

BOGUSŁAW GÓRKA

JEZUS WOBEC JUDAIZMU I SAMARYTANIZMU W J 4,1-30.39-42

W makrostrukturze Ewangelii Jana rozdziały 3. i 4. pełnią określoną rolę. Odślaniają problematyczną, ale pozytywną odpowiedź na – skonstatowany w 1. i 2. rozdziale – mesjanizm Jezusa trzech upostaciowanych systemów: judaizmu faryzejskiego, samarytanizmu i poganizmu. Judaizm reprezentuje Nikodem, samarytanizm – Samarytanka, poganizm – *basilicos*, który jako poganin był najprawdopodobniej urzędnikiem na dworze króla galilejskiego Heroda Antypasa.

Większą część 4. rozdziału wypełnia narracja referująca rozmowę Jezusa z Samarytanką i Jego pobyt u Samarytan. Jego kontakt z Samarytanką przeradza się w kontrowersję, u podłoża której tkwi konflikt między samarytanizmem i judaizmem. Samarytanka bowiem postrzega Jezusa przede wszystkim jako reprezentanta judaizmu. Z drugiej strony Jezus identyfikując się z judaizmem, nie czuje się jego etatowym funkcjonariuszem.

W tym przyczynku interesować nas będzie zagadnienie następujące: jak dalece konflikt między judaizmem i samarytanizmem przenika narrację ewangeliczną oraz w jaki sposób Jezus odnosi się do obydwóch rzeczywistości. Chociaż cały odcinek 4,1-42 wypełnia relacja z pobytu Jezusa w Samarii, to jednak nie całą kompozycję dominuje kwestia stosunku judaizmu do samarytanizmu. Wyłączymy zatem z analizy odcinek 4,31-38 poświęcony dialogowi Jezusa z uczniami.

1. SAMARYTANIZM STAROŻYTNY – OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

PROBLEM SAMARYTAŃSKI

Problem samarytański stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania w XX w. W trakcie badań przewyciężono zarówno żydowski, dezawuuujący sposób postrzegania genezy Samarytan, ich historii i przyczyn rozejścia z Żydami, jak i samarytański – idealizujący i antyżydowski¹.

Żydowskie przeświadczenie najlepiej oddaje 17 rozdział 2. Księgi Królewskiej i Księga Ezdrasza 4,1-3 oraz Księga Syracha 50,25-26. Na przykład według Ezd 4,1-3 Zorobabel miał odrzucić ofertę pomocy Samarytan w odbudowie świątyni jerozolimskiej, co stało się przyczyną budowy konkurencyjnej świątyni na górze Gerizim i formalnej schizmy, którą, jak o tym donosi Józef Flawiusz, przypieczętowało jej zburzenie przez króla żydowskiego Jana Hyrkana pod koniec II w. p.n.e. W efekcie tego Samarytanie stoczyć się mieli na poziom półpogan i schizmatyków. Antysamarytańskie nastawienie kontynuuje judaizm epoki międzytestamentalnej, Józef Flawiusz² oraz judaizm epoki rabinicznej³.

Z kolei Samarytanie uważali i uważają się za Hebrajczyków oraz za prawdziwych Izraelitów, lecz nie za Żydów (Judejczyków)⁴. Początki swojej identyczności upatrują oni w wydarzeniach opisanych w 1 Sm 1,9-4,18⁵. Samarytański punkt uważa Samarytan za strażników ortodoksji religii izraelskiej⁶, natomiast Żydów postrzega w kategoriach apostatów.

Krytyczna analiza źródeł dotyczących problemu samarytańskiego pokazuje ich złożoność a także polemiczne zabarwienie⁷. Na jej podstawie nie

¹ Problem samarytański w dwudziestowiecznej literaturze referuje obszernie I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, Sheffield 2000.

² Zob. R. Pummer, „Antisamaritanische Polemik in jüdischen Schriften aus der intertestamentarischen Zeit”, *BZ* 26 (1982), 224-242.

³ Zob. L. Schiffman, „The Samaritans in Tannaitic Halakhah”, *JQR* 75 (1985), 323-350.

⁴ Por. M. Delcor, „Vom Sichem der hellenistischen Periode zum Sychar des Neuen Testaments”, *ZDPV* 78 (1962), 36.

⁵ Por. J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, London 1964, 17.

⁶ *Encyclopaedia Judaica* zauważa, że hebrajska nazwa *szomronim* z 2 Krl 17,29, występująca jeden raz w Biblii Hebrajskiej, która oznacza raczej Samarian niż Samarytan, nie jest wcale używana przez Samarytan na określenie ich samych. Oni nazywają siebie *szamerim* – tj. *strażnicy* prawdy. Por. *EncJud XIV*, „Samaritans”, 728.

⁷ Np. R.J. Coggings w narracji 17. rozdz. wyróżnia trzy warstwy: pierwsza (17,25-28), deuteronomistyczna, zawiera jedynie polemikę skierowaną przeciw świątyni w Betel. Druga warstwa (17,29-31.34b-40) interpretuje ustalenia pierwszej warstwy w kierunku słuszności odrzucenia Królestwa Północy. Polemika zostaje adresowana do populacji żydowskiej żyjącej na Północy, która po apostazji otworzyła szeroko drzwi dla synkretyzmu. Trzecia warstwa (17,32-34a.41) jest dziełem Kronikarza tworzącego w IV w. i powtarzającego negatywne opinie o Samarytanach dla celów funkcjonującej wówczas

da się utrzymać żydowskiego poglądu, który usiłuje traktować Samarytan w kategoriach sekty, schizmy czy herezji⁸ – jak również poglądu samarytańskiego.

Starożytni Samarytanie byli potomkami mieszkańców Królestwa Północnego, a tym samym nośnikami napięcia między północną a południową Palestyną, istniejącego przed powstaniem królestwa Dawida, a antagonizującego się po jego rozpadzie. Odtąd obydwie społeczności, żydowska i samarytańska, rozwijały się względnie niezależnie – odwołując się jednak do fundamentalistów religii izraelskiej, skodyfikowanych później w Torze. Nie akceptując żydowskiej reformy króla Jozjasza, Samarytanie pozostali na pozycjach systemu henoteistycznego, który był lepszczem mozaizmu przed i po rozpadzie Królestwa (tak na północy, jak i południu). Henoteistycznego systemu samarytanizmu nie zdołali przezwyciężyć hasmonejscy królowie podczas okupacji Samarii; próba narzucenia Samarytanom judaizmu nie powiodła się.

POŁOŻENIE SAMARYTAN

W czasach Jezusa Samaria dzieliła z Judeą wspólny polityczny los. Po śmierci Archelausa, syna Heroda Wielkiego, tereny jemu podległe, Samaria i Judea, zostały przyłączone do prowincji Syrii w 6. r. n.e. i poddane rzymskiej prokuratorii. Bezpośredni nadzór sprawowali nad nimi prokuratorzy rzymscy, rezydujący w Cezarei Nadmorskiej. Samarytanie podobnie jak Żydzi mieli względną autonomię, w ramach której najwyższym organem władzy był senat (Józef Flawiusz, *Dzieje* 18,88)⁹.

Wśród samarytańskich miast na czoło wysuwa się Samaria i Sychem. Wspomniane w Ewangelii Jana miasto Sychar posiada pierwsze poświadczenie w źródłach. Etymologia Sychar jest nadal niejasna¹⁰, ale jego lokalizacja wydaje się pewna¹¹. Sytuuje się je w miejscu dzisiejszej wioski el-Askar¹².

polemiki antysamarytańskiej o podłożu politycznym. Zob. R.J. Coggings, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta 1975, 13nn.

⁸ Por. J.P. Meier, „The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?”, *Bib* 81 (2000), 209.

⁹ Korzystam z polskiego przekładu: Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela, t. I-II*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 1993.

¹⁰ Por. J. Zangenber, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium*, Tübingen – Basel 1998, s. 100.

¹¹ Por. Delcor, *Vom Sichem*, 47n.

¹² Por. Zangenber, *Frühes Christentum*, 100; D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, 217.

Wioska leży około półtora kilometra od dawnego Sychem¹³ i około kilometr od studni Jakuba¹⁴.

Samarytanie żyli również w diasporze¹⁵. W starożytności charakteryzowali się znaczną żywotnością. Dzisiaj tworzą najmniejszą etniczno-religijną społeczność o antycznych korzeniach. Ich kilkusetna populacja przetrwała w Palestynie w dwóch skupiskach, w pobliżu palestyńskiego miasta Nablus i na przedmieściach Tel Awiwu¹⁶.

RELIGIA SAMARYTAN

Religię Samarytan określa pięć podstawowych wierzeń: w Boga i Torę, w Mojżesza jako jedyne proroka, wyjątkowość góry Gerizim jako ośrodka kultu, w zmartwychwstanie i sąd, nadejście *Tabeba*-Mesjasza – proroka na wzór Mojżesza.

Samarytanie akceptowali (i akceptują) jedynie Torę i spełniali jej wymagania, ale ich obserwacja różniła się od faryzejskiej¹⁷. Interpretowali Torę dosłownie i stosowali się do niej rygorystycznie¹⁸. Chociaż współcześni Samarytanie, wierni tradycji, uznają za sakralny tekst jedynie Pięcioksiąg¹⁹, to jednak pewien zakres literatury religijnej ma u nich status normatywny. Są to: kroniki, Targum do Pięcioksięgu, literatura halachiczna i haggadyczna (midrasze), dzieła liturgiczne, kalendarze²⁰.

Samarytanie posiadali niezależny system kapłaństwa, swoje synagogi²¹. Przestrzegali izraelskich zwyczajów i rytuałów²² (prawo czystości, rytualne modlitwy, koszerność, obrzezanie), obchodzili przedwygnaniowe święta, zachowywali szabat²³.

¹³ Por. C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes, Bd. I*, Zürich 2001, 97.

¹⁴ Por. B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2,1-11 and 4,1-42*, Lund 1974, 142.

¹⁵ Zob. A.D. Crown, „The Samaritan Diaspora”, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, Tübingen 1989, 195-217.

¹⁶ Por. A. Lindemann, „Samaria und Samaritaner im Neuen Testament”, *WD* 22 (1993), 51.

¹⁷ Por. R.G. Maccini, „Reassessment of the Woman at the Well in John 4 in Light of the Samaritan Context”, *JSNT* 53 (1994), 40.

¹⁸ Por. J. Bowman, „The Fourth Gospel and the Samaritans”, *BJRL* 40 (1958), 298.

¹⁹ O samarytańskim Pięcioksięgu i jego stosunku do tekstu masoreckiego na gruncie języka polskiego pisze A. Tronina, „Najstarsze tłumaczenia Pięcioksięgu”, *CollTh* 69 (1999), 47-62.

²⁰ Zob. np. Hjelm, *The Samaritans*, 94-102.

²¹ Zob. Y. Magen, „Samaritan Synagogues”, w: *NEAEHL IV*, 1424-1427.

²² Zob. R. Pummer, „Samaritan Rituals and Customs”, w: *The Samaritans*, red. Crown, 650-690.

²³ Zob. H. Weiss, „The Sabbath Among the Samaritans”, *JSJ* 25 (1994), 252-273.

Dwa faktory *credo* samarytańskiego szczególnie oddziaływały na wyobraznię samarytańskiej duszy i zaznaczyły swoją obecność w narracji 4. rozdz. Ewangelii Jana. Pierwszym jest świętość Gerizim, drugim – postać samarytańskiego Mesjasza, *Tabeba*.

Gerizim była i jest „pępkim świata” dla Samarytan²⁴. Według samarytańskich przekonań Abraham na Gerizim miał zbudować ołtarz i ofiarować na nim Izaaka²⁵. Tam miał również przyjąć dary od Melchizedeka²⁶. Samarytanie wierzyli również, że na tej górze Mojżesz ukrył naczynia świątynne, które odkryje Mesjasz-*Tabeb*²⁷. Aby zabezpieczyć rangę Gerizim, arbitralnie wprowadzili do Dekalogu w swoim Pięcioksięgu obowiązek kultu na tej świętej górze²⁸.

Najstarsze udokumentowane świadectwo odnośnie do samarytańskiego oczekiwania na Mesjasza znajduje się w w. 4,25 Ewangelii Janowej²⁹. Najwcześniejsze potwierdzenie tego wierzenia ze strony judaizmu dostarcza nam Józef Flawiusz (*Dzieje* 18,85-87). Najwcześniejsze zaś wyraźne samarytańskie świadectwo pochodzi z *Memar Marqah*. Jest to najważniejszy po Pięcioksięgu samarytańskim dokument źródłowy pochodzący z IV w.n.e. (ale jego najwcześniejszy manuskrypt pochodzi dopiero z XIV w.). W nim na określenie owej eschatycznej postaci użyto słowa *Tabeb*³⁰. Etymologia *Tabeba* nie została do końca ustalona. Słowo to wywodzi się najprawdopodobniej od aramejskiego rdzenia *thb*, który jest ekwiwalentem hebrajskiego

²⁴ Zob. R.T. Anderson, „Mount Gerizim. Navel of the World”, *BA* 43 (1980), 217-221.

²⁵ Por. I. Kalimi, „Zion or Gerizim? The Association of Abraham and the Aqeda with Zion/Gerizim in Jewish and Samaritan Sources”, w: *Samaritan Researches, vol. V*, red. V. Morabito, A.D. Crown, Sydney 2000, 32.

²⁶ Te przekonanie odzwierciedla Pseudo-Eupolemos, być może zhellenizowany Samarytanin, działający w II w. p.n.e. Jego świadectwo cytuje Euzebiusz w *Praeparatio Evangelica* IX 17,17,4-6. Zob. J. Zangenber, *SAMARELA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen 1994, 5.

²⁷ Poświadcza to samarytańskie wierzenie Józef Flawiusz, *Dzieje* 18,85-87.

²⁸ F. Dexinger uważa, że tę interpolację w Dekalog trzeba łączyć z wydarzeniami z czasów Jana Hyrkana i traktować jako dowód ostatecznej schizmy z Żydami, por. tenże, „Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner”, w: *Studien zum Pentateuch*, red. G. Braulik, Wien 1977, 111-133.

²⁹ Mesjańskie oczekiwanie Samarytan poświadcza Justyn Męczennik: „Żydz i Samarytanie, którzy posiadali Słowo Boga przekazane im przez proroków, oczekiwali od zawsze Mesjasza...” Cyt. *Pierwsza Apologia* 53.4 za: *Pierwsi apologeti greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, przekład, wstęp i komentarz L. Misiarczyk, Kraków 2004, 245.

³⁰ Por. M. Baraniak, „Mojżesz a Taheb Samarytan”, w: *Oto idę. Księga pamiątkowa dla bp. prof. J.B. Szlagi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005, 110.

śwb – powrócić³¹. Źródła samarytańskie chętnie postacują *Taheba* na wzór Mojżesza.

SAMARYTANIE W ŹRÓDŁACH NOWOTESTAMENTOWYCH

Postawa Ewangelistów w stosunku do Samarytan jest zróżnicowana. W *opinio communis* uczonych stosunek Mateusza jest wrogi (czy na pewno?), Marka – nieistniejący, Łukasza – przyjazny, Jana – złożony³², teologicznie wyaspektowany. Poza Ewangelią o Samarytanach mówi się tylko dwa razy w Dziejach Apostolskich (8,14nn. i 9,31)³³.

Pewna grupa uczonych jest przeświadczona o tym, że Ewangelia Jana została napisana dla Samarytan³⁴. Z kolei R.E. Brown dowodził, że 4. rozdział Ewangelii Jana jest świadectwem na wejście Samarytan do Janowej wspólnoty, co zaowocowało tzw. odgórną chrystologią³⁵.

Rzeczywiście, w Ewangelii Jana znajduje się kilka miejsc, które prowokują pytania o obecność i znaczenie samarytańskiej kwestii. Przegląda je na nowo J. Zangenberg (3,22-30; 8,48; 10,16; 11,54)³⁶. Jednak występowanie w Ewangelii Jana pewnych elementów teologii starożytnego judaizmu, istotnych również dla samarytanizmu, nie jest jeszcze wystarczającą podstawą do upowszechniania hipotezy o Samarytanach jako jej adresatach. Istnienie w Ewangelii Jana kwestii samarytańskiej jest poniekąd rzeczą naturalną, uwarunkowaną sytuacją etniczno-religijną Palestyny, posłannictwem Jezusa i misją pierwotnego chrześcijaństwa oraz horyzontem teologicznym Ewangelisty.

³¹ F. Dexinger, „Der Taheb. Ein ‘messianischer’ Heilsbringer der Samaritaner”, *Kairos* 27 (1985), 2-3.

³² Por. G.S. Sloyan, „The Samaritans in the New Testament”, *Horizons* 10 (1983), 16.

³³ Por. Lindemann, „Samaria und Samaritaner”, 52n.

³⁴ Zob. Bowman, „The Fourth Gospel”; W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967, 250nn; G.W. Buchanan, „The Samaritan Origin of the Gospel of John”, w: *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, red. J. Neusner, Leiden 1968, 163; E.D. Freed, „Did John write his Gospel partly to win Samaritan Converts?”, *NT* 12 (1970), 241-256.

³⁵ Por. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 36nn.

³⁶ Zob. Zangenberg, *Frühes Christentum*, 58-86, 197-219.

2. TEKST J 4,1-42. PROPOZYCJA STRUKTURY LITERACKIEJ

Przedłożymy teraz tekst J 4,1-42, odwzorowując możliwie najadekwatniej – od strony formalnej czy znaczeniowej – mniejsze jednostki. Rekomendowana struktura tej kompozycji nie jest naszą oryginalną propozycją. Podzielają ją inni uczeni. Zaproponowany podział odwołuje się do faz rozwoju samej narracji. Bez trudu można w niej wyróżnić następujące części: wstęp 4,1-7a; rozmowę Jezusa z Samarytanką 4,7b-26; intermezzo 4,27-30; rozmowę Jezusa z uczniami 4,31-34; monolog 4,35-38; wizytę i gościnność Samarytan 4,39-42.

A. WPROWADZENIE (4,1-7A)³⁷

(1) Kiedy Pan [Jezus] poznał, że faryzeusze usłyszeli, iż Jezus czyni więcej uczniów i zanurza niż Jan (2) – jednakże Jezus sam nie zanurzał, lecz Jego uczniowie – (3) opuścił Judeę i odszedł do Galilei. (4) Trzeba Mu było przejść przez Samarię.

(5) Przybył więc do miasta Samarii, zwanego Sychar, w pobliżu terenu, który Jakub dał Józefowi, swojemu synowi. (6) Było tam źródło Jakuba. Jezus strudzony wędrowaniem siedział przy źródle. Było to około godziny szóstej.

(7) Nadeszła kobieta z Samarii (Samarytanką), aby zaczerpnąć wody.

B. ROZMOWA JEZUSA Z SAMARYTANKĄ (4,7B-26)

(7b) Powiedział do niej Jezus: *«daj Mi pić»*. (8) Bowiem uczniowie Jego odeszli do miasta, aby zakupić żywności.

(9) Powiedziała do Niego kobieta – Samarytanką: *«jak Ty, będąc Żydem, prosisz mnie kobietę będącą Samarytanką, abym dała Ci pić?»* Żydzi bowiem nie używają naczyń razem z Samarytanami.

(10) Odpowiedział jej Jezus: *«gdybyś знаła dar Boga i kto jest Ten, który ci mówi: 'daj Mi pić' – prosiłabyś Go a dałby ci wodę żyjącą»*.

(11) Powiedziała do Niego kobieta: *«Panie, nie masz czerpaka a studnia jest głęboka. Skąd więc masz tę wodę żyjącą?»* (12) Czy Ty jesteś większy od ojca naszego Jakuba, który dał nam tę studnię i sam z niej pił, i jego synowie, i jego trzody?».

(13) Odpowiedział jej Jezus: *«Każdy pijący tę oto wodę, znów będzie pragnął. (14) Kto zaś wypije tę wodę, którą ja Mu dam, nie będzie pragnął na*

³⁷ Tłumaczenia Pisma Świętego są mojego autorstwa.

wieki, ale ta woda, którą Mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej na życie wieczne».

(15) Powiedziała do Niego kobieta: «daj mi tę wodę, abym nie pragnęła i nie przychodziła tutaj czerpać».

(16) Powiedział do niej: «idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj».

(17) Odpowiedziała Mu kobieta: «nie mam męża».

Powiedział do niej Jezus: «dobrze powiedziałaś: 'nie mam męża'. (18) Miałaś bowiem pięciu mężów, a którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą».

(19) Powiedziała do Niego kobieta: «Panie, widzę, że jesteś prorokiem.

(20) Ojcowie nasi na tej górze oddawali cześć [Bogu], a wy mówicie, że w Jeruzolimie jest to miejsce, gdzie trzeba oddawać cześć [Bogu]».

(21) Powiedział do niej Jezus: «Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, gdy ani na tej oto górze, ani w Jeruzolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu.

(22) Wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy, bo zbawienie jest z Żydów. (23) Nadchodzi godzina i już jest, że prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w duchu i prawdzie. I takich to bowiem czcicieli szuka sobie Ojciec. (24) Duchem jest Bóg i trzeba, żeby czciciele Jego oddawali mu cześć w duchu i prawdzie».

(25) Powiedziała do Niego kobieta: «Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, obwieści nam wszystko».

(26) Powiedział do niej Jezus: «Ja jestem [Nim], rozmawiający z tobą».

C. INTERMEZZO (4,27-30)

(27) Na to przyszli Jego uczniowie i dziwili się, że mówił z kobietą. Jednak żaden nie powiedział: «czego szukasz?», lub: «dlaczego mówisz z nią?»

(28) Kobieta pozostawiła więc swój dzban, odeszła do miasta i powiedziała ludziom: (29) «Idźcie, zobaczcie człowieka, który powiedział mi wszystko, co uczyniłam. Czy nie Ten jest Chrystusem?»

(30) Wyszli z miasta i szli do Niego.

D. DIALOG JEZUSA Z UCZNIAMI (4,31-34)

(31) Tymczasem uczniowie prosili Go, mówiąc: «Rabbi, jedz».

(32) On zaś powiedział im: «Ja mam do zjedzenia pokarm, którego wy nie znacie».

(33) Mówili więc uczniowie do siebie nawzajem: «Czy ktoś przyniósł Mu coś do zjedzenia?»

(34) Powiedział im Jezus: «Moim pokarmem jest, abym uczynił wolę Tego, który Mnie posłał, i abym wydoskonalił Jego dzieło».

E. MONOLOG (4,35-38)

(35) «Czyż nie mówicie, że 'jeszcze cztery miesiące i nadchodzą żniwa'? Oto mówię wam: podnieście oczy wasze i spójrzcie na pola, że białe są na żniwa już. (36) Żniwiarz otrzymuje zapłatę i zbiera owoc na życie wieczne, aby siejący radował się ze żniwiarzem.

(37) W tym bowiem prawdziwe jest przysłowie, że: 'inny jest siejącym i inny jest żniwiarzem'.

(38) Ja wysłałem was żąć to, nad czym się nie natrudziliście. Inni się natrudzili, a wy w ich trud weszliście».

F. WIZYTA I GOŚCINNOŚĆ SAMARYTAN (4,39-42)

(39) Z owego miasta liczni spośród Samarytan uwierzyli w Niego dzięki słowu kobiety świadczącej że: «powiedział mi wszystko, co uczyniłam».

(40) Jak więc przyszli do Niego Samarytanie, prosili Go o pozostanie u nich. I pozostał tam dwa dni.

(41) I o wiele więcej uwierzyło dzięki Jego słowu (42) a do tej kobiety mówili, że: «już nie z powodu twoich zapewnień wierzymy. Sami bowiem usłyszeliśmy i wiemy, że On jest prawdziwie zbawcą kosmosu».

3. JUDAIZM I SAMARYTANIZM WE WPROWADZENIU (J 4,1-7A)

PROBLEM

Wprowadzenie 4,1-7a składa się z dwóch części – 4,1-3 i 4,4-7a. Pierwsza część pełni rolę pomostu, łącznika z poprzednią narracją, druga – stanowi podstawę do dialogu Jezusa z Samarytanką (4,7b-26).

W pierwszej części Ewangelista wyprowadza Jezusa z orbity świata judaistycznego, w drugiej – wprowadza Go w świat samarytański. Wprowadzenie to umiejscawia Jezusa w ramach czasowo-przestrzennych. Przestrzenne wyróżniki podlegają prawu narastającej konkretyzacji: Samaria, miasteczko Sychar, źródło Jakuba, Samarytanka, naczynie do czerpania wody. Czasową determinantą jest pora południowa.

Ewangelista we wstępie wyeksponował pewne elementy wyselekcjonowane z tradycji o Jakubie i Józefie, aby przywołać świętość smarytańskiego miejsca odpoczynku Mistrza z Nazaretu. Te elementy są również żywotne dla judaizmu.

SYCHAR CZY SYCHEM W 4,5?

Niektórzy uczeni sądzą, że chodzi o miasto Sychem³⁸. Nazwę Sychem w miejscu Sychar spotykamy w dwóch kodeksach syryjskich: Sinaiticus i Curetonianus. Problem z identyfikacją nazwy miasteczka powikłał jeszcze Hieronim, który w liście 108,13 przekazał potomności, co następuje: „Transivit Sychem, non, ut plerique errantes legunt, Sichar, quae nunc Neapolis appellatur...”³⁹. Jednak zdecydowana większość uczonych sądzi, że to Hieronim pomylił się, i że nazwa Sychar zasługuje na uznanie, co też potwierdza cały kontekst wypowiedzi 4,1-42⁴⁰.

POLE JÓZEFA SYNA JAKUBA

Konstatacja: „w pobliżu terenu⁴¹, który Jakub dał Józefowi swojemu synowi”, bazuje na tradycji kombinującej Rdz 33,19; 48,22 i Joz 24,32⁴². Nazwa „teren Józefa” została stamtąd wydedukowana, gdyż w Biblii nie wyartykułowano jej nigdzie wprost. W przytoczonych źródłach dominuje natomiast Sychem, na którym nasza narracja się nie koncentruje, bowiem nie odgrywało ono żadnej roli w czasach Jezusa.

Jakub i jego syn, Józef, zajmują prominentną pozycję w samarytańskich źródłach, z czego zdawali sobie sprawę Żydzi. Józef Flawiusz miał świadomość tego, że Samarytanie wywodzili swą genealogię od Efraima i Manasesa, potomków Józefa (*Dzieje* 11,341)⁴³. Z kolei Rabbi Meir w epoce talmudycznej twierdził (*Pesiqta Kahana* 11), że Samarytanie nazywali Jakuba swoim ojcem⁴⁴.

Chociaż Żydzi odwołują się do Abrahama jako ojca (J 8,39.53), a Samarytanie do Jakuba jako swojego ojca (J 4,12)⁴⁵ – i chociaż Samarytanom było łatwiej wykazać pokrewieństwo terytorialne z Jakubem i patriarchami, niż

³⁸ Tak sądzi np. Anderson, „Mount Gerizim”, 220.

³⁹ PL 22,888. Hieronim utożsamiał tu nie tylko Sychar, ale również Flavia Neapolis z Sychem.

⁴⁰ Zob. np. J. Barreto Betancort, „Sicar-Siquen en Jn 4,5. Una clave de interpretacion del texto”, *Filologia Neotestamentaria* 12 (1999), 89-106.

⁴¹ W Ewangelii Jana zjawia się tylko w tym miejscu nazwa *chorion*. Nazwa ta poza Janem występuje u synoptyków w scenarii Getsemani (Mk 14,32; Mt 26,36) i w Dziejach Apostolskich (1,18.19a.b; 4,34.37; 5,3.8; 28,7). Oznacza miejsce, obszar, teren, majątek ziemski, pole, grunt. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski NT*, Warszawa 1997, 501, nr 4013; 662, nr 5412.

⁴² Por. Olsson, *Structure and Meaning*, 139.

⁴³ Por. L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1995², 231, przyp. 32.

⁴⁴ Por. Olsson, *Structure and Meaning*, 141.

⁴⁵ Por. W. Bindemann, „Im Dickicht von Feinbildern und Vorurteilen”, *Die Zeichen der Zeit* 45 (1991), 92.

Żydom – to jednak trzeba mieć na uwadze fakt, że Jakub jako ojciec dwunastu plemion Izraela⁴⁶, jest protoplastą Żydów⁴⁷ nie w mniejszym stopniu niż Samarytan.

ŹRÓDŁO I STUDNIA JAKUBA

O ile nazwę „teren Józefa” da się wydedukować z tradycji biblijnej, o tyle nie można tego powiedzieć o źródle czy studni Jakuba⁴⁸. Na odcinku J 4,6-12 dwukrotnie pojawia się nazwa studnia – *frear* (4,11.12) i tyle samo źródło – *pege* (4,6.14).

Ewangelista, akcentując źródło i wspominając studnię, być może do czegoś czynił aluzję. Do czego? Być może do pierwotnej postaci mozaizmu, który ucieleśnia Jakub i jego potomstwo, a która ewoluowała religią Tory „obudowaną” samarytańskimi i żydowskimi tradycjami (prawie powszechnym zjawiskiem w tradycji żydowskiej jest przypisywanie Tory – zakodowanej pod metaforą studni, źródła czy wody – patriarchom)⁴⁹.

Niewykluczone jest także, że Jan wykorzystuje motyw studni, aby stworzyć pomost pomiędzy Jezusem a Mojżeszem za pomocą aluzji do pozabiblijnej tradycji odnotowanej przez Józefa Flawiusza: „Mojżesz usiadł na skraju studni i odpoczywał, w porze południowej, po tułaczce swej i mozołach; było to niedaleko od miasta”⁵⁰.

4. SEPARACJA ŻYDÓW I SAMARYTAN (J 4,9)

WSTĘP

Rozmowę przy studni inicjuje Jezus, prowokując Samarytankę prośbą o „kubek” wody. Znamienną rzeczą jest, że rozmowa nie startuje z płaszczyzny teologicznej, ale z naturalnej potrzeby. Ludzkie potrzeby są najczęs-

⁴⁶ F. Wessel, „Die fünf Männer der Samaritanerin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19”, *BN* 68 (1993), 26.

⁴⁷ „Toute la tradition juive se résumait dans la figure de Jacob” (cyt. A. Jaubert, „La symbolique du Puits de Jacob. [Jn 4,12]”, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. I*, Paris 1963, 73).

⁴⁸ „There is no Old Testament reference to his having dug a well there, but there is nothing improbable about it” (cyt. Morris, *The Gospel according to John*, 227).

⁴⁹ Por. J.-A.A. Brant, „Husband Hunting. Characterization and Narrative Art in the Gospel of John”, *BibInt* 4 (1996), 214.

⁵⁰ *Dzieje* 2,257.

ciej punktem wyjścia do głębszej komunikacji między ludźmi⁵¹. To spotkanie przy studni odbywa się bez świadków, ponieważ uczniowie Jezusa udali się do pobliskiego miasteczka, żeby zakupić żywność.

Samarytanka reaguje sugestywnie: „jak Ty, będąc Żydem, prosisz mnie kobietę, będącą Samarytanką, abym dała Ci pić?” Jej reakcję opatrzone notą wyjaśniającą: *ou gar synchrontai Ioudaioi Samaritais*. Nota ta powoduje dwa problemy: odnośnie do autentyczności i odnośnie do sensu. Abstrahując od kwestii autentyczności wstawki⁵², skoncentrujemy się na jej wymowie.

SENS NOTY

Notę zwyczajowo tłumaczy się w sposób generalizujący: „Żydzi nie utrzymują stosunków z Samarytanami; nie przestają Żydzi z Samarytanami”. Autorem radykalnego zwrotu w ramach dotychczasowej interpretacji tej glosy był D. Daube⁵³. Stwierdził on, że klasyczny przekład odchodzi od literalnego znaczenia *synchraomai*: „używać coś razem, wspólnie z”. Mając to na uwadze, zaproponował on następujące tłumaczenie: „Jews do not use – scil. vessels – together with Samaritans”⁵⁴.

Wszelkie generalizujące propozycje utrudniają zrozumienie skomplikowanego problemu stosunku Żydów i Samarytan oraz specyfiki żydowskiej Halachy, w tym dopuszczalności zakupu żywności przez uczniów Jezusa w samarytańskim mieście („uczniowie Jego odeszli do miasta, aby zakupić żywności” – 4,8)⁵⁵. Wprawdzie generalizująca waloryzacja funkcjonowała w owym czasie, ale regulowała stosunek Żydów do pogan. Dzieje Apostolskie zawierają bezcenne świadectwo w tym zakresie: „Mówił do nich [Piotr]: Wiecie, że niegodną rzeczą dla Żyda jest przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego. Lecz Bóg pokazał, żebym żadnego człowieka nie uważał za skażonego lub nieczystego” (10,28). Tego typu generalizacja nie może być odniesiona do Samarytan, gdyż nie byli oni uznawani przez Żydów za pogan.

Samarytanka, powstrzymując Jezusa przed skorzystaniem z jej naczynia do czerpania wody, odwołuje się, jak się zdaje, do rytualistycznego po-

⁵¹ Por. R. Irudaya, „Attitudes and Approaches Employed in the Dialogue of Jesus with the Samaritan Woman. Their Relevance to Interreligious Dialogue Today”, *Vidyajyoti* 67 (2003), 713.

⁵² Zob. G. van Belle, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification texte grec de Jean* (Studiorum Novi Testamenti auxilia 11), Leuven 1985, 211-235.

⁵³ D. Daube, „Jesus and the Samaritan Woman. The Meaning of *synchraomai*”, *JBL* 69 (1950), 137-147.

⁵⁴ Por. tamże, 139.

⁵⁵ Por. Morris, *The Gospel according to John*, 229.

rządki i usiłuje Go ostrzec przed jego naruszeniem⁵⁶. Na rzecz słuszności tego przypuszczenia warto przytoczyć znamienne świadectwo z Miszny, że Samarytanka mają menstruację od kołyski (*m.Nidda* 4,1). Czytelnika wychowanego na Torze Mojżesza ten faryzejski sąd odsyła do Księgi Kapłańskiej. W 15,19nn zapisano, że nie tylko menstruująca kobieta jest rytualnie nieczysta, ale ta nieczystość przechodzi na wszystko, czego się ona dotknie.

WNIOSKI

W świetle powyższego bardziej oczywiste się staje, że Jezus jako Żyd nie powinien usiłować skorzystać z naczynia Samarytanki⁵⁷, bo to wystawiłoby na szwank jego żydowskość. Przeanalizowana nota zdradza rytualistyczny mur istniejący między obydwoma społecznościami, które wszakże odwołują się do tych samych pryncypiów wiary izraelskiej.

5. TRADYCJA JAKUBOWA W J 4,1-26

WSTĘP

Tradycja Jakubowa nie pojawia się pierwszy raz w Ewangelii Jana dopiero w 4. rozdziale Zasygnalizowana została już w 1,51, w nawiązaniu do Rdz 28,10-22⁵⁸. Staje się tam ona punktem wyjścia dla prorocstwa Jezusa, które wieści, że nowy kult nie będzie sprawowany w świątyni w Jerozolimie⁵⁹.

Jan niewątpliwie znał biblijną historię Jakuba. Zapewne wiedział o tym, że Jakub kupił teren w Sychem od synów Hamora (Rdz 33,19), które to miasto jako zdobycz przekazał synowi Józefowi (Rdz 48,22). Na zakupionym polu, które następnie stało się dziedzictwem jego potomstwa, pochowano kości Józefa (Joz 24,32).

W trakcie rozwoju narracji, kiedy figura Jakuba powraca, pewne informacje o nim wykracza poza przekaz biblijny. Szacunek do pozabiblijnej tra-

⁵⁶ Por. C.K. Barrett, *The Gospel according to S. John*, London 1978², 232.

⁵⁷ Por. Olsson, *Structure and Meaning*, 155.

⁵⁸ Por. D. MacDonald, „If You Knew the Gift of God”, *Review for Religious* 44 (1985), 908.

⁵⁹ Por. M. Theobald, „Abraham – (Isaak –) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium”, w: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johanne Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, red. M. Labahn, K. Scholtissek, A. Strotmann, Paderborn 2004, 163.

dycji o Jakubie konstatują np. Dzieje Apostolskie (7,16). Klasyczny przyczynek odnośnie do tradycji Jakubowej w 4,10-26 jest autorstwa J.H. Neyreya⁶⁰. Z pozabiblijnego nurtu przywołuje on zwłaszcza przekazy targumiczne i midraszowe. Głównie jego śladem podążymy teraz.

PREZENTACJA TRADYCJI JAKUBOWEJ W J 4,1-26

Tradycja biblijna niczego nie wie o tym, że Jakub wykopał studnię. Nazwa „studnia Jakuba” byłaby zatem efektem interpretacyjno-legendarnego zabiegu, wiążącego znane studnie z patriarchami. Tak samo czynią niektóre interpretacje targumiczne, misznaickie a nawet midraszyczne.

Jeśli chodzi o frazę: „gdybyś znała dar Boga” (4,10), J.H. Neyrey wskazuje na targumy do Lb 21,18n., w których przenosi się nazwę miejsca *Mattanah* na słowo „dar” studni. Koniecznie trzeba dopowiedzieć w tym miejscu, że hebrajskie słowo *mattanah* oznacza dar i wywodzi się od czasownika *natan*.

Cud wody, o którym mówi Jezus w 4,10, być może nawiązuje do tradycji targumicznej (Targum Neofiti do Rdz 28), która opiewa cuda Jakuba, w tym cud wody. Z kolei Andrea Link sądzi, że zastosowanie słowa „trzoda” w 4,12 w liczbie mnogiej zmierza do wykazania, że wszystkie szczepy Izraela korzystały z wody studni, że żyły z daru Jakuba⁶¹.

J.H. Neyrey na następnym odcinek 4,16-18 patrzy przez pryzmat starotestamentowych opisów zalotów przy studni, zwłaszcza Jakuba i Racheli (Wj 2,15-22). Nadzwyczajna wiedza Jezusa o sytuacji matrymonialnej Samarytanki (4,17), w jej ocenie (4,19), może odnosić się do wizji Jakuba i jego wiedzy odnośnie do przyszłości. Na przykład żydowski midrasz tekst Rdz 27,27 (gdzie mowa o błogosławieństwie Izaaka udzielonym Jakubowi) wyjaśnia w duchu szczególnej wiedzy Jakuba odnośnie do statusu świątyni w czasach mesjańskich. Podobnie postępują z tekstami Rdz 49,1 (wstęp do błogosławieństwa Jakuba) zwoje z Qumran (4 QpGen 49) i Targum.

Twierdzenie Jezusa: „wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy” (4,22) przywołuje na myśl ignorancję Jakuba, którą wyraził po obudzeniu się ze snu w słowach: „Pan był na tym miejscu, ale ja o tym nie wiedziałem” (Rdz 28,16-18). Według samarytańskiej

⁶⁰ J.H. Neyrey, „Jacob Traditions and the Interpretation of John 4,10-26”, *CBQ* 41 (1979), 419-437. Bardziej współczesny przyczynek stworzyła Ellen B. Aitken, „At the Well of Living Water: Jacob Traditions in John 4”, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, red. C.A. Evans, Sheffield 2000, 342-352. Autorka ogranicza się do analizy wpływu Jakubowej tradycji z Rdz 29,1-14 na charakteryzację Samarytanki.

⁶¹ Por. A. Link, »Was redest du mit ihr?« *Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Job 4,1-42*, Regensburg 1992, 210.

tradycji to góra Gerizim była właśnie miejscem tej teofanii – i Jakub o tym wiedział. Ta tradycja polemizuje na tym odcinku z tradycją żydowską.

WNIOSKI

Zwielokrotniona obecność tradycji Jakubowej w rozmowie Jezusa z Samarytanką, w jednakowej mierze istotna dla samarytanizmu i judaizmu, jest istotnym składnikiem kulturowo-historycznego podłoża rozmowy.

Ewangelista nawiązując do tradycji Jakuba, która mu służy jako odskocznia dla prezentacji Jezusa, nie czyni tego jednak bezkrytycznie, jak imputuje mu to J.H. Neyrey. Na przykład kwestia ignorancji Samarytan, podniesiona przez Jezusa, nie dotyczy miejsca kultu, ale akuratności dotychczasowego kultu.

6. SAMARYTANKA I JEZUS W J 4,15-19A

KRYZYS I PRZEŁOM W DIALOGU PRZY STUDNI JAKUBA

Samarytanka drugi raz popada w niezrozumienie, które skutkuje kryzysem w dialogu⁶². Nieporozumienie bierze się stąd, że wyrażenie metaforyczne (woda żyjąca) rozumie ona dosłownie⁶³. W następstwie nieporozumienia reaguje ironią, usiłując sprowadzić Jezusa do pozycji *theios aner*⁶⁴, który zapewne dysponuje jakąś magiczną wodą⁶⁵. Dzięki magicznej inicjatywie Jezus zaspokoi jej pragnienie i nie będzie ona musiała ponownie przychodzić i czerpać wody ze studni.

W tej kryzysowej sytuacji Jezus ucieka się do niekonwencjonalnego sposobu komunikacji: „idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj”. W nagrodę za tę nietypową próbę dotarcia do świadomości Samarytanki, uzyskuje On lakoniczną odpowiedź: „nie mam męża”. W reakcji na deklarowany stan matrymonialny Samarytanki odpowiada On profetycznie: „dobrze powiedziałaś: «nie mam męża». Miałaś bowiem pięciu mężów, a którego masz teraz, nie jest twoim mężem. To powiedziałaś zgodnie z prawdą” (4,18).

⁶² Por. S. Schapdick, *Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Job 4,1-42) im Kontext des Johannesevangeliums*, Berlin 2000, 168.

⁶³ Por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005, 252.

⁶⁴ Tak sądzi T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42* (WUNT 31), Tübingen 1988, 115, 107.

⁶⁵ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999², 61.

PROBLEM SAMARYTANKI

Trwa debata w kwestii, czy Samarytanka jest postacią realistyczną, czy symboliczną? Czy szczególnie odnośnie do liczby mężów jest adekwatny do rzeczywistości? W poszukiwaniu odpowiedzi na nie wypracowano różne rodzaje interpretacji. Nawiążemy teraz do niektórych z nich.

Według popularnej interpretacji alegorycznej Samarytanka nie jest osobą z krwi i kości, ale postacią symbolizującą sytuację religijną Samarii, zasygnalizowaną w 2 Krl 17. Mowa jest tam o tym, że w następstwie podboju asyryjskiego koloniści z pięciu ujarzmionych ludów zostali przesiedleni na teren północnego Izraela. Oprócz bojaźni świadczonej Bogu Izraela, koloniści czcili własnych bogów w liczbie siedmiu.

M.W. Dube jest autorem dekolonizacyjnego podejścia⁶⁶. Jego zdaniem 4 rozdział Ewangelii Jana jest tekstem imperializującym. Centralną część perykopy dostrzega on w 4,31-38, który to *passus* ma legitymizować ingerencję w terytorium innych narodów⁶⁷. Imperialne wejście poprzedza negatywna charakteryzacja osób czy religii, co ma miejsce w wypadku Samarytan i Samarytanki. Postulowana przez niego dekolonizacyjna lektura tekstu Pisma Świętego polega na zakwestionowaniu jego imperialnych fragmentów i na podkreśleniu rangi Samarytanki.

W 2004 r. powstaje monografia autorstwa J.K. Kim w nurcie interkontekstualnej lektury, która spogląda na Samarytankę z perspektywy postkolonialnej⁶⁸. Owym szóstym mężczyzną Samarytanki mógł być kolonista – weteran armii rzymskiej⁶⁹. W tym przypadku personalna historia Samarytanki miałaby korespondować z kolonialną historią Samarii⁷⁰.

Generalnie rzecz ujmując, uczeni starszego pokolenia koncentrowali się na moralnej sytuacji Samarytanki, uważali ją za symbol niemoralności z powodu jej rzekomej rozwiązłości⁷¹. Na przeciwległym krańcu znajdują się interpretacje idealizujące. Na przykład na gruncie feministycznego podejścia usiłuje się przerysować znaczenie osoby i roli Samarytanki. Przedstawia się ją w kategoriach partnerstwa dla Jezusa w istotnej dyskusji teologicznej, do

⁶⁶ M.W. Dube, „Reading for Decolonization (John 4,1-42)”, *Semeia* 75 (1996), 37-59.

⁶⁷ Por. tamże, 49.

⁶⁸ J.K. Kim, *Woman and Nation. An Intercontextual Reading of the Gospel of John from a Postcolonial Feminist Perspective*, Boston – Leiden 2004.

⁶⁹ Por. tamże, 105.

⁷⁰ Por. C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 1995, 49.

⁷¹ Por. np. L. Cantwell, „Immortal Longings in Sermon Humili: A Study of John 4,5-26”, *ŠJT* 36 (1983), 81.

której Mistrz z Nazaretu odnosić się ma z głębokim respektem, i zrównuje się ją z apostołami⁷².

PODSUMOWANIE

Szczegół o pięciu mężach wydaje się oddawać rzeczywisty stan rzeczy i nie ma powodu, by kwestionować czy minimalizować jego historyczny walor. Samarytanka, będąc realistyczną postacią jest zarazem reprezentatywną postacią⁷³. Ucieleśnia i reprezentuje etniczno-religijną kondycję samarytanizmu, tak jak Jezus reprezentuje i ucieleśnia judaizm. Jej moralna kondycja poniekąd koresponduje z kondycją religijną Samarytan, którzy systemowo tkwią w grzeszności personalnej. Odwrotnie ma się sprawa z Jezusem, który jako Żyd *ex definitione* wyzwolony jest z grzeszności personalnej, co Paweł skonkludował z dużą dozą pewności: „my z natury jesteśmy Żydami, a nie grzesznikami z pogan” (Ga 2,15).

7. SYJON W LEPSZYM POŁOŻENIU NIŻ GERIZIM (J 4,19B-22)

„OJCOWIE NASI... A WY”

Samarytanka umiejętnie odwraca uwagę Jezusa od swoich problemów życiowych⁷⁴, nawiązując do kontrowersji dotyczącej świętości i wyjątkowości góry Gerizim, która była centrum kultu samarytanizmu i kością niezgody Samarytan z Żydami⁷⁵.

Postawienie problemu przez Samarytankę w postaci: „ojcowie nasi... a wy” jest wyrafinowanym testem. Mówiąc: „ojcowie nasi”, opiera ona samarytańską tradycję na autorytecie patriarchów⁷⁶. Pod tak sformułowanym

⁷² Por. S.D. Moore, „Are there Impurities in the Living Water that the Johannine Jesus Dispenses? Deconstruction, Feminism, and the Samaritan Woman”, *BibInt* 1 (1993), 213.

⁷³ Por. M.W.G. Stibbe, *John*, Sheffield 1993, 66n.

⁷⁴ Por. J. Sanford, *Mystical Christianity. A Psychological Commentary on the Gospel of John*, New York 1993, 114.

⁷⁵ Por. G. Friedrich, *Wer ist Jesus? Die Verkündigung des vierten Evangelisten, dargestellt an Johannes 4,4-42*, Stuttgart 1967, 41.

⁷⁶ Por. R. Chennattu, „Women in the Mission of the Church. An Interpretation of John 4”, *Vidyajyoti* 65 (2001), 769.

dylematem kryje się w istocie pytanie następujące: który naród, Samarytanie czy Żydzi, są prawdziwym potomstwem i dziedzictwem Jakuba⁷⁷?

Sama formuła tego pytania stawia Żydów w niekorzystnej sytuacji. W niezawołowanej formie Samarytanka daje do zrozumienia Jezusowi, że to Żydzi są raczej odszczepieńcami i heretykami niż dziedzicami Jakuba. A Jakub bardziej niż twórcą studni jest tutaj ojcem tradycji, która legitymizuje Gerizim jako miejsce prawdziwego kultu⁷⁸.

Nawet Tora zaświadcza o wyjątkowości Gerizim, a nie Jerozolimy. Wyjątkowość Jerozolimy Żydzi konstatawali na podstawie pism, które jednak nie mają wartości dla Samarytan, gdyż nie przyjęli ich do swojego kanonu (2 Krn 6,6; 7,12; Ps 78,68)⁷⁹. Jak zatem w świetle Tory i własnych tradycji mogli Samarytanie postrzegać Żydów? Czy nie jak schizmatyków dopuszczających się samowolnego ustanowienia centrum kultu w Jerozolimie oraz barbarzyńców i profanów z powodu zniszczenia prawowitej świątyni usytuowanej na Gerizim i zbezczeszczenia tej świętej góry?

ANI GERIZIM, ANI SYJON

Na otwartą prowokację Samarytanka Jezus odpowiada ze stoickim spokojem, chociaż ma ograniczone możliwości argumentacji. Powinien dowodzić swojej racji z Tory, ale na niewiele się ona przydaje do rozstrzygnięcia zadawnionego sporu na korzyść Żydów. Jakby unikając odpowiedzi wprost, wchodzi w prerogatywy Proroka, rozpoczynając dyskurs od: „wierz Mi, kobieto”. Przekazane potem orędzie Jezusa dotyczy niedalekiej przyszłości („nadchodzi godzina”). Oczywiście mowa tu o mesjańskiej epoce, w której ośrodkiem jest On jako Mesjasz, a która w wymiarze absolutnym zaistniała po Jego śmierci jako Syna Boga.

W nadchodzącej godzinie nastąpi przede wszystkim relatywizacja rangi dotychczasowych miejsc kultu istotnych dla judaizmu i samarytanizmu. Na pierwszym miejscu relatywizuje się górę Gerizim. Niewykluczone, że w ten sposób polemizuje się z przekonaniem Samarytan, które z Gerizim łączyły istotną rolę w czasach mesjańskich.

W nadchodzących czasach również Jerozolima straci unikatową pozycję. Innymi słowy – mesjanizm inaugurowany przez Jezusa nie będzie dla Samarytan kontynuacją samarytanizmu ani też nie będzie domagał się od

⁷⁷ Por. W. Howard-Brook, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, Maryknoll 1994, 108.

⁷⁸ Por. Neyrey, „Jacob Traditions”, 428.

⁷⁹ Por. Morris, *The Gospel according to John*, 237.

nich przejścia na judaizm, co wiąże się z negacją Gerizim i uznaniem Jerozolimy⁸⁰.

KONDYCJA RELIGIJNA SAMARYTANIZMU

Następnie Jezus powraca do terażniejszości, by porównać kondycję dotychczasowego kultu samarytańskiego i kultu żydowskiego. Kult samarytański jawi się w mniej korzystnym położeniu: „Wy oddajecie cześć Temu, kogo nie znacie, my oddajemy cześć Temu, kogo znamy”. Na jakiej podstawie Jezus tak twierdzi?

Jezus wychodzi z biblijnego postrzegania, które akuratny kult łączy z wiedzą, niedoskonały – z ignorancją. Na czym polega owa ignorancja? Na idolatrii? synkretyzmie? Bynajmniej. Samarytanie nie hołowali idolatrii ani typowemu synkretyzmowi. Żydzi współcześni Jezusowi spoglądali na Samarytan poprzez pryzmat 2 Krl 17,24-41, gdzie znajduje się fundamentalny żydowski tekst na temat pochodzenia Samarytan i charakteru ich kultu⁸¹. Abstrahując od jego antysamarytańskiego wydźwięku, ten tekst jest nośnikiem cennej informacji. Komunikuje nam, że w systemie samarytanizmu oprócz nadrzędnej bojaźni świadczonej Jahwe, legalnie funkcjonował publiczny (usankcjonowany prawem) kult siedmiu bogów⁸².

Ten stan znamionuje system henoteistyczny. Henoteizm to wysoko zorganizowana forma politeizmu, która w panteonie bogów przyjmuje nadrzędność jednego. W systemie religii izraelskiej był nim Jahwe⁸³. Konieczne trzeba nadmienić w tym miejscu, że henoteizm był sakralnym lepiszczem królestwa Dawida i Salomona. Przeżył rozpad królestwa, a w Samarii dotrwał do czasów Jezusa.

⁸⁰ Rabinicznym warunkiem prozelityzmu dla Samarytan, odnotowanym w traktacie *Kuttim*, było uznanie Jerozolimy i zmartwychwstania umarłych, por. F. Dexinger, „Samaritan Eschatology”, w: *The Samaritans*, red. Crown, 282.

⁸¹ Np. wyrażenie „nie znacie” znajduje się w 2 Krl 17,26 (wersja LXX), por. O. Betz, „»To Worship God in Spirit and in Truth«. Reflections on John 4,20-26”, w: *Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays, In Honor of John M. Oesterreicher*, red. A. Finkel, L. Frizzell, New York 1981, 56.

⁸² Redaktorzy 2. Księgi Królewskiej pozostawili nam w tekście ślady tradycji, która dokumentuje istnienie systemu henoteizmu: „bali się Jahwe i czcili swoich bogów” – 2 Krl 17,33. Ostatnia redakcja tę konstatację oceniła z punktu widzenia monoteizmu, degradowując tych bogów do bożków: „bali się Jahwe i czcili swoich bożków” – 2 Krl 17,41.

⁸³ Zob. hasło „henoteizm” w: *Religia. Encyklopedia PWN, t. IV* (wersja elektroniczna).

KONDYCJA RELIGIJNA JUDAIZMU

Jezus, mówiąc *my*, identyfikuje się z judaizmem, z żydowskim postrzeganiem kultu i żydowską oceną kultu samarytańskiego. Akuratna wiedza kultyczna Żydów jako Judejczyków bywa podkreślana w różnych miejscach w Biblii. W Ps 76,1 czytamy: „w Judzie jest Bóg znany”. Owa wiedza Żydów została w Ewangelii Jana doprecyzowana notą: „zbawienie jest z Żydów”. Warto w tym miejscu przytoczyć znamieny komentarz Józefa Flawiusza do 2 Krl 17. Opisane w 17,25n. wydarzenie komentuje on w ten sposób: „Nie znajdując żadnego leku na swą niedolę, nagle dowiedzieli się z wyroczni, że powinni czcić najwyższego Boga, *bo tylko to może ich ocalić*” (Dzieje 9,289). Ta istotna wypowiedź Józefa Flawiusza, że wiedza jest tutaj synonimem zbawienia, jakoś umyka uwadze egzegetów.

W żadnym wypadku logion: „zbawienie jest z Żydów” (4,22d) nie ma na uwadze zbawienia mesjańskiego, przyszłego. On nawiązuje do zbawienia, które zaistniało w historii narodu żydowskiego w pewnym momencie przed przyjściem Jezusa – i stanowi bazę dla Jego wystąpienia. Jezus jako Żyd dokonuje w 4,22d retrospekcji kulturowo-religijnej judaizmu i samarytanizmu. W jej optyce zbawienie pochodzi z judaizmu jako systemu, a nie z samarytanizmu jako systemu⁸⁴.

Pytanie, które się nam teraz narzuca, brzmi: w którym momencie w ramach systemu religii izraelskiej dokonano się zbawienie? Jesteśmy zdania, że Jezus, mówiąc „zbawienie jest z Żydów”, miał na myśli proces reformy religii izraelskiej zainicjowany przez Ezechiasza, króla Judei, a dopełniony przez jego prawnuka, króla Jozjasza. Następuje wtedy w Judei przejście z systemu henoteizmu do systemu monolatrizmu. Jeśli henoteizm jest formą zorganizowanego i uporządkowanego politeizmu, to monolatrizm jawi się jako przedszkole monoteizmu. W monolatrizmie uznaje się, że „dana grupa czci jednego Boga, jednak nie przeczy przy tym, jak w monoteizmie, temu, iż są inni bogowie, lecz zakłada po prostu, że ci inni bogowie istnieją i są czczeni przez innych ludzi”⁸⁵.

Monolatricznej reformy Samarytanie nie zaakceptowali. Choć dysponowali Torą, to jednak pozostali na pozycji henoteizmu i obok czci Jahwe jako pierwszorzędnego Boga, system samarytanizmu nadal legalizował kult innych bogów. Natomiast w Judei monolatria po powrocie z wygnania została przekształcona w system monoteistyczny, zaakceptowany przez Izraelitów z Galilei. Najwcześniej zatem do tzw. reformy Jozjasza można odnieść Janowy logion: „zbawienie jest z Żydów”.

⁸⁴ Por. Sanford, *Mystical Christianity*, 115.

⁸⁵ Zob. B. Górka, „Zbawienie jest z Żydów? (J 4,22). Jakież?”, w: B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 61-65.

ZAKOŃCZENIE

Jerozolima nie została przez Jezusa zrównana z Gerizim, jak postulują to niektórzy uczeni⁸⁶. Żydzi są w lepszej sytuacji. W Jerozolimie panuje właściwy kult Boga – wtedy już monoteistyczny, w Samarii – kult niedoskonały, henoteistyczny.

Dzięki temu Żydów nie dzieli żaden dystans religijno-kulturowy od mającego nadejść mesjańskiego poznania Boga jako Ojca, czyli mesjańskiego zbawienia. Samarytan zaś dzieli dystans monolatrizmu i monoteizmu. Jednak ich droga do prawdziwej czci nie wiedzie poprzez nawrócenie na judaizm, co ewidentnie wynika z wypowiedzi adresowanej do Samarytan: „ani na tej górze, ani w Jerozolimie”. Samarytanie mogą wydostać się z henoteizmu i przekroczyć fazę monolatrizmu i monoteizmu dzięki wierze w Jezusa. W Nim będą doświadczać najpierw tych faz zbawienia (tj. monolatrizmu i monoteizmu), które jednak wypracowano w ramach systemu judaizmu a nie samarytanizmu⁸⁷.

8. SAMARYTANIZM I JUDAIZM W ERZE MESJAŃSKIEJ (J 4,23-24)

TRANSPOZYCJA A NIE OPOZYCJA WOBEC JUDAIZMU

Jezus w 4,23-24 ma na myśli nową społeczność kultyczną, w skład której będą wchodzić przede wszystkim Żydzi i Samarytanie⁸⁸. Ci nowi czciciele zostali opatrzeni atrybutem *alethinoi* (prawdziwi).

Bynajmniej ten nowy kult, prawdziwy, nie stoi w opozycji do dotychczasowego kultu judaistycznego jako fałszywego, niereczywistego czy przestarzałego⁸⁹. Ten „stary kult” funkcjonuje przecież w ramach judaizmu w zasięgu oddziaływania zbawienia! (por. 4,22).

Niemniej jednak między nowymi czcicielami (po objawieniu się Jezusa) a „starymi czcicielami” (przed objawieniem się Jezusa) została ustawiona wyraźna cezura – wbrew temu, co sądzą niektórzy uczeni⁹⁰. Ale nie jest to cezura opozycji, lecz transpozycji.

⁸⁶ Np. Lindemann, „Samaria und Samaritaner”, 70.

⁸⁷ W podobnym kierunku podąża Morris, *The Gospel according to John*, 238n.

⁸⁸ Por. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien*, 153.

⁸⁹ O przestarzałości dotychczasowego kultu mówi J. Bligh, „Jesus in Samaria”, *Heythrop Journal* 3 (1962), 338.

⁹⁰ Por. np. Carson, *The Gospel according to John*, 224.

Nie jest to transpozycja co do istoty, ale co do stopnia; transpozycja z judaizmu na poziom mesjanizmu. Napotykamy tutaj Janową zasadę transpozycji sformułowaną programowo w Prologu: „Tora została dana przez Mojżesza, łaska i prawda stała się przez Jezusa Mesjasza” (1,17)⁹¹.

ISTOTA KULTU MESJAŃSKIEGO

Nowy kult znamionuje para pojęć: duch i prawda. W naszym przekonaniu duch jest metaforą Proroków, prawda jest metaforą Jezusa jako Mesjasza oraz Jego Tory (= Ewangelia)⁹². Czcic prawdziwie Boga Ojca oznacza najpierw wejść w duchowość Proroków, która wychowuje do uznania w Jezusie Mesjasza. Dopiero ten, który przebył pedagogię Proroków, zdolny jest uwierzyć w Jezusa jako Mesjasza – przez co wchodzi na etap prawdziwego kultu Boga jako Ojca.

Bynajmniej nie ma tutaj jeszcze mowy o sercu kultu chrześcijańskiego, w którego centrum stoi osoba Jezusa jako Syna Boga. Nie jest to więc kult skoncentrowany na Jezusie jako Synu Boga, objawiającym się w pełni na krzyżu⁹³, ale jest to kult mesjański, skoncentrowany na Jezusie jako Mesjaszu.

Jezus, by ugruntować poprzez *dei* (trzeba) konieczność prawdziwego kultu, stawia najpierw fundament w postaci: „duchem jest Bóg”⁹⁴. Z tego powodu, że Bóg jest duchem, prawdziwi czciciele muszą oddawać cześć Bogu w duchu i prawdzie. Klasyczna wykładnia twierdzenia „duchem jest Bóg” patrzy na nie z punktu widzenia istotowego: Bóg ma duchową naturę, która tworzy platformę dla duchowej relacji z człowiekiem, wykraczającej poza przestrzenne ograniczenia⁹⁵. Chociaż wykładnia tego rodzaju wciąż powraca⁹⁶, to z drugiej strony wcześniej nastąpił odwrót od metafizycznego postrzegania wyrażenia „duchem jest Bóg” na rzecz teologicznego znaczenia⁹⁷.

⁹¹ Por. R. Schnackenburg, „Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« (Jo 4,23) im Lichte von Qumrân-Texten”, *BZ* 3 (1959), 92.

⁹² XIII kanon Synodu w Kartaginie (ok. 348 r.) ma świadomość wagi epoki Proroków, która poprzedza epokę Ewangelii: *Universi dixerunt: nemo contra prophetas, nemo contra evangelia facit sine periculo*. Tłumacz polski nie oddaje tego kanonu adekwatnie: „Wszyscy orzekli: Niech nikt bezkarnie nie łamie wskazań proroków i ewangelii”. Zob. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, red. A. Baron, H. Pietras (Synodi et collectiones legum I), Kraków 2006, 199.

⁹³ Tak jednak uważa Bligh, „Jesus in Samaria”, 339.

⁹⁴ Por. M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001, 102.

⁹⁵ Por. A.R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John*, Sheffield 2002, 193.

⁹⁶ Por. np. Talbert, *Reading John*, 114; Sanford, *Mystical Christianity*, 177.

⁹⁷ Por. Friedrich, *Wer ist Jesus?*, 45.

Identyfikacja „duchem jest Bóg” nie ma charakteru istotowej definicji Boga, ale ma charakter definicji funkcjonalnej. Ma ona za zadanie określić, co Bóg czyni w toku historii zbawienia⁹⁸. R.E. Brown wskazuje na dwie analogiczne definicje Boga, które pochodzą z Janowego kręgu: „Bóg jest miłością” (1 J 1,5), „Bóg jest światłem” (1 J 4,8). Z Ewangelii Jana przytacza on jeszcze inne przykłady, gdzie Syn Boga jest „światłem kosmosu” (3,19; 8,12; 9,5)⁹⁹.

Niewielu uczonych zdaje sobie sprawę jeszcze z jednego z faktów, że przed *pneumą* nie występuje rodzajnik określony. Ta okoliczność naprowadza na ideę zasady. Ponadto *pneuma* jest tutaj metaforą – naturalnie metaforą inicjacyjną.

WNIOSKI

Na płaszczyźnie inicjacji historiozbawczej *pneuma* odnosi nas do działania Boga w epoce Proroków. W rozmowie z Samarytanką nie przywołano Tory z oczywistej przyczyny: Samarytanom nie trzeba przypominać o randze Tory, ponieważ akceptują ją. Nie akceptują jednak Proroków. Stąd Jezus tworzy logion, w którym, suponując fundament Tory, na pierwszym miejscu stawia wymóg uznania działania Boga objawiającego się w życiu i przepowiadaniu Proroków. Innymi słowy, prawdziwy kult pośrednio startuje z Tory a bezpośrednio z platformy doktryny i duchowości Proroków. Konieczność akceptacji doktryny, moralności i religijności Proroków uzasadniono Boską sankcją, którą komunikuje nam forma *dei*.

9. JEZUS MESJASZEM-TAHEBEM (J 4,25-26)

WSTĘP

Samarytanka zorientowała się, że treść niekonwencjonalnych enuncjacji Jezusa wykracza poza kompetencje proroka jako jednego z szeregu, gdyż dotyczy prawdziwej czci Boga jako Ojca w mesjańskiej erze. Ani nie zaprzeczając, ani nie potwierdzając konstatacjom Jezusa, kieruje ona dysputę na

⁹⁸ Por. J. Kudasiewicz, „Kult Ojca w Duchu i Prawdzie (J 4,23)”, *RTK* 36 (1989), z. 1, 65n. Por. także Beasley-Murray, *John*, 62.

⁹⁹ Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John, vol. I* (AB 29), Garden City 1966, 172; Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, 108.

temat Mesjasza: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem¹⁰⁰. *A kiedy On przyjdzie, obwieści nam wszystko*”.

MESJASZ-TAHEB WYJAŚNI WSZYSTKO

Naszym zdaniem najbardziej prawdopodobna jest następująca postać źródła, stojącego u podłoża tej wypowiedzi Samarytanki: „wiem, że przyjdzie Mesjasz (oddany w Ewangelii przez *Messias*), zwany przez nas *Tabebem* (oddany w Ewangelii przez *Christos*)”. Tę hipotezę wspiera drugie użycie słowa *Christos* przez Samarytankę w dyskursie zaadresowanym do Samarytan: „czy nie On jest Chrystusem?” W semickim źródle mielibyśmy: „czy nie On jest *Tabebem*”. W przypadku tej propozycji suponuje się, co nietrudno dostrzec, klarowną i konsekwentną ekwiwalencję.

W samarytańskiej charakterystyce Mesjasza: opowie, wyjaśni *nam wszystko* – która koresponduje z żydowską – skorzystano z unikatowego słowa *anangelein*. Jedni interpretatorzy jako starotestamentowe podłoże dla konstatacji: „przyjdzie i wszystko opowie” wskazują Pwt 18,15.18¹⁰¹. Był to istotny tekst dla samarytańskiego profilu *Tabeba*¹⁰². Inni komentatorzy wskazują na pewne miejsce z samarytańskiego dzieła *Memar Marqab* (4,12), w którym mówi się, że *Tabeb*, tak jak żydowski Mesjasz, „objawi wszystko”¹⁰³.

W odpowiedzi na tę konstatację o Mesjaszu, Samarytanką usłyszała solenną autoidentyfikację Jezusa: *Ja jestem [Nim], rozmawiający z tobą*. Ta autoidentyfikacja mesjańska Jezusa stanowi punkt kulminacyjny rozmowy, klimaks¹⁰⁴. W tym momencie następuje zwrot w narracji: wracają uczniowie, a Samarytanką oddala się od studni.

¹⁰⁰ Ewangelista upodobał sobie w notach wyjaśniających znaczenie tytułów czy nazw niektórych miejsc: 1,38; 1,41; 1,42; 4,25; 9,7; 9,11; 11,16; 19,13; 19,17; 20,16; 20,24; 21,2.

¹⁰¹ Por. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien*, 156n.; Schapdick, *Auf dem Weg in den Konflikt*, 242.

¹⁰² Por. F. Dexinger, „Die frühesten samaritanischen Belege der Taheb-Vorstellung”, *Kairos* 26 (1984), 227-238.

¹⁰³ Por. Barrett, *The Gospel according to S. John*, 239; Link, »Was redest du mit ihr?«, 198 przyp. 73.

¹⁰⁴ Por. B. Prete, „La Samaritana (Giov. 4,1-42)”, *Sacra Doctrina* 9/34 (1964), 262; G. Ferraro, „La donna samaritana e la fede dei suoi concittadini in Gesù: Gv 4,27-30.39-42”, *Studia missionalia* 49 (2000), 126.

„CZŁOWIEK, KTÓRY WIE WSZYSTKO, CO UCZYNIŁAM”.
CZY NIE TEN JEST MESJASZEM [TAHEBEM]? (J 4,28-29)

Samarytanka pozostawia swój dzban i odchodzi pospiesznie do miasta. Niektórzy uczeni zwracają w tym kontekście uwagę na liturgię samarytańską na Dzień Pojednania, w której wyrażono oczekiwanie, że *Tabeb* uczyni cud wylania wody ze swych naczyń¹⁰⁵. Niewykluczone zatem, że Samarytanka pozostawia Jezusowi naczynie po to, aby ułatwić mu dokonanie cudu wody, o którym zresztą wcześniej mówił.

Kobieta przekazuje mieszkańcom miasta następujący komunikat: „Idźcie, zobaczcie człowieka, który powiedział mi wszystko, co uczyniłam”. Wychodząc z własnego doświadczenia, Samarytanka konkluduje w ten sposób: „Czy nie Ten jest Chrystusem?”

Sformułowanie: „czy nie Ten jest Chrystusem?” jest dość enigmatyczne od strony gramatycznej ze względu na obecność partykuły pytajnej: *czy nie (meti)*, która w Ewangelii Jana pojawia się jeszcze w dwóch miejscach (8,22; 18,35). Co w naszym miejscu wyraża cała ta fraza? Wahanie¹⁰⁶, niepewność¹⁰⁷, przypuszczenie¹⁰⁸, nadzieję¹⁰⁹, samarytański sposób pytania o *Tabeba*¹¹⁰, punkt widzenia mieszkańców Sychar?¹¹¹

Naszym zdaniem nietypowa rekomendacja Jezusa jako Mesjasza uczyniona przez Samarytankę jest pochodną jej społecznej sytuacji i pochodzenia Jezusa. To, że była to pozytywna rekomendacja, o tym świadczy przyjęta przez nią linia argumentacyjna, jak i zachowanie Samarytan, którzy uhonorowali Go uroczystą gością. Argumentacja Samarytanki: „powiedział mi wszystko”, odwołuje się do głównego faktu prerogatyw Mesjasza („gdy przyjdzie Mesjasz, objawi wszystko” – 4,25). Musiał to być niebagatelny dla samarytanizmu argument, skoro jeszcze powróci w ustach samych Samarytan: „liczni spośród Samarytan uwierzyli w Niego dzięki słowu kobiety świadczącej, że: «powiedział mi wszystko, co uczyniłam»” (4,39).

¹⁰⁵ Por. Carson, *The Gospel according to John*, 220.

¹⁰⁶ Por. tamże, 228.

¹⁰⁷ Por. F.J. Moloney, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4*, Minneapolis 1993, 157.

¹⁰⁸ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Bd. I* (HTKNT 4), Freiburg 1965, 478.

¹⁰⁹ Por. Dorothy A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield 1994, 86.

¹¹⁰ Por. Beasley-Murray, *John*, 58.

¹¹¹ Por. Link, »Was redest du mit ihr?«, 299.

PODSUMOWANIE

Abstrahując od tych i innych teologicznych argumentów, należy podkreślić okoliczność, że Samarytanka miała wiele osobistych powodów, by Jezusa jako Żyda galilejskiego, niestroniącego od Samarytan, skojarzyć z modelem samarytańskiego *Taheba*. I według wszelkiego prawdopodobieństwa grecki tytuł *Christos* użyty w 4,29, jest tłumaczeniem tytułu samarytańskiego *Taheb*, a nie hebrajskiego – *Mesjasz* (*Maszijach*). Fraza jej wypowiedzi brzmiałaby zatem pierwotnie: „czy nie Ten jest Tahebem?”

Na rekomendację Samarytanki spontanicznie zareagowali mieszkańcy miasta: „Wyszli z miasta i szli do Niego”. W tym momencie Jan zawiesza referowanie tego wątku i koncentruje uwagę na dialogu Jezusa z uczniami, a następnie na Jego monologu.

10. JEZUS SAMARYTAŃSKIM SOTEREM (J 4,39-42)

WSTĘP

Samarytanka staje się świadkiem Jezusa i poniekąd Jego apostołem wśród swoich krajan. Oni odpowiadają zaufaniem na jej świadectwo. Socjologicznym rezultatem pobytu Jezusa w Samarii był wzrost liczby Samarytan utwierdzonych w przekonaniu, że On jest *soter tou kosmou*. To zjawisko spowodowało świadectwo Jezusa, które było mocniejsze od świadectwa Samarytanki, co Ewangelista uwypuklił na płaszczyźnie samej terminologii, stwierdzając przewagę Jego *logosu* nad *lalia* kobiety¹¹².

Treść wyznania Samarytan nie przestaje intrygować uczonych. Zastanawiają się oni nad tym, co to znaczy, że Jezus jest *soter tou kosmou*?¹¹³ Czyżby Samarytanie posługiwali się tutaj językiem Janowej chrystologii?¹¹⁴

SOTER TOU KOSMOU W ANTYKU

Grecki tytuł *soter* odnoszony był do Boga w Biblii Greckiej (np. Iz 12,22; Ps 23,5). Autorzy LXX sięgają po niego rzadko i z rozważą, ponieważ zdają sobie sprawę z tego, że w greckich źródłach *soter* pełni rolę

¹¹² Por. Moloney, *Belief in the Word*, 171; R. Walker, „Jüngerwort und Herrenwort. Zur Auslegung von Joh 4,39-42”, *ZNW* 57 (1966), 53.

¹¹³ Por. np. Carson, *The Gospel according to John*, 232.

¹¹⁴ Tak uważa Barrett, *The Gospel according to S. John*, 243.

technicznego terminu na oznaczenie Zeusa i innych bogów, zwłaszcza leczących (np. Asklepios), i półboskich dobroczyńców – a później cesarzy rzymskich¹¹⁵.

Wyłom w tym zwyczaju poczynią autorzy NT. Oprócz odniesienia tytułu *soter* do Boga¹¹⁶, zastosują go również do Jezusa¹¹⁷. W sumie tytuł *soter* pojawia się 24 razy w NT, ale jedynie w dwóch miejscach dopełniony został określeniem *tou kosmou*. Ta okoliczność występuje w naszym miejscu i w 1 J 4,14!

W w. 4,42 mielibyśmy do czynienia z pierwszym „historycznym” poświęceniem przeniesienia tytułu *soter* na dorosłego Jezusa i to zarazem w formule *soter tou kosmou* (w Ewangelii dzieciństwa w narracji Łukasza odniesiono go do Jezusa noworodka – 1,47¹¹⁸).

Kwestia *sotera tou kosmou* czy jego synonimu pojawia się w Ewangelii Jana wtedy, gdy mowa o zbawieniu w Janowym sensie (3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12,47). W dwóch miejscach aktywność zbawcza Jezusa związana została z *kosmosem*: 3,17 i 12,47¹¹⁹. Natomiast wprost o Jezusie jako Synu, przez którego dokonuje się zbawienie *kosmosu*, mówi się w w. 3,17.

SAMARYTAŃSKI PUNKT WIDZENIA W 4,42

Bynajmniej w J 4,42 nie użyto tytułu *soter tou kosmou* w Janowym znaczeniu, gdzie jest ekwiwalentem Jezusa jako Syna Boga. Tutaj pełni on rolę tytułu mesjańskiego¹²⁰. Zastosowanie go jako ekwiwalentu Mesjasza-*Tabeba* ewidentnie wynika z uzasadnienia Samarytan przytoczonego przez Ewangelistę: „a do tej kobiety mówili, że: «już nie z powodu twoich zapewnień wierzymy. Sami bowiem usłyszeliśmy i wiemy, że On jest prawdziwie zbawcą kosmosu»” (4,42). Otóż, gdy Samarytanka rozpoznała w Jezusie Mesjasza, natychmiast pobiegła powiadomić o tym fakcie swoich pobratymców, którzy niezależnie od niej utwierdzili się w przekonaniu co do Jego mesjaństwa i uhonorowali Go mesjańskim tytułem *soter tou kosmou*. Samarytański uzus

¹¹⁵ Wybór świadectw zamieszcza np. *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Bd. I/2: Texte zum Johannesevangelium*, red. U. Schnelle, M. Labahn, M. Lang, Berlin – New York 2001, 239-257.

¹¹⁶ Łk 1,47; 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4; Jud 25.

¹¹⁷ Łk 2,11; J 4,42; Dz 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6; 2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1 J 4,14.

¹¹⁸ Por. B.J. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, 102.

¹¹⁹ Te dwa miejsca wyszczególnia Thyen, *Das Johannesevangelium*, 283.

¹²⁰ Por. S. Sabugal, „El título Messias – Christos en el contexto del relato sobre la actividad de Jesús en Samaría: Jn 4,25.29”, *Augustinianum* 12 (1972), 96.

tworzy zatem paralełę z Janowym uzusem jedynie na poziomie czystego werbalizmu.

Nie można wykluczyć tego, że *soter tou kosmou* spełniał w samarytańskiej teologii funkcję polemiczną. Wskazuje się w tym miejscu na okoliczność, że Samaria, stolica regionu Samarii, przekształcona przez Heroda Wielkiego w grecko-rzymskie miasto i przemianowana w 27. r. p.n.e. na Sebaste na cześć cesarza Augusta, stała się najważniejszym miastem kultu cesarskiego w Palestynie¹²¹.

Chociaż tytuł *soter tou kosmou* został użyty w samarytańskim znaczeniu, gdzie jest tytułem mesjańskim, niemniej jednak Ewangelista odnotował go w tym również celu, aby w uszach czytelników, wychowanych na teologii judaistycznej, wywoływał Janową konotację, która *soter tou kosmou* traktuje jako synonim Syna Boga (J 1,29; 1 J 4,14).

PODSUMOWANIE

Już z pierwszej odpowiedzi Samarytanki wynika, że Janową narrację 4,1-30.39-42 dominuje relacja – nie między kobietą a mężczyzną (motywy personalny), ale między Żydami a Samarytanami (motywy etniczno-religijny)¹²². Autor ukazał w niej z jednej strony systemowe stereotypy, utrudniające rozpoznanie Mesjasza w Jezusie, z drugiej – pewne dominanty teologii judaistycznej i samarytańskiej ułatwiające to zadanie.

Rozmowa przy studni w wymiarze historyczno-kulturowym odzwierciedla stan napięcia między samarytanizmem a judaizmem. Jezus identyfikując się z judaizmem, spogląda na judaizm i samarytanizm z pozycji Mesjasza i z tego pułapu ocenia obydwie systemy religijne – a ta oczywistość jakoś nie może znaleźć prawa obywatelstwa w nauce. Nadmieniamy przy tej okazji, że wątek chrześcijaństwa, tak jak się go standardowo postrzega w nauce i kulturze, nie jest obecny w tej narracji.

Patrząc z perspektywy mesjanizmu Jezusa, judaizm jawi się w korzystniejszym położeniu niż samarytanizm, tak odnośnie do dotychczasowej kondycji, jak i tej przyszłej. Zdaje się, że Samarytanie nie czuli się dotknięci oceną samarytanizmu wyartykułowaną przez Jezusa, gdyż zareagowali z entuzjazmem; zaprosili Go do złożenia im wizyty i uhonorowali mesjańskim tytułem *soter tou theou*.

¹²¹ Por. M. Karrer, *Jesus Christ im Neuen Testament*, Göttingen 1995, 53; E. Jung, *Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, Münster 2002, 293nn.

¹²² Por. R.G. Maccini, *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John*, Sheffield 1996, 133.

'JESUS' ATTITUDE TOWARDS JUDAISM AND SAMARITANISM
ACCORDING TO JOHN 4:1-30,39-42

Summary

The relationship between Jews and Samaritans (ethno-religious theme), and not the relationship between man and woman (personal theme), dominates John's narrative in 4:1-30, 39-42, which appears already from the first answer of the Samaritan woman. On the one hand, the author showed system stereotypes in it, which make difficult recognizing Messiah in Jesus, on the other hand, some dominant features of the Judaic and Samaritan theology make this assignment easier.

The talk near the well reflects the state of tension between Samaritanism and Judaism in a historical and cultural dimension. Jesus, who identifies himself with Judaism, looks at Judaism and Samaritanism as a Messiah, and he judges both systems from this position.

Judaism from the perspective of Jesus' Messianism appears to be in more advantageous situation than Samaritanism regarding both, former and future condition. It seems that Samaritans were not offended with Jesus' assessment of the Samaritanism, because they reacted enthusiastically: they invited him to visit them, and honored him with a Messianic title *soter tou theou*.