 7, 42. Biorąc to pod uwagę można twierdzić, że dla Jana Dawidowe pochodzenie Jezusa nie odgrywało większej roli i dlatego także tutaj nie umieszcza żadnej wzmianki wskazującej na jakiś związek z Dawidem, gdyż nie pasowałaby ona do jego punktu patrzenia na Jezusa jako na króla.⁸⁵ Dla Jana Jezus jest przede wszystkim królem Izraela.

Według synoptyków osłę zostało przyprowadzone Jezusowi przez uczniów, natomiast na podstawie J 12, 14 odnosi się wrażenie, że to sam Jezus poszukiwał osłęcia. Słowa z J 12, 16: „uczniowie... przypomnieli sobie, że... to mu uczynili” wskazują jednak, iż podczas wjazdu Jezusa pewną rolę odegrali także uczniowie. R. Bultmann słusznie stwierdza, że jeśli w zdaniu tym uczniowie są podmiotem czasownika „uczynili”, to w takim razie zdanie to ma na myśli poszukiwanie osła opowiedziane w Mk 11, 1—6. Sądzi on jednak, że podmiotem dla tego czasownika może być również tłum, a w tym wypadku słowa „to mu uczynili” oznaczałyby hołd tłumowi.⁸⁶ Ponieważ jednak uwaga ta jest umieszczona bezpośrednio po słowach mówiących o znalezieniu osłęcia i cytacie z Za 9, 9, prawdopodobnie odnosi się ona do tych poszukiwań i wskazuje, że brali w nich udział także uczniowie.⁸⁷ M. J. Lagrange uważa, że mówiąc o znalezieniu osiołka przez Jezusa, Jan używa tutaj swojej formuły stosowanej przy relacjonowaniu o opatrnościowych wydarzeniach.⁸⁸ Podobny zwrot występuje w J 1, 41; 5, 14; 9, 35.

Mówiąc o znalezieniu zwierzęcia, Jan używa rzeczownika w formie zdrobniałej: osiołek (*onarion*). Wydaje się, że zmiana ta nie ma znaczenia teologicznego, lecz słowo to — *hapax legomenon* — u Jana i w całym NT jest po prostu wariantem stylistycznym. W następnym wierszu występuje *onos*, więc tutaj zostało użyte *onarion*.⁸⁹

⁸⁵ Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 332 n.

⁸⁶ R. Bultmann, dz. cyt. s. 320 przypis 4.

⁸⁷ Tak uważa np. T. Zahn, *Johannes*, dz. cyt. s. 506; F. Tillmann, dz. cyt. s. 189; J. H. Bernard, dz. cyt. s. 427; F. Büchsel, dz. cyt. s. 132; E. Schick, dz. cyt. s. 115.

⁸⁸ M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 325. Podobnie F. Tillmann, dz. cyt. s. 189.

⁸⁹ Jan często używa synonimów zamiast powtarzania tego samego słowa. Por. W. P. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and*

Podobnie jak Mateusz, Jan stwierdza, że wjazd do Jerozolimy był wypełnieniem proroctwa Za 9, 9, ale również nie cytuje tego tekstu dosłownie. Zdanie: „Nie bój się córko Syjońska” (12, 15) może być reminiscencją różnych tekstów ST (Iz 40, 9; 44, 2; So 3, 16).⁹⁰ Dalsze słowa proroctwa nie występują w tym brzmieniu ani w hebrajskim, ani w greckim tekście ST; różnią się też od cytatu Mateusza. Wspólne z LXX, z tekstem hebrajskim i z Mateuszem są jedynie słowa: „Oto król twój przychodzi”. Jan opuszcza słowo „do ciebie” (*soi*) oraz całą frazę: „sprawiedliwy i zwycięski, pokorny i” (*dikaios kai sodzon autos, prays kai*); Mateusz usunął tylko dwa pierwsze przymiotniki. Zamiast występujących w LXX słów: *epibebekos epi hypodzygion kai polon neon* umieszcza *kathemenos epi polon onou*. Trudno przypuszczać, by ta ostatnia fraza została użyta przez Jana na podstawie tekstu hebrajskiego,⁹¹ choćby z tej racji, że słowo *kathemenos* nie jest tłumaczeniem hebrajskiego rdzenia *rkb* (LXX tylko jeden raz, w Iz 19, 1, tłumaczy *rkb* przez *kathetai*).⁹² Również słowa *polon onou* nie pochodzą z LXX, ponieważ w Za 9, 9 słowo *onos* nie występuje. Można tu widzieć wpływ Rdz 49, 11⁹³. Możliwa do przyjęcia jest opinia, że Jan cytował z pamięci lub korzystał

Interpretation, London 1931 s. 254 n.; C. Tarelli, *Johannine Synonyms*, JTS 47 (1946) s. 175—177.

⁹⁰ Por. R. Bultmann, dz. cyt. s. 320 przypis 3. E. D. Freed, art. cyt. s. 336 zwraca uwagę, że te cztery słowa nigdy nie występują razem w LXX, mają one natomiast swój odpowiednik w TM w Sof 3, 14—17, ale w tym wypadku LXX tłumaczy słowa „nie bój się” przez *tharsei* i ma przy tym formę wołacza *thugater*. E. D. Freed wprowadza wniosek, że Jan przetłumaczył hebrajski tekst Sofoniasza i albo skondensował go jako rodzaj wprowadzenia do głównego cytatu z Zachariasza, albo zacytował jego kawałek z pamięci. M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 325 oraz F. M. Braun, *Jean*, dz. cyt. s. 411 wskazują na to, że słowa „nie bój się” występują bardzo często wtedy, gdy chodzi o zmanifestowanie boskości (np. Rdz 15, 1; 21, 17; 26, 24; 35, 17 itd.).

⁹¹ Tak uważa M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 326.

⁹² Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 336.

⁹³ Na związek z tym tekstem, interpretowanym razem z Zch 9, 9 w znaczeniu mesjańskim, zwracał już uwagę Justyn, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 53 (PG 6, 592 n. — POK 4, 187 n.) i Klemens, *Paedagogus* 1, 5, 15 (SCh 70, 136—138). Spośród współczesnych egzegetów związek z tekstem Rdz 49, 11 widzą: J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, JBL 75 (1956) s. 175; J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and Messianic Entry*, JBL 80 (1961) s. 55—64; E. D. Freed, art. cyt. s. 337.

z ustnej tradycji⁹⁴ i stąd pochodzą nieścisłości. Na podstawie różnic cytatu Zachariasza u Mateusza i Jana C. H. Dodd stawia hipotezę, że jest to przypadek cytowania niezależnego, opartego nie na źródle pisanym, lecz raczej na wspólnej tradycji tzw. testimoniów.⁹⁵ Wyprowadza się też wniosek, że Jan wierniej oddał sens tekstu hebrajskiego, natomiast Mateusz przetłumaczył go bardziej dosłownie.⁹⁶

Powstaje pytanie, jaką ideę chce wyrazić Jan cytując prorocstwo w ten sposób. Należy zwrócić uwagę, że prorocstwo Zachariasza o przyjściu króla umieszcza Jan po aklamacji, w której Jezusa powitano jako króla Izraela. Opuszczenie słów Za 9, 9: „Wesel się wielce, córko Syjonu. Wołaj z radości, córko Jeruzalem” i zastąpienie ich zdaniem: „Nie bój się córko Syjońska” może wyrażać myśl, że Jezus przychodzi jako król pokoju i dlatego nie należy się Go obawiać.⁹⁷ Jan, podobnie jak Mateusz, opuszcza też z prorocstwa Za 9, 9 słowa: „sprawiedliwy i zwycięski”, które mogłyby sugerować, że Jezus jest królem wojowniczym, wymierzającym sprawiedliwość i odnoszącym zwycięstwa nad innymi. Pominięcie zaś określenia „pokorny” może wskazywać, że Janowi nie zależy na uwydatnieniu podkreślonej przez Mateusza pokory wkraczającego króla. Dlatego zapewne również jazda na osle w Ewangelii Jana nie jest wyrazem pokory,⁹⁸ lecz ma inne znaczenie. Ponieważ koń w Izraelu był przede wszystkim rumakiem bojowym, natomiast osioł był używany w czasach pokoju, upatrywać można w pierwszym z tych zwierząt symbol wojny, w drugim symbol pokoju. Stąd tekst Zachariasza wskazuje na pokojowy charakter oczekiwanego króla — Zbawcy.⁹⁹ Za takim znaczeniem jazdy na osle w Ewangelii Jana przemawia też fakt opuszcze-

⁹⁴ Por. W. Leonard, dz. cyt. s. 1002; C. Goodwin, *How did John treat his Sources*, JBL 73 (1954) s. 61—75; szczególnie s. 73—75; B. Noack, *Zur johanneischen Tradition*, Kopenhagen 1954, s. 1—89; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1955 s. 348. Jak trudno ustalić, z jakich tekstów korzystał Jan w swoich cytatach, dosadnie wyraża D. M. Smith mówiąc, że cytaty Jana są konsekwentne tylko w swojej niekonsekwencji w stosunku do jakiegoś tekstu (art. cyt. s. 63).

⁹⁵ C. H. Dodd, *Secondo le Scrittore*, Brescia 1972 s. 51.

⁹⁶ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 425; E. D. Freed, art. cyt. s. 337.

⁹⁷ Por. M. J. Lagrange, *Jean*, dz. cyt. s. 325; F. M. Braun, dz. cyt. s. 411.

⁹⁸ Por. R. E. Brown, dz. cyt. s. 462.

⁹⁹ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 426; O. Riethmüller, dz. cyt. s. 37; R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 472.

nia z cytatu słowa „pokorny”. Tak więc fraza: „Nie bój się córko Syjońska”, opuszczenie z proroctwa Zachariasza słów „sprawiedliwy i zwycięski” oraz „pokorny”, a z drugiej strony zacytowanie słów o jeździe na osie podkreślają, że Jezus jest królem pokoju.

Od wiersza 12, 16 rozpoczyna się materiał własny Jana. Uczniowie nie rozumieli podczas wjazdu, że w ten sposób Bóg wypełnia proroctwa mesjańskie; dopiero później zrozumieli związek proroctwa z tym wydarzeniem. W ten sposób Jan daje wyraz swojemu mniemaniu, że uwielbienie Jezusa było konieczne do pełnego zrozumienia Jego osoby i działalności. Jednocześnie zdradza przekonanie, że ci, którzy jako pierwsi poszli za Jezusem, nie rozumieli Go w ten sam sposób, jak późniejsi wyznawcy.¹⁰⁰

Słowa o zrozumieniu uczniów dopiero po uwielbieniu przypominają inne teksty z Ewangelii Jana. W perykopie o oczyszczeniu świątyni Jan mówi, że gdy Jezus zmartwychwstał, wtedy uczniowie przypomnieli sobie Jego słowa i uwierzyli Pismu i słowom Jezusa (2, 22). W perykopie o Piotrze i Janie przy grobie Zmartwychwstałego są słowa mówiące o tym, że apostołowie do tamtej chwili nie rozumieli jeszcze Pisma św. zapowiadającego zmartwychwstanie Jezusa (20, 9). Podobna myśl występuje w komentarzu Jana do słów Jezusa o wodzie żywej. Jan wyjaśnia, że Jezus miał na myśli Ducha Świętego, którego mieli otrzymać wierzący po uwielbieniu Jezusa (7, 39).

Spośród tych tekstów, do wiersza 12, 16 najbardziej podobny jest J 2, 22. Na podstawie tych dwóch tekstów, a także J 7, 39 można wyprowadzić wniosek, że według Jana Jezus został uwielbiony zmartwychwstając i wtedy uczniowie osiągnęli pełniejsze zrozumienie Jego słów i czynów. Oczyszczenie świątyni może być bowiem rozumiane jako symbol śmierci i zmartwychwstania Jezusa.¹⁰¹ Na pytanie Żydów, jakim znakiem wykaże się Jezus dla uzasadnienia prawa do oczyszczenia świątyni, w odpowiedzi rozkazuje On zburzyć świątynię zapowiadając, że w trzy dni wzniesie ją na nowo. W komentarzu do słów Jezusa Jan stwierdza, że Jezus mówił o świątyni swego ciała, co uczniowie przypomnieli sobie po Jego zmartwychwstaniu. C. H. Dodd uważa, że słowa z J 12, 16 mówiące o zrozumieniu tego wydarzenia dopiero po uwielbieniu Jezusa

¹⁰⁰ Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 338.

¹⁰¹ Pogląd taki głosi C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963 s. 370.

pozwalają przypuszczać, że w scenie uroczystego wjazdu Jan symbolicznie przedstawia Jezusa już uwielbionego, czyli zmartwychwstałego. Jan opisuje wprawdzie wydarzenie z ziemskiego życia Jezusa, ale za tym, że ma on na myśli Zmartwychwstałego mają przemawiać słowa o zrozumieniu tego wydarzenia przez uczniów dopiero po uwielbieniu Jezusa, oraz analogia do sceny oczyszczenia świątyni, gdzie również w sposób symboliczny Jezus mówi o swojej śmierci i zmartwychwstaniu posługując się obrazem zburzenia i odbudowania świątyni w ciągu trzech dni.¹⁰²

Materiałem własnym Jana są wiersze 12, 17 n. Analogię do tego fragmentu można jedynie widzieć we wzmiance Łukasza, że uwielbianie Boga przez uczniów podczas wjazdu było spowodowane cudami, które widzieli (Łk 19, 37). W wierszach 17 n. dwa razy jest mowa o tłumie. Możliwe, że Jan odróżnia tu dwa różne tłumy: towarzyszący Jezusowi podczas wskrzeszenia Łazarza i opowiadający teraz o tym cudzie oraz drugi tłum, wychodzący z Jerozolimy na wieść o głoszonym cudzie. Pierwszy tłum byłby wspomniany przez Jana w 12, 9 i 12, 17; drugi — w 12, 12 i 12, 18.¹⁰³ Jest jednak również prawdopodobne, że Jan opowiada o jednym wielkim tłumie, który wybiegł naprzeciw Jezusa z Jerozolimy (12, 12 n). W tłumie tym znajdowali się także ci, którzy byli świadkami wskrzeszenia Łazarza (12, 17). Wiersz 12, 17 nie rozpoczyna nowej sceny, lecz jest wyjaśniającą uwagą Ewangelisty; wiersz 12, 18 wyjaśnia dalej, dlaczego tłum wyszedł naprzeciw Jezusowi. Niezależnie od ilości tłumów pozostaje faktem, że wjazd przedstawia Jan jako wielką manifestację na cześć Jezusa. Widać z tego, że wydarzeniu temu przypisuje on duże znaczenie. Rysiem charakterystycznym tylko dla Jana jest powiązanie tej sceny z opisem wskrzeszenia Łazarza. W swoim komentarzu Jan wyjaśnia, że to właśnie ten ostatni cud Jezusa był powodem zyskania tak wielkiej popularności wśród ludu, która doprowadziła do królewskiej owacji podczas wjazdu do Jerozolimy. W ten sposób dowodzi, że osobą proklamowaną królem Izraela był Ten, który „Łazarza wywołał z grobu i wskrzesił go z martwych” (12, 17). We fragmencie tym można więc widzieć inny rys teologii Jana: król, który przybywa do Jerozo-

¹⁰² Por. C. H. Dodd; tamże.

¹⁰³ Por. J. H. Bernard, dz. cyt. s. 424; C. K. Barrett, dz. cyt. s. 349.

limy, jest zwycięzcą śmierci, a uroczysty wjazd symbolem powszechnej władzy Chrystusa jako zwycięzcy śmierci i pana życia.¹⁰⁴

Końcowa uwaga o faryzeuszach (12, 19) ma swój odpowiednik w Łk 19, 39 n., ale o ile w tamtej Ewangelii faryzeusze przychodzą z protestem do Jezusa, to Jan pisze tylko o ich niepokoju i naradzaniu się między sobą. Słowami faryzeuszy Jan w ironiczny sposób komentuje całe wydarzenie i ich postawę. Jezus zyskał popularność wśród ludu, ale faryzeusze pozostają Jego wrogami. Wcześniej postanowili, że Jezus musi umrzeć (J 11, 45—53); królewski wjazd i entuzjastyczne powitanie tłumów nie zmieniły tej decyzji. Rozumieją, że stracili popularność wśród ludu na korzyść Jezusa. Wyrażenie „świat” oznacza tutaj „wszyscy”, ale u Jana słowo to ma znaczenie specjalne: jest to świat ludzi, których ukochał Bóg (J 3, 16) i których Jezus przyszedł zbawić (J 3, 17; 4, 42).¹⁰⁵ R. Schnackenburg stwierdza, że zdanie „świat za Nim poszedł” nie tylko przedstawia ówczesne osiągnięcia Jezusa, lecz wskazuje także na przyszłość: liczni ludzie odwrócą się od żydowskich przywódców, a zwrócą się do Jezusa.¹⁰⁶ Zdanie kończące perykopę Jana wyraża więc bezsilność faryzeuszy wobec demonstracji ludu. Nawiązując do historii Łazarza (12, 17), Jan pragnie ukazać, że zwolennicy Jezusa potężnieją. Być może chce powiedzieć, że zaczyna budzić się prawdziwa wiara wśród ludu, ale równocześnie dochodzi do głosu niewiara przywódców narodu. W ten sposób wjazd do Jerozolimy jest przedstawiony jako ważny moment w dramatycznie zaostrzającej się walce między wiarą i niewiarą.¹⁰⁷ O ile więc w Łukasowym obrazie faryzeuszy (Łk 19, 39) położony jest nacisk na ich obłudę, to Jan akcentuje raczej ich bezsilność wobec zaistniałych wypadków oraz trwanie w niewierze wobec Jezusa.

¹⁰⁴ Por. C. H. Dodd, *Interpretation*, dz. cyt. s. 371. Natomiast G. Schiwy, *Johannes*, dz. cyt. s. 107 uważa, że tłum jest tutaj obrazem późniejszego Kościoła pierwotnego, który swoje przekonanie o powszechnym zmartwychwstaniu opierał na fakcie zmartwychwstania Jezusa.

¹⁰⁵ Por. C. H. Dodd, tamże.

¹⁰⁶ R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 474.

¹⁰⁷ Por. R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*, W: *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift für J. Schmid), Regensburg 1963 s. 254.

3. Wpływ kontekstu na zrozumienie perykopy

Ewangelia Jana poza rozdziałem wstępnym i końcowym dzieli się na dwie wyraźnie rozgraniczone części: publiczną działalność (2—12) i mękę (13—20).¹⁰⁸ Ten bardzo ogólny podział jest oczywisty, natomiast o wiele trudniej jest wskazać bardziej szczegółowy plan jej budowy. Jakkolwiek ze względu na język, właściwości literackie i doktrynę dzieło to stanowi jedną całość, to jednak nie wiadomo, co zadecydowało o takiej, a nie innej kompozycji. Nie można wytłumaczyć, dlaczego pewne fragmenty znajdują się w tym miejscu, gdzie je umieszcza dzisiejszy tekst, a w całej Ewangelii trudno doszukać się jakiegś struktury.¹⁰⁹ Doprowadziło to nawet do przypuszczenia, że Ewangelia Jana jest kompilacją źródeł i do przestawiania kolejności tekstów,¹¹⁰ czemu sprzeciwiają się inni autorzy.¹¹¹

Pomimo trudności z odkryciem struktury czwartej Ewangelii można wykazać, że perykopa o wjeździe wiąże się treściowo z najbliższym kontekstem. Już pierwsza lektura pozwala dostrzec powiązania między tym opowiadaniem a opisem wskrzeszenia Łazarza. Cały fragment 11, 1—12, 19 można uważać za większą całość, w której głównym tematem jest fakt wskrzeszenia Łazarza, a opis wjazdu byłby włączony do tego dłuższego opowiadania.¹¹² Rozpoczyna się ono historią o Łazarzu (11, 1—44), z którą łączy się relacja o intrygach arcykapłanów i faryzeuszy i o ich usiłowaniach pochycenia Jezusa (11, 45—57). Następnie mamy opis namaszczenia w Betanii, z czym łączy się relacja o pragnieniu wielu ludzi, by zobaczyć Jezusa i Łazarza (12, 1—11). Następuje opowiadanie o wjeździe, któ-

¹⁰⁸ Por. M. Meinertz, dz. cyt. s. 220—223; A. Wikenhauser — J. Schmid, dz. cyt. s. 201—203; A. Feuillet, *Le quatrième Évangile*, W: *Introduction à la Bible*, red. A. Robert — A. Feuillet, t. 2, Tournai 1959 s. 623—625; C. H. Dodd, *Interpretation*, dz. cyt. s. 289—443; W. Grossouw, *Die Schriften des Johannes*, W: *Die Biblische Welt*, t. 2: *Das Neue Testament*, Freiburg 1965 s. 64—104; W. J. Harrington, dz. cyt. s. 399—402; F. Gryglewicz, *Święty Jan Ewangelista*, W: *Wstęp do Nowego Testamentu*, dz. cyt. s. 551.

¹⁰⁹ Por. A. Feuillet, *Études Johanniques*, dz. cyt. s. 130; F. Gryglewicz, tamże, s. 562—569.

¹¹⁰ Np. R. Bultmann, dz. cyt. passim; F. R. Hoare, *Original Order and Chapters of St. John's Gospel*, London 1944, passim.

¹¹¹ Np. A. Feuillet, *Études Johanniques*, dz. cyt. s. 130—151 broni obecnej kolejności tekstów w rozdziałach 9—12.

¹¹² Por. E. D. Freed, art. cyt. s. 332.

rego ostatnie zdania (12, 18 n.) znowu nawiązują do cudu wskrzeszenia Łazarza i z tej racji mogą być uważane za zakończenie całego fragmentu J 11, 1—12, 19). Po opisie uroczystego wjazdu umieszczona jest wzmianka o poszukiwaniu Jezusa przez Greków, z którą połączona jest dłuższa mowa Jezusa. A. Feuillet uważa, że rozdziały 11—12 stanowią jedną całość: w części pierwszej (11, 1—12, 19) mamy opis trzech faktów; następujące później przemówienie miało być komentarzem Jana do tych wydarzeń. Poszczególne części tego fragmentu odnoszą się kolejno do wcześniejszych opisów: urywek 12, 23—33 odpowiada wskrzeszeniu Łazarza, sekcja 12, 34—36 ma związek z namaszczeniem w Betanii, wreszcie 12, 37—50 odnosi się do tryumfalnego wjazdu. W ten sposób kontekst następujący po perykopie o wjeździe ściśle wiązałby się z poprzedzającym.¹¹³

Kontekst opowiadania o tryumfalnym wjeździe w Ewangelii Jana bardzo różni się w porównaniu z synoptykami. Żaden z nich nie opisuje historii wskrzeszenia Łazarza. Opowiadanie o namaszczeniu w Betanii jest wprawdzie także w Ewangelii Mateusza i Marka, ale umieszczone jest o wiele później, bo bezpośrednio przed opisem Ostatniej Wieczerzy (Mt 26, 6—13; Mk 14, 3—9). W żadnej z pozostałych Ewanegii nie ma przemówienia Jezusa, które Jan umieszcza po opisie wjazdu.

Ścisły związek perykopie o wjeździe z najbliższym kontekstem Ewangelii Jana pozwala przypuszczać, że tematy teologiczne uwypuklone w opowiadaniu o wjeździe dochodzą do głosu także w kontekście. Sam wjazd został przedstawiony jako wielki tryumf Jezusa, ale Jan notuje, że w tym momencie uczniowie nie rozumieli znaczenia tego tryumfu: dopiero wtedy, gdy Jezus został uwielbiony zrozumieli, że scena ta będąca wypełnieniem proroctwa, była preludium do uwielbienia. Dla Jana uroczysty wjazd jest więc symbolem i zapowiedzią ostatecznego tryumfu Jezusa, tak jak wskrzeszenie Łazarza było zapowiedzią zwycięskiej śmierci Jezusa, a namaszczenie w Betanii zapowiadało Jego pogrzeb. O takim znaczeniu tych wydarzeń dla Jana świadczą poszczególne części mowy Jezusa umieszczonej po opisie wjazdu. W pierwszej sekcji (12, 23—33), od-

¹¹³ A. Feuillet, *Études Johanniques*, dz. cyt. s. 143—148. Nie uznają tego egzegeci postulujący inny porządek tego fragmentu. I tak np. R. Bultmann, dz. cyt. proponuje taką kolejność: 11, 1—12, 33 + 8, 30—40 + 6, 60—71 + 12, 37—43. Natomiast F. R. Hoare, dz. cyt. układa materiał tych rozdziałów w sposób następujący: 11, 1—33 + 12, 28b—33 + 11, 34—57 + 12, 1—23a + 10, 1—18.

powiadającej wskrzeszeniu Łazarza, Jezus stwierdza, że Jego zbawcze dzieło powinno być owocem Jego śmierci (12, 24). W drugiej części (12, 34—36), mającej związek z namaszczeniem w Betanii, Jezus, który widział w tym namaszczeniu preludeum do swojej śmierci i przy tej okazji oznajmił uczniom, że jest to namaszczenie na dzień jego pogrzebu (12, 7), teraz mówi o swoim odejściu (12, 35) a do słów dodaje gest ukrywając się przed uczniami (12, 16). W 12, 37—50 można widzieć przekonanie Jana, że śmierć Jezusa będzie skutkiem zamierzonej przez Boga niewierności Żydów (12, 37—41), oraz tchórzostwa ludzi, którzy uwierzyli, ale przez ludzką roztropność bali się przyznać do Jezusa (12, 42 n.). W umieszczonych następnie słowach (12, 44—50) zawarta jest aluzja do ostatecznego tryumfu Jezusa. Powinien On przejść przez śmierć, ale nie może ponieść porażki, ponieważ działa w łączności z Ojcem, który Go posłał. Przyszedł na ziemię nie po to, żeby sądzić, lecz żeby zbawiać, ale jest On też tym, który przyjdzie sądzić w dniu ostatecznym. Symbolem tego ostatecznego przyjścia i końcowego zwycięstwa jest uroczysty wjazd do świętego miasta.

W perykopie Jana Jezus jest przedstawiony symbolicznie jako już uwielbiony, a więc zmartwychwstały. Odpowiadają temu słowa z opisu wskrzeszenia Łazarza, w których Jezus stwierdza, że jest zmartwychwstaniem i życiem (11, 25), oraz słowa mówiące o tym, że ziarno musi obumrzeć, aby mogło przynieść plon (12, 23 n.). Jezus wkraczający do Jerozolimy jest panem życia i zwycięzcą śmierci jako Ten, który wskrzesił Łazarza (12, 17). Myśl ta jest centralnym tematem całego opisu wskrzeszenia Łazarza (11, 1—44); występuje też w perykopie o uczcie w Betanii (12, 2. 9).

Opowiadanie o wjeździe było dla Jana okazją do podkreślenia kontrastu między wiarą ludu (12, 12 n. 17 n.) a niewiarą faryzeuszów (12, 19). O niewierze i wrogości przywódców narodu wobec Jezusa mówił Jan w 12, 45—53. O popularności wśród ludu świadczą nie tylko słowa z perykopy o wjeździe, w których faryzeusze wyrażają obawę, że cały świat poszedł za Jezusem (12, 19), lecz także uwagi o poszukiwaniu i wierze w Jezusa po wskrzeszeniu Łazarza (11, 45. 56; 12, 9), oraz słowa o pragnieniu Greków, by zobaczyć Jezusa (12, 20—22). Byli to prawdopodobnie prozelici, ale dla Jana mogą oni być symbolem świata hellenistycznego, poszukującego Jezusa.¹¹⁴

¹¹⁴ Por. C. H. Dodd, *Interpretation*, dz. cytł., 371.