

Maciej H. Dąbrowski
Uniwersytet Wrocławski

ORALNOŚĆ W EWANGELII ŚW. JANA – ZARYS PROBLEMATYKI ORAZ WYBRANE ASPEKTY

Komunikacja oralna jest co prawda chwilowa i ulotna, jednak znacznie pełniejsza od pisemnej. Przekazowi ustnemu mogą towarzyszyć mimika, gesty, melodia, taniec etc. Komunikacja nadawca – odbiorca jest w tym modelu natychmiastowa, jednak warunkiem koniecznym, umożliwiającym pełną interakcję, jest bezpośrednie spotkanie obu stron. Trudnością dla badaczy oralności jest fakt, że w wypadku tekstów starożytnych jedynym dostępnym medium jest pismo¹. W starożytności wyżej ceniono tradycję ustną niż pismo, do którego odnoszono się z pewnym sceptycyzmem. Niekiedy było niewłaściwe lub wręcz zabronione przekazywanie pewnych treści religijnych czy filo-

¹ Ø. Andersen, *Oral Tradition*, [w:] *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, H. Wansbrough (ed.), London–New York 1991 (Journal for the Study of the New Testament, Suppl. 64), s. 18–19; D.E. Aune, *Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World*, [w:] *ibidem*, s. 59; S. Byrskog, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000, s. 102; G.R. O’Day, *Introducing Media Culture to Johannine Studies. Orality, Performance and Memory*, [w:] *The Fourth Gospel in First-century Media Culture*, A. Le Donne, T. Thatcher (eds.), London 2011, s. 240.

zoficznych w formie pisemnej². Starożytni często podkreślali, że byli świadkami opisywanych przez siebie wydarzeń. Ponieważ za każdym razem nie była możliwa obecność w centrum wydarzeń, z pomocą nierzadko przychodził przekaz oralny. Nacoczność była wówczas istotnym kryterium uwiarygadniającym. Grecy historycy, encyklopedyści czy geografowie, często referując rzeczy zasłyszane, korzystają z wyrażen takich jak *legousi*, *fasin*, *legetai*, *ēkousa* (λέγουσι, φασίν, λέγεται, ἤκουσα)³.

Nawet spisana tradycja nie zostaje pozbawiona cech oralności, szczególnie że zdaniem wielu badaczy teksty spisane były najczęściej odczytywane na głos⁴. Tradycja oralna i tradycja pisemna mogą oddziaływać na siebie wzajemnie. Dzieje się tak dlatego, że tradycja pisemna nigdy nie stoi w próżni – tradycja oralna (w postaci komentarzy, interpretacji etc.) zawsze istnieje wokół niej. Kultura pisma nie wyparła oralnej, ale stała się dla niej wsparciem⁵. Kulturę oralną charakteryzują: kontekst znaczeniowy, myślenie sytuacyjne i konkretne, odwołanie do pamięci kolektywnej, tradycjonalizm cechujący się adaptowaniem okoliczności do starej tradycji, obecność jedynie w pamięci społeczności, brak jednolitej wersji, a także wysoki stopień jedności. Jej zasadniczymi cechami są chwilość i nieobecność wersji jedynej⁶. Niektóre elementy przekazu były memoryzowane. Należały do nich formuły, modlitwy, zaklęcia, poezja i pieśni. Pierwsze trzy wykorzystują język codzienny, ostatnie dwa – specjalne zasady językowe rządzące

² S. Byrskog, *Story as History...*, s. 108; J.-L. Solère, *Why Did Plato Write?*, [w:] *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, J.A. Draper (ed.), Leiden-Boston 2004 (Semeia Studies 47), s. 84; D.E. Aune, *Prolegomena...*, s. 83, 87; Ø Andersen, *Oral Tradition*, s. 53. Współcześnie mamy do czynienia raczej z przeciwną tendencją zbytowego trzymania się tekstu pisanego.

³ S. Byrskog, *Story as History...*, s. 93–99; D.E. Aune, *Prolegomena...*, s. 63.

⁴ Ø Andersen, *Oral Tradition*, s. 50–51; J.-L. Solère, *Why Did Plato Write?*, s. 84. Kwestia jest jednak nadal dyskusyjna, o czym szerzej pisze S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, Legnica 2005, s. 57–113.

⁵ Ø Andersen, *Oral Tradition*, s. 44, 50; S. Byrskog, *Story as History...*, s. 126–127.

⁶ Ø Andersen, *Oral Tradition*, s. 22–24, 29.

poezją⁷. W kontekście Biblii wypada wspomnieć słowa „Słuchaj Izraelu” (Pwt 6, 4⁸), słuchanie było bowiem wpisane w żydowską pobożność. Naturalnie ogromną rolę wśród wszystkich nurtów judaizmu odgrywały księgi święte, zaś podejście faryzejskie, choć charakteryzowało się ich szczególną sakralizacją, to również artykułowało znaczenie tradycji ustnej⁹.

Gdy pojawił się nurt badań nad oralnością, zasadne stało się zadanie pytania, jak wygląda relacja oralność – piśmienność na płaszczyźnie biblijnej, gdzie swoiste centrum stanowi przekaz w formie spisanej, do tego kanonicznej. Oralny aspekt Pisma Świętego podkreślany jest coraz częściej przez licznych badaczy. Alberd B. Lord wprost nazywa ewangelie „literaturą tradycji oralnej”¹⁰. W tradycji oralnej relacje wydarzeń zawierają: plotki historyczne, osobiste tradycje, grupowe relacje, tradycje założycielskie, relacje zbiorowe. Źródła Nowego Testamentu są zróżnicowane. Zaliczają się do nich wszelkiego rodzaju relacje i pogłoski o Jezusie: przypowieści, nauczanie i powiedzenia, uzdrowienia oraz egzorcyzmy. Informatorami mogły być lokalne społeczności, Apostołowie (szczególnie Piotr), kobiety z Marią Magdaleną na czele oraz rodzina Jezusa¹¹. Nie mamy świadectw Heroda, Piłata, faryzeuszy, saduceuszy, ani osób nie-

⁷ D.E. Aune, *Prolegomena...*, s. 65.

⁸ Sigla biblijne oraz polskie tłumaczenia za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, A. Jankowski (red.), Poznań 2000.

⁹ S. Byrskog, *Story as History...*, s. 100; W.H. Kelber, *Roman Imperialism and Early Christian Scribality*, [w:] *Orality, Literacy, and Colonialism...*, s. 136.

¹⁰ A.B. Lord, *The Gospels as Oral Traditional Literature*, [w:] *The Relationships Among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*, W.O. Walker (ed.), San Antonio 1978, s. 33–91; S. Torbus, *Listy św. Pawła...*, s. 52.

¹¹ D.E. Aune, *Prolegomena...*, s. 65–66, 93; S. Byrskog, *Story as History...*, s. 67–91; J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, Cambridge 2013, s. 314; D.E. Aune, *Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus*, [w:] *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, s. 211–265. Powiedzenia, *chreiai* (χρηῖαι), i opowieści o czynach rozmaitych postaci często można znaleźć w literaturze starożytnej (Waleriusz Maksymus całe swoje dzieło *Facta et dicta memorabilia* poświęcił godnym zapamiętania czynom i powiedzeniom). Stały się one w ostatnim czasie przedmiotem intensywnych badań na polu Nowego Testamentu – szczególnie w kontekście osoby Jezusa.

związanych w żaden sposób z Jezusem¹². Dysponujemy jedynie danymi pochodzącymi ze środowiska zwolenników nauki Jezusa, co odciska piętno na przekazie. Dotarł on do nas ze względu na wpływ, jaki wywarł na świadków. Apostoł Paweł mówi o wierze, która rodzi się ze słuchania (Rz 10, 14.17; Gal 3, 5.7), a kto nie ma „uszu do słuchania” (Mt 11, 15; 13, 9.43), nie doświadczył niczego nadzwyczajnego¹³. Samuel Byrskog nazywa uczniostwo „matrycą słyszenia i widzenia”. Wiele osób miało do czynienia z Jezusem, jednak nie wszyscy uznali za celowe utrwalenie w jakiś sposób wspomnień tych spotkań¹⁴.

Zróżnicowanie przekazu jest efektem zróżnicowania wpływu wywartego na świadków wydarzeń. W związku z tym nie wszystko, co Jezus mówił i czynił, zostało uznane za warte zapamiętania, a jedynie to, co kształtowało ich i ich wiarę. Wyrazne jest podporządkowanie celom kultu i katechezy nawróconych. Według Wenera H. Kelbera pisma chrześcijańskie wpisują się też w nurt wykorzystania medium pisma w celu określenia tożsamości wspólnoty „vis-à-vis dominujących struktur władzy” (w tym wypadku — cesarstwa rzymskiego)¹⁵. Oryginalny przekaz nie zatęchł przy kolejnych opowiadaniach. Przeciwi-

¹² Poza drobnymi i niepewnymi wzmiankami — u Józefa Flawiusza (*AJ* XVIII 63) i w *Talmudzie babilońskim* (traktat *Sanhedryn* 43a).

¹³ J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 315; J.A. Draper, *Practicing The Presence of God In John. Ritual Use Of Scripture and the Eidos Theou in John 5:37*, [w:] *Orality, Literacy, and Colonialism...*, s. 162. Dzieje się tak również z dostojnikami żydowskimi, których karci Jezus (J 5, 37–39), gdyż co prawda znają święte pisma, ale one same nie dają życia wiecznego, póki nie są odnozione do żywego słowa nauki Jezusa.

¹⁴ S. Byrskog, *Story as History...*, s. 65–66, 104.

¹⁵ W.H. Kelber, *Roman Imperialism...*, s. 135–153. Kelber analizuje w tym celu trzy księgi Nowego Testamentu — jego zdaniem Ewangelia Marka z jej centralnym tematem Królestwa Bożego ma prezentować alternatywę wobec władzy rzymskiej, Ewangelia Łukasza ze swym otwarciem na pogan zdaje się postuluować akomodację do realiów politycznych, zaś pełna symboliki Apokalipsa jakoby odrzuca ziemską władzę, która ukrzyżowała Jezusa. Zob. też J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 315–316, 321; L. Cantwell, *The Quest for the Historical Nicodemus*, „Religious Studies” 16 (1980), s. 481: „They show you what it felt like to be a Pharisee, a Samaritan, an Apostle, an adulteress or a cripple confronted by Christ”.

nie, to właśnie on został zachowany, gdyż wywarł wpływ na utrwalenie w formie pisemnej. Kanonizowanie ksiąg Nowego Testamentu było efektem funkcji, jaką pełniły we wspólnotach chrześcijańskich. Kanonizowana została nie tyle jedność tradycji, ale ich wielość — stąd choćby aż cztery Ewangelie znalazły się wśród ksiąg kanonicznych. Spisanie nie zakończyło oralności, a stopniowemu utrwalaniu tradycji na piśmie towarzyszyła żywa tradycja oralna w wersji aramejskiej i greckiej¹⁶. Zasadnym może być spojrzenie na pisemną transmisję tradycji ewangelicznej jako „re-oralizowanie”¹⁷. Dla wielu w kwestii nauki apostoelskiej bardziej wiarygodne od tekstu pisanego było żywe słowo¹⁸. Od połowy II wieku (a przynajmniej przed rokiem 175) tekstualność stała się ostatecznym środkiem przekazu kanonicznej tradycji ewangelicznej¹⁹.

Chociaż Biblia uważana jest za tekst święty, przy przekazie piśmiennym pojawiają się rozbieżności, opracowania i poprawki. Analiza wczesnych papirusów Nowego Testamentu pokazuje, że różnice pomiędzy nimi dotyczą głównie detali (które nie zmieniają znaczenia) lub zmian interpretacyjnych, które lepiej uwypuklają sens. Są to przede wszystkim zmiany podytowane chęcią poprawy języka, stylu etc. Dla porównania — na gruncie greckim śpiewak zależny jest od tradycji, a Muzy stoją na straży pamięci, z nią jednak w praktyce bywa różnie — u Lorda czytamy, że śpiewacy dodają, myślą się, zapominają²⁰.

¹⁶ J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 325–329, 347–348. Na pewnym etapie w przekazie treści następuje przejście od aramejskiego do greki, jednak tradycja aramejska nie była ugruntowana, nie miała ustalonego aparatu pojęciowego, pozostawała istotna jedynie dla kościołów aramejskojęzycznych, głównie w Syrii.

¹⁷ S. Byrskog, *Story as History...*, s. 138–142.

¹⁸ Szerzej: S. Torbus, *Listy św. Pawła...*, s. 123–137; S.D. Charlesworth, *The End of Orality. Transmission of Gospel Tradition in the Second and Third Centuries*, [w:] *Between Orality and Literacy. Communication and Adaptation in Antiquity (Orality and Literacy in the Ancient World*, vol. 10), R. Scodel (ed.), Leiden–Boston 2014, s. 348–351.

¹⁹ S.D. Charlesworth, *The End of Orality...*, s. 341.

²⁰ J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 320, 326; S.D. Charlesworth, *The End of Orality...*, s. 332; A.B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majew-

Nie posiadamy oryginału pism Nowego Testamentu. Mało tego – one wcale nie musiały zaistnieć fizycznie w formie spisanej, poszczególne kopie mogły być zapisem dyktowania wersji oralnej. Proces przepisywania zostawiał w kolejnych kopiach ślad. Choćby spór między ortodoksją i herezją wpłynął na tradycję spisana, jednakże przekazany piśmiennie eklektyczny tekst jest zasadniczo tym samym, który przekazała tradycja ustna autorów Nowego Testamentu²¹. Dunn zwraca uwagę na kilka istotnych elementów cechujących oralność Nowego Testamentu:

- nie ma ustalonego kanonu przekazu w takich, a nie innych słowach, Ewangelie różnią się;
- wiele opowieści nie przywiązuje wagi do miejsca i czasu, między innymi dlatego, że posiadają wartość ponadczasową, dopiero redakcja tekstu pisanego porządkuje chronologię;
- zestawienie w formie pisanej podobnych tradycji, na przykład zbiory przypowieści;
- historia może być opowiedziana na różny sposób i jej wartość nie zależy od pedantycznej dokładności;
- historia może być opowiedziana z naciskiem na różne aspekty – u podstaw leży to samo wydarzenie, ale inne jest spojrzenie na sprawę²².

Paweł Apostoł jako pierwszy używa pojęcia „ewangelia” (εὐαγγέλιον), czym zapewne nawiązuje do Księgi Izajasza. Ewangelia Marka, spisana jako pierwsza, tworzy zarys dla gatunku ewangelii – niejako wyznacza jego „kanoniczny kształt”. Ten ogólny zarys ewangelii w formie syntetycznej znaleźć możemy w Dz 10, 34–43 (jest tam wyraźne odwołanie do tradycji ustnej), a składają się nań trzy zasadnicze elementy: chrzest Ja-

ski, Warszawa 2010, s. 102–106. K. Bailey, badający tradycje oralne w górskich wioskach Libanu w XX wieku, stwierdza, że są one w bliższej relacji z tradycjami starożytnych wiosek górnej Galilei niż badane przez Lorda eposy jugosłowiańskie z greckimi (zob. J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 320). Szerzej o funkcji pamięci w starożytności: S. Byrskog, *Story as History...*, s. 160–165.

²¹ J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 345–346.

²² *Ibidem*, s. 318–319.

nowy, „znaki” Jezusa oraz jego śmierć i zmartwychwstanie — wszystko to obecne jest w Ewangelii Jana²³.

U Jana zauważyć można liczne cechy oralności²⁴. Ewangelia ta różni się od wersji synoptyków — zamiast tematu Królestwa Bożego jej motywami przewodnimi są „znaki” i tożsamość Jezusa, jednocześnie jednak Ewangelia zachowuje „kanoniczny” kształt. Bazująca na żydowskiej tradycji mądrościowej chrystopologia Mądrości łączy się z hellenistyczną koncepcją Logosu. Późny dodatek w postaci rozdziału 21 ma na celu utrzymanie w jedności potencjalnie rozchodzących się tradycji — Piotrowej i Janowej²⁵. Tradycja Jana Chrzciciela, zgodnie z „kanonem”, znajduje się na początku Ewangelii. Bezsprzecznie wszyscy ewangeliści czerpią tu z jednej tradycji wspólnego doświadczenia początku misji Chrystusa, przy czym ta opowiedziana jest stosownie do potrzeb wspólnoty Janowej²⁶.

Ewangelia Jana eksploruje kwestie, które synoptycy porzucili albo nie mieli o nich wiedzy. Tradycja Janowa nie tylko odwołuje się do pierwotnego doświadczenia uczniów, ale ukazuje je w sposób dokładniejszy. Potwierdzają to liczne szczegóły, choćby geograficzne, które przecież nie mają żadnego znaczenia teologicznego i są wyłącznie wyrazem reminiscencji historycznych. Niekiedy za potwierdzenie służy świadectwo

²³ J.D.G. Dunn, *John's Gospel and the Oral Gospel Tradition*, [w:] *The Fourth Gospel...*, s. 161; *idem*, *Oral Gospel Tradition*, s. 329–330.

²⁴ A. Wire, *Jesus Retold as the World's Light in Johannine Oral Prophecy*, [w:] *The Fourth Gospel...*, s. 127: „...archaic speech or other special codes, figurative language, parallelism or other foregrounded regularity, special formulae at beginnings and ends, unusual pitch, stress, rhythm or pace, and claims or disclaimers to be speaking authoritative tradition. Direct discourse, scenes with two speaking characters, and back-channelling (group participation)”.

²⁵ J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 332.

²⁶ J.D.G. Dunn, *John's Gospel...*, s. 162–166; *idem*, *John and the Oral Gospel Tradition*, [w:] *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, s. 358, przyp. 5. Związku tego nie da się wyjaśnić zależnością od innych Ewangelii, aczkolwiek wnioskuje się, że Jan znał przynajmniej wersję Marka. Opracowanie w Ewangelii Jana wcześniejszych tradycji (Jan Chrzciciel, cuda uzdrowień, przemiana wody w wino, powiedzenia Jezusa, dialogi) omawia J.D.G. Dunn, *John and the Oral Gospel...*, s. 373–377.

„umiłowanego ucznia”. Jan w służbie oralności korzysta z dobrodziejstwa starożytnej mnemotechniki²⁷. Jonathan A. Draper, podobnie jak Kelber, zwraca uwagę na szczególną sytuację okupacji rzymskiej, w jakiej znajduje się wspólnota chrześcijańska. Innym istotnym kontekstem jest dialog z różnymi nurtami judaizmu²⁸.

Początkiem działalności publicznej Jezusa jest wesele w Kanie (epizod nieobecny u synoptyków) oraz oczyszczenie świątyni (u synoptyków umieszczone pod koniec publicznej działalności Chrystusa), stanowiące zwiastowanie misji Jezusa w stosunku do judaizmu. Organizacja materiału pozostaje w gestii autora, niekoniecznie musi być chronologiczna. Działalność Jezusa kończy wskrzeszenie Łazarza, również epizod nieznanymi synoptykom. Jan opisuje sześć różnych „znaków”. Te, które posiadają paralele w innych ewangeliach, różnią się od swoich odpowiedników, na przykład w narracji o rozmnożeniu chleba zgadzają się tylko liczby — reszta opowiedziana jest w inny sposób. To pokazuje, jak jeden rdzeń tradycji może zostać różnie przedstawiony²⁹. Jan odchodzi od żydowskiej tradycji zachowania wypowiedzi poprzez wykorzystanie *ipsissima verba*, ale idzie za grecką praktyką, zachowując raczej *ipsissimus spiritus*³⁰. W odróżnieniu od późniejszych ewangelii apokryficznych Jan, czerpiąc ze wspólnego źródła, nie dodaje nowej, tajemnej wiedzy o Jezusie, ale wiedzie ku lepszemu zrozumie-

²⁷ J.D.G. Dunn, *John's Gospel...*, s. 167–168; *idem*, *John and the Oral Gospel...*, s. 352–353, 358; T. Thatcher, *John's Memory Theatre. A Study of Composition in Performance*, [w:] *The Fourth Gospel...*, s. 84–87.

²⁸ J.D.G. Dunn, *John and the Oral Gospel...*, s. 352; J.A. Draper, *Practicing The Presence of God...*, s. 156: „John's Gospel is the product of a marginalized and alienated section of the elite of a subjugated indigenous people in a colonial situation after the destruction of the old hegemonic order, emphasizing the continuity of revelation, of living Word revealed by the sacred text but continuing to be revealed to the community of believers, as representatives of a heavenly order that, against all appearances, is in control of events”.

²⁹ J.D.G. Dunn, *John's Gospel...*, s. 168–173.

³⁰ C.M. Connick, *The Dramatic Character of the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 67 (1948), s. 168.

niu prawdy o nim. Narracja o pasji ma tę samą strukturę, co u synoptyków. Najbardziej rzucającą się w oczy różnicą jest długa mowa Jezusa, która zapewne stanowi efekt medytacji nad znaczeniem objawienia i włożona zostaje przez autora w usta mistrza³¹. Taka praktyka częsta była w epoce starożytnej. Końcowe potwierdzenie naocznego źródła w postaci Apostoła Jana – umiłowanego ucznia – ma uwiarygodnić przekaz³².

Wiele tematów Ewangelii Jana, jeśli nie większość, jest efektem długiej medytacji nad wypowiedziami Jezusa. Potwierdza to dwukrotna wzmianka, że uczniowie z początku nie rozumieli tego, co on mówił i czynił. Wyróżnikiem Jana jest kładzenie sporego nacisku na Jerozolimę i Judeę. Jest to zrozumiałe przez wzgląd na pochodzenie grupy Janowej. W kwestii leksykalnej typowe są sformułowania prezentujące Chrystusa jako objawione Słowo: Jezus nazywa siebie Synem, wspomina o posłaniu przez Ojca, używa stwierdzeń „zaprawdę, zaprawdę” (hebr. *amen, amen*), „ja jestem” (ἐγώ εἰμι)³³. Jan często wykorzystuje czasowniki dotyczące widzenia – *blepein, theasthai, theōrin, idein, horan* (βλέπειν, θεάσθαι, θεωρῖν, ἰδεῖν, ὁρᾶν), by uwytklić naoczność, jednak odwołuje się nie tylko do patrzenia na fizyczne obiekty, często chodzi mu o duchowy sposób widzenia³⁴.

Aby dobrze zrozumieć odmienność Ewangelii Jana od przekazu synoptyków, należy przeanalizować proces jej powstawania. Poszczególne grupy, które na przestrzeni kilku dekad złożyły się na szkołę Janową, wywarły swój wpływ na eksponowanie różnych wątków tradycji. Zawiązanie się wspólnoty Janowej następuje w latach 40. w Jerozolimie, najpewniej wśród

³¹ J.D.G. Dunn, *John's Gospel...*, s. 179–181.

³² S. Byrskog, *Story as History...*, s. 237; J.D.G. Dunn, *John's Gospel...*, s. 182.

³³ J.D.G. Dunn, *John's Gospel...*, s. 174–178. E.D. Freed, *Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?*, „Novum Testamentum” 12 (1970), s. 251. „Ja Jestem” to typowa samarytańska formuła objawiającego się Boga. „Słowo” to również myśl przewodnia prologu Janowego, który jest hymnem o Logosie – Chrystusie.

³⁴ S. Byrskog, *Story as History...*, s. 235.

żydowskich wyższych sfer i kręgów saducejskich. Po śmierci Jakuba Starszego (rok 43) grupa emigruje do Syrii lub Samarii. Wówczas prawdopodobnie ma miejsce pierwsza redakcja tradycji Janowej. Jej postać na tym etapie to „znaki” Jezusa z komentarzem teologicznym. Jest wykorzystywana jako katecheza liturgiczna. W latach 50. dochodzi do wchłonięcia Samarytan, których chrystologia eksponuje boski charakter Jezusa i jego rolę jako nauczyciela. Następuje wyjście z Samarii do Efezu, prawdopodobnie drogą morską. W Dziejach Apostolskich co prawda brak wzmianek o pobycie Jana w Efezie, mowa jest jedynie o Pawle, który reprezentował szkołę opartą na faryzeuszach, odmiennie niż Jan, u którego trzon stanowili saduceusze. Możliwe było jednak tworzenie się dwóch wspólnot w jednym mieście, szkoła zaś Tyrannosa, gdzie nauczał Paweł, najpewniej wchłonięta została z czasem przez grupę Jana. Po śmierci Jakuba Sprawiedliwego w roku 62 prawdopodobne jest przyjęcie dużej części jego jerozolimskiej wspólnoty. Grupa Janowa udaje się na ponowną emigrację, tym razem do Pelli, a następnie wchłania środowiska żydowskie zawiedzione powstaniem, głównie saducejskie. Następnie dochodzi do kontaktów ze środowiskiem hellenistycznym związanym z osobami Apostołów Filipa i Andrzeja. W latach 60. w Efezie grupa Janowa tworzy strukturę synagogalną. Pojawiają się związki z filozofią hellenistyczną, a przyjęcie pogan w poczet wiernych dyskwalifikuje chrześcijan w oczach zelotów. Czynione są próby synchronizacji teologii, jednak bezskutecznie – zarysowują się dwa nurty, których owocami staną się Ewangelia i Apokalipsa. Dochodzi do stopniowego przekształcenia wspólnoty o strukturze synagogalnej w szkołę filozoficzną, która wchłania Samarytan i hellenistów, a po rozbięciu Qumran w roku 68 również część esseńczyków. Równolegle rozwijają się dwa nurty – apokaliptyczny zostaje wzmocniony przez hellenistów, ewangeliczny opracowuje własną liturgię, odmienną od synagogalnej. Wykluczenie z synagogi stawia wspólnotę po-

za prawem rzymskim. Coraz wyraźniej jawi się struktura szkoły filozoficznej, przyciągającej ludzi wykształconych. Wyraźne są paralele przesłania ewangelicznego z naukami późnego stoicyzmu. Do definitywnego zerwania z synagogą dochodzi w latach 90. Faryzeusze wówczas przewodzą judaizmowi i możliwe jest intensywniejsze przyłączanie sadyceuszy do chrześcijaństwa, gdzie zachowana została ofiara. Co istotne, Ewangelia Jana nie wspomina o saduceuszach. Może to wskazywać na patrzenie z ich perspektywy. Po śmierci Jana pod koniec lat 90. krótki czas grupie przewodzi Jan Prezbiter, po którego śmierci następuje dopisanie rozdziału 21. i ostateczna redakcja tekstu. Wtedy możliwe jest również przyłączenie grupy Apostoła Tomasza³⁵. Ta mnogość nurtów, jakie złożyły się na szkołę Janową, umożliwia dużo pełniejszy przekaz tradycji niż ten, który znamy od pojedynczych synoptyków. Świadomość tego faktu ułatwia zrozumienie dywersyfikacji tradycji oralnej wewnątrz Ewangelii.

Znalezienie się w grupie Janowej różnych środowisk odcisnęło swój wpływ na kształcie Ewangelii i uwypukleniu elementów tradycji oralnej w sposób szczególny dla nich interesujących. Podstawową (choć nie jedyną) cechą oralności Ewangelii Jana, jaką pragnę wykazać, jest przedstawienie wpływu poszczególnych nurtów z ich specyficznym sposobem patrzenia na prezentację treści³⁶. W tym celu dokonam krótkiej analizy kilku *passusów*. Zostały one wybrane jako reprezentatywne dla środowiska żydowskiego, samarytańskiego i hellenistycznego.

Nikodem (J 3, 1–21)

Faryzeusz Nikodem jest „dostojnikiem żydowskim” (J 3, 1: ἄρχων τῶν Ἰουδαίων³⁷), reprezentantem środowiska nieprzyja-

³⁵ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Wrocław 2012, s. 22–38.

³⁶ L. Cantwell, *The Quest...*, s. 481–482. Ewangelie nie tyle bowiem pokazują historycznego Jezusa, co raczej historie osobistych spotkań z Jezusem.

³⁷ Cytaty z oryginalnego tekstu greckiego za: *Novum Testamentum Graece*,

znego Jezusowi. Tu jednak nie ma między nimi wrogości, gdyż jest to dopiero początek sporu między Kościołem i Synagogą. Tak najczęściej zwykło się patrzeć na tę konfrontację. Istotna jest tu jednak informacja o tym, że Nikodem to faryzeusz. W momencie ostatecznej redakcji Ewangelii Jana pod koniec I wieku właśnie to żydowskie ugrupowanie zaczynało tworzyć nowe oblicze judaizmu³⁸. Świątynia skupiająca saduceuszy została zburzona przez Tytusa w roku 70 podczas powstania żydowskiego, a w podobnym czasie tracimy z oczu esseńczyków. Jak zostało wspomniane, jakaś część obu tych grup weszła w skład Kościoła Janowego. Scena z Nikodemem może być zatem odczytana jako wątek tradycji oralnej przepuszczony przez doświadczenie nawróconych na chrześcijaństwo saduceuszy i esseńczyków. Możliwe jest zatem, że mamy do czynienia nie tylko z przeciwstawieniem sobie chrześcijaństwa i judaizmu³⁹, który ukazany jest jako nieumiejętnie odczytujący znaki czasu, lecz również w pewnym stopniu z odzwierciedleniem wiecznego sporu między faryzeuszami i saduceuszami (tym razem jednak w odmiennych realiach).

Scena kończy się opisem sądu potępiającego (J 3, 18–21), który został przedstawiony na sposób symboliczny jako opozycja światła i ciemności⁴⁰. Jest to metaforyka typowa dla grupy esseńczyków z Qumran⁴¹. Jeśli nocną porę, w której Nikodem przychodzi do Jezusa, odczytywać jako ciemności, późniejsze dwukrotne jawne pojawienie się faryzeusza może oznaczać przyjęcie przez niego światłości Chrystusa⁴².

E. Nestle, E. Nestle, K. Aland, B. Aland (eds.), Stuttgart 1979.

³⁸ J.H. Neyrey, *John III. A Debate over Johannine Epistemology and Christology*, „Novum Testamentum” 23 (1981), s. 118; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 112.

³⁹ J.H. Neyrey, *John III. A Debate...*, s. 127. Spotkanie przywódcy żydowskiego i chrześcijańskiego.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 122.

⁴¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna...*, s. 163.

⁴² J.M. Bassler, *Mixed Signals. Nicodemus in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 108 (1989), s. 638.

Pozostaje pytanie, co z samym Nikodemem? Czy Ewangelia notuje powolne dochodzenie do wiary konkretnego historycznego faryzeusza, czy jedynie posługuje się pewną figurą? Jeśli mamy tu do czynienia ze spisaniem osobistego doświadczenia Nikodema, to dlaczego bohater nie jest znany z innych źródeł? Jeśli jest to wyraz istnienia w szkole Janowej jakiejś tradycji faryzejskiej, to skąd antyfaryzejski wydźwięk Ewangelii? W historii egzegezy owej sceny postawiono na temat tej niejasnej postaci już wiele teorii⁴³, lecz żadna nie wydaje się dostatecznie przekonująca.

Inną płaszczyzną, na której uwidacznia się tu oralność, jest gatunek⁴⁴. Scena z Nikodemem jest dialogiem⁴⁵, w którym ujawniają się cechy szkoły Janowej jako ruchu religijnego (aspekt dyskusji dwóch rabinów), jak i szkoły filozoficznej⁴⁶ o profilu bliskim stoicyzmowi. Cechą oralną jest trzykrotne (J 3, 3.5.11) powtórzenie formuły „zaprawdę, zaprawdę powiadam

⁴³ R.A. Culpepper, *Nicodemus. The Travail of New Birth*, [w:] *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, S.A. Hunt, D.F. Tolmie, R. Zimmermann (eds.), Tübingen 2013, s. 250–253.

⁴⁴ Choć jestem zwolennikiem traktowania całości Ewangelii Jana jako dramatu hellenistycznego, to poszczególne sceny zdradzają osobliwe cechy gatunkowe.

⁴⁵ J.-L. Solère, *Why Did Plato Write?*, s. 85, stwierdza, że spisanie żywego słowa w formie dialogu jest przejawem platońskiej zasady naśladownictwa. C.M. Connick, *The Dramatic Character...*, s. 167, wyraża myśl, że w Ewangelii Jana można wykazać pewien określony schemat dialogu: czyjeś pytanie lub stwierdzenie, odpowiedź Jezusa zawierająca głęboki sens, niezrozumienie duchowego charakteru wypowiedzi, Jezus tłumaczy rozmówcy znaczenie swoich słów, na koniec długa mowa Jezusa na dany temat. Nie jest to jedynie stylizacja – autor Ewangelii Jana opisuje tu autentyczne wydarzenia, o czym pisze J.D.G. Dunn, *John and the Oral Gospel...*, s. 377: „It is as impossible to deny that the themes and dialogues of John's Gospel are rooted in earlier tradition, as it is to deny that John's formulation is an elaboration (often considerable) of that tradition”.

⁴⁶ J.H. Neyrey, *John III. A Debate...*, s. 119, uważa, że w wersety 3–10 mamy do czynienia z dyskusją nt. epistemologii. L. Cantwell, *The Quest...*, s. 484, jest zdania, że Nikodem dużo pewniej by się czuł jako dysputant na typowej filozoficznej uczcie, jednak podejście Jezusa go zaskakuje – wiedza i wysoka pozycja nauczyciela przestają się liczyć wobec konieczności „ponownego narodzenia” w dziecięctwie Bożym.

ci” (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι) rozpoczynającej wypowiedzi Jezusa. Również prawdopodobne wykorzystanie sceny jako katechezy chrzcielnej⁴⁷ wskazuje na oralny charakter przekazu. Mogła ona zostać utrwalona jako zapis tradycji liturgicznej.

Samarytanka (J 4, 1–42)

Rozmowy z Samarytanką nie da się połączyć z żadną obecnie znaną wcześniejszą tradycją. Zdaniem Jamesa D.G. Dunna scena ta może być wynikiem szerszego opracowania drobnego wątku tradycji (przypuszczalne typowe zachowanie u Jana) lub wprowadzeniem nowego wątku na podstawie wspomnień o misji w Samarii jako okazji do przedstawienia nauczania o zastąpieniu starego kultu⁴⁸. Jak już wspomniano, grupa Samarytan została stosunkowo szybko wchłoniętą przez chrześcijaństwo⁴⁹. Umieszczenie tak obszernego passusu o pobycie Jezusa w Samarii stanowi jeden z dowodów na ich przynależność do wspólnoty Janowej⁵⁰. Istotnych będzie tu kilka wątków.

Przede wszystkim w scenie rozmowy z Samarytanką występuje odwołanie do studni Jakuba oraz świątyni na górze Garizim⁵¹, kontestującej kult jerozolimski (J 4, 12.20). To odwo-

⁴⁷ A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975, s. 377.

⁴⁸ J.D.G. Dunn, *John and the Oral Gospel...*, s. 376–377.

⁴⁹ Również z innych ksiąg Pisma Świętego można wynioskować, że Samarytanie przyjmowali wiarę chrześcijańską. Przypis do Dz 7, 16 w *Biblii Tysiąclecia* podaje: „Dane tego wiersza, wykraczające poza Stary Testament [...], pochodzą zapewne z jakiejś tradycji pozabiblijnej”. E.D. Freed, *Did John Write...*, s. 241, twierdzi, że jest to informacja z samarytańskiej wersji Pięcioksięgu, co by potwierdzało tradycję, że diakon Szczepan był Samarytaninem. Zob. też J.D. Purvis, *The Fourth Gospel and the Samaritans*, „Novum Testamentum” 17 (1975), s. 173–175 — Purvis dowodzi zarazem, że nawrócenie na chrześcijaństwo nie objęło Samarytan związanych z głównym nurtem.

⁵⁰ E.D. Freed, *Did John Write...*, s. 242–256. Freed podaje ponadto liczne dowody na udział grupy Samarytan w powstawaniu Ewangelii.

⁵¹ R.T. Anderson, *Mount Gerizim. Navel of the World*, „The Biblical Archaeologist” 43 (1980), s. 217–219, podaje, że wedle samarytańskiej tradycji jest to najstarsza, centralna i najwyższa góra świata, na której po potopie osiadła arka. Świątynia została zniszczona w roku 128 p.n.e. przez żydowskiego króla Jana Hirkana i w momencie rozmowy Jezusa z Samarytanką przy Studni Jakuba

łanie do pamięci kolektywnej może stanowić punkt zaczepienia dla Samarytan nie będących jeszcze chrześcijanami jako wyraz wspólnej, jednoczącej tradycji. Jest ona interpretowana z perspektywy okoliczności — przyścia Mesjasza (J 4, 25)⁵². Konflikt pomiędzy poszczególnymi drogami (faryzeusze, saduceusze, Samarytanie...) traci zasadność — już sam fakt, że Żyd, Jezus, odzywa się do Samarytanki, wskazuje na pewną nowość⁵³. Co prawda zbawienie wychodzi od Żydów, ale również Samarytanie są zaproszeni do udziału w nowopowstającej wspólnocie chrześcijańskiej⁵⁴, gdzie kult nie jest już zależny od geografii⁵⁵. W kwestii kultu należy przypomnieć, że Jan Apostoł związany był z kręgami saducejskimi, mamy tu więc do czynienia z eksplorowaniem tematyki istotnej również dla tej grupy, a nie tylko dla Samarytan.

na górze wciąż widoczne były ruiny. Jakaś forma kultu była tam sprawowana, ilekroć Samarytanie mieli dostęp do góry. Zob. również: R.J. Bull, *An Archaeological Context for Understanding John 4:20*, „The Biblical Archaeologist” 38 (1975), s. 56, 59.

⁵² M. Rosik, *Judaizm u początków...*, s. 133; E.D. Freed, *Did John Write...*, s. 243, 248. Samarytanie oczekiwali Taeb — mesjasza, który miał być nowym Mojżeszem. Jezus wpisuje się w ten obraz. J.D. Purvis, *The Fourth Gospel...*, s. 191–192, sprzeciwia się tej tezie. Uważa, że wspólnota Janowa posłużyła się samarytańskim językiem teologicznym jedynie dla własnych celów tylko ze względu na fakt przebywania na tym terenie i nie tylko nie zamierzała dzięki temu nawracać Samarytan, ale wręcz była skonfliktowana zarówno z głównym nurtem z góry Garizim, jak i z sektami heterodoksyjnymi. Podana przez niego argumentacja jest jednak mało przekonująca, szczególnie że również wśród Żydów istniały różne nurty o nauce odmiennej od chrześcijańskiej, a przedstawiciele większości z nich możemy znaleźć w szkole Janowej, która często przedstawia Jezusa jako prostującego błędne mniemania rozmówców.

⁵³ A. Paciorek, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2000, s. 84.

⁵⁴ E.D. Freed, *Did John Write...*, s. 241. Tradycja Janowa kształtowała się w oparciu o opozycję chrześcijanie — Żydzi, przy czym wspólnota Janowa absorbowwała uczniów zarówno spośród żydowskich, jak i samarytańskich kręgów, które zresztą posiadały dość podobne wierzenia.

⁵⁵ D. Lee, *In the Spirit of Truth. Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers*, „Vigiliae Christianae” 58 (2004), s. 280; W.W. Sikes, *The Anti-Semitism of the Fourth Gospel*, „The Journal of Religion” 21 (1941), s. 29. Prawdziwi czciciele (οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ) to już nie będą Żydzi ani Samarytanie jako tacy.

Ponadto ponownie formą wypowiedzi jest dialog. Tu jednak trudno przychylić się do stwierdzenia, że jest to ponownie filozoficzna dysputa, choć wyraźnie widoczne są jej cechy. Taki sposób przedstawienia jest raczej efektem nałożenia na sytuację historyczną myślenia religijno-filozoficznego reprezentowanego przez szkołę Janową. Innymi słowy, istniejący u podstaw przekaz tradycji został uzupełniony o wymagany komentarz ze strony tradycji ustnej, która na pewnym etapie redakcji weszła do treści przekazu.

Samarytanka po spotkaniu z Jezusem staje się oralnym medium – dzięki jej opowieści schodzą się do niego jej pobratymcy. Opowieść Samarytanki (bez względu na historyczność postaci) mogła być elementem tradycji ustnej, która stanowiła pomost między wyobrażeniami religijnymi tej grupy religijnej a chrześcijaństwem.

Apostołowie Andrzej i Filip (J 1, 40–46; J 6, 5–9; J 12, 20–26; J 14, 8–14)

Wyekspozowana obecność Apostołów Andrzeja i Filipa nie jest przypadkowa. Działalność obu była dobrze znana w Azji Mniejszej⁵⁶, gdzie funkcjonowała szkoła Janowa. Noszą oni imiona greckie, co wskazuje, że byli zhellenizowanymi Żydami. Odwołanie do nich było wyraźnym znakiem dla przyjmujących chrześcijaństwo Greków. Ma ono na celu między innymi ukazanie jedności tradycji, w której już wcześniej byli nauczani, z tym, co prezentuje szkoła Janowa.

Andrzej i Filip stanowią ucieleśnienie ducha misyjnego, co objawia się już w pierwszym rozdziale Ewangelii. Andrzej przekazuje bratu Szymonowi dobrą nowinę o odnalezieniu „Mesjasza – to znaczy: Chrystusa” (J 1, 41: τὸν Μεσσίαν ὃ ἐστὶν μετερμνηνεύμενον Χριστός). Mamy tu do czynienia z transliteracją na grekę hebrajskiego terminu i podaniem greckiego znacze-

⁵⁶ P.Cz. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik-konkordancja*, t. I, Poznań 1999, s. 380, t. III, Pelplin 2005, s. 434–435.

nia – rzeczywistość żydowska jest eksplikowana hellenistom. Przyciąganie do Jezusa nowych uczniów jest u Jana cechą charakterystyczną tego Apostoła. Podobnie Filip, który wedle przekazu Ewangelii jest jedynym wezwanym do uczniostwa osobiście przez Jezusa⁵⁷, nie może zatrzymać tego dla siebie i dzieli się z Natanaelem (J 1, 45).

Co istotne, Filip używa wobec Natanaela tych samych słów – *erchomai, horaō* (ἐρχομαι, ὁράω), co Jezus wobec dwóch uczniów: „Chodźcie, a zobaczycie”, „Chodź i zobacz” (J 1, 39.46: Ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε, Ἔρχου καὶ ἴδε)⁵⁸. Obaj Andrzej i Filip mówią „znaleźliśmy” [Chrystusa] (J 1, 41 εὐρήκαμεν). Te powtórzenia stanowią zarazem element typowy dla oralności, jak też wspomniane wyżej charakterystyczne wykorzystanie przez Jana słownictwa oznaczającego widzenie i jego związek z wiarą.

Zwrócić należy uwagę na formę przekazu – tym, co po- ciąga, jest słowo mówione, przekaz ustny – wspomniani Żydzi słyszą o Jezusie i pod wpływem tego przychodzą stać się uczniami wcielonego Słowa. Ponownie jako postaci misyjne ukazani są ci dwaj Apostołowie w scenie rozmnożenia chleba (J 6, 5–9). Typowo racjonalna odpowiedź Filipa na pytanie Jezusa jest charakterystyczna dla intelektualnie nacechowanego środowiska hellenistycznego⁵⁹.

Scena J 12, 20–26 wskazuje na rozszerzenie nauczania z Żydów i Samarytan również na pogan pochodzenia greckiego. Ci zwracają się najpierw do zhellenizowanego Filipa jako pomoc- stu między Grekami a Żydami. Ten najpierw idzie z tą sprawą do Andrzeja i dopiero razem udają się oni do Jezusa, by wsta-

⁵⁷ T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), Warszawa 2000, s. 1326. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 189. Nie jest to sytuacja częsta w kulturze greckiej, gdzie to uczeń zazwyczaj wybierał, u kogo chce pobierać nauki.

⁵⁸ Ph. Perkins, *Ewangelia według Świętego Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.O. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), Warszawa 2001, s. 1125.

⁵⁹ T. Okure, *Ewangelia według...*, s. 1335; J. Klinkowski, *Analiza drama- tyczna...*, s. 233.

wiać się za hellenistami — połączenie to wydaje się zabiegiem celowym, wyrazem jednoczenia tradycji greckiej.

Po raz ostatni imiennie zostaje wymieniony już sam Apostoł Filip w rozdz. 14, gdzie jego typowe dla hellenisty niezrozumienie przesłania osadzonego w tradycji judaistycznej domaga się wyjaśnienia. Oczekuje on głębszego wtajemniczenia, bowiem rozumem nie jest w stanie pojąć zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie⁶⁰.

Analiza kilku powyższych przykładów pozwala zobrazować, jak kwestia oralności wpisuje się w Ewangelię Jana. Spośród licznych cech obecnych w Ewangelii Jana na szczególne wyróżnienie zasługuje problem przejawów tradycji ustnych konkretnych wspólnot, głównie saducejskiej, samarytańskiej, esseńskiej, hellenistycznej (w tym filozoficznej). Ta mnogość perspektyw sprawia, że przekaz jest wiarygodniejszy, bowiem angażuje większą liczbę świadków wydarzeń, którzy co prawda prezentują je we właściwy sobie sposób, jednak cel i sens pozostaje jednolity dla całej społeczności chrześcijańskiej.

Zarzuty, jakoby Ewangelia Jana opowiadała inną historię albo jej wartość była mniejsza niż ewangelii synoptycznych, należy z całym przekonaniem odrzucić. Nie tylko bowiem Jan korzysta z tej samej tradycji ustnej zapoczątkowanej doświadczeniem uczniów, ale w świetle powstających kontrowersji dokonuje uzupełnienia o brakujące u synoptyków wątki, a przez to daje pełniejszy obraz tejże tradycji⁶¹.

Tradycja ustna pozostanie żywa w Kościele (zresztą w myśl 2 Tes 2, 15). Z czasem rysować się będą pewne rozbieżności, w obliczu których pojawia się konieczność zdogmatyzowania na soborach powszechnych nauki, która była cały czas w tradycji obecna, jednak nie została dotąd w sposób jasny wyrażona. Dopiero pojawienie się u początków XVI wieku luteran-

⁶⁰ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna...*, s. 375; A. Paciorek, *Pismo Święte...*, s. 165.

⁶¹ J.D.G. Dunn, *Oral Gospel Tradition*, s. 333.

skiej koncepcji *sola scriptura* powoduje rozejście się sposobu rozumienia tradycji.

**Orality in the Gospel of John –
Outline of Issues and Selected Aspects**

Summary

The Gospel of John is chronologically the last canonical book of the Bible and the years 98-100 AD are currently considered to be the time of its final editing in a written form. Many speeches and dialogues – although presented within the context of deep theological thought – do not lose their original oral character. This paper consists of an outline of this orality on various levels: from the general point of view, its appearance in the Bible, in the New Testament and in the Gospel of John, to the final detailed description of the selected examples. An important point which belongs to the field of orality research is the possibility of distinguishing the contributions of various groups and stages of formation of the Gospel on the basis of its orality. The elements of three such traditions – Jewish, Samaritan and Hellenistic – are further elaborated in this paper.