

TAJEMNICA JEZUSA – MESJASZA I SYNA BOŻEGO, KTÓRY STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM (J 1,1–14)

Henryk Witczyk*

Wydział Teologii

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Czwarta Ewangelia rozpoczyna się wielkim hymnem ku czci Jezusa Chrystusa – Syna Bożego, który stał się człowiekiem (J 1,1–14). Objawia on najważniejsze aspekty tajemnicy osoby odwiecznego Logosu – Jednorodzonego Boga, pełnego „daru Prawdy” (J 1,14.16). Analiza trzech, głównych części hymnu pozwoli w jakimś stopniu wnikać w trójwymiarowe misterium „Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14). Jest to najpierw wymiar egzystencji osoby Słowa u Boga (ww. 1–5), następnie Jego wcielenie (ww. 6–14) i aktywność wewnątrz wspólnoty wierzących w Słowo wcielone, objawiające się w Jezusie Chrystusie (ww. 15–18)¹.

* Prof. zw. dr hab. Henryk Witczyk – biblista. Od 2004 r. wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, a w 2014 r. w tajnym głosowaniu wybrany na przewodniczącego. Kierownik Katedry Teologii Biblijnej i Proforystyki Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologii KUL. E-mail: henwit@kul.lublin.pl.

1 Szczegółową i szeroką analizę historyczno-literacką J 1,1–18 przeprowadzam w książce *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii* (Kielce 2012, s. 23–170). Niniejsze opracowanie jest pogłębioną syntezą pięciu rozdziałów tego studium: *Geneza i sens tytułu „Logos”*; *Struktura i gatunek literacki prologu a tożsamość i posłannictwo Logosu*; *Prażródło Kościoła – Słowo zjednoczone z Ojcem i skierowane do ludzi (J 1,1–2)*; *Słowo – jedyny Pośrednik i Objawiciel życia wiecznego (J 1,3–5)*; *Słowo wcielone świętynią ludu nowego Przymierza (J 1,14)*. Synteza ta uaktualnia rozwiązania wielu kwestii egzegetyczno-teologicznych w świetle najnowszych badań historycznych, literackich i filologicznych.

1. „Słowo” zjednoczone z Ojcem i skierowane do ludzi jako Życie i światłość (ww. 1–5)

Na samym początku hymnu o Logosie (ww. 1–5) ukazane jest misterium Syna Bożego, który nazwany jest znamienym tytułem: Słowo (grec. *ho logos*), zawarte w Jego osobowej tożsamości. W pierwszych dwóch wersach czytamy o Jego relacji do Ojca: „Na początku było Słowo, a Słowo było (zwrócone) ku Bogu, i Bogiem było Słowo. Zaiste, Ono było na początku – (zwrócone) ku Bogu” (J 1,1–2). Analiza egzegetyczna tego fragmentu pozwoli zobaczyć, jaka jest tożsamość Słowa (kim Ono jest) oraz jaka w swej istocie jest relacja Słowa do Boga. Właściwa wizja tej relacji, jak i samej tożsamości Słowa ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia osoby Jezusa Chrystusa. Już C.K. Barrett trafnie zauważył, że „Prolog stanowi tekst o niezwyklej doniosłości teologicznej i jako taki jest konieczny dla właściwego rozumienia całej czwartej Ewangelii i odwrotnie: Ewangelia jest konieczna dla poprawnego zrozumienia Prologu. Historia objaśnia teologię, a teologia interpretuje historię”².

1.1. Wyjątkowe zastosowanie rzeczownika *logos* w Prologu

Autor Prologu używa rzeczownika *ho logos* w odniesieniu do osoby. Od początku do końca hymnu termin ten nie przybiera żadnego innego znaczenia i nie łączy się z jakimkolwiek dodatkowym określeniem. Wyraźnie pełni on w tym tekście rolę tytułu jednej konkretnej osoby. Ponieważ nie jest zastępowany innym określeniem, musi trafnie i wyczerpująco wyrażać prawdę o osobie, której zostaje przez autora hymnu przypisany. W roli tytułu rzeczownik *ho logos* nie występuje w żadnym innym tekście Nowego Testamentu.

W pismach Janowych powraca on jeszcze kilka razy, ale zawsze w złożeniu z rzeczownikiem w dopełniaczu. W Ap 19,13 wyrażenie *ho logos tou Theou* oznacza Chrystusa – Słowo Boga, które działa w historii zbawienia. Chodzi mianowicie o przyjście na ziemię „Słowa Boga”³. Zdaniem J. Dupont Jego przyjście byłoby równoznaczne z tym, co w Starym Testamencie nazywało się wypełnieniem się „słowa zwiastującego karę”⁴. Chrystus – Słowo Boga jest bowiem „odziany w szatę we krwi skapaną”. Autor Apokalipsy miałby na myśli krew nieprzyjaciół Boga, którzy zostali ukarani (por. Iz 63,1–3). Jednak wnikliwa analiza bliższego

2 *The Prologue of St John's Gospel*, London 1971, s. 48 (ostatnie zdanie brzmi: „The history explicates the theology, and the theology interprets the history”).

3 Tak tekst Ap 19,13 interpretuje E. Corsini w *L'Apocalisse prima e dopo* (Torino 1980, s. 473–475).

4 *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Bruges 1951, s. 30 i n.

i dalszego kontekstu Ap 19,13 prowadzi do wniosku, że chodzi tu o aluzję do krwi Chrystusa – do Jego męki. Ona stanowi o Jego tożsamości (symbol szaty). W Ap 5,6 nazwany jest On „Barankiem stojącym (zmartwychwstałym), jakby zabitym”. Nazywając Go „Słowem Boga”, „odzianym w szatę we krwi skąpaną”, autor Apokalipsy chce powiedzieć, że Ten, który zwyciężył śmierć, ma również moc pokonać wszystkich swoich nieprzyjaciół. Jezus jest nie tylko „wiernym i godnym wiary” w stosunku do „słowa Bożego”, ale On jest Słowem Boga, które wypełniło się w historii. Chrystus jest eschatologicznym wypełnieniem wszystkich słów Boga, które dotyczyły nowego stworzenia. „Nowe stworzenie” ma swój początek w Chrystusie – Słowie Boga, które stało się ciałem. Tak więc tytuł „Słowo Boga” w Ap 19,13 odnosi się do Chrystusa, ale w innej perspektywie niż w Prologu. Jezus jest tu widziany jako wcielone Słowo Boga, które całkowicie wypełni swą rolę w ludzkiej historii wówczas, gdy osiągnie ona eschatologiczną metę⁵.

Z kolei w Pierwszym Liście św. Jana jest mowa o „Słowie życia” (*logos tes dzoes* – 1,1). Wielu egzegetów nie dostrzega „osobowego” charakteru tego właśnie „Słowa życia”. Tekst grecki bowiem nie mówi, że świadek miał bezpośredni kontakt z żyjącym Słowem/Logosem, ale że miał bezpośrednie doświadczenie „dotyczące słowa (orędzia) życia”, które głosi. C.H. Dodd twierdzi, że św. Jan ma na myśli Ewangelię⁶. Jednak słusznie twierdzi R. Bultmann, że treścią orędzia („to, co głosimy” – w. 1a) jest osoba – Jezus Chrystus⁷. Równocześnie dostrzega w określeniu „Słowo życia” możliwą aluzję do osoby Logosu. Zwrot „Słowo życia” należałoby rozumieć jako *genetivus epexegeticus* – „Słowo, które jest życiem”. Byłoby to zatem jedynie określenie, które wskazuje na to, co stanowi najistotniejszą „treść” Słowa – Logosu. Przy czym autor Listu ma na myśli „Słowo życia”, które się „objawiło”. Czasownik ten bez wątplenia odnosi się do objawienia jako do wydarzenia natury historycznej (*to the historical event*), czyli w pierwszej kolejności do ziemskiego życia Jezusa Chrystusa (por. 1 J 3,5.8 oraz określenie paralelne: „przyszedł w ciele” – 1 J 4,2; 2 J 7), ale nade wszystko do osoby zmartwychwstałego Pana. To w Nim apostołowie mogli „widzieć” (w znaczeniu kontemplować), słuchać, a nawet dotykać osoby, której Ojciec dał „mieć życie w samym sobie” (J 5,26; por. J 8,58; Dz 4,20; 2 P 1,16). Świadczą o tym

5 Jezus Chrystus jest w swej osobie Słowem Boga, ponieważ „w kontakcie ze swoim Kościołem (zwłaszcza tym, który istnieje dzięki liturgii) oraz w swej działalności mesjańskiej, która dąży do przewycięzania zła i do maksymalnego wzrostu dobra, wypełnia i realizuje słowo Boga (to zawarte w ST), jest świadkiem słowa Bożego” (U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 120 i n.).

6 *The Johannine Epistels*, London 1946.

7 *The Johannine Epistels. A Commentary on the Johannine Epistels*, Philadelphia 1973, s. 8; por. X. Léon-Dufour, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, t. 1, Milano 1989, s. 90.

jeszcze inne teksty NT, jak choćby te zapisane przez św. Łukasza: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24,39; por. J 20,27); „Im [apostołom] też po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje: ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym” (Dz 1,3).

W innych tekstach Nowego Testamentu termin *logos* stosowany jest na oznaczenie orędzia, dobrej nowiny o zbawieniu, dokonanym przez Chrystusa. Widać to najlepiej w tekście 1 Tm 1,15: „Nauka to zasługująca na wiarę (*pistos ho logos*) i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy” (por. Dz 8,4–5). Odnosi się do słowa Ewangelii, które jest głoszone ludziom i budzi w nich wiarę: „A wielu z tych, którzy słyszeli naukę (*ton logon*), uwierzyło” (Dz 4,4). Ma w sobie dynamizm, dzięki któremu rozszerza się i rozchodzi po całej ziemi. Apostoł Paweł wzywa Tesaloniczan: „Bracia, módlcie się za nas, aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozślawiało, podobnie jak jest pośród was” (1 Tes 3,1; Dz 6,7).

W Ewangeliach natomiast rzeczownik *logos* oznacza zazwyczaj „słowo” Jezusa, które jest narzędziem zbawczego działania Boga. Dlatego jest ono nazywane „słowem Boga” (Łk 8,11.21) lub „słowem łaski” (Łk 4,22; Dz 14,3; 20,32)⁸. Zawiera ono w sobie niewidzialną moc, która jest mocą Ducha świętego⁹. Dzięki tej mocy niesie ono zbawienie tak wspólnocie wierzących, jak i światu. Nawet jeżeli *logos* najczęściej oznacza naukę Jezusa (por. J 10,35), nigdy nie utożsamia się z Jego osobą. Sam ewangelista Jan poza Prologiem nie używa terminu *logos* w odniesieniu do osoby Chrystusa.

1.2. Logos – Słowo w relacji do Ojca

Dla poprawnego rozumienia osoby Logosu i Jego relacji do Ojca jest tradycja o „Mądrości” i „Imieniu” Boga. Teksty ST, które należą do tych trzech nurtów myślenia teologicznego, stanowiąc będą ważny punkt odniesienia w interpretacji pierwszych wersów Prologu.

8 Szerzej na temat Łukaszkowych określeń słów Jezusa zob. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich*, Lublin 1994, 133 i n.; J.-L. Nolland, *Words of Grace (Luke 4,22)*, Bb 65 (1984), s. 189–209; H. Witczyk, *Słuchanie słowa Bożego w Nowym Testamencie*, w: *Sluchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 75–78.

9 Z analizy kontekstu Łk 4,22 wynika, że „słowa łaski” to słowa charyzmatyczne i prorocze, słowa mądrości, wypowiedziane pod działaniem Ducha świętego. Por. I. de la Potterie, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, NRTh 80 (1958), s. 231.

Słowo istniejące „na początku” (en arche – w. 1a)

Wyrażenie *en arche* pojawia się dwa razy w ww. 1–2 Prologu. Rzeczownik *arche* występuje 55 razy w NT, z czego aż 18 razy w pismach Janowych (8 razy w Ewangelii, 8 razy w 1 J). Grecki rzeczownik *arche* ma wiele znaczeń, które oddają ideę przyczynowego „pierwszeństwa” na płaszczyźnie: czasu (początek, pochodzenie), miejsca (miejsce pochodzenia, wyruszenia w drogę), rangi (moc, władza, królestwo, urząd)¹⁰. W nawiązaniu do pierwszego znaczenia w niektórych tekstach NT rzeczownikiem *arche* określa się „początek” w sensie czasowym. „Początek” w tym znaczeniu to taki punkt, w którym zaczyna się jakiś historyczny proces. Moment zwany „początkiem” należy do tego procesu, stanowi jego integralną część (por. Mt 19,4.8; 24,8; Dz 26,4; Hbr 1,10; 3,14; 7,3). Prawie powszechnie egzegeci uważają, że użyte na początku Prologu *en arche* występuje w takim właśnie znaczeniu i odnosi się do „początku” procesu stwarzania i istnienia świata, o którym opowiada Rdz 1,1–2,4a¹¹. Autor hymnu stwierdzałby tym samym, że Słowo istniało już wtedy, gdy Bóg przystępował do stwarzania świata. Istnieje więc przed wszelkimi stworzeniami, nie należy do świata istot stworzonych: Bóg stwarza przez Słowo (por. 1,10)¹². Równocześnie istnienie Słowa wpisuje się w dzieje świata stworzeń, jest z tymi dziejami bardzo mocno związane¹³.

Jednak tacy egzegeci jak J. Jeremias¹⁴ oraz I. de la Potterie¹⁵ twierdzą, że termin „początek” w Prologu ma inne znaczenie niż w Rdz 1,1. Nie odnosi się do stworzenia, o którym w Prologu jest mowa dopiero w w. 3, lecz do wieczności przed wszelkim stworzeniem czasu i przestrzeni, do rzeczywistości niepodlegają-

10 Por. K. Weiss, *arche*, EDNT I, s. 161.

11 Analogię między opisem stworzenia świata i Prologiem zauważył M.E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris 1956. Przyjęli ją także inni współcześni egzegeci, m.in. R.E. Brown, *The Gospel*, t. 1, s. 105–106; T. Barosse, *The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel*, CBQ 21 (1959), s. 507–516. Ostatnio szczegółowo relację tę analizuje C.M. Carmichael (*The Story of Creation. Its Origin and its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, New York 1996), przekonując, że siedem dni stworzenia z Rdz 1 ma swój odpowiednik w pierwszych pięciu rozdziałach czwartej Ewangelii (s. 36–39).

12 Por. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, t. 1, Bologna 19934, s. 62 i n.; R. Schanckenburg, *Il vangelo di Giovanni*, t. 1, Brescia 1981, 298 i n. S.A. Panimolle (*Il creato e l'uomo nel quarto Vangelo* [Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, t. X], Roma 1995, s. 143) twierdzi, opierając się na wersecie 3 Prologu, że Słowo jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem i światem w dziele stworzenia. E. Harris (*Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist* [JSNT SS 107], Sheffield 1994, s. 24) słusznie zauważa, że Logos, istniejąc ponad światem, „wszystko stworzył”.

13 Por. G. Segalla, *Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni*, RivB 22 (1974), s. 155–181, zwł. 158; A. Feuillet, *Il prologo del quarto Vangelo*, Assisi, s. 31 i n.

14 *Słowo objawiające*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 307.

15 *Studi di cristologia giovannea*, s. 37.47.

cej procesowi stawania się i właściwej tylko Bogu, czyli do sfery nieskończoności i nieprzemijalności. W filozofii greckiej *arche* jest utożsamiane z nieskończonością. Anaksymander twierdzi, że „początek” jest „nieskończonością” (*apeiron*), ponieważ z niego rodzą się wszystkie rzeczy i w nim wszystko znajduje swe spełnienie. *Arche* to tyle, co ponadczasowe, a zarazem stale bijące, niezmiennie źródło bytów istniejących w czasie¹⁶. Na takie znaczenie wskazuje przede wszystkim uważna analiza biblijnych tekstów paralelnych. Otóż wyrażenie *en arche* znajduje swe rzeczywiste paralele w tradycji mądrościowej (Prz 8,22–23; Syr 24,9; 4 Ezd 6,1–6), gdzie słowo „początek” nie jest rozumiane w sensie czasowym, lecz jest oceną jakościową, odpowiednikiem „sfery Boga”. *En arche* zastosowane jest w sensie absolutnym i oznacza ponadczasowość, wieczność – istnienie poza i ponad czasem¹⁷.

Sposób istnienia Słowa „na początku” opisuje autor Prologu za pomocą czasu *imperfectum* (*en*) od czasownika *einai* („być”). W badaniach nad Prologiem dyskutuje się, jak należy je rozumieć. Można je bowiem tłumaczyć, używając czasownika „istniało”. Tym samym podkreśla się fakt trwałej egzystencji Słowa. Egzegeci, którzy widzą w wyrażeniu „na początku” odniesienie do stworzenia świata, wskazują tu na prawdę o preegzystencji Słowa. Ale czy autor Prologu rzeczywiście chce objawiać prawdę o istnieniu Słowa, wcześniejszym niż istnienie wszystkiego, co stworzone?

Pomocą w ustaleniu właściwego znaczenia formy $h=n$ mogą być teksty mówiące o Mądrości. Mówi się w nich o preegzystencji Mądrości – istniała ona, zanim Bóg założył fundamenty ziemi i zanim cokolwiek zostało stworzone (Prz 8,23). Mądrość została zrodzona (czyli powołana do istnienia) przez Boga przed wszelkim innym stworzeniem (Prz 8,22; Syr 24,9). Istnienie Mądrości sytuuje się tym samym na płaszczyźnie czasu. Inaczej jednak rzecz się ma w przypadku Słowa. Żaden tekst nie mówi o stworzeniu Słowa. Przeciwnie, już w pierwszym zdaniu Prologu podkreśla się, że Słowo „było”. Jego istnienie przed stworzeniem świata należy rozumieć w sensie o wiele głębszym niż tylko pierwszeństwo czasowe. Uznanie preegzystencji Słowa nie może oznaczać zamknięcia Go w sferze kategorii czasowych. Przeciwnie, należy ją rozumieć jako sposób istnienia właściwy

16 A. Jeannière (*En arkhe en o logos. Note sur des problèmes de traduction*, RSR 83 (1995), s. 241–247) ujmuje syntetycznie: „Pour Anaximandre, l’arkhe n’est pas seulement le commencement, mais encore ce dont tout vient, ce qui est à l’origine de tout, pas seulement au commencement, mais de manière perdurable; tout dérive perpétuellement de l’arkhe” (s. 243).

17 Szczegółową analizę wyrażenia *en arche* przeprowadza: I. De la Potterie, *La notion de „commencement” dans les écrits johannique*, w: *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schürmann), Leipzig 1977, s. 379–403; por. także R. Alleau, *De la nature des symboles*, Paris 1958, s. 20.

Słowu jako Bogu (w. 1c)¹⁸. Zastosowana tu forma *imperfectum* wyraża ideę pełni istnienia. Ewangelista bowiem w odniesieniu do istnienia zanurzonego w czasie, podlegającego procesowi stawania się świadomie używa czasownika *genesthai* w aoryście (ww. 3.6). Idea wiecznego istnienia Słowa, które stało się ciałem, pojawia się także w innych tekstach czwartej Ewangelii. Jan Chrzciciel daje świadectwo, że Jezus, który po nim idzie, jest większy od Niego, ponieważ „On był przede mną”, czyli jako Logos istnieje poza czasem, w wieczności – na sposób boski; cieszy się pełnią istnienia w sposób doskonały (1,15–30)¹⁹. Użyta przez autora Prologu forma *imperfectum* h=n wyraża tę samą prawdę, którą w J 8,58 ewangelista wkłada w usta Jezusa, stosując czas teraźniejszy: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (*ego eimi*). Słowo po prostu „Jest”, istnieje w sferze Boga (*en arche*) w sposób całkowicie autonomiczny – tak jak istnieje osoba. Co więcej, z treści w. 3 należy wnioskować, że boski Logos inauguruje proces stawania się historii zbawienia i kieruje nim (por. także Flp 2,6; Kol 1,15; Hbr 1,3)²⁰.

Użyty w w. 1a termin *logos* występuje bez jakiegokolwiek określenia. Ewangelista zwraca w ten sposób uwagę na najbardziej podstawową rolę Słowa – boska osoba Logosu jest osobową formą komunikacji. W Nim Bóg Ojciec się wypowiada. Słowo, które „było na początku”, w sposób bezpośredni i odwieczny objawia Ojca (por. 8,14). Słowo to, wychodzące od Boga i istniejące w „sferze Boga” („na początku”), w pewnym momencie przychodzi na świat. Tym samym św. Jan pragnie powiedzieć, że Ten, który był „u Ojca” (17,5) i przychodzi „z wysoka”, przynosi pełne objawienie Boga jako Ojca i głosi pełne, definitywnie ważne orędzie o zbawieniu (3,31 i n.). Co więcej, gdy Logos mówi, objawia Boga²¹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w tym bardzo krótkim zdaniu, jakim jest w. 1a Prologu, ewangelista odsłania prawdę o istnieniu Słowa. Jest ono zanurzone „w początku” (*en arche*), czyli w przestrzeni obecności Boga – w samym Bogu. Taki sposób istnienia Słowa decyduje o doskonałym i definitywnym charakterze objawicielskiej i zbawczej misji logosu wcielonego, Jezusa Chrystusa – „Słowa, które stało się ciałem”.

18 Dla uniknięcia nieporozumienia X. Léon-Dufour (*Lettura...*, t. 1, s. 109) zamiast o preegzystencji woli mówić o „sopra-egzystencji”. Słowo istnieje nie tylko wcześniej, ale też inaczej niż świat. Jest poza i ponad światem.

19 Na temat wiecznego istnienia osoby Chrystusa zob. także J 17,5.24; Ap 4,8; 1,4.8; 11,17; 16,5.

20 Por. A. Jeannièr, *En arkhe en o logos...*, s. 247.

21 Por. J.F. O’Grady, dz. cyt., s. 9.

„Słowo” w relacji do Boga (w. 1b)

W drugim zdaniu Prologu (w. 1b) ewangelista określa relację Słowa istniejącego w wieczności („na początku”) do Boga Ojca. Rzeczownik *Theos* z rodzajnikiem z reguły oznacza bowiem w NT Ojca (por. 8,28–29.38.42; 16,28.30; 20,28; 1 Kor 8,6; 15,24). Otóż po czasowniku określającym istnienie („było”) ewangelista używa przyimka *pros* z biernikiem. Jest to konstrukcja odbiegająca od reguły, która wymaga, aby przyimek *pros*, występując po czasowniku statycznym, łączył się z celownikiem. Przyimek *pros* z biernikiem występuje jedynie po czasowniku ruchu. Tak jest zawsze w tekstach Janowych: „przyjdziemy do niego” (*pros auton*). Ale już w następnym zdaniu po czasowniku opisującym stan występuje przyimek *para* z celownikiem: „będziemy u niego przebywać” (*par'auto*) (14,23).

Istnieje kilka interpretacji tej wyjątkowej formuły, jaka została zastosowana w Prologu (w. 1b)²². Najbardziej przekonująca jest ta, przyjmująca, że Jan zawsze używa przyimka *pros* oraz *eis*, po których następuje biernik określający osobę lub miejsce, w sensie dynamicznym. Wielu egzegetów uważa, że w formule tej zawarta jest idea ruchu, dążenia w kierunku tej osoby lub miejsca²³. Stąd też wyjaśniają, że Słowo jest osobą „istniejącą w relacji do Boga Ojca”. Jest to relacja stała, pełna dynamizmu, określająca podstawowy wymiar życia Słowa. Jest Ono nieustannie i w sposób trwały „zwrócone” ku Bogu Ojcu²⁴. Podstawą tej interpretacji jest przede wszystkim paralelny tekst 1 J 1,2: „Życie wieczne [...] było zwrócone ku Ojcu” (*pros ton patera*)²⁵ oraz ostatni werset Prologu, w którym mowa

22 R. Schnackenburg (*Il vangelo di Giovanni...*, s. 294 i n.) uważa, że Jan, idąc za *koinè*, używa przyimka *pro* w miejsce *par*. A zatem sens w. 1b byłby następujący: „Słowo było u Boga”. Wyraża się tu idea podobna do tej, jaka odślania się w 17,5: dwie osoby trwają we wspólnocie ze sobą, chociaż pozostają odrębne. C. Tresmontant (*Évangile de Jean*, Paris 1984, s. 16) proponuje, aby greckie *pros* w w. 1b Prologu Janowego rozumieć jako odpowiednik hebrajskiego *le*, które wyraża ideę przynależności (por. Wj 32,26 – TM i LXX). Według niego autor Prologu w w. 1b wyraża prawdę, że Słowo należy do Boga, a nawet jest własnością Boga. Nie wchodziłoby tu w rachubę rozróżnienie między dwiema osobami, lecz wskazywałoby się na przynależność Słowa do Boga. Słowo jest Bogiem, który mówi – dokładnie tak jak w Rdz 1: Bóg mówi (i mówiąc, stwarza).

23 Rzetelne studium znaczenia przyimków *pros* i *eis* w tekstach Janowych przeprowadzone zostało przez I. de la Potterie (*L'emploi dynamique de „eis” dans Saint Jean et ses incidences théologiques*, Bib 43 (1962), s. 366–387). Por. także R. Koch, *Le système des prépositions dans le IV évangile* (mps), Louvain 1969.

24 Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea...*, s. 47.

25 Szczegółową analizę obydwu tekstów Janowych oraz ich paralelizmu przeprowadza I. de la Potterie w *La vérité dans Saint Jean* (t. 1, Rome 1977, s. 230–232).

o tym, że Jezus Chrystus jest Jednorodzonym Synem, „(zwróconym) ku Ojcu”²⁶. Autor Prologu nie precyzuje już w w. 1b, na czym polega owa relacja. Podkreśla jedynie, że istnieje różnica między Bogiem Ojcem i Słowem. Na to rozróżnienie między nimi pada tutaj akcent, bardziej niż na ideę komunii. O Mądrości autor Prz 8,30 mówi, że jako pierwsza spośród stworzeń jest „obok”, „u boku” (*para Theo*) Boga. Słowo, nie jest stworzone, a poprzez dynamiczne użycie przyminka *pros* ewangelista zaznacza, że Jego relacja z Bogiem Ojcem jest o wiele bardziej ścisła i konstytutywna dla Niego niż ta między Bogiem i Mądrością. Słowo jest „zwrócone w stronę Boga”, czyli znajduje się „twarzą w twarz wobec Niego, aby przyjmować tę miłość, to tchnienie, które staje się Jego istnieniem, Jego (Boga) miłość, Jego życie i Jego radość, aby następnie je skierowywać ku Niemu [...]”²⁷. Będąc zawsze skierowanym ku Bogu, Słowo uczestniczy w tej miłości, życiu i chwale, które są w Ojcu (por. 17,5.24; 5,26). Dzięki tej relacji *pros ton Theon* w Słowie jest wszystko to, co w Bogu. Słowo jest całą swą istotą zjednoczone z Bogiem, jakkolwiek nieustannie pozostaje odrębnym podmiotem, odrębną osobą.

Ma to ogromne znaczenie dla misji Słowa na świecie. Trafnie pisze H. van den Bussche: „Słowo według św. Jana jest osobą, i poznanie Boga, które Ono posiada, jest poznaniem osobistym, płynącym z przebywania twarzą w twarz. Na tym polega nowość Janowego nauczania o Słowie, dostrzegalna także w następującym zdaniu Jezusa: «Ja (jedynie) znam Go (Boga), ponieważ przychodzę od Niego i On mnie posłał» (7,29). Objawienie, które Jezus przynosi, ma swe źródło w Ojcu, opiera się na prawdziwym, osobistym poznaniu; stąd też Jego misja ma swe znaczenie z tego powodu, że wyszedł On i przychodzi od Ojca” (8,42; 16,28)²⁸.

„Słowo” jest Bogiem (w. 1c)

Autor Prologu nie poprzestaje na stwierdzeniu istnienia relacji między Słowem i Bogiem. W w. 1c wyraża prawdę o tym, kim jest Słowo. W celu określenia istoty Słowa używa terminu *qeo,j*. Jest to ten sam rzeczownik, który występował w w. 1b na określenie Boga Ojca jako postaci odrębnej od Słowa. Tym razem jednak ewangelista używa go bez rodzajnika i w roli orzecznika. W ten sposób ukazuje najważniejszy atrybut Słowa – nie tylko trwa Ono w wieczności Boga („na początku”), ale jest Bogiem. Należy przy tym zauważyć, że ewangelista nie

26 X. Léon-Dufour (*Lettura...*, t. I, s. 111) uważa, że w w. 1b jest mowa o Słowie przed wcieleniem, a w w. 18 o Słowie, które stało się ciałem. Stąd wzywa do ostrożności w analizie paralelizmu między tymi dwoma wierszami. Nie docenia jednak tego, że obydwa te wersety tworzą *inkluzyję* całego Prologu.

27 A. Guillerand, *Au seuil de l'abîme de Dieu*, Roma 1961, s. 10.

28 *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Assisi 1974, s. 87.

zastosował tu przymiotnika „boski”, ale powtórzył – i to na początku zdania – rzeczownik „Bóg”, którym wcześniej nazwał Osobę, ku której Słowo jest stale zwrócone. W ten sposób położył akcent na tym właśnie określeniu. Brak rodzajnika przed rzeczownikiem *Theos* wskazuje jednak na ważne rozróżnienie – rzeczownikiem bez rodzajnika ewangelista wskazuje na wspólną naturę (sposób istnienia) Słowa i Boga Ojca. Równocześnie mówi, że Słowo nie jest Bogiem w sensie zarezerwowanym dla Boga Ojca. Ale jest nieodłączne od Ojca: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10,30).

Zdanie „Bogiem było Słowo”, określające istnienie Słowa, przewyższa wszystkie starotestamentowe określenia Mądrości (zwłaszcza te w Prz 8,22; Syr 24,3.9). Ewangelista stwierdza bowiem, że Słowo nie tylko jest Słowem Boga jak Mądrość, Sprawiedliwość, Prawda, Anioł w Starym Testamencie, ale Ono jest Bogiem. Ma istnienie właściwe dla Boga. Jest to stwierdzenie o decydującym znaczeniu. Ewangelista powtórzy je jeszcze w dwóch innych ważnych momentach swego dzieła: w inkluzji Prologu, czyli w 1,18 – w odniesieniu do Słowa wcielonego, Jezusa Chrystusa – oraz w zakończeniu Ewangelii, czyli w 20,28, w odniesieniu do Jezusa zmartwychwstałego²⁹.

Poprzez wyrażone w pierwszym wersecie Prologu rozróżnienie między dwoma osobami boskimi – Słowem i Ojcem – które spotykają się w jednym istnieniu Boga, ewangelista objawia niesłychanie ważną prawdę. Uczy mianowicie – jak to trafnie ujął X. Léon-Dufour – że „jedyność Boga nie wymaga tego, aby ją redukować do jedyności osoby (indywiduum); zakłada ona relację pełną dynamizmu, relację właściwą bytowi będącemu w stanie ekspansji. Jedynie relacja charakteryzuje istnienie w jego głębi”³⁰.

„Zaiste, Ono było na początku – (zwrócone) ku Bogu” (w. 2)

Ewangelista Jan, będąc jak każdy wierzący Żyd monoteistą, powtarza jeszcze raz treść dwóch pierwszych zdań (w. 1ab) – „Zaiste, Ono³¹ było na początku – (zwrócone) ku Bogu” (w. 2). Autor Prologu – podobnie jak św. Paweł – nie ma żadnych wątpliwości co do bóstwa odwiecznego Słowa i Słowa, które stało się ciałem, czyli Jezusa Chrystusa. Chce jednak prawdę tę wyrazić w jak najbardziej jasny i stanowczy sposób. Paweł mówił o jednym Bogu (Ojcu) i o jednym Panu,

²⁹ Jak słusznie zauważa B.M. Mastin (*A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel*, NTS, 22 (1975–1976), s. 32–51) w J 1,1.18 rzeczownik *geo.j* używany jest tak w odniesieniu do Boga Ojca (jako tytuł) jak i w odniesieniu do Słowa, jako określenie Jego istoty, we wszystkim równej Ojcu (s. 50).

³⁰ *Lettura...*, t. 1, s. 117.

³¹ Występujący w tekście greckim zaimek wskazujący *ou-toj* ma wartość zaimka osobowego, wzmocnionego: „Ono to właśnie” (por. 1,7; 3,2).

Jezusie Chrystusie (1 Kor 6,8), ucząc, że ów Pan dzieli bóstwo wraz z Ojcem. Nazywa Chrystusa „Obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), „będącym równym Bogu” (Flp 2,6). Jeszcze wyraziściej o bóstwie Chrystusa mówi autor Listu do Hebrajczyków (1,1–4). Nie nazywa jednak „Syna”, który jest ostatecznym Słowem Boga, „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty”, Bogiem.

Jednak ani św. Paweł, ani autor Listu do Hebrajczyków nie osiągnęli precyzji i dynamizmu właściwego wypowiedziom Janowym. Ewangelista zamieszcza w swym dziele wypowiedzi, w których Słowo wcielone stwierdza bez cienia wątpliwości swą jedność w istnieniu z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10,30; por. 10,38; 14,9–10). Tę samą prawdę wyraził w w. 1c. Aby nikt jej nie przeoczył albo nie zrozumiał źle, powtarza syntetycznie dwa pierwsze zdania w w. 2, stwierdzające istnienie Słowa w wieczności Boga Ojca („na początku” – w. 1a) i osobową relację Słowa do Boga Ojca (w. 1b)³². Zaczyna ten werset od znamiennego zaimka wskazującego *houtos*, który jest typowo Janowym określeniem Jezusa Chrystusa (por. 3,2; 4,47; 6,50.58.71; 7,40.41; 9,8; 12,21; 21,24). Tym samym rzuca pomost pomiędzy Słowem i Chrystusem: autorytet Chrystusa nauczającego i objawiającego Ojca całkowicie zależy od tego, kim On jest „na początku”. Będąc boskim Logosem, ma prawo oczekiwać od ludzi całkowitego zawierzenia³³.

1.3. Logos w relacji do ludzi – jedyny Pośrednik i Objawiciel życia wiecznego (ww. 3–4)

Poprawna interpretacja J 1,3–4 musi zacząć się od ustalenia interpunkcji. W latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku prawie powszechnie przyjmowało się następujący podział stychów w tych wersetach:

³Wszystko przez Nie się stało,
a bez Niego nic się nie stało.

⁴To co się w Nim objawiło, (to) było życie,
A życie było światłością ludzi.

32 Por. H. van den Bussche, *Giovanni...*, s. 88.

33 Szerzej na temat relacji Słowo (Chrystus) – Bóg Ojciec zob. F.M. Braun, *Jean le Théologien*, t. 3, s. 24–26.

Zdanie o] *ge,gonen* zostaje formalnie odłączone od zdań w w. 3, a dołączone do wypowiedzi o Logosie, znajdującej się w w. 4³⁴. Przemawia za tym wiele argumentów literackich, stylistycznych i semantycznych³⁵. Interpretację w. 3 należy zacząć od w miarę najdokładniejszego przekładu.

Podstawowe pytanie, na jakie należy odpowiedzieć, interpretując w. 3, dotyczy rodzaju działalności Słowa, o jakiej jest mowa w tej części Prologu, którą stanowią ww. 3–4. Według jednych tak w w. 3, jak i w całym fragmencie (ww. 3–5) jest mowa o roli Słowa w dziele stworzenia świata³⁶.

Inni natomiast stanowczo twierdzą, że autor Prologu od samego początku ukazuje aktywność Słowa w dziele objawienia, które dokonuje się na płaszczyźnie historii zbawienia³⁷. Jednak najprawdopodobniej w drugiej strofie (ww. 3–5) autor Prologu chce ukazać inną, konstytutywną dla tożsamości Słowa relację. Wskazuje na to zaimek *panta* (w. 3a) oraz czasownik *egeneto* (w. 3ab). Nie bez znaczenia jest również poprawne zrozumienie myśli autora zawartej w ww. 4–5.

Należy wyjść od podstawowego założenia, jakie wynika ze struktury literackiej Prologu. Otóż w ww. 1–5 autor ukazuje postać Słowa przed Jego wkroczeniem w dzieje świata. Część wyraźnie historiozbawcza Prologu rozpoczyna się dopiero w w. 6. W pierwszej kolumnie pionowej (ww. 1–5) opisuje tożsamość Słowa, widzianego w relacji do Boga (ww. 1–2) i w relacji do świata widzianego globalnie jako „wszystko” (ww. 3–5; w w. 9 świat obejmujący wszystkie stworzenia, a zwłaszcza ludzi i ich dzieje, zostanie nazwany mianem „kosmos” – por. 3,16)³⁸. W stosunku do świata i historii Słowo pozostaje w relacji, którą moż-

34 Więcej informacji o tym, w którym miejscu poszczególne wydania krytyczne NT stawiają kropkę w ww. 3–4 Prologu, listę komentatorów idących za tradycyjną interpunkcją i tych, którzy przyjmują interpunkcję poprawioną, podaje Ed.L. Miller (*Salvation-History in the Prologue of John*, Leiden 1989, s. 17–18). Równocześnie autor ten przeprowadza szczegółową analizę świadectw tekstu J 1,3–4, dochodząc do wniosku, że wersja podana przez P⁷⁵ jest najstarszym, oryginalnym świadectwem takiej formy tekstu, w której kropka nie występuje po zdaniu *ho gegonen*, a przed nim widoczny jest znak oddzielający je od poprzednich zdań (s. 27–39).

35 Por. M.F. Lacan, *Le Prologue de saint Jean*, s. 99.

36 Współczesnym reprezentantem i zdecydowanym obrońcą tego nurtu interpretacji w. 3 jest Ed.L. Miller, *Salvation-History in the Prologue of John...*, s. 74–76.

37 Początek takiej tradycji rozumienia w. 3 dał T.E. Pollard w *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel* (VC 12 (1958), s. 147–153).

38 Ed.L. Miller (*Salvation-History in the Prologue of John...*, s. 76) interpretuje w. 3 bardzo jednoznacznie w duchu kreacjonistycznym, kategorycznie odrzucając możliwość interpretacji historiozbawczej. Stanowisko to jest zbyt jednostronne i nie liczy się z niepodważalnymi argumentami, które przemawiają także za interpretacją historiozbawczą (działalność objawieniowa Słowa w historii zbawienia). Egzegeta ten nie liczy się z realnym w tradycji Janowej zjawiskiem zamierzonej ambiwalencji pojęć i nakładania się obrazów. Tak stanowcze odrzucenie interpretacji historiozbawczej wynika u tego egzegety z jego wizji dynamiki rozwoju myśli w Prologu: w w. 3 jest mowa o kreacyjnej działalności Słowa, a w. 4–5 o jego działalności zbawczej.

na by nazwać dynamizmem stwórczym. Szczegółowej relacja ta opisana jest wyrażeniem „przez Nie” (w. 3a). Słowo jest tu ukazane w roli pośrednika, „narzędzia” stwórczej działalności Boga, do której mocną aluzję stanowi czasownik *egeneto*. Biorąc jednak pod uwagę to, że zgodnie z ww. 1–2 Słowo jest stale zwrócone ku Ojcu, należy dokładniej powiedzieć, że Ono współdziała z Bogiem w procesie kreowania świata i historii – kosmosu, jego „wydarzenia się”. Nie jest usytuowane przez autora Prologu w jakiejś sferze „pomiędzy” Bogiem Ojcem i światem. Tym samym autor hymnu przyznaje Słowu moc równą Bogu Ojcu. Objawia się ona w pierwszej i najważniejszej czynności właściwej Bogu, za jaką w ostatnim okresie Starego Testamentu uważano działalność stwórczą. Współdziałając z Bogiem Ojcem w pełnieniu swej funkcji pośrednika i uczestnika działalności stwórczej, osoba Słowa jawi się jako nieskończenie przewyższająca postać starotestamentowej Mądrości, która jedynie towarzyszyła Stwórcy swą obecnością w dziele stwarzania świata i w kierowaniu historią ludów (por. Prz 8,22–30; Syr 24). Równocześnie autor Prologu wyraźnie odcina się od Filonowej koncepcji Logosu jako obrazu świata istniejącego w umyśle Boga. Słowo nie jest intelektualną wizją świata, jest odrębną osobą, która jest Bogiem i jest w osobowej relacji do Ojca (w. 1bc). I to właśnie jako osoba uczestniczy w *całej* stwórczej działalności Boga tak w stosunku do świata, jak i do historii: „Bez Niego nic się nie stało” (w. 3a). Świat i historia, ludzie i ich dzieje pozostają w stałej, dynamicznej więzi ze Słowem, które jest „u Boga”; Ono jest stale aktywnym źródłem istnienia stworzeń i motorem ich dziejów.

W dalszej części drugiej strofy Prologu (ww. 4–5) poeta ukazuje na nowo wielkość Słowa, tym razem na tle „wszystkiego, co się stało” (świata przestrzenno-czasowego), jakby na zasadzie kontrastu:

⁴ To, co się w Nim objawiło, (to) było życie,
a życie było światłością ludzi.

W bezpośrednim następstwie w. 3 autor nawiązuje do użytego wcześniej czasownika *egeneto* i mówi o tym, co się objawia na sposób trwały w samym Słowie: „To, co się w Nim samym objawiło, (to) było życiem” (w. 4a). ów kontrast polega na tym, że w Słowie „jest życie”, a w świecie go nie ma. Najpierw należy podkreślić, że w w. 4 użyte są formy *perfectum* i *imperfectum*, które oprócz pewnego odniesienia do przeszłości ukazują czynność w jej trwaniu w postaci skutku, w jej dynamicznym i trwającym spełnianiu się w odniesieniu do mówiącego bądź piszącego (adresata). Stosując te formy w odniesieniu do Słowa, poeta wskazuje na Jego osobę i to, co się w Niej objawiło i co jest („życie” – w. 4a; „życie” jako „światłość ludzi” – w. 4b) jako na coś trwałego, dziejącego się nieustannie,

dosiegającego swoim działaniem adresatów hymnu³⁹. Od razu trzeba dodać, że używając *perfectum gegonen* („stało się” – w znaczeniu „objawiło się”), które zawiera odniesienie do początku czynności w przeszłości, nie chce powiedzieć, że „życie” zaczęło dopiero w pewnym momencie „być” w osobie Słowa. Odniesienie do przeszłości w formie *gegonen* doskonale wyjaśnia się poprzez ukazany w w. 3 fakt ścisłego połączenia osoby Słowa z momentem zaistnienia świata i jego historią. Jakkolwiek w Słowie istniejącym w Bogu („na początku” – w. 1a) i „zwróconym ku Bogu” (w. 1b) zawsze „było życie” (por. 5, 26), to jednak dopiero w momencie zaistnienia relacji Słowo – „wszystko, co się stało” (w. 3), życie to „objawiło się” („zaistniało dla...” – inne możliwe tłumaczenie formy *gegonen*) ludziom. Przemawia za tym to, że w chiastycznej strukturze w. 4 elementowi „to, co się objawiło” odpowiada wyrażenie synonimiczne „było światłością ludzi”⁴⁰.

O jakie „życie” chodzi? Otóż we wszystkich tekstach Janowych użyty w w. 4 Prologu rzeczownik *zwh.* oznacza życie nadprzyrodzone, udzielane jako dar zbawczy, „życie wieczne”⁴¹, dostępne jedynie w Jezusie Chrystusie (20,31; por. 3,36; 5,24; 6,63; 10,10, 14,6; 1 J 5,11)⁴². Na oznaczenie życia biologicznego lub psychicznego ewangelista konsekwentnie używa terminu *psyche* (12,25; 10,11; 15,17; 13,37 i n.; 15,13; 1 J 3,16). W dwóch najbardziej związanych z w. 4a tekstach, a mianowicie w J 5,26 oraz w 1 J 1,2, termin *dzoē* wyraźnie oznacza „życie wieczne”, które Syn otrzymuje od Ojca i objawia wierzącym w Niego, a nie życie w sensie biologicznym. Nie ma żadnych wątpliwości, że o tym samym „ży-

39 Por. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Rome 1963, sekcja 285 i n.; F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, sekcja 340.342; W kontekście przytaczanej wyżej argumentacji należy przywołać stwierdzenie B.M. Metzgera (*The Language of the New Testament*, w: *The Interpreter's Bible*, t. 7, New York 1951, s. 50 i n.), który zauważa, że Jan używa *perfectum* trzy razy częściej od Marka i Łukasza, pięć razy częściej od Mateusza; w 1 J natomiast używa go dwa razy częściej (uwzględniając proporcjonalnie długość dzieła) niż w czwartej Ewangelii. W konkluzji Metzger stwierdza, że ewangelista Jan chce celowo podkreślać trwałe skutki i ponadczasowe (nieprzemijające) znaczenie dzieła oraz słów Jednorodzonego Syna Bożego. Z kolei Ed.L. Miller (*Salvation-History in the Prologue of John...*, s. 81) dodaje, że *perfectum* należy bardziej niż czas odnoszący się do przeszłości rozumieć jako formę opisującą teraźniejsze i trwałe skutki czynności dokonanej w przeszłości.

40 Por. I. de la Potterie, *Struttura letteraria*, s. 40

41 Jak trafnie zauważa C.H. Dood (*The Interpretation of Fourth Gospel*, Cambridge 1963⁶, s. 144) występująca często w J forma *zwh.* – „życie” – nie oznacza życia biologicznego w odróżnieniu od *zwh. aiwv,niōj* – „życia wiecznego”. Jest ona jedynie skrótem tej drugiej; wyjaśnienia rzeczownika *zwh.* Podawane przez wielu egezetów inspirowane są bardziej filozofią niż analizą języka Janowego. Dobrym przykładem takiej właśnie filozoficznej interpretacji mogą być stwierdzenia O. Hofiusa (*Struktur und Gedankengang*, s. 17), który pisze o „życiu” pochodzącym od Boga, którego stworzenia nie mają same z siebie. Chodzi według niego nie o istnienie, lecz życie stale wiążące je z Logosem.

42 Por. D.G. Vanderlippe, *Christianity according to John*, Philadelphia 1975, s. 32 i n.

ciu” jest mowa w w. 4a⁴³. Wreszcie, w w. 4b pojęciem paralelnym synonimicznie do rzeczownika „życie” (*he dzoe*) jest termin „światłość” (*to phos*): przed obydwoma występuje rodzajnik określony, jedno jest podmiotem, a drugie orzecznikiem, utożsamione za pomocą łącznika „było” (*en*). Są one widziane przez autora jako pojęcia zamienne (por. 8,12).

Z kolei drugi rzeczownik użyty w w. 4 – *to phos* – tylko w J 11,9–10 oznacza światło naturalne, fizyczne. Natomiast we wszystkich innych tekstach, w których występuje, odnosi się do światła nadprzyrodzonego, rozumianego jako dobro zbawcze przyniesione przez Słowo, które stało się ciałem (3,19; 9,5; 12,35–36.46; 1 J 1,5). Teksty Starego Testamentu, w których występuje rzeczownik „światłość” w znaczeniu teologicznym, pozwalają dokładniej określić, czym jest to dobro zbawcze, utożsamiane przez św. Jana z życiem. Najpierw należy zauważyć, że już autor Ps 36,10 łączy pojęcie „życia” i „światła” w paralelizmie synonimicznym: „U Ciebie jest źródło życia, w Twojej światłości oglądam światłość”. Natomiast w Ps 27,1 sam Jahwe nazwany jest „światłem”:

Jahwe jest światłem i zbawieniem moim, kogóż mam się lękać?
Jahwe obrońcą mojego życia, przed kim mam się trwożyć?

Za pomocą symbolu światła poeta opisuje zbawczą obecność Boga przy sobie w każdym momencie życia. Podobnie mówi Trito-Izajasz o nowej Jerozolimie: „Jahwe będzie ci wieczną światłością (60,20). Tak więc „światłość” w sensie teologicznym oznacza wyjątkową, pełną dynamizmu obecność Boga. Stanowi ona sam rdzeń istnienia człowieka wierzącego i odnowionego miasta. Autor Prologu, definiując pojęcie „życia”, które „objawiło się” w Słowie, za pomocą rzeczownika „światłość” prawdopodobnie nawiązuje do tej starotestamentowej symboliki. Istotą życia, które objawia się w Słowie, jest dynamiczna, przenikająca i ogarniająca, zbawcza obecność Boga.

W kontekście powyższych ustaleń dotyczących znaczenia pojęcia „życie” w tradycji Janowej można szukać odpowiedzi na pytanie o sens całego zdania, które składa się na treść w. 4. W analizie w. 3 wstępnie zostało zauważone, że w w. 4 autor Prologu opisuje relację Słowo – świat („wszystko, co się stało”). Należy zatem określić dokładniej, jak ona wygląda – relacja Słowa, w którym „stało się życie”, do świata?

Najpierw rzuca się w oczy to, że autor Prologu mówi tylko o Słowie jako jedynym podmiocie, w którym „stało się życie”. Jest On wyraźnie wyodrębniony i odróżniony od „wszystkiego, co się stało”. Oznacza to, że życie Boże jest tylko

43 Por. K. Aland, *Eine Untersuchung*, s. 207.

w Nim. Nie ma go natomiast w żadnym elemencie kosmosu, w żadnej istocie stworzonej.

Następnie, z zestawienia i związku istniejącego między ww. 3 i 4 wynika, że Słowo jest jedynym podmiotem, który ma „życie” samo w sobie, ale równocześnie jest jedynym źródłem „życia” dla świata. Z treści w. 4 wynika, że „życie” to „objawiło się” w Słowie w momencie zaistnienia świata i jest stale ludziom ofiarowane. Wskazuje na to *perfectum gegonen* (w. 4a), wzmocnione dodatkowo *imperfectum* w wyrażeniach wyjaśniających: życie „stało się” w Słowie i nieustannie trwa („było”) jako coś, co stale oddziałuje na ludzi (w. 4b). Ożywiający – w sensie nadprzyrodzonym – oddziaływanie Słowa na świat, rozpoczęte w momencie jego stworzenia, ma charakter ciągły i trwały. A ponieważ „życie”, które od Niego pochodzi i zwraca się do ludzi, jest największym dobrem zbawczym, życiem samego Boga, dlatego relację Słowa do świata (ludzi) należy rozumieć jako relację zbawczą. Ożywiający oddziaływanie Słowa na ludzi jest w gruncie rzeczy działaniem zbawczym.

Świadectwem tego ożywiającego bądź zbawczego oddziaływania Słowa na ludzi jeszcze przed Jego objawieniem się w ciele może być wyznanie Jana Chrzciciela. Jan jako prorok odsłania swym współczesnym prawdę o tym, że Jezus-Słowo był wcześniej niż on sam, choć przyszedł na świat po nim (1,15.30). Z kontekstu wynika, że nie chodzi tu o statyczne, zamknięte w sobie istnienie Słowa, lecz o Jego zbawcze oddziaływanie na lud Przymierza, który wyczekuje Jego przyścia i definitywnego objawienia się (por. 1,19.22–25).

Jeszcze wyraźniej ożywiający (zbawczy) oddziaływanie Słowa przed wcieleniem jest widoczne w powołaniu Izajasza, w wizji, którą miał w świątyni. Autor czwartej Ewangelii stwierdza, że Izajasz oglądał „Jego chwałę i o Nim mówił” (12,41). Treścią wizji prorockiej – prawdopodobnie największej – jest według czwartego ewangelisty chwała Słowa. Objawiła się (ukazała się) ona prorokowi, była „skierowana” ku niemu, dostępna jego oczom.

O niezbadanym, pełnym tajemnicy oddziaływaniu Słowa przed wcieleniem na lud Starego Przymierza mówi sam Jezus, wyznając przed Żydami: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień, ujrzał (go) i ucieszył się” (8,56). Ten i przytoczone wyżej teksty potwierdzają przyjętą tutaj interpretację zdania: „To, co się w Nim stało, to było życie”. Bóg Słowo daje światu życie Boże jeszcze przed wcieleniem.

Można więc stwierdzić, że w w. 4 chodzi o ukazanie Słowa jako osoby posiadającej pełnię życia. To właśnie Słowo, w którym jest życie, *jawi się* jako najważniejszy punkt odniesienia dla świata, a zwłaszcza dla ludzi. W w. 3 było ukazane jako Współdziałające z Ojcem w stworzeniu świata. Rzecz jasna, nie chodzi

tu o życie w sensie biologicznym, lecz o życie właściwe Słowu jako Bogu (w. 1c), życie Syna stale skierowanego ku Ojcu (w. 1b). Słowo jest tu podmiotem, który inicjuje proces „nowego stworzenia”, czyli obdarowywania ludzi życiem Boga⁴⁴.

Również z więzi występującej pomiędzy ww. 1–3 a ww. 4–5, a zwłaszcza z paralelizmu między w. 3 i w. 4 wynika, że stworzenie i historia świata są w ujęciu Janowym od samego początku swego istnienia w zasięgu działania Słowa, w którym objawia się „życie”. Autor Prologu uczy, że jest to życie, które objawia się w Słowie, ale swe źródło ma w Bogu Ojcu. Słowo bowiem „było na początku i Słowo było zwrócone ku Bogu i Bogiem było Słowo” (1,1bc). Bóg Ojciec, „który ma życie w sobie, dał również Synowi mieć życie w sobie samym” (5,26). Logos pochodzi odwiecznie od Ojca, ale też od momentu zaistnienia świata „objawił się” jako zwrócony do ludzi. Do momentu wcielenia było Ono jednak „ponad” światem. Z chwilą wcielenia boski Logos jest dalej źródłem życia Bożego dla ludzi, ale obecnym między nimi. Jego zbawcza aktywność staje się wielokrotnie czytelniejsza i bardziej odczuwalna dla świata z chwilą wcielenia. Od momentu, gdy Słowo stało się ciałem (w. 14), ludzie mogą na własne uszy usłyszeć prawdę, że Ono jest dla nich chlebem życia (6,48), że Jego słowa są duchem i życiem (6,63). „Słowo, które stało się ciałem” – Jezus Chrystus ma słowa życia wiecznego (6,68); co więcej, On sam jest Życiem (11,25 – „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem”; por. 14,6). On jest po prostu Słowem życia, jak to lapidarnie ujmuje św. Jan w prologu do 1 J: „Oznajmiamy wam to, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – by życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1,1–2).

Autor Prologu, ucząc o ożywiającej roli Boga-Słowa, objawia dwie nowe prawdy na temat stworzenia, a zwłaszcza zbawienia. Nie były one znane w Starym Testamencie, choć tak wiele tekstów mówi o stwórczej i ożywiającej roli słowa Bożego, głównie w formie Prawa i Mądrości. Pierwsza, nowa prawda dotyczy przede wszystkim stwórczej działalności Słowa. Bóg-Słowo nie jest mocą Boga, narzędziem Jego działania, lecz **jedynym Pośrednikiem** w dziele stworzenia i w historii zbawienia. Jest On osobą, która trwa w stałej relacji z Bogiem Ojcem i współdziała z Nim we wszystkim, co dotyczy istnienia świata i rozwoju historii zbawienia (w. 3). Ma to ogromne znaczenie dla świata i ludzi. Między doczesnością, materią, ciałem a Bogiem Stworzycielem nie ma niepokonalnej przepaści, absolutnej separacji. Przeciwnie, istnieje stała i dynamiczna więź. Świat i ludzie

44 Por. G.R. Beaseley-Murray, *The Mission of the Logos-Son*, w: *The Four Gospels 1992*, (FS F. Neirynck), t. 3, Leuven 1992, s. 1867.

wraz ze swą materialnością, doczesnością, cielesnością i swą historią spotykają się z Bogiem w osobie Boga-Słowa, ponieważ „przez Nie wszystko się stało”.

Następna prawda o Bogu-Słowie związana jest ściśle z Jego działalnością ożywiającą, zbawczą. W Słowie, które „było na początku” i „było zwrócone ku Bogu”, jest życie Boga. Prawo i Mądrość gwarantowały rozwój życia doczesnego, dając jedynie bardzo niewyraźną nadzieję na niekończące się trwanie wiernego po śmierci w sferze obecności Boga. Bóg-Słowo od pierwszej chwili zaistnienia ludzi jest skierowany ku nim. Oddziałuje na nich całą energią właściwą życiu Boga: pozwala oglądać swą „chwałę”, „swój dzień”, napełnia serca wierzących radością i weselem. Bóg-Słowo jest po prostu dla ludzi wszystkich czasów **jedynym Objawicielem, czyli źródłem życia Bożego**.

Stwórcze i zbawcze działanie Boga=Słowa jest nieskończenie większe niż stwórcza i zbawcza moc Prawa i Mądrości. Objawiając te dwie prawdy dotyczące działania Boga-Słowa, św. Jan przeciwstawia się żydowskiemu, przesadnemu kultowi, a nawet swoistej deifikacji Prawa-Tory. To dopiero Bóg-Słowo w sposób pełny i doskonały pośredniczy między światem i Bogiem oraz realizuje wszystkie oczekiwania ludu Starego Przymierza dotyczące życia i zbawienia. Tym samym św. Jan koryguje żydowską wiarę w Prawo i Mądrość jako źródła życia. „Wszystko stało się” przez pośrednictwo Boga-Słowa. A życie pełne i nieprzemijające – życie wieczne, „nowe stworzenie” – ma swe źródło jedynie w Słowie, Jednorodzonym Synu Bożym, który stał się człowiekiem. Obrazowo ukazuje to alegoria o winnym krzewie i latoroślach (J 15,1–6). Przywołana przez ewangelistę alegoria winnego krzewu i latorośli – poprzez bardzo mocne odniesienie do „uprawiającego” (Ojca) – pozwala lepiej rozumieć zwięzłe słowa Prologu i odkryć ostateczne racje, dla których Słowo jest Pośrednikiem w dziele stworzenia i w historii zbawienia (w. 3) oraz Objawicielem życia wiecznego, czyli Tym, który otwiera ludziom dostęp do źródła życia Bożego, które jest w Nim (w. 4), a zwłaszcza wierzącym w Niego (por J 7,37–39).

1.4. Boski Logos źródłem światłości świecącej w ciemnościach (w. 5)

Logos, w którym objawiło się życie dla ludzi, nie pozostaje obojętny wobec dominujących na świecie „ciemności”. Już w analizowanym wyżej w. 4 zostało powiedziane, że życie, które objawiło się w Słowie, „było światłością ludzi”. Po dokonaniu tego znamienego utożsamienia „życia” ze „światłością” autor Prologu opisuje stosunek Słowa do ciemności na płaszczyźnie relacji: światłość–ciemności:

A światłość w ciemności świeci,
a ciemność jej nie ogarnęła.

Uważna lektura Starego Testamentu pozwala stwierdzić, że dokonane przez św. Jana utożsamienie życia ze światłością ma swe uzasadnienie w wielu tekstach biblijnych. Najpierw w odniesieniu do życia doczesnego. Autor Ps 56,14 mówi o „światłości życia”:

Ocaliłeś moje życie od śmierci
i moje nogi od upadku,
abym chodził przed Bogiem
w światłości życia (por. Ps 74,16; Jr 4,23).

Często słowo „światło” odnosi się bezpośrednio do samego Boga, który jest z kolei postrzegany jako obrońca życia:

Pan światłem i zbawieniem moim:
Kogóż mam się lękać?
Pan obroną mojego życia:
przed kim mam się trwożyć (Ps 27,1).

Podobnie w bliskiej duchowo autorowi czwartej Ewangelii Księdze Mądrości światło jest symbolem Mądrości. Mądrość „jest blaskiem wieczystej światłości” – Boga (Mdr 7,26). Światłość Mądrości, porównana ze światłością słońca, jest nieporównywalnie większa, bardziej dynamiczna, zwycięska. Po światłości słońca „nastaje bowiem noc, a Mądrości zło nie przemoże (7,29–30). Mądrość – odbłask wieczystej światłości – nie tylko zwycięża zło, ale „pozostając sobą wszystko odnawia, przez pokolenia zstępując w dusze święte wzbudza przyjaciół Bożych i proroków” (7,27). Ludzie ci, przemienieni przez światłość Mądrości, cieszą się prawdziwym życiem.

Autor Prologu nie precyzuje, jaka jest natura Słowa, nie mówi, że Ono jest światłością. W w. 4 natomiast stwierdza, że w relacji do ludzi Słowo objawia się jako życie, które jest światłością. Takie zestawienie i utożsamienie „życia” i „światłości” ma swą najbliższą paralelę w Ps 36,10:

U Ciebie jest źródło życia
w Twojej światłości oglądamy światło.

Kiedy „Słowo stanie się ciałem”, wówczas to utożsamienie życia, które jest w Nim, ze światłością nie tylko zachowa swą aktualność, ale stanie się jeszcze bardziej wyraziste i zrozumiałe. Będzie ono przywoływane w czwartej Ewangelii jeszcze trzy razy. Wielką dyskusję teologiczną z Żydami Jezus rozpoczyna od

stwierdzenia: „Ja jestem światłością świata, kto za Mną idzie, nie chodzi w ciemnościach, lecz będzie miał światło życia” (8,12). W centralnym rozdziale czwartej Ewangelii, w którym mowa o uzdrowieniu człowieka ślepego od urodzenia, symbolizującego świat zamknięty na Chrystusa i pełnię życia w Nim, Jezus mówi: „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (w. 5). On tylko przynosi tę światłość, która oczom człowieka pogrążonym w ciemnościach pozwala widzieć w Nim osobę Syna Człowieczego (ww. 35–38). Wreszcie Jezus – odwieczne Słowo, w którym objawiło się życie, a które „stało się ciałem” – pragnie cały świat wyprowadzić z ciemności i doprowadzić do pełni życia. „Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostał w ciemności” (12,46).

Życie, które objawiło się w Słowie, jest światłością, która „świeci w ciemności” (w. 5a). Co oznacza rzeczownik „ciemność” (*he skotia*) tak w Prologu, jak i w całej tradycji Janowej? W Septuagincie na określenie „ciemności” występują dwa rzeczowniki: *he skotia* i *to skotos*. O „ciemności” i jej odniesieniu do „światłości” jest przede wszystkim mowa w Rdz 1. „Ciemność” ta ukazana jest w tym opisie jako swego rodzaju żywioł, w którym nie objawia się wola Boga. Co więcej, zostaje wyraźnie oddzielona od „światłości”, całkowicie przenikniętej stwórczą wolą Boga. Stwarzając światłość, Bóg nie wyeliminował całkowicie ciemności ze świata⁴⁵.

Pojęcie „ciemności” (*skotia*) jako żywiołu bądź sfery, w której nie objawia się wola Boga, występuje jeszcze wyraźniej w Księdze Micheasza. Prorok, zapowiadając czas kary dla Izraela niewiernego woli Boga przymierza, mówi: „noc będzie dla was bez widzenia i ciemność (*skotia* – LXX) bez wieszczy. Zajdzie słońce nad prorokami i zaćmi się dzień nad nimi” (3,6). „Ciemność” służy tu wyraźnie na określenie takiego czasu i miejsca, w którym Izrael doświadczy bolesnej nieznanowości woli Boga i brak Jego zbawczej obecności. W podobnym znaczeniu rzeczownik *skotos* występuje w Hi 3,4. Hiob, przeklinając dzień swoich narodzin, mówi: „dzień ten niech się zamieni w ciemność, niech nie dba o niego Bóg”. „Ciemność” to taki okres czasu, w którym nie ma pełnego troski o człowieka działania Boga. Trito-Izajasz rozciąga ten sens pojęcia „ciemność” także na miejsce, przestrzeń. Bóg, który działa dla dobra swego ludu, Izraela, objawia się w świetlistej i jaśniejącej chwale. Nad ziemią natomiast, na której żyją inne ludy, gdzie Jego zbawcza obecność jeszcze się objawia, rozciąga się „ciemność”: „Ciemność okrywa ziemię i ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan” (Iz 60,2).

45 Tak wysnuty z Rdz 1 pogląd o koegzystencji światła i ciemności można odnaleźć w literaturze qumrańskiej, opowiadającej o walce między synami światłości i synami ciemności. By mieszkać w królestwie światłości, trzeba pełnić dobre czyny. Pogląd o koegzystencji światła i ciemności utorał również drogę dla dualizmu metafizycznego, który przyjął ostatecznie formę gnostycyzmu.

W niektórych tekstach „ciemność” utożsamia się ze złem moralnym. Wynika to z tego, że „ciemność” nie wiąże się z wolą Boga. Tam, gdzie nie ma woli Boga, ponieważ człowiek ją odrzucił, tam jest ciemność: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, zamieniają ciemność na światło, a światło na ciemność” (Iz 5,20). Tak rozumiana „ciemność” spowija kraj, w którym brak sprawiedliwości i prawa (Iz 59,9).

Inny jeszcze aspekt znaczeniowy pojęcia „ciemność” daje się odkryć w Hi 28,3. W tym stosunkowo późnym tekście „ciemność” (*skotia*) oznacza sferę, która wymyka się poznaniu człowieka. Jest to sfera niewiedzy, niedostępna dla człowieka. „Ciemność” jest tajemnicza dla człowieka, nie podlega jego władzy.

„Ciemność” jest również synonimem czasu bądź miejsca niedoli. Autor Ps 107 „ciemnością” nazywa niewolę Izraela w Egipcie: „Bóg wyprowadził Izraela z ciemności” (w. 14). A prorok Izajasz pojęcie to odnosi do niewoli Izraela w Babilonii: „Ja stwarzam światło i ciemności, pomyślność i niedolę” (45,7). „Ciemność” (*skotia*) pojmowana jest też jako kryjówka dla wygnańców i tułaczy (Iz 16,3).

W wielu tekstach Starego Testamentu „ciemność” oznacza tyle, co „śmierć”. Najwyraźniej widać to w tekście Tb 4,10: „Jąmużna wybawia od śmierci i nie pozwala wejść do ciemności”. Obydwa te pojęcia występują tu w paralelizmie synonimicznym. Natomiast umierający Saul prosi giermka, aby go dobił mieczem, ponieważ „zмага mnie ciemność” (2 Sm 1,9). Nadchodzącą śmierć postrzega jako „ciemność”.

Jeszcze wyraźniej wszystkie te znaczenia pojęcia „ciemność” da się zauważyć w tekstach Nowego Testamentu, a zwłaszcza w tradycji Janowej. Nawijając do przeciwieństwa „światłość” – „ciemności” i do określenia „ciemności” jako sfery, w której nie objawia się ani wola Boga, ani Jego zbawcza obecność i działalność, autor 1 J 1,5 oznajmia: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności”. Są one tutaj wręcz synonimem żywiołu bądź sfery, których w żadnym stopniu nie da się pogodzić z Bogiem. Nie mają one z Bogiem nic wspólnego. „Ciemności” są taką sferą, w której chodzą wrogowie Boga i Chrystusa (por. J 8,12; 12,24; 1 J 2,11). Według tekstów z Qumran ludzie tacy nie tylko „chodzą w ciemnościach” (1 J 1,6), ale sami utożsamiają się z „ciemnościami” i są nazywani „synami ciemności” (1QM 13,12; 15,9 i n.). Św. Jan nie używa wyrażenia „synowie ciemności”, częstego w literaturze qumrańskiej, ale mówi o „synach diabła” (J 8,44; 1 J 3,10). Są to ludzie, którzy ulegają wpływowi diabelskiego kłamstwa, które jest sprzeczne z prawdą Bożą.

Natomiast w 1 J 2,8–11 poprzez pojęcie „ciemności” autor nawiązuje do starotestamentowego wyobrażenia o czasach niewoli, prześladowań, zagrożenia

życia. Gdy mówi, że „ciemności ustępują”, to chce powiedzieć, że mija czas nieznajomości nowego prawa, czas nienawiści brata. Kto jednak nienawidzi dalej swego brata, „dotąd jeszcze jest w ciemności” (2,11).

Konkludując, można powiedzieć, że „ciemnością” nazywa się w Biblii taką sferę przestrzeni bądź okres czasu, w którym życie jest niezwykle trudne, zagrożone śmiercią, wręcz ginie. Jej przeciwieństwem jest „światłość”, która oznacza przestrzeń, gdzie możliwe jest życie, wręcz samą istotę życia. „Ciemność” to nienawiść, brak jakiegokolwiek życia, śmierć. Pozostawać w ciemnościach znaczy tyle samo, co nie żyć. Skarżący się Hiob mówi:

Dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona [...]
 Nie żyłbym jak płód poroniony,
 jak dziecię, co światła nie znało (Hi 3,11.16).

„Ciemność” nie pozostanie częścią świata i dziejów na zawsze. W konfrontacji między nią i „światłością” ostatecznie zwycięży „światłość”. Na końcu czasów bowiem zniknie noc, symbolizująca ciemność: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan będzie ci wieczną światłością i Bóg twój – twoją ozdobą. Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zaćmi” (Iz 60,19–20). Nastanie jeden wielki dzień, bez najmniejszego cienia „ciemności”. Jak w Bogu nie ma „żadnej ciemności”, tak też i w odnowionym świecie, wypełnionym obecnością Pana-Światłości, nie będzie już miejsca dla „ciemności”.

Autor Prologu mówi, że Bóg-Słowo nie tylko jest źródłem życia i światłości, ale sprawia, że życie-światłość penetruje krainę ciemności. Ciemność nie może im się oprzeć, a tym bardziej przewyciężyć ów proces promieniowania i penetracji. „Światłość świeci w ciemności”. Można powiedzieć, że Bóg-Słowo jest źródłem światłości w świecie. W swym oddziaływaniu na świat przypomina wielki reflektor, który rzuca nieustannie w ciemną czasoprzestrzeń (dzieje ludzi) potężny i niegasnący strumień światła. Strumień ten wykrawa z niej coraz większą część, stającą się natychmiast sferą życia i światłości. Przestrzeń ta wyrwana została spod władzy „ciemności”, dominuje w niej życie, które jest „światłością”. Chodzi tu o wszelkie sposoby wprowadzania woli Boga w świat oddzielony bądź oderwany od swego Stwórcy. A więc wszystkie formy objawiania woli Boga ludziom, od początku historii zbawienia aż do momentu wcielenia.

Proces penetracji „ciemności” przez „światłość”, która jest w Bogu-Słowie, doznał radykalnego wzmocnienia z chwilą Jego przyjścia na świat. Chrystus bowiem otwierał ludziom oczy na pełnię życia. Jego słowa i czyny prowadziły do wiary w Niego jako Syna Bożego, będącego źródłem życia i światłości. Ostatecz-

nie zwycięska moc życia Bożego w Chrystusie objawiła się w zmartwychwstaniu. Blask chwały zmartwychwstania, wydarzenia pierwszego i jedyne w historii świata, rozprasza ciemności śmierci. Od momentu przyjścia Chrystusa-Słowa na świat i włączenia się w dzieje świata, w sposób szczególnie od chwili zmartwychwstania, promieniowanie światłości Logosu, czyli ekspansja i rozwój życia wiecznego w ludziach, zostały wsparte.

Świat ciemności (J 3,19) i kłamstwa (J 8,44), świat nienawiści i śmierci (J 7,7; 15,18–19) jest rezultatem wolnego wyboru człowieka, dokonanego najpierw w stosunku do ludzi, którzy od początku objawiają tajemnicę życia i światłości, która ma swe źródło w Bogu-Słowie, a następnie w stosunku do Chrystusa, który jest Życiem i Światłością. Każdy człowiek decyduje o tym, czy pogąrzy się w ciemnościach (J 3,19; J 9,39), czy też zwróci się w stronę światła (J 3,21; 8,12: „Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia”), czy będzie nad nim dalej ciążył gniew Boży (J 3,36), czy też uniknie sądu Bożego (5,24: „Kto słuca słowa mego [...] ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przyszedł do życia”, czy umrzesz w swoich grzechach (J 8,21–24), czy też przejdzie ze śmierci do życia (J 5,24; 8,51: „Kto zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki”. Jezus przyszedł na świat jako światło, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie pozostał w ciemności (J 12,46).

Logos wcielony zwyciężył świat ciemności (J 16,33 – „Jam zwyciężył świat”). Każdy, kto wierzy w Niego, a więc kto chodzi w światłości, ma rzeczywisty udział w tym zwycięstwie: „Wszystko bowiem, co z Boga zrodzone, zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?” (1 J 5,4–5).

2. Logos wcielony – Świątynia ludu nowego Przymierza (J 1,6–14)

Druą część Prologu (ww. 6–14) ma charakter historiozabawczy. Dotyczy centralnego wydarzenia w dziejach zbawienia, a mianowicie wcielenia Syna Bożego. Było ono poprzedzone działalnością proroka znad Jordanu, Jana, o którym autor Prologu mówi: „Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz *posłanym*, aby zaświadczyć o światłości” (ww. 6–8). Najpierw należy stwierdzić, że ewangelista podkreśla historyczny charakter tej postaci (podane imię, a w ww. 19–34 miejsce działalności, łącznie z odniesieniem do uczniów i do treści tego, co głosił). Ale najmocniej zwraca uwagę na samą istotę jego posłannictwa, czyli na złożenie świadectwa. „Świadectwo” w czwartej Ewangelii to wyjątkowo ważna forma objawienia jakiegoś aspektu tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Jan Chrzciciel w swoim świadectwie, które złożył

wobec Izraela i w obecności swoim uczniów, odsłania tajemnicę osoby Jezusa jako Mesjasza, namaszczonego Duchem Świętym i Syna Bożego (por. 1,29–34).

Druga część hymnu, po przywołaniu roli Jana Chrzciciela jako świadka (ww. 6–8), syntetycznie ujmuje dzieje Słowa, które „było na świecie” (ww. 9–10) i „przyszło do swojej własności” (ww. 11), a następnie przedstawia Jego działanie w stosunku do tych, którzy Je przyjęli (ww. 12–13). Całość zbawczej obecności Słowa na ziemi zamyka w syntetycznym wyznaniu wiary tych, którzy Je przyjęli (w. 14). To ono jest najważniejszym przesłaniem Prologu o Logosie i jest zawarte w wersecie podsumowującym całą drugą część hymnu:

Zaiste, Słowo [*ho logos*] stało się ciałem
i zamieszkało między nami,
i oglądaliśmy Jego chwałę,
chwałę, jaką Jednorodzony Syn otrzymuje od Ojca,
pełen łaski i prawdy (J 1,14).

Dopiero w tym wersecie Prologu pojawia się na nowo tytuł Logos, który dominował w pierwszej części (ww. 1–5, a zwłaszcza w ww. 1–2). Po ukazaniu słowa-egzystencji Logosu u Boga oraz Jego osobowej tożsamości – boskiej natury i relacji do Ojca i do ludzi (ww. 1–5) – autor hymnu przechodzi do prezentacji Jego zbawczej obecności na ziemi (ww. 6–14).

Zawarte w w. 14 wyznanie wiary apostołskiej wspólnoty chrześcijańskiej ma wyjątkowe znaczenie. Na nim bowiem opiera się cała egzystencja nowej wspólnoty wierzących – Kościoła. Ono stanowi o odrębności tej wspólnoty (Kościola) w stosunku do „tych, którzy nie przyjęli” Słowa. W nim najpełniej objawia się zbawcze posłannictwo Logosu⁴⁶.

Uważna lektura J 1,14 pozwala zauważyć, że w tekście tym obecny jest temat świątyni. Słowo, które stało się ciałem, jest nową Świątynią. Nie sposób sobie wyobrazić świątyni w ST bez ludu Bożego. Podobnie należy przypuszczać, że Słowo wcielone jest Świątynią wspólnoty wierzących (Kościola), która nazywa siebie w Prologu mianem „my” (w. 14c).

Występujący w J 1,14 czasownik *skenoō* rzeczywiście przywołuje na pamięć rzeczownik *skene*, używany bardzo często w LXX na określenie świętego Przy-

46 U. Schnell (*Das Evangelium nach Johannes*, s. 39) zauważa, że cały tok myślenia autora Prologu, rozpoczęty w w. 1, biegnie ku w. 14. Zob. schemat struktur nakładających się, podany przez Giblina.

bytku, nazywanego w tekście hebrajskim raz Mieszkaniami (*miszkan* w Wj 26,1), raz Namiotem (*ohel* w Wj 26,9) lub Namiotem Spotkania (*ohel mo'ed*)⁴⁷.

W jaki sposób „Słowo, które stało się ciałem, i zamieszkało [*eskenosen*] pośród nas”, pełni rolę świątyni?

W studium poświęconym tematowi świątyni w J 14,2–3 Udo Schnelle dokonuje tylko bardzo ogólnej analizy w. 14 Prologu⁴⁸. Próbuje pokazać, że wersety ten czytany w perspektywie popaschalnej mówi o nowej Świątyni, którą jest Jezus zmartwychwstały. W ten sposób bardzo ściśle łączy się on z tekstem 14,2–3, w którym – zdaniem autora studium – ewangelista otwarcie mówi o uwielbionym ciele Jezusa jako nowej Świątyni.

Ale wnikliwa lektura Prologu i w. 14 nasuwa ważne pytania: co to znaczy, że „Słowo, które stało się ciałem”, stanowi nową Świątynię już od momentu wcielenia, a nie dopiero od chwili uwielbienia przez śmierć i zmartwychwstanie? Jakie funkcje świątyni pełni „Słowo, które stało się ciałem”? Analiza kompozycji literackiej w. 14 pozwoli odkryć idee, które jego autor chciał podkreślić jako szczególnie ważne (3). Każda z nich, pokazana na tle starotestamentalnego obrazu świątyni oraz przez pryzmat tekstów paralelnych, ukaże ważne aspekty tajemnicy Jezusa Chrystusa, nowej Świątyni chwały i prawdy.

Uważna lektura w. 14, ze szczególnym uwzględnieniem jego stylu, pozwala zauważyć, że część środkowa ma wyraźnie charakter zdania wtrąconego, które w imię większej przejrzystości stylistycznej wręcz – jak mówi R. Schnackenburg⁴⁹ – należałoby wziąć w nawias. Wiele elementów formalnych wskazuje na to, że w. 14 zbudowany jest według następującej struktury:

- | | |
|----|---|
| A | a) Zaiste, Słowo [<i>ho logos</i>] stało się ciałem |
| | a') i zamieszkało między nami, |
| B | b) i oglądaliśmy Jego chwałę, |
| | b') chwałę, jaką Jednorodzony Syn otrzymuje od Ojca, |
| A' | a'') pełen łaski i prawdy. |

Podstawowym kryterium pozwalającym na wyodrębnienie takiej struktury w. 14 jest określenie podmiotów działających w poszczególnych jego częściach:

47 Na te wszystkie teksty ST, które są paralelne do w. 14b i które każą widzieć w nim kontynuację tematu świątyni, wskazuje D. Mollat w *L'évangile et les épîtres de saint Jean* (Paris 1960, s. 69).

48 Por. J. McCaffrey, *The House with Many Rooms. The Temple theme of Jn. 14,2–3* (AnBib 114), Roma 1988, s. 222–224.

49 Por. *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg–Basel–Wien 1986⁶, s. 202–245.

A: Słowo, które stało się ciałem;

B: „My” (uczniowie)

A': Słowo wcielone (Jednorodzony).

Jeśli chodzi o część A, to nie ma żadnej wątpliwości, że podmiotem jest tutaj osoba Jezusa Chrystusa, Słowa, które stało się ciałem; w części A' wprawdzie nie ma ani podmiotu, ani orzeczenia (w. 14e jest zwrotem mającym charakter apodozy), to jednak określenie „pełen łaski prawdy” odnosi się tylko i wyłącznie do Słowa wcielonego. W części B podmiotem są uczniowie; składa się ona z dwóch stychów (b i b'): drugi, „chwałę jakby Jednorodzonego u Ojca”, podejmuje, wyjaśnia i rozwija centralne pojęcie z pierwszego stychu: „Jego chwałę”. Obydwa te zwroty stanowią dopełnienie bliższe czasownika „oglądaliśmy” (*etheasametha*); po zdaniu stwierdzającym fakt zamieszkania Słowa „między nami” ewangelista przerywa na chwilę obiektywną narrację na temat dalszych dziejów Słowa, które stało się ciałem, i przechodzi do opisu doświadczenia, jakie było udziałem jego samego i innych uczniów („my”): „oglądaliśmy Jego chwałę”. Oczywiście chodzi tu o chwałę Słowa, które stało się ciałem. Jednakże nie o chwałę samą w sobie, lecz chwałę, która stała się przedmiotem subiektywnego przeżycia uczniów, mającego cechy kontemplacji. W następnym stychu (końcowym) ewangelista powróci do obiektywnej narracji opowiadającej o Słowie jako takim: „pełen łaski prawdy” (A').

Można powiedzieć, że w strukturze w. 14 części A odpowiada część A' i obydwie mówią o misji Słowa wcielonego jako takiej; są narracją obiektywną. Część B natomiast opisuje doświadczenie uczniów związane z misją Słowa, ma charakter narracji subiektywnej.

Poza tym należy zauważyć, że części A i A' tworzą paralelizm syntetyczny: A' podaje przyczynę faktu, o którym opowiada A. Słowo wcielone „zamieszkało między nami” (A), ponieważ jest „pełne łaski prawdy”. Słowo wcielone, „pełne łaski prawdy”, by móc objawiać tę prawdę ludziom, którym jest ona ofiarowana jako dar, „zamieszkało” wśród nich. Inaczej mówiąc, „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (A) dlatego, że jest „pełne łaski prawdy” (A'). Dar-łaski (*charis*) prawdy, który całkowicie wypełnia osobę Słowa, skłania Je zarazem do „zamieszkania między nami”⁵⁰.

Przeprowadzona powyżej analiza literacko-strukturalna pozwala lepiej zobaczyć całe bogactwo treści, jaka zawarta została przez ewangelistę w w. 14. Jak można było zauważyć, w. 14 kończy środkową część (segment) Prologu, będący narracją historyczną; opowiada o wydarzeniu, ku któremu zmierza i z którego

50 Por. I. de la Potterie, *La vérité...*, t. 1, s. 170–172.

zarazem wpływa cała historia zbawienia. Wydarzenie to – biorąc pod uwagę pierwszy stych w. 14 – powszechnie nazywa się wcieleniem. Nazwa ta jednak nie oddaje całego bogactwa i dynamizmu zawartego w w. 14, czyli nie określa dokładnie centralnego wydarzenia dziejów zbawienia. Ma ono bowiem jeszcze inne, równie ważne wymiary. Wskazuje na nie sama struktura w. 14:

- Słowo staje się ciałem, czyli inaczej – *wkracza* w dzieje człowieka (A);
- już jako Słowo wcielone zamieszkuje między nami, *pozostaje* obecne w ludzkim świecie (A);
- Słowo wcielone i zamieszkujące pośród nas jest pełne łaski – daru prawdy, który *ofiarowany jest ludziom* (A’);
- pierwsi uczniowie oglądają, a raczej *zaczynają dostrzegać* ofiarowaną im prawdę (B);
- odkrywają, że kontemplują chwałę Jednorodzonego (B).

Wydarzenie, na które składają się wszystkie te czynności, porównywalne jest tylko do tego wydarzenia-zjawiska, jakim dotychczas dla Izraelitów była świątynia, widziana w całym swym dynamizmie.

2.1. Świątynia w ST – miejsce spotkania z Bogiem

W starotestamentalnej trzyczęściowej wizji świata niebo jest sferą przynależną Bogu. Wznosi się ono ponad ludźmi i jest dla nich niedostępne (por. Iz 14,12–15)⁵¹. Dlatego w wielu tekstach ST przedstawiane jest jako miejsce przebywania i stałej obecności Boga (por. Ps 2,4; 11,4; Iz 63,15; 64,1–2; Koh 5,1)⁵². Nie oznacza to, że Bóg jest oddzielony od ludzi i ich życia.

Namiot Spotkania, który towarzyszył Izraelitom w wędrówce przez pustynię, nie był miejscem stałej obecności Boga. Mojżesz wznosi go nie tyle jako „mieszkanie” Boga, ile jako miejsce, na które Bóg będzie zstępował w wybranym przez siebie czasie, by tam – i tylko tam – spotykać się z Mojżeszem (por. Wj 33,7–11). To, czy Namiot Spotkania pełni jakąś rolę w dziejach wędrującego ludu, czy nie, zależy tylko od Boga. On bowiem decyduje o swoim zstąpieniu w tę przestrzeń, którą Namiot ten wyznacza. W podobny sposób obecność Boga pośród ludu symbolizowała arka przymierza.

Szczególnym miejscem obecności Boga – rozumianej jako Jego zstąpienie i objawianie się w konkretnym miejscu i czasie – była świątynia w Je-

51 Por. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, s. 107–206.

52 Por. H. Traub, *hieron*, TDNT V, s. 507.

rozolimie⁵³. Przestrzeń wyznaczona przez mury świątyni nie zakreślała obszaru obecności Boga. Była jednak tą sferą, którą Bóg wybrał (por. 1 Krl 8,44) jako miejsce spotkań ze swoim ludem oraz jako miejsce, w którym lud może szukać swego Boga i spotykać Go. Nie wystarcza przyjść do świątyni, by tym samym spotkać się z Bogiem. Izraelita spotyka się ze swym Bogiem, kiedy wstępuje do świątyni z sercem odpowiednio przygotowanym: „gdy będą modlić się na tym miejscu i sławić Twoje Imię oraz odwrócić się od swoich grzechów” (1 Krl 8,35)⁵⁴. Wynika z tego, że nawet świątynia jerozolimska nie tyle jest mieszkaniem Boga, ile raczej jest miejscem, w którym On zbliża się do człowieka. Z nieba, które jest Jego mieszkaniem (por. 1 Krl 8,30.34.36.39.43.45.49), zstępuje na spotkanie z człowiekiem, który Go szuka. W świątyni człowiekowi temu Bóg objawia się, wysłuchuje jego modlitw, przebacza grzechy i zbawia⁵⁵.

Jeremiasz i Ezechiel mówią o świątyni jako o miejscu, w którym w określonym czasie może objawiać się „chwała” Boga. Dla Jeremiasza świątynia jest „tronem chwały” Boga: „Tronem chwały, wzniesionym od początku, jest nasze miejsce święte” (Jr 17,12; 14,21). Ezechiel widzi „chwałę Pana”, która opuszcza świątynię (10,18) – Bóg nie będzie objawiał się i przychodził na spotkanie z ludem wiarogłównym w świątyni w Jerozolimie. Ale prorokując o przyszłej odnowie Izraela, prorok ten posługuje się obrazem majestatycznej świątyni (rozdz. 40–43), do której powróci „chwała Pana”, aby w niej się na nowo objawiać oczyszczonemu i wiernemu prawom przymierza ludowi (por. Ez 43,4)⁵⁶.

Świątynia jerozolimska jako miejsce spotkania z Bogiem w oczach Izraelitów staje się źródłem, z którego wypływa wszelkie błogosławieństwo Boże, które niesie życie dla Izraela. Nie chodzi tu tylko o błogosławieństwo natury „duchowej”, niedostrzegalne dla oczu. Od Boga, który objawia się w świątyni, pochodzi materialny dostatek i pomyślność ludu. Ten sam Bóg, który daje się poznać w świątyni, decyduje o losach narodów (por. Am 1,2 i n.; Ps 47,8; 82; 96,10–13; 99,1 i n.) oraz o bezpieczeństwie i wolności Izraela (por. Ps 46; 48; 76). Od niego również zależy posiadanie Ziemi Obiecanej przez Izrael (por. Wj 34,23–24; Jr 7,1–15). Bóg bowiem nie tylko daje zwycięstwo nad armiami wrogów, ale

53 Szczegółową analizę terminologii związanej ze świątynią przeprowadza T. Brzegowy w książce „*Miasto Boże*” w *Psalmach* (Kraków 1989, s. 34–42). Bóg po prostu przybywa do świątyni na spotkanie ze swym ludem. Na różny sposób mówią o tym tzw. teksty teofanijne, zwłaszcza w psalmach, którym autor poświęca cały trzeci rozdział swej pracy, zatytułowany *Syjon – miejscem teofanii* (s. 197–268).

54 Por. Ps 15.

55 Por. Y. Congar, *Il mistero del Tempio*, Torino 1966.

56 Por. B. Maggioni, *Liturgia e culto*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 837 i n.

zapewnia wszelkiego rodzaju pomoc potrzebną do zamieszkiwania w tej ziemi, pozwalając w ten sposób ludowi sycić się jej wszelkimi dobrami (por. Ps 65,5; 68,10–11; 132,15).

Prawdę o świątyni jako źródle wszelkiego dobra dla Izraela najlepiej wyraża obraz rzeki przepływającej przez Syjon (Ps 46,5). Wywodzi się on z tradycji o rzekach, które płynęły w raju, gwarantując temu ogrodowi bogactwo roślin i owoców (Rdz 2,10–14; por. Ps 65,10; Iz 33,21; Jl 4,18; Ez 47; Za 14,8)⁵⁷. Wierzący Izraelita wyznawał, że w świątyni Boga znajduje się „źródło życia” i „potok rozkoszy” (Ps 36,9–10), a ze światłości objawiającego się w niej Boga płynie dla człowieka światło. Wszystkie te obrazy przekazują prawdę o świątyni jako miejscu, w którym Bóg objawia się człowiekowi i darzy go życiem i zbawieniem (por. Ps 49,20; Hi 3,16; Jr 13,16).

Dlatego możliwość uczestniczenia w kulcie sprawowanym w świątyni uważana była za szczyt szczęścia Izraelity. Ci bowiem, którzy w nim uczestniczą, partycypują w błogosławieństwie, którym Bóg obdarza z tego miejsca Izraela. Mogą bezpiecznie żyć w kraju wolnym od nieprzyjaciół (por. Wj 34,24). „Przebywanie” w świątyni Pana stawało się szczególnym przywilejem. Najdobitniej mówi o tym Ps 27,4:

O jedno proszę Pana,
tego jednego pragnę:
bym w domu Pana mógł zamieszkać
po wszystkie dni życia,
aby kontemplować majestat Pana
i oglądać Jego świątynię⁵⁸.

Każdy, kto mógł stanąć w świątyni i uczestniczyć w kulcie, otrzymywał jako przynależący do ludu Pana błogosławieństwo niosące życie. Psalmista postrzega

57 Por. Ap 22,1 i n.

58 Tekstu tego (oraz Ps 23,4) nie można zaliczać – jak to robi wielu komentatorów – do tzw. nurtu mistyki kultowej, cechującej koła lewitów i kapłanów. Wyrażone w nim uczucia są znane każdemu Izraelicie. Świadczą o tym inne teksty, w których wyrażona jest miłość do świątyni, a które niekoniecznie trzeba łączyć ze środowiskiem personelu świątyni. Por. Ps 61,4; 65,4; 84,4; 91,1.9; 134; 135,2; Iz 38,20.

przebywających w świątyni jak drzewa „zasadzone w domu Pana”⁵⁹, które „wydają owoc nawet i w starości, zawsze świeże i zielone” (Ps 92,14 i n.)⁶⁰. Objawiając się w świątyni Bóg jest dla wierzącego źródłem życia.

Starotestamentalna świątynia była bowiem miejscem, do którego JHWH przybywa, w którym zamieszkuje Jego Imię i Chwała. Lud przychodzi do świątyni, by móc wzywać Imienia swego Boga i oglądać Jego Chwałę, czyli doświadczać Jego zbawczej obecności.

Można powiedzieć, że świątynia w Jerozolimie to było nie tylko określone miejsce, jedyne i wybrane, ale też wielki, podwójny dynamizm, na który składały się tak czynności podejmowane przez Boga, jak i odpowiadające im działania i postawy ludu. Dokładnie ten sam dynamizm ożywia strukturę w. 14: boski Logos stał się człowiekiem i zamieszkał pośród wierzących; oni oglądali (kontemplowali) Jego boską chwałę; On przyniósł im dar prawdy.

Podsumowując starotestamentowy obraz świątyni, należy jeszcze koniecznie dodać, że w późnym okresie ST i w judaizmie oczekiwano na Mesjasza, który wzniesie nową świątynię (por. Ez 40–44; Hen et 90, 27 i n.; Ps Sal 17, 30; 4Qflor 1,1–13)⁶¹. Autor czwartej Ewangelii podejmuje tę tradycję i pokazuje, że w Jezusie Chrystusie oczekiwanie to wypełnia się, i to w zaskakujący sposób. On jako Logos wcielony i jako Mesjasz jest nową Świątynią.

2.2. Wcielenie Logosu początkiem nowej Świątyni

Budowę sanktuariów lub wzniesienie świątyni w ST poprzedzało objawienie się Boga. Podobnie wydarzenie objawienia się Boga otwiera dzieje nowej świątyni. Pierwszym bowiem elementem decydującym o zaistnieniu nowej świątyni jest

59 Wielkość i wspaniałość cedru i palmy, wspomnianych w w. 13 Psalmu, powiększa się wraz z faktem zasadzenia (dosł. „przesadzenia”) ich na dziedzińce świątyni. Teren świątyni jest jak ziemia raj, ma w sobie niezwykle zasoby wody i składników odżywczych dla roślin (por. Ps 1,3; 52,10; 84,3.5.11). W komentarzu do tego wersetu G. Ravasi pisze: „Sprawiedliwy zapuszcza swe korzenie w Bogu [...]. W jego wnętrzu płynie Boża limfa, życie samego Boga weń przenika na wzór pokarmu i przekształca go w rzeczywistość świętą, kwitnącą i wspaniałą” (*Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. 2, Bologna 1986, s. 936).

60 W użytych przez psalmistę przymiotnikach „świeże” i „zielone” może kryć się aluzja do kananejskich mitów płodności, w których określano nimi bogów płodności. W Ebla czczono bogów płodności, z których jeden nosił tytuł *da-ši-in* („Świeży”), a drugi: *ra-an* („Zielony”). W ten sposób autor Ps 92 dokonuje tzw. demitologizacji starych tekstów religijnych, znanych w jego środowisku. Por. M. Dahood, *Le scoperte archeologiche di Ebla e la ricerca biblica*, Civ Cat, n. 3118 (1980), t. 2, s. 331.

61 Por. J. Maier, *Tempel und Tempelkult*, w: J. Maier, J. Schreiner, *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, s. 371–390.

wkroczenie „Słowa” w dzieje ludzkości: „Słowo stało się ciałem” (w. 14a). Ma ono charakter wydarzenia, w którym cały dotychczasowy proces objawiania się Boga osiąga swój punkt kulminacyjny.

Autor Prologu już w ww. 3–5, mówiąc o życiu i posługując się symbolem światła, opowiada pośrednio i *implicite* o wcieleniu. Pokazuje bowiem objawicielską rolę „Słowa” w dziejach świata⁶². Wyraża ją czasownik „stawać się”, „dziać się” (*ginomai*). Użyte formy (*egeneto* – *gegonen* – ww. 3.4) odnoszą się do wydarzeń o charakterze objawicielskim (obydwie formy zostaną powtórzone w w. 6a i 15d w odniesieniu do działalności objawicielskiej Jana Chrzciciela). Określają one dzieło objawienia, które dokonuje się przez „Słowo” w ramach historii. Forma użyta w w. 3 (aoryst) nie tylko wskazuje na czas przeszły, lecz także oznacza całą serię wydarzeń, które mają miejsce (aoryst „kompleksywny”). Poza tym termin w całej czwartej Ewangelii odnosi się do dzieła Chrystusa (por. 3,35; 5,20; 17,10; 19,28); paralelizm zachodzący między w. 3 a w. 17 precyzuje, że chodzi tu o dzieło objawienia („łaska prawdy”), złożone z wielu różnorodnych wydarzeń (por. Jdt 9,5–8)⁶³. Przedmiotem tego procesu objawienia, w którym wszystko „staje się” za przyczyną Słowa (w. 3), Jezusa Chrystusa (w. 14), jest „życie”, „życie wieczne” Słowa (w. 4), zwróconego w stronę Boga (ww. 1–2; por. 1 J 1,2). To o Nim tylko jest mowa w ww. 1–5. W procesie objawiania się „życia wiecznego” nic definitywnie ważnego nie może się stać bez Tego, który *jest* „Słowem”.

O tym samym procesie objawiania się „życia wiecznego” w osobie Jezusa Chrystusa mówi w. 14a. Jednak ewangelista nie posługuje się już językiem symbolu (światła). Werset 14 jest świadectwem (wyznaniem wiary) o charakterze historycznym i należy do części historiozbowczej Prologu (ww. 6–14).

Istotę zbawczego objawienia wyrażają trzy terminy: „Słowo”, „stało się”, „ciało”. Dokładne określenie ich sensu pozwoli lepiej zobaczyć bogactwo tego wydarzenia, które nazywa się najważniejszym faktem w dziejach objawiania się Boga człowiekowi.

„Słowo” – to termin, który należy do pojęć określających proces komunikowania się osób. Co więcej, słowo, by było środkiem porozumiewania się osób, musi być wypowiedzane. Jest zatem czymś dynamicznym, zawsze w działaniu. Słowo napisane jest martwe i bezczynne aż do momentu, kiedy zostanie wypowiedziane. Tak rozumiemy termin „słowo”, możemy lepiej pojąć, o kim mowa

62 Por. I. de la Potterie, *Struttura...*, s. 40. Inaczej komentują w. 3 m.in.: M.F. Lacan, *Le Prologue...*, s. 98–101; S.A. Panimolle, *Il dono della Legge*, s. 93; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, s. 212–215.

63 P. Lamarche uważa, że w. 3 odnosi się do realizacji planu Bożego w historii (*Le Prologue de Jean*, RSR 52 (1964), s. 524); podobnie I. de la Potterie, *Struttura...*, s. 47.

w Prologu⁶⁴. Jeden z komentatorów trafnie zauważa, że w zdaniu, które rozpoczyna Prolog: *en arche en ho logos* należy dostrzegać hebrajskie tło (*b^orešit i dabar*) i w związku z tym termin *ho logos* bardziej oznacza akt przemawiania jako taki niż wypowiedziane słowo⁶⁵. To „przemawianie” Boga dokonuje się w osobie historycznej, realnie istniejącej – nie poprzez jakąś formę działania Boga (Mądrość w Mdr 18,14 i n. i „słowo Boże” w Iz 55,11). Co więcej, poprzez osobę, która odwiecznie pozostaje w szczególnej relacji do Ojca. Jest to relacja wspólnoty: „Słowo było (zwrócone) ku Bogu” (w. 1b). Nikt poza Nim nie pozostaje w tak głębokiej więzi z Bogiem. Między „Słowem” a Bogiem zachodzi tożsamość – wskazuje na nią trzecie „było” (w. 1c), które pełni rolę łącznika między podmiotem zdania („Słowo”) i orzecznikiem („Bogiem”).

Czasownik „stało się” (*egeneto*) w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości stwierdza fakt wcielenia. W dziejach „Słowa” przedstawionych w pierwszych wersach Prologu dokonuje się istotna zmiana: „Słowo” było, istniało i znajdowało się u Boga – teraz „staje się” człowiekiem. Sytuacja „Słowa”, które „było u Boga”, różni się od sytuacji, kiedy „Słowo” zaczyna być podmiotem czasownika „stawać się”. „Być” (dotychczas określające sytuację „Słowa” – ww. 1.4.9.10) i „stawać się” to dwa różne, a nawet czasami przeciwstawne sobie stany. Różnicę zachodzącą między nimi można zauważyć w J 8,58: „Abraham stał się” – „Ja jestem”. Na istniejący tu kontrast między „być” i „stawać się” składają się różnice między śmiercią i życiem wiecznym, tym, co kruche, a tym, co trwałe⁶⁶. Kontrast ten w pewnym stopniu da się dostrzec i w Prologu w odniesieniu do sytuacji „Słowa”: na początku „było u Boga”, żyjąc Jego życiem, w pewnym momencie historii rozpoczyna jeszcze inny sposób istnienia, zaznaczony czasownikiem „stało się”, otwarty na doświadczenie słabości i śmierci.

„Słowo” nie ogranicza się do tego, by jedynie zstąpić na człowieka-Jezusa, wejść w Niego, zamieszkać w Nim, zawładnąć Nim. ST mówi o takich sposobach działania Ducha Bożego w ludziach. Często zdarzało się, że w wybranego przez Boga człowieka wstępował Duch Boży, spoczywał na nim, ogarniał go swą mocą – lub też odstępował od niego, opuszczał go (por. Sdz 6,34; 11,29; 14,6.19; 15,14; 16,20 Ps 51,13; Iz 11,2; Za 7,12). Każda z tych form obecności Bożego

64 Tłem dla ewangelisty nie była filozofia grecka. Rzeczywistym tłem Janowego myślenia i sposobu mówienia o Logosie (Słowie) było objawienie ST. „Słowo Boga” w ST ściśle łączy się z Bogiem, który działa: stwarza, objawia, wyzwala. Por. F.F. Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1983, s. 29.

65 Por. M. Girard, *Analyse structurelle de Jn 1,1–18*, „Science et Esprit” XXXV/1 (1983), s. 16. Autor ten tłumaczy w. 1: „En tête était Le Parler, et Le Parler était en-vers Dieu, et Dieu était Le Parler” (17).

66 Por. F. Büchsel, *ginomai*, GLNT II, 441.

Ducha w człowieku łączyła się z jakąś misją bądź konkretnym zadaniem. Mogło to być wybawienie pokoleń izraelskich od wrogów, głoszenie im słów Boga i objawianie Jego woli, sprawowanie władzy w Jego imieniu.

Autor Prologu stwierdza fakt zupełnie innego rodzaju: „Słowo”, osoba będąca Bogiem, *staje się* człowiekiem, czyli wchodzi w jeszcze inny niż ten właściwy Mu sposób istnienia, nacechowany kruchością i słabością, typowy dla człowieka⁶⁷. Nie przestaje „być (zwróconym) ku Bogu”, ale w pewnym momencie staje się obecne w świecie ludzkiej historii i zaczyna prowadzić prawdziwie ludzkie, „historyczne” życie⁶⁸.

Ewangelista nie precyzuje, jak winniśmy sobie wyobrazić proces, dzięki któremu „Słowo” stało się ciałem. Z całą pewnością czasownik „stać się” w w. 14a nie oznacza ani procesu transformacji istoty niebiańskiej, boskiej, w istotę ziemską, ani nie odnosi się tylko do faktu objawiania się „Słowa” poprzez ciało czy w ciele Jezusa. „Słowo” bowiem nie przemieniło się w ciało ani nie przyjęło ciała jako swej szaty czy formy, poprzez którą miałyby się objawiać⁶⁹.

Czasownik *egeneto* wyraża zmianę w sposobie istnienia „Słowa”: boskie „Słowo” istnieje również na sposób ciała. Zanim „stało się” ciałem, istniało w chwale swego Ojca (por. 17,5.24). Gdy „stało się ciałem”, istnieje w uniżeniu ziemsko-ludzkiej egzystencji⁷⁰. Jednakże wciąż zachowuje stałą więź z Ojcem. Jezus da o niej wyraźne świadectwo: „Ja znam Go (Ojca), bo od Niego jestem” (BJ – „je viens d’apres de lui” – 7,29) oraz: „Ojciec i ja jedno jesteśmy” (10,30). Ten, który był prawdziwym Bogiem, wkroczył w kruchy i ziemski świat, stał się prawdziwym człowiekiem. To właśnie to wydarzenie ma na myśli ewangelista, gdy – używając nieco innej terminologii – mówi o Synu Człowieczym, który zstąpił i wstąpił do nieba (3,13.31; 6,62). Wstępujący i zstępujący jest niebiańskim Synem Człowieczym, który będąc na ziemi, pozostaje w stałej więzi z niebem (1,51)⁷¹. Inna formuła Janowa określająca to wydarzenie znajduje się w 1 J 4,2, gdzie jest mowa o prawdziwej wierze, inspirowanej przez Ducha Bożego. Duch pochodzący od Boga wyznaje: „Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (por. 2 J 7).

67 Por. G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, NT 13 (1971), s. 81–126 i 14 (1972), s. 257–276.

68 Por. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1985³, s. 60.

69 Cztery podstawowe możliwości rozumienia w. 14a syntetycznie przedstawia: G. Rochais, „*Et le Verbe s’est fait chair*” (*Jn 1,14*), w: *Jésus: Christ Universel? Interprétation anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, red. J.C. Petit, J.C. Breton, Montréal 1989, s. 25–40.

70 Por. H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, (AThANT 72), Zürich 1987.

71 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, t. 1, s. 242.

„Przyjście w ciele” Syna Bożego i „Słowo, które stało się ciałem” to jedno i to samo wydarzenie – wcielenie Jednorodzonego (w. 14d). Sprawia ono, że boska osoba Logosu, „Słowo”, które „było (i stale jest zwrócone) ku Bogu”, przyjmuje jeszcze inny sposób istnienia, a mianowicie istnienia w ciele. Tym samym „Słowo” w momencie, gdy stało się ciałem, rozpoczęło nową epokę w swych dziejach⁷², a zarazem w dziejach zbawienia.

Trzeci termin, użyty w w. 14a, nie jest zwykłym określeniem człowieka jako takiego (por. 17,2 – „wszelkie ciało”). „Ciało” (*sarks*) w języku Janowym oznacza – jak hebrajskie *bašar* – to, co należy do ziemi, jest kruche, przemijające, do niczego nieprzydatne. Człowiek nie tyle ma ciało, ile raczej *jest* ciałem. „Ciało” to człowiek widziany od strony zewnętrznej, materialnej, ziemskiej; to ziemski sposób istnienia, niedoskonały i kruchy, a ostatecznie podlegający śmierci. Jej przeciwieństwem jest egzystencja niebiańska, boska, duchowa⁷³. „Duch” i „ciało” to dwie zupełnie różne rzeczywistości, a zarazem sposoby istnienia. Wyraźnie widać to w stwierdzeniu, że „to, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (3,6). To „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda” (6,63). Z tym rozróżnieniem między duchem i ciałem łączy się w J także rozróżnienie między tym, co „wysoko”, a tym, co „nisko” (por. 3,3; 8,23), między „niebem” a „ziemią” (3,31). Inaczej niż u św. Pawła w czwartej Ewangelii „ciało” nie jest synonimem słabości moralnej, grzechu, lecz określeniem kruchości człowieka, tak jak w ST (por. Rdz 6,3; Iz 40, 7 i n.; Jr 17,5; Ps 55,5; Syr 14,17 i n.).

Między „ciałem” a „Słowem” istnieje ogromny dystans, porównywalny do tego między niebem a ziemią. Ewangelista, zestawiając w jednym wersecie te dwa określenia, podkreśla, że ten właśnie dystans został pokonany przez „Słowo, które stało się ciałem”. „Słowo” uczyniło swoją tę kruchość, słabość i zagrożenie przez śmierć, które należą do samej istoty „ciała”. Chcąc stać się widzialnym, dotykającym, dostępnym dla wszystkich, „Słowo” przyjęło kondycję „ciała”, zaczęło istnieć w „ciele”⁷⁴. Mówiąc o tych dwóch sposobach istnienia „Słowa”, dwóch stanach, Jan nie przeciwstawia Jego istnienia w chwale Ojca w niebie istnieniu w ciele, jak to czyni św. Paweł (Flp 2,6–11; por. Rz 1,3; Ga 4,4). Chce pokazać natomiast, że „cielesna kondycja” Logosu „symbolizuje” (czyli jest i zarazem nie jest) Jego „kondycję boską”⁷⁵.

72 „Noch nicht wird von zwei Naturen gesprochen, der göttlichen und menschlichen, sondern von zwei Epochen” (J. Gnlika, *Johannesevangelium*, (Die neue Echter Bibel, NT, IV), Würzburg 1985², s. 15).

73 Por. D. Mollat, *Introduction à l'étude de la christologie de saint Jean*, Roma 1970, s. 36.

74 Por. tamże, s. 35.

75 X. Léon-Dufour, *Lettura...*, s. 167.

„Słowo” stało się konkretnym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu. Całe jest w nim obecne⁷⁶. W opisie Jego życia nie używa się już tytułu „Słowo”, lecz „Syn”. Często boskie „Słowo” nie jest rozpoznawane w Jezusie. Samarytanka powie o nim: „Zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam” (4,29). Żydzi widzą w nim tylko człowieka, który na dodatek nie zachowuje Prawa, a nawet ma odwagę – „będąc człowiekiem uważa siebie za Boga” (10,33). Taką postawą Jezusa się gorszą, oceniają ją jako skandaliczną. Ewangelista wraz ze wspólnotą wierzących nie gorszą się słowami Jezusa, a patrząc na tego człowieka, dostrzegają w Nim „Słowo”, które „było u Boga” i „było Bogiem”. Tym samym wyznają, że *są świadkami objawiania się Boga, który przemawia do nich w Jezusie Chrystusie*.

2.3. „Zamieszkiwanie” Słowa wcielonego „pośród nas” jako forma istnienia nowej Świątyni

„Zamieszkało między nami” – to drugie zdanie w. 14, które wyraża kolejną prawdę o nowej Świątyni. Chodzi o *istnienie pośród ludu* owej trwałej przestrzeni, wybranej i wyznaczonej w ST przez Boga, w której można było oczekiwać na kolejne doświadczenie obecności i działania Boga.

Chcąc wyrazić tę prawdę, że Jezus Chrystus jest obecny pośród ludu Izraela i w świecie jako nowa świątynia, autor Prologu używa w w. 14b charakterystycznego czasownika *eskenosen*. Oznacza on w literaturze greckiej: „mieszkać w namiocie, rozbić namiot, wzniesć szałas”. W ST podobny brzmieniowo rzeczownik używany jest na określenie „mieszkania”, czy „miejsca pobytu”, a rdzeń *škn* – „mieszkać”, „przebywać”, „być obecnym w jakimś miejscu” – często odnosi się do Boga objawiającego się w określonej przestrzeni⁷⁷. Tym samym czasownik ten może odnosić się do tymczasowego i przejściowego pobytu w jakimś miejscu, ale może również oznaczać stałe, niepodlegające żadnej konieczności przenoszenia się gdzie indziej, zamieszkiwanie.

W jakim znaczeniu czasownik *skenoo* użyty jest w w. 14b Prologu? Najprawdopodobniej czasownik ten mówi o takim „zamieszkiwaniu pośród”, które ma swą paralelę w „zamieszkiwaniu” Boga w przenośnym sanktuarium, które towarzyszyło Izraelitom w czasie wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej (por. Wj 25,22; Lb 1,1; 17,19). „Mojżesz wziął namiot i rozbił go za obozem

⁷⁶ „Weil Jesus von Anfang an Gott war und immer blieb, konnte er wirklich Mensch werden! Gerade Jesu bleibende Gottheit fordert ein Ernstnehmen der Inkarnation” (U. Schnelle, *Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums*, NTS 42 (1996), s. 372).

⁷⁷ Por. W. Michaelis, *skene*, GLNT XII, 461.

i nazwał go Namiotem Spotkania. A ktokolwiek chciał się zwrócić do Pana, szedł do Namiotu Spotkania, który był poza obozem. [...] Ile zaś razy Mojżesz wszedł do Namiotu, zstępował słup obłoku i stawał u wejścia do Namiotu, i wtedy Pan rozmawiał z Mojżeszem” (Wj 33,7.9). Tekst ten pozwala zauważyć, jaki jest cel „zamieszkiwania” Boga pośród ludu. Chodzi mianowicie o możliwość zaistnienia dialogu między Bogiem i jego ludem. Najmocniej wyraża to w. 11: „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”. W Namiocie Spotkania ma miejsce serdeczny dialog dwóch przyjaciół, który polega na dzieleniu się wzajemną obecnością, myślami, planami. Jest to idealny obraz spotkania. Bóg nie przemawia do człowieka inaczej jak tylko w formie dialogu⁷⁸. Bóg w ten właśnie sposób chce dać się poznać Mojżeszowi i ludowi (por. Wj 25,22; Lb 17,19). Użyty w tych tekstach hebrajski czasownik od rdzenia *j'd* wskazuje, że chodzi tu o dialog, którego czas wyznacza sam Bóg, przychodzący w umówione wcześniej miejsce⁷⁹. Z kolei w Księdze Liczb „przybytek” (*miszkan*) jest znakiem stałej obecności Boga pośród ludu: „Umieszczę wśród was mój Przybytek i nie będę się wami brzydził” (26,11). W odróżnieniu od stabilnej obecności w świątyni (budowli) obecność w Przybytku ma charakter dynamiczny. Bóg będzie towarzyszył swojemu ludowi na każdym odcinku jego wędrówki: „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (26,12). Celem tak rozumianej obecności jest umocnienie więzi Przymierza. Ta sama idea przymierza, jako podstawy i ostatecznej racji obecności Boga pośród Izraela, widoczna jest w tekstach prorockich, które zapowiadają powrót Boga na Syjon, odnowiony w czasach mesjańskich (Ez 37,27; Za 2,14; Jl 4,17–21).

Nawiązując do tradycji o Namiocie Spotkania, autor Prologu wskazuje na Jezusa Chrystusa jako nowe miejsce, które Bóg wyznaczył na spotkanie z człowiekiem. „Miejscem” tym jest osoba, która stale towarzyszyć będzie ludowi Boga w jego wędrówce przez pozostałą część historii. W tym „Miejscu” Bóg stale jest obecny, dlatego też gotów jest w każdej chwili spotykać się z człowiekiem i prowadzić z nim bezpośredni dialog. Poza tym, aby spotkać Boga w Namiocie, tak Mojżesz, jak i każdy inny Izraelita musiał wejść do wnętrza. Jeżeli z kolei Słowo wcielone istnieje na sposób przypominający starotestamentalny Namiot Spotkania, to człowiek, który pragnie spotkać Boga, winien „wejść do niego”. Słowo

78 Por. L. Alonso Schökel, *Pentateuco. Genesis – Exodo*, (LLS I/1), Madrid 1970, s. 346.

79 Por. F. Zorell, *j'd*, w: *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Romae 1984, s. 317. Najdokładniej tłumaczy Biblia CEI: „Io ti darò convegno appunto in quel luogo” (Wj 25,22; podobnie tłumaczy tekst Lb 17,19).

wcielone po to bowiem „rozbiło swój namiot” pośród nas, abyśmy doń weszli i w nim doświadczyli obecności Boga⁸⁰.

Autor Prologu, wybierając czasownik *skenoo*, bez wątplenia ma w świadomości również tekst Syr 24,7–10, w którym występuje zarówno rzeczownik *sze-kinah* (w. 8b.10a), jak i czasownik *kataskenoo* (w. 8c). Tradycja mądrościowa nawiązała do motywu „zamieszkiwania” Boga w Namiocie Spotkania pośród ludu wędrującego. We wspomnianym wyżej poemacie mówi się o tym, że Mądrość „rozbiła swój namiot w Izraelu”. Akcentuje się jednak bardziej fakt „zamieszkiwania” Mądrości w Jerozolimie, w świątyni (w. 10a):

Pomiędzy nimi wszystkimi szukałam miejsca, by spocząć –
[szukałam] w czyim dziedzictwie mam się zatrzymać.
Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego,
Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie
i rzekł: „W Jakubie rozbij namiot
i w Izraelu obejmij dziedzictwo! [...]”
W świątym Przybytku, w Jego obecności, zaczęłam pełnić świętą służbę
i przez to na Syjonie mocno stanęłam (Syr 24,7–8.10).

Mądrość stawała się rzeczywiście obecna pośród Izraela nie tyle w jakimś jednym miejscu, ile w całym narodzie. A dzieje się tak dlatego, że uobecnia się ona w tym ludzie za pośrednictwem Prawa (por. Syr 1,11–30; 6,32–37), które obejmuje całe życie każdego Izraelity⁸¹. Nawet jeżeli pełni swą służbę w świątyni, to oznacza to, że podaje ona reguły i prawa, według których Izrael jako taki ma sprawować kult. „Słowo, które stało się ciałem”, nie objawia ludziom swej obecności za pośrednictwem Prawa, lecz poprzez żywe ciało, podlegające wprawdzie śmierci, ale dzięki mocy Ducha zdolne opromieniać i rozjaśniać wszystkie mroki egzystencji. Uwielbione w momencie zmartwychwstania nie przestaje rzucać światła na życie człowieka. Blask Zmartwychwstałego i Jego majestat są jedyną w swoim rodzaju sferą – przestrzenią obecną na świecie, która niczym namiot może okryć człowieka⁸².

Nasuwa się jednak nieodparcie pytanie: jakiego człowieka? Każdego żyjącego na świecie czy tylko wierzących w Jezusa? Analizowany w. 14b precyzuje, że chodzi o podmiot „my” – wspólnota wierzących w „Słowo, które stało się ciałem”,

80 Znaczącą paralelę tej idei znaleźć można u Filona w *Legum allegoriae* 3,46. Wyjaśniając, czym był Namiot Spotkania, czyni aluzję do mądrości, „w której przebywa i mieszka mędrzec”.

81 Por. P.W. Skehan, A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, (AnchBib 39), New York 1987, s. 145 i n., 195 i n.

82 Takie rozumienie osoby i roli Jezusa Chrystusa przedstawia ewangelista jeszcze wyraźniej w perykopie o oczyszczeniu świątyni. Por. U. Schnelle, *Die Tempelreinigung...*, s. 373.

wspólnota złożona ze świadków Jego objawienia (por. w 14c: „oglądaliśmy Jego chwałę”). „My” to grupa naocznych świadków ziemskiej egzystencji Słowa wcielonego. Różnią się oni od niezliczonej rzeszy wierzących, którzy „nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). Są oni wspomniani wyraźnie w Prologu w w. 16: „Z Jego pełności otrzymaliśmy my wszyscy (*hemeis pantes*) – łaskę po łasce”⁸³. Ci pierwsi („my”) są podstawową warstwą we wspólnocie Kościoła: to na ich doświadczeniu religijno-historycznym opiera się wiara wszystkich następnych pokoleń wierzących w Jezusa Chrystusa („my wszyscy”)⁸⁴. Ta sama wspólnota widoczna jest w 1 J 1,1–3: „*To wam oznajmiamy*, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami (ten sam czasownik *theasthai*, jak w J 1,14), na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem”.

Autor czwartej Ewangelii podkreśla rolę naocznych świadków Słowa wcielonego – pierwszej wspólnoty Kościoła (por. J 15,27; 19,35; 21,24). Równocześnie eksponuje ideę solidarności, uczestnictwa kolejnych wierzących w ich doświadczeniu ziemskiego Jezusa. Wspólnota „my” (w. 14) to Kościół złożony z apostołów, wyraźnie odróżniający się od adresatów Ewangelii („wy”), współczesnych ewangelistów⁸⁵. Liczba mnoga czasownika, który wyraża działanie owej wspólnoty „my” („oglądaliśmy” – por. 1 J 1,1) nie sugeruje, że chodzi tu o ogół wierzących, doświadczających w liturgii wydarzeń z życia Chrystusa jako „współczesnych” sobie⁸⁶, lecz tych, którzy byli naocznymi świadkami. Uroczysty ton (liczba mnoga) nie osłabia waloru historycznego składanego świadectwa; przeciwnie, nawet go wzmacnia: jeden świadek mógłby się łatwiej mylić i mieć iluzje niż kilku, wspólnota⁸⁷.

Niektórzy egzegeci wołają w owym „my” (w. 14b) widzieć wszystkich ludzi. Twierdzą, że nie wolno zapominać o uniwersalizmie Prologu. „Słowo” oświeca bowiem „każdego człowieka” (w. 9) i stało się człowiekiem pośród ludzi⁸⁸. Wy-

83 Por. A. Feuillet, *Le prologue...*, s. 123.

84 Por. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941, s. 137 i n.

85 Por. A. Loisy, *La quatrième Évangile*, s. 531–532.

86 Tak rozumie grupę „my” w 1 J 1,1 i w J 1,14 R. Bultmann (*Die Johannesbriefe*, Göttingen 1967, s. 15).

87 Por. H. van den Bussche, *Giovanni...*, s. 100.

88 Tę uniwersalistyczną wizję „zamieszkiwania” Słowa wcielonego przedstawia X. Léon-Dufour (*Lettura...*, s. 171 i n.).

daje się jednak, że obydwie te interpretacje należy połączyć, przyznając pierwszeństwo czasowe pierwszej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wcielone Słowo zamieszkało pośród ludzi. Niemniej nie na zasadzie „obywatela świata”, ale jako człowiek przynależący najpierw do narodu wybranego, a później jako założyciel wspólnoty wierzących w Niego. Dlatego też należy powiedzieć, że Słowo wcielone zamieszkuje we wspólnocie wierzących. A ponieważ wspólnota ta pozostaje na świecie (por. 17,11.15.18), dlatego Jego zamieszkiwanie pośród niej jest również stale otwartą szansą dla każdego człowieka⁸⁹.

2.4. Nowa Świątynia miejscem obecności i oglądania Chwały

Jak wynika ze struktury w. 14, „zamieszkanii” Słowa wcielonego pośród nas odpowiada oglądanie Jego chwały przez wierzących: „i oglądaliśmy Jego chwałę” (w. 14c). Nasuwa się pytanie: jaką chwałę autor ma na myśli? Czy jest to ta sama chwała Boga, która dała się oglądać Izraelitom w czasie poświęcenia świątyni przez Salomona, o czym czytamy w 1 Krl: „A kiedy kapłani wyszli z sanktuarium obłok wypełnił świątynię Jahwe. I nie mogli kapłani pozostać i pełnić służby z powodu tego obłoku, ponieważ chwała Jahwe (*kabod Jahweh*) napełniła świątynię Jahwe” (ww. 10–11). Chwała ta to tajemnicza obecność Boga, która daje się odczuć ludziom, ale zarazem zasłonięta jest przed oczami ludzi obłokiem⁹⁰. Ta nadzwyczajna świetlista manifestacja obecności Boga miała miejsce w ważniejszych momentach dziejów Izraela (por. Pwt 5,21; Iz 60,1–3; Ez 43,2)⁹¹. Jednym z nich było poświęcenie nowo wybudowanej świątyni przez Salomona⁹².

Z lektury Prologu i Ewangelii wynika, że występuje w niej inne niż przedstawione powyżej pojęcie „chwały”. Nic nie wskazuje na to, że uczniowie i wierzący w Jezusa Chrystusa dostrzegają w Nim jakąś świetlistą substancję, podobną do płomieni ognia. Owszem, „chwała” Jezusa dalej wyraża się w formie światłości, ale jest to światłość natury duchowej, nadprzyrodzonej. „Chwała” jest równo-

89 Werset 9, na który powołuje się wspomniany wyżej X. Léon-Dufour, a zwłaszcza ściśle związany z nim w. 10 Prologu, mówi jednak o tym, że świat właśnie nie poznaje Go i nie przyjmuje. Nade wszystko jednak należy podkreślić, że w. 9 nie mówi o jakiejś irradacji „światła” Słowa na ludzi. Występujące w tym wersecie Prologu zdanie „przychodzi na świat” jest nierozdzielnie związane ze zdaniem „oświeca każdego człowieka” i jest w J technicznym określeniem wcielenia (por. 6,14; 11,27; 16,28; 18,37). Wcielenie ma ogromne znaczenie dla każdego człowieka, ale niestety, nie każdy człowiek przyjmuje przychodzące doń „Słowo, które stało się ciałem”. Por. I. de la Potterie, *Struttura...*, s. 49.

90 Por. M. Weinfeld, *kabod*, TWAT IV, 32.

91 Por. F. Zorell, *Lexicon...*, s. 345.

92 Szerzej o ukazaniu się chwały Boga w momencie inauguracji sanktuarium na Syjonie pisze T. Brzegowy („*Miasto Boże*” w *Psalmach...*, s. 229 – 234).

znaczna z tą Światłością, która jest w Słowie pełnym życia Bożego: „a życie było światłością dla ludzi” (w. 4b)⁹³. „Chwała” Słowa, które stało się ciałem, czyli Jezusa Chrystusa, może być postrzegana, ale nie oczami ciała, lecz poprzez wiarę (por. 2,11; 11,49). Św. Jan częściej mówi o „chwale” Jezusa (1,14; 2,11; 17,5.22.24) niż o „chwale” Boga (11,40; 12,41). Ze wskazanych tu tekstów wynika, że „chwała” bezpośrednio związana jest z samą osobą Jezusa i z procesem odsłaniania się jej tajemnicy⁹⁴.

Powstaje pytanie, co w osobie Jezusa św. Jan wraz ze wspólnotą wierzących postrzega jako „chwałę”? Otóż należy zauważyć, że „chwała” Jezusa objawia się w momencie dokonywania znaków. Podsumowując opis pierwszego znaku dokonanego na weselu w Kanie Galilejskiej, św. Jan pisze: „To uczynił Jezus początkiem znaków, *objawił swoją chwałę* i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (2,11). Również w relacji o ostatnim znaku, jakim było wskrzeszenie Łazarza, ewangelista podkreśla motyw objawienia się „chwały” Boga (11,4.40) i ukazania się „chwały” Syna Bożego, Jezusa Chrystusa (w. 4). W obydwu opisach, które stanowią ramy całej ziemskiej działalności Jezusa, zachodzi znaczący paralelizm: ujrzyć „chwałę” Jezusa to tyle, co uwierzyć, że jest On Mesjaszem, Synem Bożym (por. 2,11 i 11,27). Oznacza to, że „chwała” Jezusa ściśle związana jest z Jego synostwem Bożym. Na precyzyjniejsze jeszcze jej określenie pozwala analiza tekstów, w których mowa o uwielbieniu Jezusa (czyli o ukazaniu się Jego „chwały”). Chodzi tu o takie teksty, jak 12,23 i 13,31, w których uwielbienie Jezusa związane jest z Jego bliską śmiercią, przeżywaną jako akt *synowskiego posłuszeństwa* woli Ojca (por. 12,27–28; 18,11), jako największe objawienie Jego miłości do uczniów (por. 13,1; 19, 30) i miłości Ojca do ludzi (3,16–17), jako wydarzenie niosące życie ludziom zamkniętym w świecie śmierci (12,23–25) i zapoczątkowujące istnienie nowego ludu Bożego (12,32)⁹⁵. Stąd też ostatecznie należy powiedzieć, że „chwała” Jezusa w czasie Jego „zamieszkiwania” pośród nas to synowskie posłuszeństwo Ojcu. Sprawia ono, że Jezus wraz z Ojcem miłuje ludzi i daje im życie.

93 Związane jest to z ogólniejszym procesem tzw. spirytualizacji pojęcia światła i światłości w J. Kiedy Chrystus mówi: „Ja jestem światłością świata” (8,12), to ma na myśli światłość natury duchowej i boskiej, której ta materialna jest symbolem. Światłość boska i duchowa może jednak objawiać się również w słowach i czynach Jezusa, pełnych duchowego, wręcz boskiego blasku.

94 Istnieje ścisły związek między J 1,9–11.14 a 12,35–36. „W prologu światłość Słowa utożsamia się z Jego Chwałą. Tak na początku Ewangelii, jak i w opisie końcowej fazy ziemskiej działalności Jezusa wierzący charakteryzują się ową kontemplacją Chwały. Ci natomiast, którzy nie wierzą, według 12,37–43 nie widzieli „Chwały Boga” (M. Morgen, *Afin que le monde soit sauvé*, Paris 1993, s. 259).

95 Szczegółową analizę przytoczonych tekstów przeprowadza I. de la Potterie w *La vérité...* (t. 1, s. 195 i n.).

Nie objawia się ona tylko w poszczególnych, ważniejszych momentach życia Jezusa: w Kanie Galilejskiej, w chwili wskrzeszenia Łazarza, czy w „godzinie” ukrzyżowania i zmartwychwstania. Używając aorystu *etheasametha*, autor Prologu mówi o doświadczeniu, które było udziałem jego samego i innych („my”) w czasie całej obecności Jezusa „pośród nas”⁹⁶. Mogli oni bowiem oglądać Jezusa, który w każdym momencie jest w sposób całkowity i doskonały posłuszny Ojcu. To posłuszeństwo osiągnęło swój najbardziej wyrazisty kształt w „godzinie” ukrzyżowania⁹⁷. Dlatego też moment ten oznacza szczyt „chwały” Jezusa, Jego uwielbienie. Jest to równocześnie najważniejszy moment objawienia się Jezusa⁹⁸. „Chwała” Jezusa polega na tym, że jest On „Synem Jednorodnym” (*monogenes* – w. 14d), który „(przychodzi) od Ojca” (*para patros* – w. 14d)⁹⁹. To właśnie Jezus Chrystus z tej racji, że jest Jednorodnym Synem, trwa w doskonałej więzi posłuszeństwa względem Ojca. Odślonięcie się tych dwóch wymiarów osoby Jezusa (synostwa Bożego i relacji posłuszeństwa Ojcu) oznacza objawienie się Jego „chwały”. W istocie swej przeniknięta jest ona „chwałą” Ojca¹⁰⁰, którą zresztą Jezus miał „u Ojca” (por. 1,1) „zanim świat powstał” (17,5). W „Jednorodnym”, który przychodzi „od Ojca”, będzie ostatecznie objawiała się „chwała” Ojca¹⁰¹.

Tak rozumiana „chwała” jest stale obecna w Jezusie Chrystusie – nowej Świątyni. W historii Izraela i w świątyni pierwszego Przymierza „chwała Jahwe”

96 Ten sam czasownik użyty w tej samej formie i tym samym znaczeniu występuje w J 1,1–2. Jest to tzw. aoryst kompleksywny. Poza tym ewangelista podkreśla fakt objawienia się chwały Jezusa przy pierwszym i ostatnim znaku, ponieważ chce powiedzieć, że całe życie publiczne Jezusa to wielka manifestacja Jego „chwały”. Por. H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel*, Paris 1967, s. 150.

97 T. Knöpler (*Der christologische Zusammenhang von «sarks» und «doks»*), w: tenże, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verhältnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnation- und Erhöhungschristologie*, Neukirchen 1994, s. 64 i n.), podsumowując przeprowadzoną przez siebie analizę Janowych zastosowań terminu *doks*, stwierdza wręcz, że łączy się on w najistotniejszy sposób z krzyżem Jezusa. A w J 1,14cd widzi już jakby w załączku tzw. *theologia crucis* (s. 66).

98 P. Winter tłumaczy w. 14cd w następujący sposób: „And we became spectators of its manifestation – A manifestation befitting an Only-Begotten from the Father [...]” (*MOGENHS PARA PATROS*, ZRGG 5 (1953), s. 363).

99 Precyzyjną analizę trudnego terminu *monogenes* oraz wyrażenia *para patros* przeprowadza I. de la Potterie w *La vérité...* (t. 1, s. 178–191). Autor dochodzi do wniosku, że są one ściśle ze sobą związane i przedstawiają prawdę o wyjątkowym synostwie Bożym Jezusa. Synostwo to łączy się ze zrodzeniem Syna przez Ojca (por. 1 J 5,18; J 1,13.18) i posłannictwem, które otrzymuje „od Ojca” (por. 16,27 oraz 6,46; 7,29; 9,16.33; 17,8).

100 „Chwałą” tą jest po prostu odsłaniające się Bóstwo Ojca, pełne świętości, majestatu i potęgi. Por. D. Mollat, *Gloire*, VThB (1968), s. 504–511.

101 Por. X. Léon-Dufour, *Lectura...*, t. 1, s. 177.

objawiała się w ważniejszych momentach. W nowej Świątyni „chwała” objawia się nieustannie.

Pozostaje jeszcze do rozważenia pytanie o sposób oglądania „chwały Jednorodzonego (który przychodzi) od Ojca” – co ono oznacza? Fakt oglądania chwały Boga przez wiernych w świątyni znany jest w ST (por. 2 Krn 7,3). Był on czymś tak wielkim, że stał się równocześnie największym pragnieniem pobożnego Izraelity¹⁰²:

W świątyni tak bardzo chciałbym wpatrywać się w Ciebie,
bym ujrzał Twoją potęgę i chwałę (Ps 63,3).

Psalmista używa najpierw czasownika *chazah*, który jest terminem technicznym na określenie patrzenia na coś, co się objawia. Czasownika tego w formie imiesłowu używa się na określenie proroka. Drugi czasownik, *ra'ah*, oznacza fakt widzenia, ujrzenia czegoś, dostrzeżenia. Wynika z tego, że w świątyni można wpatrywać się w Boga albo mówiąc inaczej, „kontemplować Boga, aby ujrzeć” Jego chwałę. Chodzi tu o narastanie światłości, o przechodzenie ze sfery ciemności i cienia do wizji pełnej, stałej, niosącej życie (por. 27,4)¹⁰³.

Autor Prologu dla określenia czynności oglądania „chwały” Jednorodzonego, który przychodzi od Ojca, używa czasownika *theasthai*. Jest to czasownik w pewnym sensie ulubiony przez ewangelistę i oznacza patrzenie, będące ważnym wpatrywaniem się w przedmiot, który znajduje się przed oczami, lub wnikaniem w głębszy sens wydarzenia, którego jest się świadkiem¹⁰⁴. W trakcie tego wpatrywania się zachodzi charakterystyczne przejście od wizji tego, co zewnętrzne i dostrzegalne oczami, do wizji tego, co wewnętrzne i duchowe, od „oglądania” do „wiary”. Najlepiej widać to w tekście 11,45: Żydzi, którzy byli świadkami wskrzeszenia Łazarza, „ujrzawszy (*theastameno*) to, co uczynił (Jezus), uwierzyli w Niego”¹⁰⁵. Jeszcze wyraźniej teologiczny wymiar patrzenia, określonego

102 Podobne pragnienie oglądania „chwały” Boga, choć nie w świątyni, wyraża Mojżesz (por. Wj 33,18); O nieco szerszym pragnieniu „oglądania Boga na Syjonie” i jego realizacji w formie teofanii dokonującej się w świątyni, o czym jest mowa w kilku psalmach, pisze T. Brzegowy („*Miasto Boże*” w *Psalmach*..., s. 249 i n.).

103 Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*..., t. 2, s. 276.

104 Czasownik *theasthai* oprócz tego, że oznacza patrzenie na coś z podziwem lub umyślowe rozważanie czegoś, odnosi się do oglądania sztuki wystawianej w teatrze. Por. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 444. Na związek między oglądaniem a wiarą, wyrażany przy użyciu tego czasownika zwraca uwagę C. Traets w *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (Roma 1967, s. 43).

105 Podobne przejście od „oglądania” czegoś zewnętrznego do dostrzeżenia głębszej rzeczywistości widać w tekście 4,35.

tym samym, co w 1,14, czasownikiem *theasthai*, widać w prologu 1 J, gdzie Jan opisuje doświadczenie świadków Jezusa. Ich patrzenie na Jezusa przemieniło się w kontemplację „Słowa życia”. Czasownik ten określa pewien proces patrzenia, który rozpoczyna się od uważnej obserwacji tego, co zewnętrzne, a kończy na kontemplacji tego, co jest najgłębszą, wręcz nadprzyrodzoną prawdą oglądanego przedmiotu. Tego rodzaju patrzenie pozwala objąć oglądany przedmiot we wszystkich jego wymiarach, w tym, co zewnętrzne, i w tym, co wewnętrzne¹⁰⁶. W przypadku patrzenia uczniów na Jezusa czasownik ten opisuje proces przechodzenia od spostrzegania rzeczywistości zewnętrznej, Jego ludzkiej kondycji, do oglądania zawartego w niej misterium. W analizowanym w. 14c oznacza on, że naoczni świadkowie ziemskiego życia Jezusa (wskazuje na to forma aorystu) *od wizji zewnętrznej stopniowo przechodzili do wizji wiary*: „oglądając” (w sensie: wpatrując się i kontemplując) Jezusa Chrystusa powoli, dzięki dokonywanym przez Niego „znakom”, odkrywali w Nim „chwałę Jednorodzonego, (który przychodzi) od Ojca”¹⁰⁷.

2.5. Nowa Świątynia miejscem otrzymywania łaski Prawdy

W świątyni jerozolimskiej lud Izraela przeżywał swą więź z Bogiem, która wpływała z Przymierza zawartego na Synaju¹⁰⁸. Wtedy to bowiem Izrael, przyjmując Prawo przyniesione od Boga przez Mojżesza, stał się ludem Jahwe, a Jahwe stał się ludem Izraela (por. Wj 24,3–12). Zawarte na Synaju Przymierze dawało początek kultowi izraelskiemu i równocześnie było jego fundamentem. Zapoczątkowana przez nie więź z Bogiem była w kulcie przekazywana nowym pokoleniom oraz pogłębiana i umacniana poprzez upamiętnianie wydarzeń zbawczych i nauczanie Prawa (por. Pwt 5,3). Można powiedzieć, że świątynia była przede wszystkim miejscem objawienia: w kulcie bowiem wspomina się historyczne spotkania z objawiającym się swemu ludowi Bogiem, przeżywa się ich moc i znaczenie terazniejsze oraz oczekuje na nowe objawienia w przyszłości¹⁰⁹.

Nowa Świątynia, którą jest Słowo wcielone, w jeszcze doskonalszym stopniu pełni funkcję miejsca objawienia. Mówi o niej wyrażenie stanowiące treść

106 Por. C. Traets, *Voir Jésus...*, s. 44.

107 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, t. 1, s. 245 i n.

108 Najlepiej widać to w strukturze Księgi Wyjścia: po opisie zawarcia Przymierza (rozdz. 24) redaktor umieszcza wielką sekcję przypisów o zorganizowaniu kultu. Dlatego słusznie pisze B. Maggioni, że „kult, o którym czytamy w Biblii, sprawowany jest na bazie Przymierza. Na tym polega jego niezwykła oryginalność w porównaniu z wszystkimi kultami ludów ościennych, z których niejednokrotnie zapożycza różne rytury lub formy” (*Liturgia e culto...*, s. 836).

109 Por. tamże, s. 842.

w. 14e: „pełen łaski prawdy” (*pleres charitos kai aletheias*), w którym – zdaniem wielu egzegetów – zawarta jest aluzja do Boga, wiernego Przymierzu na Synaju i wspólnocie tego Przymierza¹¹⁰. W Prologu wyrażenie to odnosi się do Logosu, który stał się człowiekiem (w. 14e odnosi się do rzeczownika *ho logos*)¹¹¹. W ten sposób autor Prologu łączy pojęcie prawdy z Jezusem Chrystusem, Słowem wcielonym. Nie jest ona w czwartej Ewangelii rzeczywistością przynależącą do świata Bożego, właściwą wiecznej naturze Boga lub związaną z Jego istnieniem. Pełnia daru prawdy związana jest z człowiekiem Jezusem Chrystusem i oznacza pełnię objawienia. On przynosi pełnię prawdy, ponieważ jest „Słowem”, które „było u Boga” (ww. 1b.2). W Jezusie Chrystusie Bóg w sposób pełny i ostateczny przemawia do człowieka. Objawienie, które dokonuje się w Nim, otwiera dla ludzi nowe możliwości kontaktu z Bogiem. Wcześniej przemawiał za pośrednictwem Mojżesza przynoszącego Prawo (por. w. 17a), które czytano i wykładano w świątyni. „Dar prawdy”, który jest w Jezusie Chrystusie, *zastępuje* Prawo: „Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali – dar w *miejsce* daru” (w. 16)¹¹². Pełnia daru prawdy, czyli „Słowo”, które „było u Boga”, odsłania się ludziom w Jezusie Chrystusie, nowej Świątyni. On – od momentu, gdy Logos stał się człowiekiem – jest stałym

110 Por. S.D. Hooker, *The Johannine Prologue and the Messianic Secret*, NTS 21 (1974–1975), s. 52–55; A.T. Hanson, *John 1,14–18 and Exodus XXXIV*, NTS 23 (1976–1977), s. 90–101; M.E. Boismard, *Moïse ou Jésus*, s. 100–105. Zastrzeżenia do łączenia J 1,14 z Wj 34,6 ma J. Ashton (*The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, NTS 32 (1986), s. 183).

111 Przemawia za tym wiele argumentów. Najpierw z analizy struktury wersetu wynika, że w. 14e ściśle łączy się z w. 14ab, gdzie jest mowa o Słowie wcielonym jako takim, a nie z w. 14cd, gdzie o Słowie wcielonym mówi się z punktu widzenia uczniów. Odnoszenie zatem terminu *pleres* do któregośkolwiek wyrażenia z w. 14cd nie wydaje się uzasadnione. Biblia Tysiąclecia jednak łączy *pleres* z *monogenes*: „Jednorodzony... pełen...”. W takim tłumaczeniu wyrażenie: *pleres charitos kai aletheias* odnosi się do osoby Jednorodzonego, podczas gdy już w. 17 wyraźnie łączy je z osobą Jezusa Chrystusa, czyli „Słowa, które stało się ciałem”. Te dwa argumenty wystarczająco mocno przemawiają za tym, aby termin *pleres* rozumieć jako przymiotnik w mianowniku i łączyć go jako dopowiedzenie (apozycja) rzeczownika *ho logos*, rozpoczynającego werset i dominującego w nim. Dalsze szczegóły na ten temat podaje I. de la Potterie w *La vérité...* (t. 1, s. 173–176).

112 Występujący w w. 16 zwrot *charin anti charitos* należy tłumaczyć: „dar w miejsce daru”. Por. R.B. Edwards, „*Charin anti charitos*” (*John 1,16*). *Grace and Law in the Johannine Prologue*, JSNT 32 (1988), s. 3–6; Obydwa „dary” wymienione są w w. 17. Dotychczasowy przekład BT „łaska (dar) po łasce (darze)” nie uwzględnia najnowszych badań w zakresie rozumienia Janowej *charis* i jest nie do utrzymania na dłuższą metę. Autor Prologu wyraźnie przeciwstawia Prawo, które nie jest wieczne i nie ma wartości zbawczej, Prawdzie, która jest w odwiecznym Logosie i niesie życie wieczne światu. Szerzej na ten temat zob. O. Hofius, „*Der in des Vaters Schoß ist*” *Joh 1,18*, ZNW 80 (1989), s. 163–171, zwł. 169–171.

miejszem obecności i objawiania się Boga. Prawdziwy kult polega na przyjęciu tej obecności i tego objawienia przez wiarę¹¹³.

Uwzględniając najbliższy kontekst w. 14, można jeszcze powiedzieć, co to znaczy dla człowieka, że Słowo, które stało się ciałem, jest *pełne* łaski-daru prawdy. Otóż uwzględniając treść ww. 16–17 oraz ww. 12–13, należy zauważyć, że „Słowo”, które jest „pełne łaski-daru prawdy”, udziela go ludziom. Werset 16 precyzuje, że z tej „pełni” (*pleroma* w w. 16), która jest w Jezusie Chrystusie, „my wszyscy” otrzymaliśmy dar dla siebie (*elabomen* – w. 16). Jednakże słowo „pełnia” (w. 16) nie jest równoznaczne z wyrażeniem „pełne łaski-daru prawdy” (w. 14e). „Pełnia”, która jest w Jezusie Chrystusie, to nie jest jakaś substancja Boża ani różnorodne dobra i łaski, lecz *doskonała więź synostwa Bożego Jezusa*. Natomiast wyrażenie „pełne łaski-daru prawdy” oznacza objawienie, czyli otwarcie tej więzi dla ludzi. Więź ta bowiem stanowi samą treść prawdy Jezusa. Autor Prologu obwieszcza, że ci, którzy przyjmują ów dar prawdy, z jego treścią o więzi synostwa Bożego Jezusa Chrystusa, sami otrzymują moc uczestniczenia w niej, czyli „stawania się dziećmi Bożymi” (w. 12b). W ten sposób prawda Jezusa Chrystusa, czyli objawienie o Jego synowskiej więzi z Ojcem, przeżywanej przez Niego w stopniu najwyższym (co wyraża rzeczownik *pleroma*), staje się prawdą wierzących w Niego: mogą w niej uczestniczyć. Tak więc w nowej Świątyni nie tylko objawia się ludziom łaska-dar prawdy, czyli „Słowo”, które „było u Boga”, ale dar ten jest im udzielany: „z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali” (w. 16). Przyjmując go przez wiarę w Logos wcielony, stają się „dziećmi Bożymi” i uczestnikami nowego Przymierza¹¹⁴.

Prolog czwartej Ewangelii wprowadza w tajemnicę Logosu, który będąc stale zjednoczony z Ojcem (1,1–5), wkroczył w dzieje ludzi, gdy „stał się ciałem” (1,6–14). Ewangelista w swoim świadectwie, rozpoczynającym się w 1,19, a kończącym w 21,25, pozwala kolejnym generacjom ludzi wnikać w misterium Jezusa Chrystusa. On jest nową Świątynią, w której wierzący otrzymują pełnię objawienia („dar Prawdy”) i łaskę stawania się dziećmi Bożymi, czyli „synami w Synu”. A tworząca się od momentu wcielenia Logosu wspólnota wierzących, Kościół, czyli wspólnota nowej Świątyni, powołana jest do dawania światu świadectwa

113 „Der fleischgewordene Logos ist die Gegenwart der Doxa Gottes in der Welt. Damit tritt der Logos an die Stelle des atl. Kultes, er ist der neue Tempel der Heilszeit, die Stätte der Gegenwart, der Offenbarung und der Verehrung Gottes” (U. Schnelle, *Die Tempelreinigung...*, s. 369).

114 Najnowsze studium tematu świątyni w czwartej Ewangelii: G. Ostenstad, *Patterns of Redemption in the Fourth Gospel. An Experiment in Structural Analysis*, Lewiston 1998. Analizę J 1,14 – podobnie jak pozostałych tekstów Janowych – autor zajmuje się przede wszystkim z punktu widzenia analizy strukturalnej (*The Prologue: Jesus as the New Tabernacle. John 1,14 in the Perspective Provided by the Prologue*, s. 85–92).

o Bogu objawiającym swą Chwałę w Jezusie Chrystusie – Chwałę Jednorodzonego Syna. Każdy człowiek poprzez wiarę w „Słowo, które stało się ciałem”, i Kościół jako wspólnotę („my”) już teraz w niej uczestniczy.

Bibliografia

- Ashton J., *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, NTS 32 (1986), s. 181–198.
- Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford–New York 2007.
- Barrett C.K., *The Prologue of St John's Gospel*, London 1971.
- De la Potterie I., *La vérité dans Saint Jean*, t. 1, Rome 1977.
- Edwards R.B., „Charin anti chariots” (*John 1,16*). *Grace and Law in the Johannine Prologue*, JSNT 32 (1988), s. 3–15.
- Harris E., *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist*, (JSNT SS 107), Sheffield 1994.
- Hofius O., „Der in des Vaters Schoß ist” *Joh 1,18*, ZNW 80 (1989), s. 163–171.
- Kohler H., *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, (AthANT 72), Zürich 1987.
- Miller Ed.L., *Salvation-History in the Prologue of John*, Leiden 1989.
- Mollat D., *Introduction à l'étude de la christologie de saint Jean*, Roma 1970.
- Richter G., *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, NT 13 (1971), s. 81–126; 14 (1972), s. 257–276.
- Rochais G., „Et le Verbe s'est fait chair” (*Jn 1,14*), w: *Jésus: Christ Universel? Interprétation anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, red. J.C. Petit, J.C. Breton, Montréal 1989, s. 25–40.
- Segalla G., *Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni*, RivB 22 (1974), s. 155–181.

**TAJEMNICA JEZUSA – MESJASZA I SYNA BOŻEGO,
KTÓRY STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM (J 1,1–14)****Streszczenie**

Czwarta Ewangelia rozpoczyna się wielkim hymnem ku czci Jezusa Chrystusa – Syna Bożego, który stał się człowiekiem (J 1,1–14). Objawia on najważniejsze aspekty tajemnicy osoby odwiecznego Logosu – Jednorodzonego Boga, pełnego „daru Prawdy” (J 1,14.16). Ewangelista wprowadza w tajemnicę Logosu, który będąc stale zjednoczony z Ojcem (1,1–5), wkroczył w dzieje ludzi, gdy „stał się ciałem” (1,6–14). Św. Jan w swoim świadectwie, rozpoczynającym się w 1,19, a kończącym w 21,25, pozwala kolejnym generacjom ludzi wnikać w misterium Jezusa Chrystusa. On jest nową Świątynią, w której wierzący otrzymują pełnię objawienia („dar Prawdy”) i łaskę stawania się dziećmi Bożymi, czyli „synami w Synu”. Analiza trzech, głównych, części hymnu, pozwoliła autorowi artykułu w jakimś stopniu wnikać w trójwymiarowe misterium „Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14). Jest to najpierw wymiar egzystencji osoby Słowa u Boga (ww. 1–5), potem Jego wcielenie (ww. 6–14) i aktywność wewnątrz wspólnoty wierzących. (ww. 15–18). Następnie wykazuje, że tworząca się od momentu wcielenia Logosu wspólnota wierzących, Kościół, czyli wspólnota nowej Świątyni, powołana jest do dawania światu świadectwa o Bogu objawiającym swą Chwałę w Jezusie Chrystusie – Chwałę Jednorodzonego Syna. Każdy człowiek poprzez wiarę w „Słowo, które stało się ciałem”, i Kościół jako wspólnotę („my”) już teraz w niej uczestniczy.

Słowa kluczowe: Syn Boży, Logos, Jezus Chrystus

**MYSTERY OF JESUS – MESSIAH AND SON OF GOD
WHO BECAME A HUMAN BEING (JN 1,1–14)**

Summary

The Fourth Gospel begins with the great hymn praising Jesus Christ, the Son of God who became man (John 1,1–14). The hymn reveals the most important aspects of the mystery of the eternal Logos, the Firstborn of God, the full “gift of Truth” (John 1,14.16). The Gospel writer introduces his readers in the mystery of Logos, who, being constantly united with the Father (John 1,1–5), entered the history of men and “became flesh” (1,16–14). In his witness, which begins in 1,19 and finishes in 21,25, John allows next generations to penetrate the mystery of Jesus Christ. He is the New Temple in which the believers receive the fullness of revelation (the “gift of Truth”) and the grace to become children of God, that is, “sons in the Son”. The analysis of the three parts of the hymn allowed the author to illumine the three-dimensional mystery of the “Word that became flesh and dwelt among us” (John 1,14). The first dimension is the existence of the Word with God (vv. 1–5), the second one is His incarnation (vv. 6–14), and the third one is acting within the community of believers (vv. 15–18). Subsequently, the author shows that the community of believers, which is established from the moment of the incarnation of Logos, the Church, or the community of the New Temple, is called to give witness to the world on God who reveals his glory in Jesus Christ, namely, the glory of the Firstborn. The Church as a community (“we”) and every man already participates in this glory through faith in the “Word that became flesh”.

Keywords: Son of God, Logos, Jesus Christ