

© Copyright by Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole 2016

Recenzent: ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik (PWT Wrocław)

ISBN 978-83-63950-74-3

Korekta: Józef Chudalla

Projekt okładki: ks. Piotr Paweł Maniurka

Skład komputerowy i redakcja techniczna: Jerzy Bosowski

Adres: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO
ul. kard. B. Kominka 1a, PL 45-032 Opole
tel. (+48) 77 44 11 502; e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Druk: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża
ul. Katedralna 8a, PL 45-007 Opole
tel. (+48) 77 453 94 93; www.wydawnictwo.opole.pl



Wykaz skrótów

1. Pisarze kościelni

<i>1 Klem</i>	1 List Klemensa
<i>2 Klem</i>	2 List Klemensa
EUZEBIUSZ, <i>HistEccl.</i>	EUZEBIUSZ, <i>Historia Ecclesiastica</i>
IGNACY, <i>Pol.</i>	IGNACY ANTIOCHEŃSKI, <i>List do Polikarpa</i>
IRENEUSZ, <i>Adv. haer.</i>	IRENEUSZ, <i>Adversus haereses</i>

2. Skróty czasopism, serii, encyklopedii i literatury

AB	The Anchor Bible
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
ACNT	Augsburg Commentary on the New Testament
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum
AJPS	American Journal of Political Science
AK	Ateneum Kapłańskie
AL	Attende Lectioni
AnBib	Analecta Biblica
AncB	The Anchor Yale Bible Commentaries
AnGr	Analecta Gregoriana
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament
Bb	Biblica
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BCTP	A Bible Commentary for Teaching and Preaching
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie



BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BI	Biblical Interpretation
BIS	Biblical Interpretation Series
BL	Biblia Lubelska
BLASSDEBRUNNER	F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> , Göttingen 1979 ¹⁵
BN.NF	Biblische Notizen. Neue Folge
BNTC	Black's New Testament Commentaries
Bob	Bobolanum
BRBS	Brill's Readers in Biblical Studies
BThSt	Biblich-theologische Studien
BU	Biblische Untersuchungen
BVV	Biblioteka Verbum Vitae
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CB.NT	Commentaire Biblique. Nouveau Testament
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCC	Crossway Classic Commentaries
CS	Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne
CS.NT	Commenti Spirituali del Nuovo Testamento
CT	Collectanea Theologica
CzST	Częstochowskie Studia Teologiczne
Diss	Dissertationes
EC	Epworth Commentary
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EF	Erträge der Forschung
EHS.Th	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie
EK	Encyklopedia Katolicka
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament

ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ExC	Expositional Commentary
FBC	Focus on the Bible Commentary
FN	Filologia Neotestamentaria
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FS	Festschrift
FzB	Forschung zur Bibel
GNTC	Grace New Testament Commentary
GS	Geistliche Schriftlesung
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
HBS	Herders Biblische Studien
HD	Homo Dei
Herder TKNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTS	Hervormde Theologiese Studies
IBC	The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century
IBC.TP	Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IBS	Irish Biblical Studies
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICS	Interpretation Commentary Series
IVPNTC	The IVP New Testament Commentary Series
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK.NT	Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KIE	Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen
KST	Kohlhammer Studienbücher Theologie

KzEv	Kommentare zu den Evangelien
LB	Lire la Bible
LD	Lectio Divina
LG	Literaturwissenschaft im Grundstudium
LIDDELLSCOTT	H.G. LIDDELL, R. SCOTT, <i>A Greek-English Lexicon with a Supplement</i> , Oxford 1977 ⁹
LNTS	Library of New Testament Studies
LoB	Leggere oggi la Bibbia
MBPS	Mellen Biblical Press Series
MdB	La Monde de la Bible
MS	Milltown Studies
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies
NAC	The New American Commentary
NAC.BT	New American Commentary Studies in Bible and Theology
NCBC	New Cambridge Bible Commentary
NCeB	New Century Bible Commentary
NCollBC	New Collegeville Bible Commentary. New Testament
NEB.NT	Die Neue Echter Bibel. Neues Testament
NESTLE-ALAND	E. I E. NESTLE, B. I K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER (red.), <i>Novum Testamentum Graece</i> , Stuttgart 2001 ²⁷
NIBC	New International Biblical Commentary
NIC.NT	The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
NIVAC	The New International Version Application Commentary
NIVC	New International Version Commentary
NKB	Nowy Komentarz Biblijny
NT	Novum Testamentum
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTG	The New Testament in Greek
NTGu	New Testament Guides

N TL	New Testament Library
N TOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
N TR	New Testament Readings
N TS	New Testament Studies
N TSup	Novum Testamentum Supplements
N TW	New Testament World
Ö BS	Österreichische Biblische Studien
O BT	Opolska Biblioteka Teologiczna
Ö TK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
PaThSt	Paderborner Theologische Studien
P BM	Paternoster Biblical Monographs
P C.NT	The Pentecostal Commentary. New Testament
P dD	Parole de Dieu
P NITT	Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie
P NT	Pismo Święte Nowego Testamentu
P NTC	Pillar New Testament Commentary
P O	Przegląd Orientalistyczny
P OPOWSKI	R. POPOWSKI, <i>Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych</i> , Warszawa 1995
P R	Przegląd Religioznawczy
P RS	Perspectives in Religious Studies
P ST	Pismo Święte Starego Testamentu
P SV	Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica
P zB	Protokolle zur Bibel
Q S	Questiones Selectae
R BL	Ruch Biblijny i Liturgiczny
R IC	Revue de l'Institut Catholique de Paris
R NBC	Readings: A New Biblical Commentary
R NT	Regensburger Neues Testament
R SB	Rozprawy i Studia Biblijne
R SR	Recherches de Science Religieuse
R T	Roczniki Teologiczne
R TChAT	Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej

RTK	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne (KUL)
SBA	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBFA	Studium Biblicum Franciscanum Analecta
SBi	Subsidia Biblica
SBL	Studies in Biblical Literature
SBL.AB	Society of Biblical Literature. Academia Biblica
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SE	Studia Ecclesiastica
SKK.NT	Stuttgarter Kleiner Kommentar zum Neuen Testament
SN	Shepherd's Notes
SNTI	Studies in New Testament Interpretation
SNTS.MS	Society for New Testament Studies. Monograph Series
SNTU.A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A
SP	Sacra Pagina
SpBi	Sprawy Biblijne
SS	Scriptura Sacra
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StBib	Studia Biblica
StBob	Studia Bobolanum
StG	Studia Gdańskie
STL	J. SŁAWIŃSKI (red.), <i>Słownik terminów literackich (Vademecum Polonisty)</i> , Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988 ²
StLov	Studia Loviciensia
STV	Studia Theologica Varsaviensia
StWar	Studia Warmińskie
ŚSHT	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
TANZ	Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter
TarStT	Tarnowskie Studia Teologiczne
TBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament

ThHKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThRv	Theologische Revue
ThZ	Theologische Zeitschrift
TKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
TP	Theologie und Philosophie
TST	Tarnowskie Studia Teologiczne
TThZ	Trier Theologische Zeitschrift
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
UGd	Universitas Gedanensis
UrbanTB	Urban-Taschenbücher
UTB	Uni-Taschenbuch für Wissenschaft
UTB.WG	Uni-Taschenbuch für Wissenschaft. Große Reihe
VE	Verbum et Ecclesia
VP	Vox Patrum
WBC	Westminster Bible Companion
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WST	Warszawskie Studia Teologiczne
WStB	Wuppertaler Studienbibel
WTJ	The Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament
ZBK.NT	Züricher Bibelkommentare zum Neuen Testament
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament
ZNUJ	Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums
ZODS	Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym



Bibliografia generalna

1. Teksty

- ALAND K., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C.M., METZGER B.M. (red.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1993⁴.
- MERK A. (red.), *Novum Testamentum Graece et Latine apparatu critico instrumentum edidit Augustinus Merk S.J.*, Roma 1992¹¹.
- NESTLE E. I E., ALAND B. I K., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C.M., METZGER B.M. (red.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2001²⁷.
- NOLLI G. (red.), *Novum Testamentum Graece et Latine. Textus Graecus, cum apparatu critico-exegetico, Vulgata Clementina et Neovulgata*, Città del Vaticano 1981.
- NOLLI G. (red.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Città del Vaticano 2001².
- POPOWSKI R., WOJCIECHOWSKI M. (red.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993.

2. Wstępy, pomoce i opracowania ogólne

- ALAND K. (red.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus*, t. I–II, Berlin – New York 1983.
- BARTNICKI R., CZAJKOWSKI M., MĘDALA S., ZAŁĘSKI J. (red.), *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechnie. Apokalipsa (WMWKB 10)*, Warszawa 1992.
- BEILNER W., ERNST M., *Einleitung in das johanneische Schrifttum*, w: W. BEILNER, M. ERNST (red.), *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Thaur – Wien – München 1993, 588–627.
- BROER I., *Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe (NEB Ergänzungsband 2/I)*, Würzburg 1998.



- BROWN R.F., *An Introduction to the New Testament* (ABRL), New York 1997.
- CARSON D.A., MOO D.J. (red.), *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids 2005².
- CONZELMANN H., LINDEMANN A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB 52), Tübingen 1995¹¹.
- CZERSKI J., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu* (Podręczniki 1), Opole 1996.
- EBNER M., SCHREIBER S. (red.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008.
- ERLEMANN K., NOETHLICH K.L., SCHERBERICH K., ZANGENBERG J. (red.), *Neues Testament und Antike Kultur*, t. I: *Prolegomena – Quellen – Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004².
- , *Neues Testament und Antike Kultur*, t. II: *Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- , *Neues Testament und Antike Kultur*, t. III: *Weltauffassung – Kult – Ethos*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- GADECKI S., *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991.
- HAGNER D.A., *The New Testament. A Historical and Theological Introduction*, Grand Rapids 2012.
- KLAUCK H.-J., *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (UTB 2022), Paderborn – München – Wien – Zürich 1998.
- LANGKAMMER H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992.
- MANUCCI V., *Giovanni, il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo* (EDB), Bologna 1993.
- MAUERHOFER E., GYSEL D., *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, t. I, Neuhausen – Stuttgart 1995.
- NIEBUHR K.-W. (red.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung* (UTB 2108), Göttingen 2000.
- POKORNY P., HECKEL U., *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen 2007.
- PUSKAS C.B., ROBBINS C.M., *An Introduction to the New Testament*, Cambridge 2012².
- ROLOFF J., *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995.
- RUBINKIEWICZ R. (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu* (WPS III), Poznań 1996.
- SCHNACKENBURG R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II: *Die urchristlichen Verkünder* (Herder TKNT, Sonderband), Freiburg – Basel – Wien 1988, 148–192.

- , *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herder TKNT, Supplementband 4), Freiburg – Basel – Wien 1994², 246–326, 338–437.
- SCHNELLE U., *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 3737), Göttingen 2013⁸.
- SCHREIBER S., *Begleiter durch das Neue Testament*, Düsseldorf 2006.
- SCHWEIZER E., *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (NTD Ergänzungsreihe 2), Göttingen 1989.
- STRECKER G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB 1682), Göttingen 1992.

3. Teologie

- ACHTEMEIER P.J., GREEN J.B., THOMSON M.M., *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2001.
- BEILNER W., ERNST M., *Theologie des johanneischen Schrifttums*, w: W. BEILNER, M. ERNST (red.), *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Thaur – Wien – München 1993, 629–765.
- BERGER K., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (UTB), Tübingen – Basel 1994.
- CHILDS B.S., *Die Theologie der einen Bibel*, t. I–II, Freiburg – Basel – Wien 1994–1996.
- GNILKA J., *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick* (NEB Ergänzungsband 1), Würzburg 1989.
- , *Theologie des Neuen Testaments* (Herder TKNT, Supplementband 5), Freiburg – Basel – Wien 1994.
- GRYGLEWICZ F., *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i pism św. Jana Ewangelisty* (TNT 3), Lublin 1986, 45–158.
- HAHN F., *Theologie des Neuen Testaments*, t. I: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2002.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, t. II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002.
- HÜBNER H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. III: *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena*, Göttingen 1995, 152–205.
- SCHNELLE U., *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen 2014².
- STRECKER G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB 1682), Göttingen 1992.

———, *Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von F.W. Horn*, Berlin – New York 1996.

WEISER A., *Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien* (KST 8), Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 153–182.

Wstęp

Autor niniejszej książki opublikował w 2003 r. monografię poświęconą księgom narracyjnym Nowego Testamentu, w której zostały omówione Ewangelie synoptyczne oraz Dzieje Apostolskie w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym. Pominięta natomiast została czwarta Ewangelia ze względu nie tylko na swój specyficzny charakter, lecz także dlatego, że nie można jej odizolować od trzech listów ewangelisty. Zamierza to uzupełnić obecna monografia, poświęcona Ewangelii i listom św. Jana. Opracowany w niej materiał jest wynikiem długoletniej pracy naukowej i wykładów w Uniwersytecie Opolskim, na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i w Ukraińskim Katolickim Uniwersytecie we Lwowie.

Na początku monografii znajduje się wykaz bibliografii generalnej, zawierający źródła i opracowania o charakterze ogólnym: teksty, wstępy, pomoce i teologie. Książka ma charakter wprowadzenia literackiego, historycznego i teologicznego do Ewangelii i listów św. Jana. Dzieli się na dwie części. Część pierwsza – obszerniejsza – będzie poświęcona Ewangelii św. Jana, a druga – jego listom. Omówienie każdej części poprzedza wykaz literatury, obejmujący komentarze oraz monografie i artykuły. Ponieważ lista publikacji biblijnych jest bardzo obszerna, okazało się niemożliwością umieszczenie wszystkich pozycji związanych z opracowanym tematem w spisie monografii i trzeba było dokonać wyboru. Dlatego bibliografia książki nie jest kompletna, ogranicza się do opracowań najnowszych, opublikowanych głównie po 1990 r. Wyjątkowo cytowane są starsze opracowania uznawane przez uczonych za standardowe i szczególnie ważne dla współczesnej egzegezy.

Nysa – Opole, 7 października 2015 r.

ks. Janusz M. Czernski





Ewangelia św. Jana

I





Bibliografia

1. Komentarze

- BARRETT C.K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.NT, Sonderband), Göttingen 1990.
- BAUCKHAM R., *John* (NIGTC), Grand Rapids 2000.
- BECKER J., *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1–2), Gütersloh 1991³.
- BEUTLER J., *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg im Breisgau 2013.
- BLANK J., *Das Evangelium nach Johannes* (GS 4/1), t. I, Düsseldorf 1990².
———, *Das Evangelium nach Johannes* (GS 4/2), t. II, Düsseldorf 1991³.
———, *Das Evangelium nach Johannes* (GS 4/3), t. III, Düsseldorf 1988².
- BOOR DE W., *Das Evangelium nach Johannes* (WStB), Wuppertal 1994.
- BORCHERT G.L., *John 1–11* (NAC 25A), Nashville 1996.
- BRODIE T.L., *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York 1993.
- BURGE G.M., *John* (NIVAC), Grand Rapids 2000.
- CALLOUD J., GENUYT F., *L'Évangile de Jean*, t. I: *Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6*, Lyon 1989.
———, *L'Évangile de Jean*, t. II: *Lecture sémiotique des chapitres 7 à 12*, Lyon 1987.
———, *L'Évangile de Jean*, t. III: *Lecture sémiotique des chapitres 13 à 17*, Lyon 1985.
———, *L'Évangile de Jean*, t. IV: *Lecture sémiotique des chapitres 18 à 21*, Lyon 1991.
- CARSON D.A., *The Gospel According to John*, Leicester – Grand Rapids 1992.
- CULPEPPER R.A., *The Gospel and Letters of John* (IBT), Nashville 1998.
- DIETZFELBINGER C., *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK.NT 4/1–2), Zürich 2001.
- DODD C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1998.

- ELLIOT W.J., PARKER D.C. (red.), *The Gospel According to St. John* (NTG 4), Leiden 1995.
- FABRIS R., *Giovanni*, Roma 1992.
- GARCIA-MORENO A., *El Evangelio según San Juan. Introducción y exégesis*, Badajoz 1996.
- GNILKA J., *Johannesevangelium* (NEB.NT 4), Würzburg 2009⁸.
- KEENER C.S., *The Gospel of John: A Commentary*, t. I–II, Peabody 2003.
- KLINKOWSKI J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007.
- KRUSE C.G., *The Gospel According to John*, Leicester 2004.
- LÉON-DUFOUR X., *Lecture de l'Évangile selon Jean* (PdD), t. I–IV, Paris 1987–1996.
- LEWIS S.M., *Gospel According to John And the Johannine Letters* (NCollBC V. 4), Collegeville 2005.
- LINCOLN A.T., *The Gospel According to St. John* (BNTC 4), Peabody 2005.
- LINDARS B., *John* (NTGu), Sheffield 1990.
- MARROW S.B., *The Gospel of John: A Reading*, New York 1995.
- MAZZEO M., *Vangelo e lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Milano 2007.
- MĘDALA S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/1), Częstochowa 2010.
- , *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/2), Częstochowa 2010.
- MICHAELS J.R., *John* (NIBC), Peabody 2002.
- , *The Gospel of John* (NIC.NT 4), Grand Rapids 2010.
- MOLLAT D., *Vangelo secondo Giovanni. La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1992¹¹.
- MOLONEY F.J., *The Gospel of John* (SP 4), Collegeville 1998.
- MORRIS L., *The Gospel According to John. Revised* (NICNT), Grand Rapids – Cambridge 1995².
- NEYREY J.H., *The Gospel of John* (NCBC), Cambridge 2007.
- OKURE T., “John”. *Commentary on the Gospel of John* (IBC), Collegeville 1998.
- PACIOREK A., *Ewangelia według św. Jana* (BL), Lublin 2000.
- PANIMOLLE S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, t. I–III, Bologna 1999–2002.
- PORSCH F., *Johannes-Evangelium* (SKK.NT 4), Stuttgart 1995³.
- RIDDERBOS H.N., *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 1997.
- SCHENKE L., *Johannes. Kommentar* (KzEv), Düsseldorf 1998.

- SCHMITHALS W., *Johannesevangelium und Johannesbriefe* (BZNW 64), Berlin 1992.
- SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium, cz. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (ThHKNT IV, 1), Freiburg – Basel – Wien 1992⁷.
- , *Das Johannesevangelium, cz. 2: Kommentar zu Kap. 5–12* (ThHKNT IV, 2), Freiburg – Basel – Wien 1990⁵.
- , *Das Johannesevangelium, cz. 3: Kommentar zu Kap. 13–21* (ThHKNT IV, 3), Freiburg – Basel – Wien 1992⁶.
- , *Das Johannesevangelium* (ThHKNT IV, 4), cz. 4: *Ergänzende Auslegungen und Exkurse*, Freiburg – Basel – Wien 1990².
- SCHNEIDER J., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT, Sonderband), Berlin 1988⁴.
- SCHNELLE U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4), Leipzig 2009⁴.
- SIMOENS Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2002.
- SLOYAN G., *John* (BCTP), Atlanta 1998.
- SMITH D.M., *John* (ANTC), Nashville 1999.
- STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PNT IV), Poznań – Warszawa 1975.
- , *Ewangelia według świętego Jana*, w: A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK (red.), *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. 1, Poznań – Kraków 1999², 359–514.
- STIBBE M.W.G., *John* (RNBC), Sheffield 1993.
- , *John's Gospel* (NTR), New York 2001.
- TALBERT C.H., *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine* (RNT), London 1992.
- THEOBALD M., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009.
- THYEN H., *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005.
- TILBORG VAN S., *Das Johannes-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2005.
- WENGST K., *Das Johannesevangelium, cz. 1: Kapitel 1–10* (TKNT 4, 1), Stuttgart – Berlin – Köln 2004².
- , *Das Johannesevangelium, cz. 2: Kapitel 11–21* (TKNT 4, 2), Stuttgart – Berlin – Köln 2007².
- WHITACRE R.A., *John* (IVPNTC 4), Downers Grove 1999.
- WILCKENS U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998.

- WITHERINGTON B., *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995.
- WRIGHT C.J.H., *John* (NIBC), Peabody 1996.
- ZEVINI G., *Vangelo secondo Giovanni* (CS.NT), Roma 2009⁸.

2. Monografie i artykuły

- ALETTI J.-N., *Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance*, Bb 87 (2006), fasc. 2, 263–272.
- ANDERSON P.N., *The Christology of the Fourth Gospel* (WUNT 2/78), Tübingen 1996.
- , *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered* (LNTS 321), New York 2006.
- , *The Having-Sent-Me-Father: Aspects of Agency, Encounter and Irony in the Johannine Father-Son Relationship*, Semeia 85 (1999), 33–57.
- ASHTON J. (red.), *The Interpretation of John* (SNTI), Edinburgh 1997².
- , *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*, Oxford 1994.
- , *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
- ASZURKIEWICZ T., *Świadectwo Jezusa w Ewangelii św. Jana. Analiza lingwistyczno-egzegetyczna tekstów J 3,11 i 3,32*, SS 11 (2007), 105–119.
- AUGENSTEIN J., *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 134), Stuttgart – Berlin – Köln 1993.
- BARTNICKI R., *Biblijny obraz Dobrego Pasterza*, HD 51 (1981), nr 1, 38–46.
- BARTHOLOMÄ P.F., *John 5,31-47 and the Teaching of Jesus in the Synoptics. A Comparative Approach*, Bb 92 (2011), fasc. 3, 368–392.
- BAUCKHAM R., *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007.
- BECK D.R., *The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel* (BIS 27), Leiden 1997.
- , *The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization*, Semeia 63 (1993), 143–158.
- BECKER J., *Johanneisches Christentum*, Tübingen 2004.
- BEDNARZ M., *Duch macierzyństwa Maryi według IV Ewangelii w świetle współczesnej egzegezy*, TarStT 10 (1987), 165–197.
- , *Ewangelia św. Jana* (PNITT 18), Tarnów 1994.
- , *Zapowiedzi Zesłania Ducha Świętego w Ewangelii św. Jana*, TST 16 (1998), 75–100.

- BELLE VAN G., *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (BETHL 116), Leuven 1994.
- , *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETHL 116), Leuven 1994.
- BELLE VAN G. (red.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007.
- BENNEMA C., *Spirit-Baptism in the Fourth Gospel. A Messianic Reading of John 1,33*, Bb 84 (2003), fasc. 1, 35–60.
- , *The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel*, Bb 86 (2005), fasc. 1, 35–58.
- BERGER K., *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997.
- BERGMEIER R., *Gottesherrschaft, Teufel und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3*, ZNW 86 (1995), 53–73.
- BEUTLER J., *L'ebraismo e gli Ebrei nel vangelo di Giovanni* (SBI 29), Roma 2006.
- , *L'emploi de „l'Écriture” dans l'Évangile de Jean*, RICP 60 (1996), 133–153.
- , *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBA 25), Stuttgart 1998.
- BLANCHARD Y.-M., *Des signes pour croire?*, Paris 1995.
- , *Saint Jean*, Paris 1999.
- BLOMBERG C.L., *The Historical Reliability of John's Gospel*, Leicester 2001.
- BOER DE M.C., *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNT.S 84), Sheffield 1993.
- , *Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John*, JSNT 47 (1992), 35–48.
- BOLEWSKI J., *Problem autorstwa czwartej Ewangelii*, CT 48 (1978), nr 2, 203–214.
- BRUNSON A.C., *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus-Pattern in the Theology of John* (WUNT 2/158), Tübingen 2003.
- BÜHLER P., *Ist Johannes Kreuzestheologie?*, w: M. ROSE (red.), *Interdisziplinäre Zugänge zum Johannesevangelium*, Zürich 1991, 191–207.
- CHARLESWORTH J.H., *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge 1995.
- COUNET P.C., *John, a Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel* (BI 44), Leiden 2000.
- CULPEPPER R.A. (red.), *The Johannine Literature*, Sheffield 2000.

- CUNDIFF F., *The Cost of Living: A Personal Journey in John's Gospel Chapters 11–21*, Oxford 2000.
- CZACHOWSKI A., *Jezus przy sadzawce zwanej Betesda (J 5,1-15)*, w: A. BRENK (red.), *Facere veritatem in caritate: księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Pawła Sochy CM w 70. rocznicę urodzin*, Poznań 2005, 177–188.
- CZERSKI J., *Pojęcie życia w przerośnięciach czwartej Ewangelii*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976, 169–181.
- , *Życie*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992², 291–306.
- DALY-DENTON M., *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms* (AGAJU 47), Leiden – Boston – Köln 2000.
- DAVIES M., *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT.S 69), Sheffield 1992.
- DENAUX A. (red.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992.
- DESTRO A., *Come nasce una religione: antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* (Percorsi 8), Roma 2000.
- DETTWILER A., *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Göttingen 1995.
- DEVILLERS L., *La saga de Siloé. Jésus et la fête des Tentés (Jean 7,1–10,31)* (LB 143), Paris 2005.
- DIEFENBACH M., *Der Konflikt Jesu mit den „Juden“. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses* (NTA.NF 41), Münster 2002.
- DIETZFELBINGER C., *Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium*, w: H. CANCIK, H. LICHTENBERGER, P. SCHÄFER (red.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: FS Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, t. III: *Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 203–218.
- , *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden* (WUNT 95), Tübingen 1997.
- DO TOAN, *Does περί ὅλου τοῦ κόσμου imply „the sins of the whole world” in 1 John 2,2?*, Bb 94 (2013), fasc. 3, 415–435.
- DOOHAN L., *Portraits of God in John*, MS 25 (1990), 37–62.
- DSCHULNIGG P., *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (Theologie 30), Münster 2000.
- , *Nikodemus im Johannesevangelium*, SNTU.A 24 (1999), 103–118.

- DU RAND J.A., *Narratological Perspectives on John 13,1-38*, HTS 46 (1990), nr 3, 367–389.
- DVORAK J.D., *The Relationship between John and the Synoptic Gospel*, JETS 41 (1998), nr 2, 201–213.
- ENDO M., *Creation and Christology: A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* (WUNT 2/149), Tübingen 2002.
- ERNST J., *Johannes. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1991.
- FARELLY N., *The Disciples in the Fourth Gospel* (WUNT 2/290), Tübingen 2010.
- FERRARO G., *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, Città del Vaticano 2000.
- FORD J.M., *Redeemer, Friend and Mother: Salvation in Antiquity and in the Gospel of John*, Minneapolis 1997.
- FORTNA R.T., THATCHER T. (red.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville 2001.
- FRENSCHKOWSKI M., *Τὰ βαῖα τῶν φοινίκων (Joh 12,13) und andere Indizien für ein ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums*, ZNW 91 (2000), 212–229.
- FREY J. (red.), *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes: eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern* (WUNT 325), Tübingen 2012.
- , *Die johanneische Eschatologie. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (WUNT 96), t. I, Tübingen 1997.
- , *Die johanneische Eschatologie. Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), t. II, Tübingen 2000.
- , *Die johanneische Eschatologie. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), t. III, Tübingen 2000.
- , *Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuer Gesamtdarstellungen*, ThLZ 133 (2008), 743–760.
- FREY J., SCHNELLE U. (red.), *Kontexte des Johannesevangeliums* (WUNT 175), Tübingen 2004.
- FREY J., WATT J.G. VAN DER, ZIMMERMANN R. (red.), *Imagery in the Gospel of John* (WUNT 200), Tübingen 2006.
- GAIDA D., *Jezus obdarza wzrokiem i wiarą (J 9)*, SS 17 (2013), 17–32.
- GARCIA-MORENO A., *Introducción al misterio. Evangelio de San Juan*, Pamplona 1997.
- GAUKROGER S., *The Controversial Christ. Growing with John's Gospel*, t. I–II, Leicester 1996.

- GÓRKA B., *Absolutna miłość Boga (J 3,16)*, ZNUJ Studia Religijne 33 (2000), 117–125.
- , „*Ma życie wieczne i nie idzie na sąd*” (J 5,24). *Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne (studium J 5,1-30)*, Kraków 2001.
- , *Narodziny z wody i Ducha (J 3,5)*, PR 44 (2000), nr 3, 29–39.
- , *Sadzawka Betesda (J 5,2) w patrystycznej i współczesnej egzegezie*, VP 36–37 (1999), 455–464.
- , „*Z wody i Ducha*” (J 3,5). *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001.
- , *Zstąpienie i wstąpienie Syna Człowieczego (J 3,13)*, StBob 2 (2002), nr 1, 45–52.
- GRABSKA S., *Jan III: teologia tekstów Redaktora Kościelnego Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2002.
- GRYGLEWICZ F., *Ja jestem*” w *Janowej Ewangelii*, w: R. RUBINKIEWICZ (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. II, Lublin 1977, 219–231.
- , *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986.
- , *Niezwyuczajne szczegóły w Ewangelii św. Jana*, RTK 13 (1966), z. 1, 95–104.
- , *Patrzenie na Jezusa w świetle czwartej Ewangelii*, CzST 6 (1978), 195–219.
- , *Słownictwo Janowej relacji o skazaniu Jezusa (J 11,45-57)*, RTK 31 (1984), z. 2, 33–43.
- , *Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana*, RTK 24 (1977), z. 4, 165–173.
- , *Wiara Janowych gmin kościelnych*, RTK 25 (1978), z. 1, 103–110.
- , *Życie chrześcijańskie w ujęciu Jana Ewangelisty (AL 10)*, Katowice 1984.
- GRYGLEWICZ F. (red.), *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana (SpBi 20)*, Poznań 1969.
- , *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992².
- GRYZIEC P.R., *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2000.
- HÄGERLAND T., *John's Gospel: A Two-Level Drama?*, JSNT 25 (2003), 309–322.
- HALDIMANN K., *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16 (BZNW 104)*, Berlin 2000.
- HARNER P.B., *Relation Analysis of the Fourth Gospel: A Study in Reader-Response Criticism*, Lewiston 1993.

- HARRIS E., *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist* (JSNT.S 107), Sheffield 1994.
- HARTENSTEIN J., *Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Traditionen* (NTOA 64), Göttingen 2007.
- HASITSCHKA M., *Sozialgeschichtliche Anmerkungen zum Johannesevangelium*, PzB 1 (1992), 59–67.
- HENGEL M., *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), Tübingen 1993.
- HERGENRÖDER C., *Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und der Antwort des Menschen* (FzB 80), Würzburg 1996.
- HERGESEL T., *Orędzie Janowych opowiadań o cudach Jezusa*, CS 10 (1978), 163–180.
- HERGESEL T., ROSIK M., „Posłany, aby zaświadczyć o światłości” (J 1,8). *Postać Jana Chrzciciela we współczesnej literaturze egzegetycznej*, RBL 55 (2002), nr 2, 146–152.
- HERMANN T., *Miłość braterska*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992², 253–260.
- HOEGEN-ROHLS C., *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT 2/84), Tübingen 1996.
- HOFIUS O., KAMMLER H.-C. (red.), *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88), Tübingen 1996.
- HOLLOWAY P.A., *Left Behind: Jesus Consolation of His Disciples in John 13,31–17,26*, ZNW 96 (2005), 1–34.
- HOSKINS P.M., *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John* (PBM), Milton Keynes 2006.
- IM S., *Das Verständnis des Kosmos im Johannesevangelium*, Bethel 1999.
- JANKOWSKI A., *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, ŚSHT 8 (1975), 25–41.
- , *Teologiczne aspekty Pasji Janowej*, Znak 430 (1991), 32–40.
- JENNINGS M., *The Fourth Gospel's Reversal of Mark in John 13,31–14,3*, Bb 94 (2013), fasc. 2, 210–236.
- JEZIORNY D., *Boży i ludzki wymiar jedności (J 17,14-15)*, ZODS 4 (2013), 29–33.
- KACZMAREK J., „Pochyliwszy się pisał palcem na ziemi”. *Pleonazmy narracyjne i personalizacja w J 7,33–8,11*, StLov 2 (2000), nr 2, 99–103.

- KAMMLER H.-C., *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000.
- KARCZEWSKI M., *Duch Prawdy jako przewodnik w świetle J 16,12-15*, StWar 49 (2012), 80–92.
- KARRIS R.J., *Jesus and Marginalized in John's Gospel*, Collegeville 1990.
- KEALY S.P., *John's Gospel and the History of Biblical Interpretation* (MBPS 60a), Lewiston 2002.
- KEMPIAK R., *Jan – umiłowany uczeń Jezusa. Rozważania biblijne*, Kraków 2006.
- , *Jezus Chrystus Dobrym Pasterzem (J 10,1-30)*, w: B. POŁOK, K. ZIAJA (red.), „Sanctificetur Nomen Tuum” (Mt 6,9). *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Januszowi Czerskiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej* (OBT 40), Opole 2000, 157–177.
- , „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Wyzwolenie – wolność w pojęciu Janowym*, SS 10 (2006), 187–214.
- KIERSPEL L., „Dematerializing” Religion: Reading John 2–4 as a Chiasm, Bb 89 (2008), fasc. 4, 526–554.
- KINLAW P.E., *The Christ in Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology* (SBL.AB 18), Atlanta 2005.
- KITTREDGE C.B., *Conversations with Scripture: The Gospel of John*, Harrisburg 2007.
- KŁOSKOWSKI K., *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, StG 6 (1986), 313–352.
- KNÖPPLER T., *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994.
- KOESTER C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 1995.
- KONACH W., *Znak w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11)*, RTChAT 42 (2000), nr 1, 105–121.
- KOŚCIELNIAK K., *Sąd Ducha Świętego – egzegeza i teologia J 16,8-11*, CT 69 (1999), nr 4, 5–21.
- KOWALSKI B., *Die Hirtenrede (Joh 10,1-18) im Kontext des Johannesevangeliums* (SBB 31), Stuttgart 1996.
- KRAUS W., *Johannes und das Alte Testament*, ZNW 88 (1997), 1–23.
- KRĘCIDŁO J., *Duch Święty w Ewangelii świętego Jana*, Częstochowa 2006.
- KREMER J., *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Stuttgart 1985.

- KÜGLER J., *Der andere König: Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178) Stuttgart 1999.
- KURZ W.S., *The Johannine Word as Revealing the Father: A Cristian Creedal Actualization*, PRS 28 (2001), 67–84.
- KUŚMIREK A., *Funkcja teologiczna danych topograficznych w Czwartej Ewangelii*, RBL 42 (1989), 342–348.
- , *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według czwartej Ewangelii* (RSB 12), Warszawa 2003.
- LABAHN M., *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten* (BZNW 98), Berlin – New York 1999.
- , *Offenbarung in Zeichen und Wort* (WUNT 2/117), Tübingen 2000.
- LABAHN M., SCHOLTISSEK K., STROTMANN A. (red.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler*, Paderborn 2004.
- LANG M., *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund* (FRLANT 182), Göttingen 1999.
- LANGKAMMER H., *Chrystocentryczne akcenty w parakletologii Janowej*, RT 46 (1999), z. 1, 63–76.
- , *Kościół w Janowej Ewangelii*, RT 42 (1995), z. 1, 69–77.
- , *Pieśń o Logosie oraz jej tło historyczno-religijne*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992², 19–32.
- , *Wokół współczesnej problematyki „Pieśni o Logosie” w Prologu Jana*, RTK 17 (1970), z. 1, 105–113.
- , *Znaczenie mariologiczne tekstu Ewangelii św. Jana 19,25-27*, RTK 9 (1962), z. 3, 99–113.
- , *Z zagadnień etyki w Ewangelii według św. Jana*, RTK 33 (1986), z. 1, 69–77.
- LEVIEILS X., *Juifs et Grecs dans la communauté johannique*, Bb 82 (2001), fasc. 1, 51–78.
- LIERMAN J. (red.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (WUNT 2/219), Tübingen 2006.
- LOADER W.R.G., *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (BET 23), Frankfurt am Main 1992².
- LOGAN A.H.B., *John and the Gnostics*, JSNT 43 (1991), 41–69.
- LÓPEZ F.E., *El mundo joánico. Introducción al cuarto Evangelio*, Oviedo 1998.
- MALINA A., *Dio Padre e testimone del Figlio (Gv 1,32-34)”, Antonianum 88 (2013), nr 2, 301–313.*

- MANN S F., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33), Jérusalem 1991.
- , *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Jérusalem 2003.
- MAREČEK P., *Cud na weselu w Kanie Galilejskiej*, w: A. KUCZ, A. MALINA (red.), *Interpretacja (w) dialogu* (StBib 10), Kielce 2005, 47–57.
- MARGUERAT D., *La „source des signes”*, w: J.-D. KAESTLI, J.M. POFFET, J. ZUMSTEIN (red.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève 1990, 69–93.
- MARTIN M., *A Note on the Two Endings of John*, Bb 87 (2006), fasc. 4, 523–525.
- MARTYN J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel* (NTL), Louisville 2003³.
- MAYNARD A.H., *The Role of Peter in the Fourth Gospel*, NTS 30 (1994), 531–548.
- MCGRATH J.F., *John's Apologetic Christology, Legitimation and Development in Johannine Christology* (SNTS.MS 111), Cambridge 2001.
- MENKEN M.J.J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (CBET 15), Kampen 1996.
- MĘDALA S., *Apologia autorytetu Piotra we wspólnocie Janowej. Analiza retoryczna J 21,1-25*, STV 39 (2001), nr 2, 11–46.
- , *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 2001².
- , *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: J. FRANKOWSKI (red.), *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechnie. Apokalipsa* (WMWKB 10), Warszawa 1992, 12–59.
- , *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, w: J. ŁACH (red.), *Studia z biblistyki*, t. IV, Warszawa 1984, 1–187, 343–367.
- , *Natura i przeznaczenie świata według Ewangelii św. Jana*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992², 205–221.
- MICHOŃ E., *Znaczenie i teologiczna interpretacja logionu J 1,51*, StWar 11 (1974), 249–307.
- MICKIEWICZ F., *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza*, Ząbki 2003.
- MIELCAREK K., *Interpretacja frazy „bogami jesteście” (J 10,34) w świetle tradycji Starego Testamentu i literatury międzytestamentalnej*, CT 70 (2000), nr 1, 63–86.
- MISIARCZYK L., *Uwielbienie Ojca poprzez uwielbienie Syna w J 12,27-33*, STV 37 (1999), nr 1, 21–40.

- MOLONEY F.J., *A Sacramental Reading of John 13,1-38*, CBQ 53 (1991), 237–256.
- , *Glory not Dishonor: Reading John 13–20 (21)*, Minneapolis 1998.
- , *Signs and Shadows: Reading John 5–12*, Minneapolis 1996.
- MOTYER S., *Method in the Fourth Gospel Studies: A Way out of the Impasse?*, JSNT 66 (1997), 27–44.
- MUSZYŃSKI H., „Prawda” jako termin teologiczny w pismach św. Jana, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992², 141–159.
- MUSZYTOWSKA D., *Jezus jako uzdrowiciel w Ewangelii św. Jana*, AK 160 (2013), nr 1, 27–36.
- MÜLLER C.G., *Der Zeuge und das Licht. Joh 1–4,3 und das Darstellungsprinzip der σὺν-κρίσις*, Bb 84 (2003), nr 4, 479–509.
- MÜLLER U.B., *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus* (SBS 140), Stuttgart 1990.
- , *Die Heimat des Johannesevangeliums*, ZNW 97 (2006), 44–63.
- MYERS A.D., *Prosopopoetics and Conflict: Speech and Expectations in John 8*, Bb 92 (2011), fasc. 4, 580–596.
- NAGEL T., *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert* (ABG 2), Leipzig 2000.
- NALEWAJ A., *Analiza porównawcza struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2,1-12 i 20,1-18*, StWar 49 (2012), 107–121.
- , *Spór o szabat w świetle Janowej perykopy o uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda (5,1-18)*, StWar 50 (2013), 79–91.
- NEYREY J.H., *Encomium versus Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel*, JBL 126 (2007), 529–552.
- NEUGEBAUER J., *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden* (BWANT 140), Stuttgart 1995.
- NICKLAS T., „153 große Fische” (Joh 21,11). *Erzählerische Ökonomie und „johanneischer Überstieg”*, Bb 84 (2003), fasc. 3, 366–387.
- , *Literarkritik und Leserrezeption. Ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Joh 3,22–4,3*, Bb 83 (2002), fasc. 2, 175–192.
- NORDSIECK R., *Johannes. Zur Frage nach Verfasser und Entstehung des vierten Evangeliums. Ein neuer Versuch*, Neukirchen-Vluyn 1998.
- OBERMANN A., *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT II/83), Tübingen 1996.

- ORTON D.E. (red.), *The Composition of John's Gospel: Selected Studies from „Novum Testamentum”* (BRBS 2), Leiden 1999.
- OSTROWSKI L., *Znak Jezusa w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11)*, WST 1 (1983), 122–135.
- PACIOREK A., *Duch Święty kontynuatorem obecności Jezusa wśród uczniów (J 13–17)*, RBL 54 (2001), nr 1, 13–24.
- , *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- , *Motywy manny w mowie eucharystycznej Jezusa*, w: S. SZYMIK (red.), *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, 151–172.
- PARSENIOS G.L., *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (NTSup 117), Leiden 2005.
- PERRY J.M., *The Evolution of the Johannine Eucharist*, NTS 39 (1993), 22–35.
- PISAREK S., *Immanencja w perykopie J 15,1-17*, w: B. POŁOK, K. ZIAJA (red.), *„Sanctificetur Nomen Tuum” (Mt 6,9). Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Januszowi Czerniakowi z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej* (OBT 40), Opole 2000, 237–255.
- , *Uczeń Chrystusa według perykopy o winnym krzewie (J 15,1-11)*, w: S. CZERWIK, M. MIERZWA (red.), *Diligs me? Pasce*, t. I, Sandomierz 1999, 236–263.
- , *Więź z winnym krzewem (Chrystusem Synem) i z Ojcem – rolnikiem (Bogiem Ojcem) w obrazie winnego krzewu (J 15,1-11)*, ŚSHT 32 (1999), 37–44.
- , *Winy krzew w Ewangelii św. Jana (J 15,1-11). Stan badań nad perykopą i jej tekst*, ŚSHT 2 (1969), 19–30.
- PONIATOWSKI Z., *Logos w Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970.
- POPKE E.E., *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften* (WUNT 2/197), Tübingen 2005.
- POPP T., *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6* (ABG 3), Leipzig 2001.
- POTTERIE DE LA I., *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tłum. T. Kukułka, Kraków 2006.
- QUAST K.B., *Reading the Gospel of John: An Introduction*, New York 1991.
- RAHNER J., *„Er aber sprach vom Tempel seines Leibes”. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium* (BBB 117), Bodenheim 1998.
- RASTOIN M., *Encore une fois les 153 poissons (Jn 21,11)*, Bb 90 (2009), fasc. 1, 84–92.

- RESE M., *Das Selbstzeugnis des Johannesevangeliums über seinen Verfasser*, ETL 72 (1996), 75–111.
- RESSEGUIE J.L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John* (BIS 56), Leiden – Boston – Köln 2001.
- REYNOLDS B.E., *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John* (WUNT 2/249), Tübingen 2008.
- RHEA R., *The Johannine Son of Man*, Zürich 1990.
- RÖHL W.G., *Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-agnostischen Schriften aus Nag Hammadi* (EHS.Th 428), Frankfurt am Main 1991.
- RONNING J.L., *The Targum of Isaiah and the Johannine Literature*, WTJ 69 (2007), 247–278.
- ROOSE H., *Joh 20,30f. Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums*, Bb 84 (2003), fasc. 3, 326–343.
- ROSLON J., *Teologia zbawienia u Pawła i Jana*, w: J. ŁACH (red.), *Studia z biblistyki*, t. I, Warszawa 1978.
- , *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992², 183–197.
- RUCKSTUHL E., DSCHULNIGG P., *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (NTOA 17), Fribourg – Göttingen 1991.
- SABBE M., *The Johannine Account of the Death of Jesus and Its Synoptic Parallels (Jn 19,16-42)*, ETL 70 (1994), 34–64.
- SALAS A., *Ewangelia według św. Jana*, Częstochowa 2002.
- SÁNCHEZ N.L., *Estructura testimonial del Evangelio de Juan*, Bb 86 (2005), fasc. 4, 511–528.
- SASSE M., *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes* (TANZ 35), Tübingen 2000.
- SCHENKE L., *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt* (UrbanTB 446), Stuttgart 1992.
- SCHLERITT F., *Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29*, Berlin 2007.
- SCHMIDL M., *Jesus und Nikodemus. Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht* (BU 28), Regensburg 1998.
- SCHMITHALS W., *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64), Berlin 1992.

- SCHNELLE U., *Johanneische Ekklesiologie*, NTS 37 (1991), 37–50.
- , *Johannes als Geisttheologe*, NT 40 (1998), 17–31.
- , *Johannes und die Synoptiker*, w: F. VAN SEGBROECK, C.M. TUCKETT, G. VAN BELLE, J. VERHEYDEN (red.), *The Four Gospels. FS F. Neirynck* (BETHL 100), t. III, Leuven 1992, 1799–1814.
- SCHNELLE U. (red.), *Kontexte des Johannesevangeliums* (WUNT 185), Tübingen 2004.
- SCHOLTISSEK K., *Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung*, ThRv 97 (2001), 267–288.
- , *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2000.
- , *Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt des Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1-18 und der ersten Abschiedsreden 13,31–14,31*, TP 75 (2000), 1–29.
- SCHUCHARD B.G., *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (SBL.DS 133), Atlanta 1992.
- SCHWANKL O., *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften* (HBS 5), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1995.
- SEGOVIA F.F., *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991.
- SIEG F., *IV Ewangelia o powołaniu pierwszych uczniów (J 1,35-51)*, Bob 7 (1996), 126–152.
- , *Hymn o Logosie J 1,1-18*, SS 10 (2006), 151–185.
- SIWEK K., *Chrystologiczny charakter formuły „ciało za życie świata” (J 6,51). Prezentacja Jezusa jako „chleba Żywego” w mowie o chlebie Życia (J 6,22-59)*, WST 16 (2003), 63–83.
- SMITH D.M., *John among the Gospel*, Columbia 2001².
- SPROSTON NORTH W.E., *The Lazarus Story within the Johannine Tradition* (LNTS), Sheffield 2001.
- STACHOWIAK L., *Dobry Pasterz (J 10,1-21)*, RTK 22 (1976), z. 1, 75–84.
- , *Godność mesjańska Jezusa w Ewangelii Janowej*, w: M. FILIPIAK, S. ŁACH (red.), *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* (RWTK 35), Lublin 1974, 363–373.
- , *Modlitwa arcykapłańska: J 17. Refleksje egzegetyczne*, RTK 21 (1974), z. 1, 85–94.

- STARE M., *Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6* (NTA.NF 49), Münster 2004.
- STEEGEN M., *To Worship the Johannine „Son of Man”. John 9,38 as Refocusing on the Father*, Bb 91 (2010), fasc. 4, 534–554.
- STETTLER H., *Die Gebote Jesu im Johannesevangelium (14,15.21; 15,10)*, Bb 92 (2011), fasc. 4, 554–579.
- STIBBE M.W.G., *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (MSSNTS 73), Cambridge 1992.
- , *The Elusive Christ: A New Reading of the Fourth Gospel*, JSNT 44 (1991), 20–39.
- STIMPFLA A., *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums* (BZNW 57), Berlin – New York 1990.
- STOWASSER M., *Johannes der Täufer im vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde* (ÖBS 12), Klosterneuburg 1992.
- SZAMOCKI G., *Struktura literacka perykopy o bramie i dobrym pasterzu (J 10,1-18)*, UGd 1 (2001), 19–33.
- SZLAGA J., *Koncepcja królestwa Bożego w Ewangelii św. Jana*, w: S. ŁACH, M. FILIPIAK (red.), *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, 187–193.
- , *Proroctwo Kajfasza (J 11,49-52)*, RTK 28 (1981), z. 1, 55–64.
- , *Struktura literacka perykopy o wskrzeszeniu Łazarza (J 11,1-44) i jej funkcja teologiczna*, RTK 27 (1980), z. 1, 81–91.
- SZOJDA D., *Symbolika wody w pismach św. Jana Ewangelisty i w Qumran*, RTK 13 (1966), z. 1, 105–121.
- , *Znaczenie wody żywej*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992², 161–167.
- SZYMANEK E., *Wiara i niewiara w Ewangelii św. Jana*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1992², 115–131.
- THEOBALD M., *Studien zum Corpus Johanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010.
- , *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2002.
- , *Le prologue johannique et ses «lecteurs implicites». Remarques sur une question toujours ouverte*, RSR 83 (1995), 193–216.
- , *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010.
- , *Trauer um Lazarus. Womit die Juden Martha und Maria zu trösten suchten*, TThZ 114 (2005), nr 3, 243–256.

- THYEN H., *Das Johannesevangelium als literarisches Werk und Buch der Heiligen Schrift*, ZNT 23 (2009), 54–61.
- TILBORG VAN S., *Reading John in Ephesus* (NTSup 83), Leiden 1996.
- TOMASZEWSKI T., *Jezus Chrystus Nową Świątynią. Studium egzegetyczno-teologiczne J 10,22-39*, Koszalin 2012.
- TOVEY D., *Jesus, Story of God: John's Story of Jesus*, Adelaide 2007.
- , *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* (JSNT.S 151), Sheffield 1997.
- URBAN C., *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium* (WUNT 2/137), Tübingen 2001.
- VARGHESE J., *The Imagery of Love in the Gospel of John* (AnBib 177), Roma 2009.
- VERBURG W., *Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion* (SBS 182), Stuttgart 1999.
- VIGNOLO R., *La morte di Gesù nel vangelo di Giovanni*, PSV 32 (1995), 1221–1241.
- , *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1995.
- VOORWINDE S., *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?*, (LNTS 284), London 2005.
- WAHLDE VON U.C., *He Has Given to the Son To Have Life in Himself* (John 5,26), Bb 85 (2004), fasc. 3, 409–412.
- WATT VAN DER J.G., *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (BIS 47), Leiden 2000.
- WEIDEMANN H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin – New York 2004.
- WEISS H., *The Sabbath in the Fourth Gospel*, JBL 110 (1991), 311–321.
- WENGST K., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992⁴.
- WICK P., *Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums*, Bb 85 (2004), fasc. 2, 179–198
- WILCKENS U., *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften* (FRLANT 200), Göttingen 2003.
- WILLET M.E., *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, San Francisco 1992.
- WINSOR A.R., *A King is Bound in the Tresses: Allusions to the Songs of the Songs in the Fourth Gospel* (SBL 6), New York 1999.

- WITCZYK H., „*Aby byli jedno*”. *Sens modlitwy Jezusa w J 17,1-26*, w: A.R. SIKORA (red.), *Biblia podstawą jedności*, Lublin 1996, 85–115.
- , *Bóg jako Ojciec Jezusa (J 10,22-42)*, RTK 47 (2000), z. 1, 153–168.
- , *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, RTK 46 (1999), z. 1, 77–91.
- WRÓBEL M., *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relacje czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.
- , *Pisma qumrańskie a Ewangelia Janowa*, CT 73 (2005), nr 3, 55–61.
- , *Pojawienie się Zmartwychwstałego nad Morzem Tyberiadzkim (J 21,1-14)*, „*W Nurcie Franciszkańskim 7*” (1998), 65–86.
- , *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)* (SB 3), Kielce 2002.
- ZBROJA B., *Znaczenie terminów własnych Ewangelii św. Jana dla jej teologii*, Kraków 2002.
- ZEVINI G., *Gesù di fronte ai Samaritani (Gv 4,41-42)*, PSV 27 (1993), 151–166.
- , *Il Figlio vi renderà liberi (Gv 8,31-36). Liberazione e liberta del credente in Giovanni*, PSV 23 (1991), 163–182.
- , *La Preghiera del Figlio al Padre (Gv 17)*, PSV 25 (1992), 117–138.
- ZIAJA K., *Problem struktury Ewangelii św. Jana we współczesnej egzegezie*, SS 8–9 (2004/2005), 211–224.
- ZIMMERMANN R., *Christologie der Bilder im Johannesevangelium* (WUNT 171), Tübingen 2004.
- ZINGG E., *Das Reden von Gott als „Vater” im Johannesevangelium* (HBS 48), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2006.
- ZUMSTEIN J., *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*, NTS 42 (1996), 394–411.
- , *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999.
- , *Zur Geschichte des johanneischen Christentums*, ThLZ 122 (1997), 417–428.



1. Zagadnienia literackie

1.1. Egzegetyczna analiza treści

1.1.1. J 1,1-18

Ewangelie św. Jana rozpoczyna prolog w formie hymnu (J 1,1-18), nawiązujący do początku stworzenia świata (por. Rdz 1,1) przez „Słowo, które było Bogiem”. Wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Słowo – Chrystusa. W Nim było życie i światłość. Chrystus – Słowo przyszedł na świat w ludzkim ciele, jako prawdziwy człowiek, co podkreśla zdanie: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* = Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1,14a)¹. Dzięki wcieleniu Słowa można było „ogłądać Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14b).

Światłość Chrystusa rozprasza ciemności świata i oświeca każdego człowieka. Tylko On jako „Jednorodzony Bóg” autentycznie poucza o Bogu, którego „nikt nigdy nie widział” (J 1,18). Świadkiem Słowa był Jan. Przyjście Chrystusa na świat podzieliło ludzi. Nie wszyscy Go przyjęli. Natomiast ci, którzy Go przyjęli i uwierzyli, otrzymali „moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1,12), „otrzymali łaskę za łaską” (J 1,16).

1.1.2. J 1,19-12,50

1.1.2.1. J 1,19-51

Po prologu następuje część narracyjna Ewangelii. Pierwszym wydarzeniem jest świadectwo Jana Chrzciela o Chrystusie wobec wysłanników faryzeuszów i Jego uczniów. Kiedy Jan powiedział o Chrystusie: „Oto Ba-

¹ Słowo *σὰρξ* (ciało) akcentuje znacznie mocniej niż *ἄνθρωπος* (człowiek) ludzką naturę Chrystusa. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.NT, Sonderband), Göttingen 1990, 191.

ranek Boży”, dwóch jego uczniów „poszło za Jezusem”. Jednym z nich był Andrzeja, brat Szymona Piotra. Później dołączyli do nich jeszcze Piotr, Filip i Natanael. Wydarzenie miało miejsce w Betanii nad Jordanem, w miejscu, gdzie Jan udzielał chrztu.

1.1.2.2. J 2,1-12

Znad Jordanu Jezus udaje się do Galilei i przybywa do Kany Galilejskiej, gdzie zostaje zaproszony wraz ze swoją Matką na wesele (J 2,1-12). Wraz z Jezusem na weseli przybyli także Jego pierwsi uczniowie. Będą oni naocznyymi świadkami pierwszego cudu – znaku (σημεῖον), który zmanifestował chwałę Jezusa. Kiedy na weselu zabrakło wina, Matka Jezusa zwraca Mu uwagę na zaistniałą sytuację. Z Jej słów nie wynika jednoznacznie, że prosi ona Syna o cudowną interwencję, chociaż nie jest to wykluczone. Odpowiedź Jezusa („jeszcze nie nadeszła moja godzina”) wskazuje raczej na odmowę. Reakcja Maryi, która zwraca się do usługujących z poleceniem: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”, świadczy jednak o tym, że nie odczytała Ona słów Syna jako kategorycznej odmowy.

Przebieg czynności wykonanych przez usługujących został przedstawiony bardzo schematycznie i prosto. Dzbany zostały napełnione wodą, następnie zaczerpnięto z nich i podano do skosztowania gospodarzowi wesela. Sam przebieg i moment cudu jest niewidoczny, okryty tajemnicą. Chrystus nie wykonał tu żadnej czynności. Cudowna przemiana wody w wino dokonała się wyłącznie mocą słów Jezusa. Jest to w Ewangelii Jana pierwszy cud – „znak” (σημεῖον) Jezusa, przez który objawił On „swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie”.

Z Kany Chrystus udaje się wraz z Matką, krewnymi i uczniami do Kafarnaum, gdzie zatrzymuje się kilka dni (J 2,13).

1.1.2.3. J 2,13-3,21

Z Kafarnaum Jezus wyrusza do Jerozolimy na święto Paschy. W Jerozolimie na terenie świątyni zastaje handlarzy zwierząt ofiarnych i bankierów, których wyrzuca, oczyszczając świątynię. Na pytanie Judejczyków o „znak” (σημεῖον) uzasadniający to postępowanie, Chrystus mówi o zburzeniu i odbudowaniu świątyni, wskazując metaforycznie na „świątynię swego ciała”. Zagadkową odpowiedź Jezusa Jego uczniowie zrozumieli dopiero po zmartwychwstaniu (J 2,13-22).

Działalność Jezusa w czasie świąt Paschy charakteryzuje ogólnie sumaryczna uwaga o dokonanych znakach, o uwierzeniu wielu w Jezusa i o Jego wiedzy o każdym człowieku (J 2,23-25).

Ważnym wydarzeniem w Jerozolimie było nocne spotkanie i rozmowa Chrystusa z Nikodemem, faryzeuszem i członkiem najwyższego organu władzy religijnej Izraela – Sanhedrynu (J 3,1-21). Rozmowę rozpoczyna Nikodem, zwracając się do Jezusa z wielkim szacunkiem jako do Nauczyciela (ῥαββί), który przyszedł od Boga, o czym świadczą dokonywane przez Niego znaki. Nikodem nie stawia konkretnego pytania, lecz z wypowiedzi Chrystusa wynika, że chciał się dowiedzieć, co należy uczynić, aby „zobaczyć Królestwo Boże”². Jezus stwierdza, że podstawowym warunkiem jest odrodzenie wewnętrzne, czyli ponowne (ἄνωθεν) narodzenie człowieka „z wody i Ducha”³. Narodzenie wewnętrzne jest zupełnie innej kategorii niż narodzenie fizyczne, w ciele, dokonuje się w sposób nadnaturalny (J 3,1-10).

Od J 3,11 dialog przechodzi w przemówienie Jezusa (lub ewangelisty)⁴, które porusza kilka motywów. Pierwszy motyw dotyczy dwóch sposobów objawienia: (1) ἐπίγεια – objawienie przy pomocy kategorii ziemskich, naturalnych, czyli środków i obrazów widzialnych, zaczerpniętych ze sfery ziemskiej, materialnej, i (2) ἐπουράνια – to inna sfera wiedzy i poznania: objawienie przy pomocy kategorii niematerialnych, nadprzyrodzonych, niebieskich⁵. Następnie przemówienie wymienia cztery motywy chrystologiczne: wstąpienie Chrystusa do nieba, zstąpienie z nieba, Jego śmierć na krzyżu i wywyższenie. Ponieważ „nikt nie wstąpił do nieba” oprócz Chrystusa, dlatego tylko On wiarygodnie może przekazać objawienie. Celem posłannictwa Jezusa na ziemi jest zbawienie ludzi – osiągnięcie życia wiecznego. Inicjatywa zbawienia wyszła od Boga z miłości do ludzi. Warunkiem ze strony człowieka jest wiara i postępowanie moralne. Z przyjściem Jezusa dokonał się wśród ludzi

² Wyrażenie „zobaczyć Królestwo Boże” ma znaczenie: „wejść do Królestwa Bożego”. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, cz. 1: *Kapitel 1–10* (TKNT 4, 1), Stuttgart – Berlin – Köln 2000²⁷, 120.

³ Przysłówek ἄνωθεν ma dwa znaczenia: z wysoka, ponownie. W J 3,3 możliwe są obydwie znaczenia. Człowiek, który pragnie „zobaczyć” Królestwo Boże, musi się wewnętrznie odrodzić (na nowo narodzić). Jednocześnie ponowne narodzenie jest narodziem „z wysoka”, czyli jest rezultatem działania łaski i Ducha Świętego. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PNT IV), Poznań – Warszawa 1975, 159.

⁴ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, cz. 1: *Johannes 1–12* (ZBK.NT 4, 1), Zürich 2001, 84.

⁵ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 232–233.



sąd, czyli podział⁶ na tych, którzy umiłowali światło i dostępują zbawienia, oraz na tych, którzy umiłowali ciemność i skazani są na potępienie. Nie ma trzeciej możliwości, czyli postawy neutralnej (J 3,11-21).

1.1.2.4. J 3,22-36

Z Jerozolimy Chrystus udał się wraz z uczniami do Judei, prawdopodobnie nad Jordan, gdzie, podobnie jak Jan Chrzciciel, udzielał chrztu (ἐβάπτισεν = obmywał, chrzczył)⁷ i zgromadził wokół siebie wielu słuchaczy. Uczniowie Jana uważali, że działalność Jezusa ma charakter konkurencyjny i zwrócili się do Jana o wyjaśnienie (J 3,22-26). W odpowiedzi Jan Chrzciciel stwierdza najpierw ogólnie, że nikt nie mógłby pójść za Jezusem, gdyby nie otrzymał daru łaski z nieba (J 3,27; por. 6,44.65), następnie wypowiada się na temat swojej misji i mesjańskiej godności Jezusa przy pomocy metafor. Metafora oblubieńca wskazuje na Chrystusa, oblubienicy – na lud mesjański (Nowego Testamentu), a przyjaciela oblubieńca – na Jana Chrzciciela. Przyjaciel oblubieńca miał obowiązek przygotować uroczystości weselne i wprowadzić oblubienicę. Podobnie zadaniem Jana Chrzciciela było przygotowanie ludzi na przyjście Chrystusa. Skoro ludzie już gromadzą się przy Chrystusie, Jan uważa więc swoją misję za zakończoną (J 3,28-30).

Sekcja kończy się refleksją na temat jedynej i niepowtarzalnej misji mesjańskiej Jezusa. Chrystus bez ograniczeń posiada dar Ducha Świętego i tylko On, przychodząc bezpośrednio z nieba, może kompetentnie przekazywać objawienie Ojca (J 3,32-36).

1.1.2.5. J 4,1-42

Po opuszczeniu Judei Jezus powraca przez Samarię do Galilei i po drodze zatrzymuje się w pobliżu miasteczka samarytańskiego Sychar, przy studni Jakubowej (J 4,1-6). Tu rozgrywa się w kilku scenach historia spotkania Jezusa z Samarytanką.

⁶ Wyraz κρίσις od czasownika κρίνω oznacza oddzielenie i, w dalszym znaczeniu, sądzenie.

⁷ Z J 4,2 wynika, że sam Jezus nie chrzczył, lecz Jego uczniowie. Chrzt Jezusa różnił się od chrztu Jana i miał na celu przygotować słuchaczy do przyjęcia orędzia Jezusa. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 1: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (ThHKNT IV, 1), Freiburg – Basel – Wien 1992⁷, 449. Zdaniem L. STACHOWIAKA, *Ewangelia według św. Jana*, 168, ewangelista chciał przeciwstawić chrzt pokutny Jana sakramentalnemu – chrześcijańskiemu.

Aktorami pierwszej sceny są: Jezus i Samarytanka. Uczniowie w tym czasie opuszczają Chrystusa i udają się do miasta, aby zakupić żywność. Rozmowę rozpoczyna Jezus, prosząc Samarytankę o wodę, na co ona reaguje zdziwieniem, że Jezus jako Judejczyk rozmawia z kobietą – Samarytanką. Zdziwienie niewiasty jest uzasadnione, ponieważ relacje pomiędzy Judejczykami i Samarytanami były bardzo nieprzyjazne (J 4,7-9). Samarytanie reprezentowali judaizm nieoficjalny, schizmatyczny, i byli przez Judejczyków traktowani na równi z poganami⁸.

Chrystus nie podejmuje jednak tematu wzajemnych relacji, lecz rozwija motyw wody, przenosząc rozmowę z płaszczyzny naturalnej na płaszczyznę duchową, z poziomu wody naturalnej na poziom „wody żywej”, nadprzyrodzonej. W potocznym rozumieniu określenie „woda żywa” odnosiło się zasadniczo do wody źródlanej, w przeciwieństwie do wody stojącej, przechowywanej w cysternach. W Starym Testamencie i w judaizmie występuje jednak także w znaczeniu metaforycznym⁹.

Chrystus stwierdza, że „woda żywa” jest „darem Bożym”, którego On udziela, jeżeli się Go o to poprosi. Wodą żywą jest tu metaforą Chrystusa i Jego objawienia, które ofiaruje On ludziom (J 7,38)¹⁰. Samarytanka nie zrozumiała myśli Jezusa i pozostaje na poziomie interpretacji naturalnej, myśli w dalszym ciągu o orzeźwiającej wodzie źródlanej (J 4,10-12). Chrystus zwraca więc uwagę na niewystarczalność wody materialnej, która tylko czasowo gasi pragnienie. Natomiast woda duchowa, która jest Jego darem, gasi pragnienie „na wieki” – całkowicie i ostatecznie, i dodaje, że staje się ona w człowieku „źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu”. Jest źródłem życia duchowego i określa sposób chrześcijańskiej egzystencji¹¹. Samarytanka jednak w dalszym ciągu myśli o wodzie źródlanej i prosi o nią Jezusa (J 4,13-15).

W tym momencie Jezus zmienia temat rozmowy. Poleca Samarytance przyprowadzić męża, na co odpowiada ona wymijająco, lecz zgodnie z praw-

⁸ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 176; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 461.

⁹ Źródłem „wody żywej” jest Bóg (Jr 2,13; 17,13), który swoich czcicieli „poi potokiem swoich rozkoszy” (Ps 35[36],9), „wodą mądrości” (Syr 15,3). W pismach rabinistycznych pojęcia „woda żywa” i „dar Boży” występują zamiennie jako metafora Prawa. S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/1), Częstochowa 2010, 461.

¹⁰ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana* (BL), Lublin 2000, 84. Por. Iz 49,10; 55,1-3; 58,11; Jr 31,25; Am 8,11-12; Syr 24,20-21.

¹¹ S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 462.



dą, że nie ma męża. Wówczas Chrystus wskazuje na jej grzeszne życie. Miała ona bowiem już pięciu mężów, a szósty mężczyzna, z którym obecnie żyje, nie jest jej legalnym mężem (J 4,16-18). Znajomość życia człowieka i nadnaturalna wiedza Jezusa przekonały niewiastę, że jest On prorokiem. Zwraca się więc do Jezusa jako do proroka z pytaniem o miejsce kultu: Jerozolima czy „ta góra” (Garizim). W odpowiedzi Chrystus stwierdza, że „nadchodzi godzina” – czas eschatologiczny, kiedy nie miejsce kultu będzie istotne, lecz sposób oddawania czci Bogu „w Duchu i prawdzie”. Nie chodzi o kult czysto wewnętrzny, indywidualny, bez rytów, form społecznych i otoczenia materialnego, lecz o kult oparty na rzeczywistości nadprzyrodzonej, która daje człowiekowi moc Bożą i życie duchowe. Tego rodzaju nowy kult nie polega na zastąpieniu dawnych sanktuariów nowymi, lecz opiera się na objawieniu, którego Bóg dokonuje w swoim Synu. Prawdziwy kult to bezpośrednia, dziecięca relacja człowieka do Boga; prawdziwi czciciele będą czcili Boga jako Ojca „i takich czcicieli chce mieć Ojciec”. Miejscem kultu i obecności Boga jest odtąd osoba Jezusa Chrystusa (J 4,19-24)¹².

Samarytanka nie zrozumiała jednak, że słowa Chrystusa mają charakter objawienia i wyraża nadzieję, że wszystko wyjaśni dopiero Mesjasz, gdy przyjdzie. Wówczas następuje punkt kulminacyjny rozmowy – Jezus objawia swoją tożsamość, jako Mesjasz, za pomocą charakterystycznej formuły $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota$ = Ja jestem (J 4,25-26).

Scena zmienia się. Powracają uczniowie, a niewiasta pozostawia dzban i odchodzi do miasta. Dzieli się swoimi wrażeniami z mieszkańcami miasta, zachęca ich, aby poszli zobaczyć Jezusa, i wyznaje, że być może jest On Mesjaszem. Samarytanie wyszli więc z miasta i poszli do Jezusa (J 4,27-30).

W tym czasie uczniowie proszą, aby ich „Rabbi” przyjął pokarm, lecz Jezus znowu, jak w przypadku rozmowy z Samarytanką, przechodzi z płaszczyzny naturalnej na duchową i mówi o „innym pokarmie”. Uczniowie jednak wypowiedź Jezusa interpretują w sposób naturalny i zastanawiają się, „kto przyniósł Mu coś do zjedzenia”. Wówczas Jezus wyjaśnia, że Jego pokarmem jest pełnić wolę Ojca i „wykonać Jego dzieło”. W podobny sposób mają postępować Jego uczniowie, co ilustruje obraz pola gotowego na żniwa (J 4,31-38).

W następnej scenie głównymi aktorami są: Jezus i Samarytanie, którzy przyszli na spotkanie z Jezusem. Wielu z nich uwierzyło bowiem świadectwu niewiasty, lecz o wiele więcej z nich uwierzyło na skutek osobistego

¹² K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 166.



kontakty z Chrystusem, nazywając Go Σωτήρ τοῦ κόσμου = Zbawiciel świata (J 4,39-42).

1.1.2.6. J 4,43-54

Po dwóch dniach Chrystus opuszcza Samarię i przybywa do Galilei. Zostaje życzliwie przyjęty przez Galilejczyków i udaje się powtórnie do Kany Galilejskiej, gdzie uzdrowia umierającego syna królewskiego urzędnika. Na prośbę urzędnika Jezus mówi: „Jeżeli znaków i cudów (σημεῖα καὶ τέρατα) nie zobaczycie, nie uwierzycie” (J 4,48). Zwrot σημεῖα καὶ τέρατα wskazuje na wiarę, która opiera się wyłącznie na zewnętrznych, widzialnych cudownych zjawiskach¹³. Chrystusowi chodzi natomiast o głębszą wiarę, o wiarę w Niego, ze względu na to, co czyni¹⁴. W odpowiedzi na krytyczną uwagę o wierze urzędnik królewski ponawia prośbę, aby Jezus przyszedł i uzdrowił syna, zanim umrze. Wówczas Jezus odsyła go, mówiąc: „Idź, syn twój żyje” (J 4,50a). Urzędnik uwierzył słowu Jezusa i odszedł, a kiedy przekonał się, że syn został uzdrowiony, jego wiara została dopełniona, a wraz z nim uwierzyli także wszyscy jego domownicy. Opowiadanie przedstawia drogę wiary urzędnika królewskiego – od niedoskonałej, spektakularnej – do pełnej, nadprzyrodzonej.

1.1.2.7. J 5,1-47

Z Galilei Chrystus udaje się ponownie do Jerozolimy na „święto Judejczyków”. Słowo ἑορτή (święto) bez rodzajnika jest bardzo ogólnym określeniem, nie wiadomo zatem, o jakie święto chodzi. W Jerozolimie przy sadzawce Owczej, zwanej Betesda, spotyka wielu chorych, którzy czekali na poruszenie wody w przekonaniu, że kto pierwszy po poruszeniu wody wejdzie do sadzawki, zostanie uzdrowiony. Jezus zwrócił uwagę na chorego, który nie mógł się poruszać i od trzydziestu ośmiu lat czekał na uzdrowienie. Po krótkim dialogu z paralitykiem uzdrowia go mocą samego swego słowa, a chory natychmiast podniósł się ze swego łoża i niósł je (J 5,1-9a).

Dźwiganie łoża zwróciło uwagę Judejczyków, ponieważ był to dzień szabatu, a dźwiganie jakichkolwiek ciężarów w szabat było surowo zakazane. Upominają więc uzdrowionego paralityka, że narusza nakaz święcenia sza-

¹³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 498.

¹⁴ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 487.

batu, lecz on powołał się na polecenie Jezusa. Nie wiedział jednak, kim jest Jezus. Po pewnym jednak czasie Chrystus odnajduje go w świątyni i upomina, aby nie grzeszył, bo może mu się przydarzyć coś gorszego, niż choroba, z której został uzdrowiony. Drugie spotkanie z Jezusem nie miało żadnego wpływu na jego wiarę, lecz było okazją do identyfikacji Jezusa. „Człowiek ów odszedł i doniósł Judejczykom, że to Jezus go uzdrowił” (J 5,15). Doniesienie uzdrowionego staje się okazją do konfliktu Chrystusa ze środowiskiem judaistycznym, do śledzenia i prześladowania Go (J 5,9b-16).

W J 5,17 Jezus nieoczekiwanie występuje przed swoimi prześladowcami i przytacza argument, który jest odpowiedzią na zarzut naruszenia świętości szabatu: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam”. Bóg jako Stwórca działa nieprzerwanie, również w szabat. Skoro Ojciec działa nieprzerwanie, to również Jego Syn ma prawo działać nieprzerwanie¹⁵. Jezus stwierdza w ten sposób swoją równość z Ojcem. Odpowiedzią Judejczyków było postanowienie zabicia Jezusa, „bo nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu” (J 5,17-18).

Na postawione zarzuty Jezus odpowiada dłuższym przemówieniem („w odpowiedzi na to Jezus im mówił”: J 5,19a), w którym występują wątki chrystologiczne i eschatologiczne. Mowę rozpoczyna podwójne *ἀμήν* (amen), co wskazuje na jej autorytatywny i definitywny charakter¹⁶, na formułę objawienia. Pierwszy temat mowy nawiązuje do poprzedniej wypowiedzi Jezusa o Jego równości z Ojcem w działaniu, wskrzeszaniu i ożywianiu umarłych, w sądzie i odbieraniu czci (J 5,19-23).

Formuła objawienia z podwójnym *ἀμήν* wprowadza kolejny fragment mowy, w którym Chrystus nawiązuje do motywu przywracania do życia (J 5,21) i sądenia (J 5,22). Czynnikiem decydującymi osiągnięcia „życia wiecznego” (*ζωὴν αἰώνιον*) i uniknięcia sądu są: słuchanie słowa Jezusa i wiara w Niego (J 5,24).

Uroczysta formuła objawienia, podwójne *ἀμήν*, pojawia się po raz trzeci i potwierdza oraz objaśnia wypowiedź o życiu wiecznym, które osiąga się przez słuchanie słowa i wiarę. Życie wieczne nie jest sprawą przyszłości, lecz teraźniejszości, dokonuje się w „tej godzinie i teraz”. Czas eschatologiczny jest już obecny, „kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą” (J 5,25). „Umarli” zaś to nie zmarli przebywający w grobach,

¹⁵ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 196; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 2: *Kommentar zu Kap. 5–12* (ThHKNT IV, 2), Freiburg – Basel – Wien 1990³, 127.

¹⁶ S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 516.



lecz żywi, którzy trwają w grzechach¹⁷. Przejście ze stanu śmierci do życia dokonuje się w obecnej egzystencji w procesie wiary w ramach zbawczej działalności Chrystusa (J 5,26-27).

W następnej sekcji mowy Jezus przechodzi z pojęcia zmartwychwstania w znaczeniu soteriologicznym do tradycyjnej koncepcji zmartwychwstania eschatologicznego i sądu ostatecznego (J 5,28-30). Podstawą sprawiedliwego sądu ostatecznego, który przeprowadzi „Syn Człowieczy”, będą uczynki ludzi dokonane w życiu: „ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny, na zmartwychwstanie potępienia” (J 5,28).

Kolejnym tematem mowy jest „świadecko”. Terminologia μαρτυρία/μαρτυρέω = świadecko/świadecko występuje w tym fragmencie aż jedenaście razy i wskazuje na podstawy wiary w osobę Jezusa Chrystusa i Jego dzieło. Argumentacja Jezusa nie odwołuje się do świadecka własnego, lecz do świadecka, które o Nim składa „ktos inny”. Tym „innym” jest Ojciec (por. J 5,38). Chrystus „wie”, że to świadecko jest wiarygodne, ponieważ łączą Go z Ojcem ściśle więzi¹⁸ (J 5,31-32). Drugie, choć mniejszej wagi, świadecko o Jezusie Chrystusie było wyznanie Jana Chrzciciela. Świadecko to miało charakter ludzki, przemijający. Jan był światłem świecącym tylko przez pewien czas (J 5,33-35). Trzecim świadeckiem, „większym niż Jana”, są „dzieła” (ἔργα) Chrystusa, które zlecił Mu Ojciec. „Dzieła” Jezusa obejmują całą Jego publiczną działalność aż do śmierci na krzyżu (J 5,36-38)¹⁹. Czwartym wreszcie świadeckiem o Chrystusie jest Pismo Święte Starego Testamentu. Przeciwnicy Jezusa wykazali się paradoksalną postawą. Szukają bowiem w Piśmie Świętym drogi do życia wiecznego, lecz nie chcą przyjąć Jezusa, aby je osiągnąć (J 5,31-40).

Zwrot „nie odbieram chwały od ludzi” sygnalizuje wprawdzie nowy temat, lecz jednocześnie przypomina poprzednią wypowiedź Jezusa: „Ja nie zważam na świadecko człowieka” (J 5,34a). Jezus odrzuca chwałę ludzką i nie liczy na uznanie przez ludzi, ponieważ nie ma w nich miłości do Boga. Judejczycy nie przyjęli i nie uwierzyli w Chrystusa, który przyszedł w imieniu Boga, natomiast skłonni są przyjąć „innego”, który przychodzi we własnym imieniu²⁰. Przyczyną braku wiary Judejczyków jest szukanie własnej

¹⁷ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 200; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 520.

¹⁸ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 204.

¹⁹ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 533.

²⁰ Nie chodzi tu prawdopodobnie o jakąś konkretną osobę. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 202; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 211.

chwały. Drogą do wiary jest natomiast: „szukacie chwały, która pochodzi od samego Boga” (J 5,44). Opierają się na autorytecie Pisma Świętego, lecz nie zauważają jego świadectw o Jezusie Chrystusie. Dlatego są niezdolni do przyjęcia nauczania Chrystusa (J 5,41-47).

1.1.2.8. J 6,1-71

Ewangelista nie wspomina dalszych wystąpień Jezusa w Jerozolimie i Judei, lecz stwierdza, że po upływie nieokreślonego bliżej czasu (μετὰ ταῦτα) Jezus udał się na drugą stronę Morza Galilejskiego (Tyberiadzkiego). Za Jezusem podąża wielki tłum ludzi zafascynowanych „znakami” (σημεῖα), które czynił. Wydaje się, że zainteresowanie tłumu osobą Jezusa opiera się wyłącznie na oglądanych znakach.

Chrystus wszedł z uczniami na górę i usiadł. Góra nie ma tu znaczenia symbolicznego²¹. Jezus zwykle wchodził na górę, aby nauczać, gdyż z góry był lepiej słyszany, albo aby się modlić. Również wzmianka o zbliżającym się święcie Paschy nie ma znaczenia teologicznego, lecz literackie i retoryczne²². Ewangelista nie wspomina o nauczaniu Jezusa, lecz zwraca uwagę na Jego troskę o nakarmienie tłumu. Filip i Andrzej w dialogu z Jezusem stwierdzają, że mają w zapasie tylko pięć chlebów jęczmieniowych i dwie ryby, co nie wystarczy, aby nakarmić „tak wielu” (τοσούτους). Wówczas inicjatywę przejmuje Jezus. Poleca, aby nakazano ludziom usiąść, wtedy „wziął chleby i odmówiwszy dziękczynienie (εὐχαριστήσας), rozdał siedzącym; podobnie i z ryb, ile chcieli” (J 6,11). Po posiłku Jezus poleca uczniom: „Zbierzcie pozostałe ułamki, aby nic nie zginęło” (J 6,12)²³. Uczniowie zebrali aż dwanaście koszów resztek chleba, co świadczy o wielkości cudu (J 6,13).

Reakcją ludzi na znak dokonany przez Chrystusa było uznanie Go za proroka, „który miał przyjść na świat”. Chcą Go porwać i ogłosić królem. Jezus oddalił się jednak od tłumu i wszedł samotnie na górę, a uczniowie wsiedli do łodzi i popłynęli do Kafarnaum. W nocy silny wiatr powoduje burzę na

²¹ Ponieważ słowo ὄρος (góra) występuje z rodzajnikiem. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, przyp. 3, 17–18, uważa, że termin ten ma znaczenie symboliczne. Natomiast K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 218, i inni sądzą, że termin ten w Ewangelii Jana nie odgrywa żadnej ważnej roli i występuje tylko dwa razy: J 6,3 i 6,15.

²² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 18.

²³ Pisma starożytnego Kościoła interpretowały zwrot „zbierzcie pozostałe ułamki, aby nic nie zginęło” w znaczeniu eucharystycznym i eklezjologicznym (np. *Didache* 9, 4; *I Klem* 34, 7; IGNACY, *Pol.*, 4, 2). Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 290.

jeziorze (J 6,14-18). W tym czasie pojawia się Jezus, który idzie po jeziorze i do przestraszonych uczniów mówi: „Ja jestem, nie bójcie się” (J 6,19-20)²⁴. Pojawienie się Jezusa przewycięża ich lęk. Chcieli zabrać Jezusa do łodzi, lecz łódź natychmiast znalazła się przy brzegu (J 6,21).

Nazajutrz po spożyciu chleba ludzie udają się za Jezusem łodziami do Kafarnaum i „poszukują” (ζητεῖν: J 6,24)²⁵ Go. Intencja szukającego tłumu nie jest zła, ale niedoskonała. Motywem „szukania” jest otrzymany chleb, a nie wiara w Jezusa jako Syna Bożego. Tłum patrzy na Jezusa jako na eschatologicznego proroka i wybitnego, obdarzonego mocą cudotwórczą nauczyciela – o czym świadczy tytuł „Rabbi”, z jakim zwracają się do Chrystusa – oraz przywódcę religijnego i nacjonalistycznego. Odpowiedź Jezusa wprowadza uroczystą formułą objawienia – dwukrotne ἀμήν. Chrystus stwierdza, że ludzie widzą w Nim wyłącznie cudotwórcę. W nakarmieniu przez Jezusa chlebem tak ogromnej rzeszy ludzie widzą tylko cudowne wydarzenie i nie potrafią go odczytać jako znaku o głębszym znaczeniu (J 6,25-26).

Jezus zwraca więc słuchaczom uwagę, że troska o pokarm przemijający nie może całkowicie zajmować człowieka. Należy przede wszystkim starać się o pokarm trwały, który może dać tylko Syn Człowieczy. Jego autorytet potwierdził Bóg Ojciec: „wypracowujcie (ἐργάζεσθε) nie pokarm, który ginie, ale ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec” (J 6,27)²⁶. Starania o pokarm określa czasownik ἐργάζομαι = czynić, zajmować się, spełniać, wypracowywać²⁷ (od słowa ἔργον = dzieło, czyn, zadanie²⁸). Wskazówka Chrystusa, aby „wypracowywać” (ἐργάζομαι) pokarm, który nie ginie, spowodowała pytanie Judejczyków: „Co mamy czynić, aby wypracować dzieła Boże (ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ)” (J 6,28). W odpowiedzi Chrystus stwierdza, że chodzi tylko

²⁴ Wyrażenie „Ja jestem” jest formułą objawienia się Boga w Starym Testamencie (Wj 3,14). Por. L. STACHOWIAK, *Evangelia według św. Jana*, 208; S. MĘDALA, *Evangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 563–564.

²⁵ Pojęcie ζητεῖν (szukać, poszukiwać) ma tradycję starotestamentalną (Iz 55,1.6); w czwartej Ewangelii występuje w sensie pozytywnym (J 5,30; 7,18) lub negatywnym (J 5,18; 7,1.19; 8,37 itd.).

²⁶ Dosłownie: ὁ πατήρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός = Bóg Ojciec [potwierdził] pieczęcią. Egzegeci rozmaicie interpretują znaczenie czasownika ἐσφράγισεν (opieczętował): teofania podczas chrztu w Jordanie (L. STACHOWIAK, *Evangelia według św. Jana*, 212; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 50–51); wywyższenie ukrzyżowanego Chrystusa (K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 233); wcielenie (S. MĘDALA, *Evangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 583).

²⁷ LIDDELLSCOTT 681.

²⁸ LIDDELLSCOTT 682–683.

o jedno, ale zasadnicze „dzieło” (ἔργον) Boga – o wiarę w posłanego przez Boga Syna. Tłum domaga się jednak uwierzytelnienia posłannictwa Jezusa przy pomocy znaku, na wzór manny, którą dał Mojżesz (J 6,27-31).

Chrystus odpowiada uroczyście, zaczynając od formuły objawieniowej „amen, amen”, i wyjaśnia, że Mojżesz nie był prawdziwym dawcą chleba z nieba, lecz Bóg – Ojciec niebieski; a manna, którą dał przodkom słuchaczy Jezusa, była jedynie zapowiedzią „prawdziwego chleba” (ἄρτον ἀληθινόν). Słuchacze proszą więc o ten chleb „z nieba, który daje życie”. Wówczas Jezus wskazuje na siebie, identyfikując się z chlebem życia: „Ja jestem (ἐγώ εἰμι) chlebem życia” (J 6,35). Prawdziwym „chlebem życia” jest osoba Jezusa²⁹. Każdy, kto do Niego przychodzi i wierzy, nigdy nie zazna już głodu (J 6,32-35).

Wzmianka o wierze wprowadza kolejną sekcję przemówienia, w której Chrystus porusza temat niewiary słuchaczy. Zdanie: „zobaczyliście (ἐωράκατε) Mnie, a nie wierzycie” podkreśla, że słuchacze Jezusa zobaczyli Go i ciągle widzą³⁰, lecz nie wierzą w mesjańską misję Jezusa i nie potrafią odczytać znaczenia Jego znaków. Zasadniczą przyczyną ich niewiary jest brak łaski, bo wiara jest darem Boga, rodzi się w człowieku pod wpływem łaski Ojca. Ojciec przyciąga i przekonuje człowieka do swego Syna. Każdy, kto nie odrzuca tej łaski, zostaje przez Chrystusa przyjęty. Działalność Chrystusa sprowadza się do realizowania woli Ojca, a jej celem jest dar „życia wiecznego” i obietnica wskrzeszenia (ἀναστήσω) „w dniu ostatnim (ἐσχάτη ἡμέρα)”³¹ (J 6,36-40).

Reakcją otoczenia na słowa Jezusa jest „szemranie” (γογγύζειν) i niewiara³². Podstawą wątpliwości co do osoby Jezusa jest powszechnie znane Jego ziemskie pochodzenie. W odpowiedzi Jezus jeszcze raz stwierdza, że nikt nie może przyjść do Niego, jeżeli nie „przyciągnie” (ἐλκύσει) go Ojciec³³. Człó-

²⁹ W pojęciu słuchaczy chleb, o którym mówił Jezus, jest porównywalny z manną, natomiast identyfikacja Jezusa z chlebem wyklucza takie porównanie. Por. J.H. NEYREY, *The Gospel of John* (NCBC), Cambridge 2007, 125; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 590.

³⁰ Forma *perfectum* czasownika ἐωράκατε wyraża czynność przeszłą dokonaną, która trwa. Por. BLASSDEBRUNNER § 340.

³¹ Według autora czwartej Ewangelii, eschatologiczne zmartwychwstanie ciała, na ogół przypisywane Bogu, będzie dziełem Jezusa. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 74.

³² Szemranie słuchaczy Jezusa przypomina szemranie narodu wybranego na pustyni. Jest to tradycyjna starotestamentalna tematyka: szemranie u wód Mara (Wj 15,24), przed zesłaniem manny (Wj 16,2.7-8.12) i w wielu innych przypadkach. Ten temat poruszała także często tradycja judaistyczna, stosując dowodzenie podobne do argumentacji Jezusa.

³³ Logion o „przyciąganiu” przez Boga ma odniesienia intertekstualne, np. Jr 31,3 (Septuaginta 38,3); Oz 11,4 oraz w hellenistycznych tekstach pozabiblijnych. Por. J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu* (OBT 126), Opole 2012, 207.

wieka pociąga do Chrystusa łaska Boża, lecz konieczna jest jeszcze decyzja człowieka. Przedmiotem wiary w Jezusa jest zauważenie w Jego ludzkiej postaci i działalności obecność samego Boga. Egzystencjalną konsekwencją wiary w Jezusa jest udział w życiu wiecznym. W sposób obrazowy wskazuje na to powtórzona z w. 35 formuła: Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς = Ja jestem chlebem życia (J 6,48). Oznacza to, że Chrystus jest niezbędnym do życia duchowego „chlebem”, który spożywa się przez wiarę³⁴. Jest pośrednikiem życia wiecznego. W przeciwieństwie do manny Mojżesza, która nie uchroniła Izraelitów przed śmiercią, chleb, który zstąpił z nieba, a którym jest Chrystus, zapewnia życie „na wieki” (J 6,41-51a-b).

Zwrot καὶ ... δέ = a zaś (J 6,51c) sygnalizuje nową sekcję o tematyce eucharystycznej: „Chlebem, który Ja dam, jest moje Ciało (σάρξ) za (ὑπέρ) życie świata”. Słowo σάρξ (ciało) nawiązuje do J 1,14a i bardzo silnie akcentuje ludzką naturę. Zdanie to łączy Eucharystię z wcieleniem i śmiercią Chrystusa na krzyżu. Słuchacze ponownie reagują niewiarą i „sprzeczącą” (ἐμάχοντο) się między sobą³⁵, w jakim znaczeniu należy interpretować wypowiedź o spożywaniu ciała. Określenie słuchaczy jako Judejczyków podkreśla, że powodem sporu były kwestie rytualne – zakaz spożywania ciała ludzkiego: „Jak może On nam dać [Jego] ciało do spożycia?” (J 6,52).

W nowym segmencie przemówienia, który wprowadza uroczyste podwójne ἀμήν (amen), Chrystus daje odpowiedź i wyjaśnienie tych wątpliwości. Potwierdza, że proponowany przez Niego pokarm jest Jego prawdziwym (ἀληθής) Ciałem, a Jego Krew prawdziwym (ἀληθής) napojem. Spożywanie Ciała i Krwi Jezusa, udział w Eucharystii jest źródłem życia duchowego, zjednoczeniem z Jezusem i drogą do zmartwychwstania i eschatologicznej egzystencji. Podsumowując całe dowodzenie, Chrystus jeszcze raz przeciwstawia Eucharystię mannie. Wszyscy, którzy spożywali mannę, pomarli, natomiast „kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki”. Ten segment mowy zamyka informacja, że została ona wygłoszona w synagodze w Kafarnaum (J 6,53-59).

Po dwukrotnym „szemraniu” i niezrozumieniu Jezusa przez tłum, kryzys wiary dotyka także Jego uczniów, którzy również zaczęli szemrać i stwierdzają, że „twarde (σκληρός)³⁶ jest to słowo: któż może go słuchać?” (J 6,60).

³⁴ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 596.

³⁵ Słowo μάχομαι (spierać się, sprzeczać), podobnie jak γογγύζω (szemrać), odnosi się do tej samej tradycji starotestamentalnej, opisującej szemranie i spory przed zesłaniem manny i wyprowadzeniem wody ze skały. Por. Wj 16,2.7-9.12; Lb 20,13.

³⁶ Termin σκληρός w znaczeniu przenośnym oznacza: trudne do przyjęcia, gorszące. Por. C. K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 313.

Jezus nie jest zaskoczony reakcją zgorszonych uczniów i zapowiada, że prawdopodobnie przeżyją większe zgorszenie, gdy ujrzą „Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem” (J 6,61-62)³⁷. Słowa Jezusa nie są „twarde”, są „Duchem i życiem” – ukazują rzeczywistość Bożą i dają życie³⁸. Nie wszyscy jednak Jego uczniowie w to wierzą, bo wiara jest darem Boga. Konsekwencją kryzysu ich wiary była apostazja: „Odtąd wielu uczniów Jego się wycofało i już z Nim nie chodziło” (J 6,63-66). W przeciwieństwie do nich Piotr, w odpowiedzi na pytanie Jezusa, składa wyznanie wiary w imieniu Dwunastu: „Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,67-69).

Mowę kończy zapowiedź wydania Jezusa przez „jednego z Dwunastu” (J 6,70-71).

1.1.2.9. J 7,1-10,39

Ewangelia pomija szczegóły dalszej działalności Chrystusa w Galilei, ograniczając się tylko do ogólnego stwierdzenia: „Potem Jezus obchodził Galileę. Nie chciał bowiem chodzić po Judei” (J 7,1a). Gdy zbliżało się Święto Namiotów³⁹, krewni Jezusa zachęcali Go, aby udał się do Jerozolimy i objawił swoje czyny światu, lecz Jezus odpowiedział im, że Jego czas jeszcze nie nadszedł, i pozostał w Galilei. Później jednak udał się na Święto, ale potajemnie. Tymczasem w czasie świąt, w Jerozolimie pytano się o Jezusa, dyskutowano na Jego temat i wyrażano o Nim swoje opinie. Jedni uważali, że jest On dobry, inni natomiast, że wprowadza ludzi w błąd (J 7,1-13).

Jezus pokazał się na terenie świątyni dopiero w „połowie świąt” i nauczał. Sposób nauczania Jezusa wywołuje zdziwienie, ponieważ tego rodzaju umiejętność zdobywało się zwykle przez naukę u znanych mistrzów. Chrystus wyjaśnia, że nie mówi od siebie, bo Jego nauka nie jest skutkiem wykształcenia ludzkiego, lecz pochodzi od Boga, który Go posłał. Warunkiem rozpoznania, że nauka Chrystusa pochodzi od Boga, jest pełnienie woli Boga i szukanie Jego chwały (J 7,14-18).

³⁷ Jest to prawdopodobnie aluzja do śmierci na krzyżu i uwielbienia. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 257; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 614–615. Inne interpretacje – zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, 107.

³⁸ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 258.

³⁹ Święto Namiotów obchodzono w jesieni przez cały tydzień jako dziękczynienie za zbiory. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 226; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 628–629.

Od J 7,19 zaczyna się ostra kontrowersja Jezusa z Judejczykami. Chrystus odpiesza zarzut, że nie zachowuje Prawa, bo dokonał uzdrowienia w szabat (por. J 5,5-9) i zarzuca im, że w takim razie i oni nie zachowują Prawa Mojżeszowego, bo dokonują obrzezania w szabat. Dlatego zwraca się do swoich oponentów z żądaniem: „wydajcie wyrok sprawiedliwy” (J 7,19-24). Wypowiedzi Jezusa wywołały wśród mieszkańców Jerozolimy dyskusję na temat Jego pochodzenia. Jedni uważali, że skoro Jezus występuje publicznie i swobodnie przemawia, to prawdopodobnie przywódcy (ἄρχοντες) narodu uznali Go za Mesjasza. Poza tym za mesjańską godnością Jezusa przemawiają liczne znaki, które uczynił. Inni natomiast twierdzili, że Chrystus nie może być Mesjaszem, bo wiadomo, „skąd On pochodzi, natomiast gdy Mesjasz przyjdzie, nikt nie będzie wiedział, skąd jest” (J 7,27).

W odpowiedzi Jezus zawołał (ἔκραξεν)⁴⁰ i uroczyście oświadczył, że nierozpoznanie Go jest konsekwencją nieznanomości Boga. Kapłani i faryzeusze usiłowali Jezusa pojmać, lecz próba aresztowania zawiodła, bo czas zakończenia Jego działalności jeszcze nie nadszedł, chociaż zbliża się już do końca: „Jeszcze krótki czas jestem z wami, a potem pójdę do Tego, który Mnie posłał” (J 7,33). Słuchacze zrozumieli to jako zapowiedź odejścia Jezusa do diaspory (J 7,28-36).

Następuje drugie uroczyste oświadczenie Chrystusa, złożone w świątyni „w ostatnim, najbardziej uroczystym dniu” Święta Namiotów. Na uroczysty charakter tego oświadczenia wskazuje postawa stojąca Jezusa i głośne wołanie (ἔκραξεν). Jezus gwarantuje zaspokojenie wszelkich pragnień i obiecuje dar Ducha Świętego wszystkim tym, którzy w Niego uwierzą: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie, niech przyjdzie do Mnie i pije. Jak rzekło Pismo: «Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»”⁴¹ (J 7,37-39).

Wśród słuchaczy Jezusa ponownie powstaje dyskusja na temat Jego osoby i misji. Jedni uważają, że jest On Prorokiem albo Mesjaszem, inni znowu odrzucają Jego mesjańską godność, ponieważ nie pochodzi z Betlejem, tylko z Galilei. Pod wrażeniem słów Jezusa są strażnicy świątyni wysłani przez „arcykapłanów i faryzeuszów”, którzy mieli Go aresztować, lecz się nie odważyli. Natomiast kierownictwo narodu ma w dalszym ciągu negatywną i wrogą opinię o Chrystusie. W tym gronie w obronie Jezusa stanął tylko Nikodem, który spotkał się kiedyś z Jezusem w nocy (J 3; J 7,40-52).

⁴⁰ Aoryst ἔκραξεν = głośno powiedział, wydał okrzyk.

⁴¹ Wzmianka o wodzie związana jest z rytuałem ostatniego dnia Święta Namiotów. W tym dniu odbywała się procesja z wodą zaczerpniętą z sadzawki Siloe w tym celu, aby uprosić obfite opady w jesieni. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, 114.

Po wystąpieniu Jezusa w świątyni tłum rozszedł się, a Jezusa udał się na Górę Oliwną. Gdy o świcie powrócił do świątyni i nauczał zgromadzony lud, uczeni w Piśmie (γραμματεῖς) i faryzeusze przyprowadzają do Niego kobietę przyłapaną na cudzołóstwie (κατελιμμένην)⁴². Oskarżyciele kobiety powołują się na Prawo Starego Testamentu, przewidujące dla cudzołóżników karę śmierci przez ukamieniowanie (Kpł 20,10; Pwt 22,22-25), i pytają Jezusa o zdanie w tej sprawie, „wystawiając Go na próbę”. Gdyby Jezus zakwestionował przepis Prawa, to byłoby podstawą do oskarżenia Go. Odpowiedź Chrystusa idzie jednak w innym kierunku. Nie zabiera głosu w sprawie przepisu Prawa, lecz zwraca uwagę oskarżycielom na ich własne sumienie: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” (J 8,7b). Oskarżyciele zaczęli odchodzić. Pozostała tylko kobieta. Jezus przebacza jej i zobowiązuje do zerwania z grzesznym życiem (J 7,53–8,11).

W następnej sekcji Chrystus znowu (πάλιν) naucza w świątyni. Nauczanie ma charakter dialogu z faryzeuszami, którzy stawiają Mu pytania. Mowę Jezus rozpoczyna uroczystą formułą objawieniową „Ja jestem” i określa się jako „światło świata” (τὸ φῶς τοῦ κόσμου). Jest to światło, które rozprasza ciemności i daje życie tym, którzy w Niego uwierzą. Na zarzut, że Jezus sam o sobie wydaje świadectwo, odpowiada On, że źródłem Jego świadectwa jest Ojciec, od którego pochodzi. Świadectwo o sobie składa więc wspólnie z Ojcem, a świadectwo „dwóch ludzi” – według Prawa – jest wiarygodne. Faryzeusze, którzy słowa Jezusa interpretują w sposób naturalny, pytają z kolei, kim jest Jego Ojciec. Chrystus odpowiada, że Ojciec jest dla nich niedostępny, bo nie znają Jezusa. Ten fragment mowy kończy się uwagą, że została ona wygłoszona przy skarbcu świątyni (J 8,12-20).

Zwrot οὖν πάλιν (znowu więc: J 8,21) sygnalizuje kolejną sekcję mowy. Na wstępie Jezus zapowiada swoje odejście i stwierdza, że Judejczycy będą Go bezskutecznie szukać jako Mesjasza, lecz nie znajdą, bo nie uwierzyli i dlatego „umrą w grzechach”. Słuchacze nie rozumieją jednak tej wypowiedzi i odejście Jezusa interpretują jako zamiar samobójstwa. W odpowiedzi Jezus potwierdza uroczystą formułą objawieniową ἐγὼ εἰμι (Ja jestem), że przez niewiarę człowiek pozostaje w grzechach i znajduje się w sferze śmierci (J 8,21-24). Formuła „Ja jestem” przypomina starotestamentalne określenie Boga i wskazuje na jedność Jezusa Chrystusa jako Syna z Ojcem. Tego również nie zrozumieli słuchacze, stąd ich pytanie o tożsamość Jezusa, na

⁴² Czasownik κατελιμμένην w formie *perfectum* wskazuje, że nie był to jednorazowy przypadek, lecz trwały stan. Por. BLASSDEBRUNNER § 340.

które odpowiada On, że pełne znaczenie formuły „Ja jestem” poznają dopiero wówczas, gdy „wywyższą Syna Człowieczego”⁴³. Część słuchaczy uwierzyła w Jezusa (J 8,21-30).

Do słuchaczy, którzy uwierzyli Chrystusowi, skierowany jest następny fragment Jego mowy w formie dialogu. Przemówienie zaczyna się od stwierdzenia, że samo uwierzenie nie oznacza jeszcze, że jest się uczniem Chrystusa. Trzeba trwać w słowie Jezusa i kształtować według Jego słowa swoje życie. Jest to droga, która prowadzi do poznania wyzwalającej człowieka prawdy (J 8,31-32)⁴⁴.

W tym momencie dialog zamienia się w kontrowersję. Słuchacze odrzucają myśl o wyzwoleniu, twierdząc, że jako „potomkowie (σπέρμα) Abrahama” zawsze byli wolni. W odpowiedzi Chrystus uroczyście (podwójne ἀμήν na początku zdania) stwierdza, iż sama przynależność do rodu Abrahama nie wystarcza, gdyż wyzwolenia potrzebuje każdy człowiek, który grzeszy, czyli jest niewolnikiem grzechu. Wolny – w całym znaczeniu tego słowa – jest tylko Syn Ojca i dlatego tylko On może wyzwolić człowieka z grzechu. Samo powoływanie się na przynależność do pokolenia Abrahama nie wystarcza. Należy jeszcze pełnić czyny (ἔργα) Abrahama i przyjąć naukę Chrystusa. Tymczasem oponenti Chrystusa nie przyjmują Jego nauki i dlatego chcą Go zabić. Słowa Jezusa są słowami Syna, który głosi to, co widział i widzi w Ojcu⁴⁵, natomiast Jego słuchacze postępują według słowa, które nie pochodzi od Boga, lecz od „ich ojca”. Na twierdzenie Judejczyków, że nie pochodzą z nierządu⁴⁶, lecz mają tylko jednego Ojca – Boga, Chrystus odpowiada, że kryterium pochodzenia od Boga jest miłość do Chrystusa, którego On posłał. Na pochodzenie zaś słuchaczy od „ich ojca” – czyli diabła, zabójcy i ojca kłamstwa, wskazuje zamiar zabicia Jezusa i odrzucanie prawdy, którą On w pełni posiada. Sekcję zamyka w formie wniosku motyw pochodzenia od Boga i słuchania Jego słów (J 8,33-47).

Kolejną sekcję dialogu otwiera ostry zarzut słuchaczy, którzy kwestionują prawowierność Chrystusa, nazywając Go Samarytaninem i opętanym. Jezus odpiera zarzut, wskazując, że kieruje się czcią swego Ojca i nie szuka wła-

⁴³ „Wywyższenie” jest aluzją do ukrzyżowania Chrystusa, w którym objawiła się Jego chwała. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 324.

⁴⁴ Chodzi o wyzwolenie z grzechu. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 349.

⁴⁵ Takie znaczenie ma forma *perfectum* ἑώρακα.

⁴⁶ „Nierząd” (πορνεία) jest w Piśmie Świętym tradycyjną metaforą bałwochwalstwa. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 335.

snej chwały, lecz chwały Ojca, i oskarża z kolei oponentów, że Go znieważają. Następnie uroczystym dwukrotnym ἀμήν wprowadza obietnicę „życia wiecznego” dla tych, którzy będą zachowywać Jego naukę. Słuchacze zrozumieli tę wypowiedź dosłownie, w znaczeniu śmierci fizycznej i stwierdzają, że nawet zachowywanie słowa Bożego nie chroni przed śmiercią, bo także Abraham i prorocy poumierali. Zarzucają więc Jezusowi ponownie, że jest opętany i ponadto stawia siebie wyżej od Abrahama. Jezus odpowiada, że sam siebie nie chwali, chwałą otacza Go Ojciec, którego słuchacze nazywają swoim Bogiem, lecz Go nie znają. Natomiast Jezus zna Ojca i zachowuje Jego słowa (J 8,48-55).

W ostatnim fragmencie dialogu Jezus odwołuje się do radości Abrahama, który „zobaczył Jego dzień”⁴⁷. Oponenci nie zrozumieli sensu tej wypowiedzi, interpretując ją dosłownie, na co Chrystus uroczyście oświadcza: „Amen, amen, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (J 8,58)⁴⁸. Słowa te zostały odczytane jako bluźnierstwo. Dialog został przerwany. Oponenci chwycili za kamienie, aby ukamienować Jezusa, lecz On ukrył się i opuścił świątynię (J 8,56-59).

W łączności ze świątynią i w kontekście Świąta Namiotów następuje spotkanie Chrystusa z niewidomym od urodzenia. Narracja w opowiadaniu o tym wydarzeniu przeplata się z dialogami. Jezus nie przeszedł obojętnie obok niewidomego, lecz zobaczył go, rozpoznaje jego sytuację i zatrzymuje się. Inicjatywa spotkania wychodzi od Jezusa. Niewidomy nie woła, nie prosi o pomoc. Uczniowie towarzyszą Jezusowi również widzą, w jakiej sytuacji znajduje się niewidomy, lecz jego kalectwo nie porusza ich. Interesuje ich raczej przyczyna jego kalectwa. W Starym Testamencie chorobę i kalectwo uważano za skutek grzechu, dlatego uczniowie pytają Jezusa: „Rabbi, kto zgrzeszył, on czy rodzice jego?” (J 9,2). Chrystus koryguje ten pogląd, odłącza chorobę od grzechu i wyjaśnia, że w chorobie niewidomego mają się objawić „dzieła Boże” (ἔργα τοῦ Θεοῦ). Następnie dokonuje uzdrowienia. Spluwa na ziemię, czyni błoto ze śliny, nakłada błoto ślepemu na oczy i poleca udać się do sadzawki Siloe, aby się tam obmył (J 9,1-7).

Sąsiedzi i ludzie, którzy znali uzdrowionego, gdy był niewidomym, zastanawiają się nad jego tożsamością i pytają go, w jaki sposób został uzdro-

⁴⁷ Jako dzień wywyższenia i chwały Chrystusa, w którym dokonano się zbawienie. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 396–397.

⁴⁸ Opozycję czasową pomiędzy Abrahamem i Jezusem wyrażają formy czasownikowe: aoryst γενέσθαι (stawać się), wskazujący na czynność dokonaną historyczną, i czas teraźniejszy εἰμί (jestem), wskazujący na czynność trwającą.



wiony. Uzdrawiony potwierdza swoją tożsamość i opowiada historię swego uzdrowienia. Uzdrawiciela zna tylko z imienia jako „człowieka nazywanego Jezusem”, lecz nie wie, gdzie On jest (J 9,8-12).

Następnie uzdrawionego zaprowadzono do faryzeuszy, celem dokonania autoryzacji jego uzdrowienia. Faryzeusze przesłuchują go, ale całe przesłuchanie koncentruje się na fackie, że uzdrowienie nastąpiło w szabat, a więc w dniu, w którym wszelkie czynności wykonane przez Jezusa i samo uzdrowienie było zakazane. W trakcie przesłuchania następuje wśród faryzeuszy rozdzielenie opinii o pochodzeniu Jezusa „od Boga” i o samym fackie uzdrowienia. Natomiast uzdrawiony (w dalszym ciągu nazywany niewidomym) na pytanie, co sądzi o Jezusie, odpowiada: „jest Prorokiem” (J 9,13-17).

Ponieważ sprawa uzdrowienia w dalszym ciągu pozostaje niewyjaśniona, faryzeusze (nazwani teraz Judejczykami) wezwali rodziców uzdrawionego, aby potwierdzili jego tożsamość. Rodzice potwierdzili wprawdzie tożsamość syna, natomiast boją się wypowiadać na temat okoliczności jego uzdrowienia, odsyłają więc pytających do syna (J 9,18-23).

Faryzeusze wzywają zatem uzdrawionego powtórnie na przesłuchanie i znowu pytają o przebieg uzdrowienia. Uzdrawiony stwierdza, że już o tym mówił, i pyta ironicznie: „Czy i wy chcecie stać się (γενέσθαι) Jego uczniami?” (J 9,27c) wyznaje przy tym, że dokonanie rzeczy tak niezwyklej, jak uzdrowienie, przemawia za pochodzeniem Jezusa od Boga. Uzdrawiony mocno trwa w swoich przekonaniach, wie, kto przywrócił mu wzrok, i nie zraża się, gdy go wyśmiewają, gdy mu grożą i wreszcie ekskomunikują ze wspólnoty (J 9,24-34).

Skoro Jezus usłyszał, że ów człowiek został wyrzucony ze społeczności judejskiej, odnajduje go (εὕρων αὐτόν) i pyta, czy wierzy w Syna Człowieczego. Gdy ten pyta, kim jest Syn Człowieczy, aby w Niego uwierzył, Jezus wskazuje na siebie: „Jest Nim Ten, którego ujrzałeś⁴⁹, rozmawiający z tobą” (J 9,37). Wówczas uzdrawiony składa wyznanie wiary (J 9,35-38).

Opowiadanie kończy się podsumowaniem Chrystusa, który stwierdza, że celem Jego przyjścia jest sąd, czyli rozdzielenie (κρίμα)⁵⁰ ciemności od światła. Temu, kto nie widzi i pragnie światła, otwierają się oczy i staje się wierzącym w Jezusa. Ci zaś, którzy są zbyt pewni siebie, pozostają w reli-

⁴⁹ Forma *perfectum* ἐώραξας (ujrzałeś) ma znaczenie czasu teraźniejszego: uzdrawiony już Chrystusa zobaczył i znowu Go widzi. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 322.

⁵⁰ Pierwotne znaczenie terminologii κρίμα/κρίσις podkreśla ideę rozdzielenia. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 259.

gijnej ciemności. Gdy faryzeusze zapytali Jezusa, czy zalicza ich do grona niewidomych, On odpowiedział, że gdyby rzeczywiście byli niewidomymi i nie widzieli czynów Chrystusa, nie mieliby grzechu, lecz skoro twierdzą „widzimy” (βλέπομεν) – trwają w grzechu (J 9,39-41).

Następnie Chrystus kontynuuje mowę, posługując się stylem metaforycznym, opartym na motywach pochodzących ze środowiska pasterskiego. Mowę rozpoczyna uroczysta formuła objawieniowa z podwójnym ἀμήν. Treść formuły stanowią cztery obrazy: brama owczarni, pasterz, złodziej (κλέπτης καὶ ληστής = złodziej i rozbójnik) i owce. Wymieniony jest jeszcze odźwierny (θυρωρός), który otwiera bramę, lecz poza tym nie odgrywa on w opowiadaniu żadnej roli. Głównym motywem tego opowiadania jest brama, przez którą wchodzi do owczarni pasterz. Owce rozpoznają jego głos i postępują za nim. Natomiast złodziej nie wchodzi do owczarni przez bramę, lecz w inny sposób. Owce nie znają jego głosu i uciekają od niego. Słuchacze nie zrozumieli jednak sensu tej metafory (παροιμίαν = przypowieści). Chrystus objaśnia więc jej znaczenie. Objasnienie ma charakter bardzo uroczysty, objawieniowy, na co wskazuje podwójne ἀμήν i formuła „Ja jestem”. Brama, przez którą przechodzą autentyczni pasterze, jest metaforą Chrystusa. Dostęp do Boga jest więc możliwy wyłącznie w Chrystusie i przez Chrystusa⁵¹ (J 10,1-10).

W drugiej sekcji mowy Chrystus nazywa siebie „dobrym pasterzem” (ὁ ποιμὴν ὁ καλός)⁵² i przeciwstawia dobrego najemnikowi. Chrystus – dobry pasterz zna swoje owce i jest gotowy oddać swoje życie w ich obronie. Relacje między Nim i owcami porównuje do relacji ze swoim Ojcem. Natomiast najemnikowi nie zależy na owcach i w razie grożącego im niebezpieczeństwa ucieka i ratuje tylko siebie. Chrystus poszerza horyzont swojej ofiary za owce i stwierdza, że pragnie oddać swoje życie za wszystkie „owce”, także za te, które nie należą jeszcze do Jego „owczarni”⁵³, i dodaje: „Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,18b). Jest to aluzja do zmartwychwstania⁵⁴ (J 10,11-18).

⁵¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 378.

⁵² Przymiotnik καλός (dobry) występuje tu w znaczeniu ἀληθινός (prawdziwy). Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 373–374.

⁵³ Znaczenie metafor „moje owce” i „owce nie z tej owczarni” jest sprawą dyskusyjną w egzegezie. Najbardziej prawdopodobna jest opinia, że chodzi o Judejczyków i pogan, których Chrystus pragnie połączyć w jednym Kościele. Por. C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 310–312.

⁵⁴ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 265.



Reakcją słuchaczy na słowa Jezusa jest rozdwojenie (σχίσμα) opinii na temat osoby Jezusa. Jedni uważają Go za opętanego, inni zaś twierdzą, że nie są to słowa opętanego i powołują się na uzdrowienie niewidomego (J 10,19-21).

W kolejnej sekcji Jezus pojawia się na terenie świątyni w czasie święta jej Poświęcenia (ἐγκαίνια). Gdy przechadzał się w krużganku Salomona, otoczyli go Judejczycy, domagając się jasnej deklaracji mesjańskiej. W odpowiedzi Jezus wskazuje na swoje słowa i czyny (ἔργα) dokonywane w imię Ojca, które świadczą o Nim. Judejczycy nie przyjmują je z wiarą, ponieważ nie należą do owiec Chrystusa. Natomiast swoje owce Chrystus zna. One zaś słuchają Jego głosu, idą za Nim, są bezpieczne i mają udział w życiu wiecznym. Punktem kulminacyjnym tej sekcji jest wypowiedź Jezusa, w której objawia On swoją godność i jedność z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Słuchacze zrozumieli, że Jezus identyfikuje się z Bogiem i potraktowali Jego wypowiedź jako bluźnierstwo, za które chcieli Go ukamienować. W odpowiedzi Jezus odwołuje się do argumentacji z Pisma Świętego i do swoich dzieł, które świadczą, że Ojciec jest w Nim, a On w Ojcu. Gdy słuchacze usiłowali Go pojmać, On „uszedł z ich rąk” (J 10,22-39).

1.1.2.10. J 10,40–12,11

Próby ukamienowania i aresztowania Jezusa wskazywały na wzrost wrogości środowiska judaistycznego wobec Niego. Jezus opuszcza więc miasto i udaje się za Jordan, na miejsce, gdzie poprzednio przebywał i działał Jan Chrzciciel. Tam wielu przybyło do Jezusa i uwierzyło w Niego (J 10,40–42).

W tym czasie Chrystus otrzymuje wiadomość o chorobie Łazarza od jego siostr – Marii i Marty. Jezus był z nimi zaprzyjaźniony i „kochał” (ἠγάπα) tę rodzinę (J 11,5). Jezus stwierdza, że choroba, o której donoszą siostry Łazarza, nie skończy się śmiercią, ale posłuży do okazania chwały Bożej, która będzie jednocześnie chwałą Chrystusa. Nie udaje się jednak od razu do Betanii w Judei, lecz dopiero po dwóch dniach. Uczniowie ostrzegają Go przed grożącym niebezpieczeństwem. Jezus odpowiada, posługując się obrazami dnia/nocy oraz światła/ciemności, że czas Jego działalności jest wprawdzie ograniczony, ale jeszcze jest dzień i godzina nocy dla Niego nie nadeszła. Następnie powraca do choroby Łazarza i stwierdza, że Łazarz „zasnął” (ἠκοίμηται)⁵⁵. Uczniowie zrozumieli wypowiedź Jezusa

⁵⁵ Termin κοιμήσθαι od czasownika κοιμάομαι w tekstach Nowego Testamentu i w literaturze pierwotnego Kościoła odnosi się do zwyczajnego snu lub do śmierci. Por. C.K. BARRITT, *Das Evangelium nach Johannes*, 390–391.

w znaczeniu naturalnym: jeżeli Łazarz zasnął, to wyzdrowieje. Wtedy Jezus wyjaśnia, że Łazarz umarł, i dodaje: „cieszę się, że Mnie tam nie było, ze względu na was, abyście uwierzyli”. Uczniowie nie rozumieją wprawdzie sensu słów Jezusa, lecz chcą pójść za Nim, co oficjalnie oznajmia Tomasz: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć” (J 11,16b). Nie wyraża on wprawdzie bezpośrednio wątpliwości, ale wykazuje całkowite niezrozumienie słów Jezusa, tym bardziej zaś Jego zbawczej misji obejmującej także śmierć (J 11,1-16).

Miejszem dalszej części opowiadania jest Betania, do której udaje się Jezus. Zgromadziło się tu wielu Judejczyków, którzy przybyli, aby pocieszyć obie siostry po śmierci brata, Łazarza, który już od czterech dni spoczywał w grobie. Na spotkanie z Jezusem wyszła Marta. W rozmowie z Nim wyraża przekonanie, że obecność Jezusa zapobiegłaby śmierci brata, lecz nadal wierzy w skuteczność Jego wstawiennictwa. Słowa Jezusa o zmartwychwstaniu jej brata rozumie w znaczeniu zmartwychwstania eschatologicznego. Wówczas Jezus stwierdza, posługując się formułą objawieniową „Ja jestem” (ἐγώ εἰμι), że On już obecnie jest zmartwychwstaniem i życiem tych, którzy w Niego wierzą. Swoją wypowiedź Jezus kończy pytaniem Marty o wiarę, na które odpowiada ona wyznaniem: „Ja wierzę⁵⁶, że Ty jesteś Chrystus, Syn Boga” (J 11,17-27).

Następnie Marta powraca do siebie i powiadamia Marię, że Jezus ją żywa. Maria udaje się więc do Jezusa, a za nią obecni w jej domu Judejczycy, przekonani, że idzie ona do grobu. Gdy Maria przysłała do Jezusa w otoczeniu Judejczyków, powiedziała podobnie jak Marta: „Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł” i płakała wraz z towarzyszącym jej tłumem (J 11,28-32).

Zapłakał także Jezus, lecz ewangelista wyjaśnia, iż Jego płacz jest tylko podobny do całego orszaku lamentujących: ἐνεβριμήσατο⁵⁷ τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν = wzburzył się w sobie głęboko. Jest to nie tyle wzruszenie, ile raczej wewnętrzny odruch dezaprobaty i gniewu z powodu braku wiary lamentujących⁵⁸. Świadcowie tłumaczą smutek Jezusa czysto ludzką przyjaźnią, jaka łączyła Go z Łazarzem. Niektórzy zaś oceniają zachowanie Jezusa negatywnie, stwierdzając, że otworzył On wprawdzie

⁵⁶ Forma *perfectum* πεπίστευκα wyraża mocną, pełną i stałą wiarę.

⁵⁷ Greckie słowo ἐνεβριμήσατο od czasownika ἐμβριμάομαι ma dwa różne znaczenia: (1) karcieć, ganić; (2) wstrząsać się, wzruszać się. Por. POPOWSKI 193.

⁵⁸ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 396; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 420–421; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, cz. 2: *Kapitel 11–21* (TKNT 4, 2), Stuttgart – Berlin – Köln 2001²⁷, 31–32, i inni.

oczy niewidomemu, lecz wobec śmierci przyjaciela okazał się bezradny⁵⁹ (J 11,33-37).

Chrystus ponownie okazuje wzruszenie i poleca odsunąć kamień zamykający wejście do grobu. Na co Marta zwraca Mu uwagę, że nie jest to wskazane ze względu na postępujący po czterech dniach rozkład ciała. Jezus w odpowiedzi przypomina jej znowu konieczność wiary i zapowiada: „jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą” (J 11,40). Po odsunięciu kamienia Jezus wznosił oczy do góry⁶⁰ i modlił się. Wprawdzie nie musi prosić o wysłuchanie, lecz modli się ze względu na otaczających Go. Po modlitwie zawołał donośnym głosem, aby Łazarz wyszedł na zewnątrz. Na głos Jezusa zmarły wyszedł z grobu, mając nogi i ręce obwiązane opaskami oraz głowę owiniętą chustą (J 11,38-44).

Reakcja na wskrzeszenie Łazarza nie była jednoznaczna. Jedni uwierzyli w Jezusa, inni zaś, nastawieni negatywnie do Niego, donieśli o tym wydarzeniu faryzeuszom. Arcykapłani i faryzeusze zaniepokojeni licznymi cudami Jezusa (πολλὰ ποιεῖ σημεῖα = liczne czyny znaki: J 11,47b) zwołali Sanhedryn, który ocenił działalność Chrystusa w aspekcie politycznym. Może ona doprowadzić do buntu przeciw Rzymianom i w rezultacie do zagłady narodu. Wobec tego urzędujący arcykapłan Kajfasz nie czekając na wynik procesu, wydaje wyrok śmierci na Jezusa, aby – jak twierdził – uratować cały naród od zagłady. Kajfasz nie zdawał sobie jednak sprawy z tego, że Jezus umrze nie tylko za naród, lecz za cały lud Boży, aby zgromadzić w jedno „rozproszone dzieci Boże”. Wydano także polecenie, aby każdy, kto zna miejsce pobytu Jezusa, doniósł o tym władzom izraelskim. Jezus w tym czasie udaje się do miasteczka Efraim w pobliżu pustyni i tam przebywa ze swymi uczniami (J 11,45-57).

Sześć dni przed Paschą Jezus przybywa ponownie do Betanii i bierze udział w uczcie, na której jednym z gości był Łazarz. Obecna była także Marta, która usługiwała, i Maria. Ewangelista nie informuje, u kogo odbywało się przyjęcie. Podczas uczty Maria namaściła Jezusowi nogi drogocennym olejkiem nardowym⁶¹ i otarła je swymi włosami. Wartość olejku była ogromna

⁵⁹ Wyrażenie οὐκ ἐδύνατο οὕτως w J 11,37 ma wyraźnie negatywne znaczenie. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 423.

⁶⁰ Uwagę zwraca zbieżność słów: ἤραν οὖν τὸν λίθον = podnieśli więc kamień – ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς = podniósł oczy. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 34.

⁶¹ Termin νάρδος (nard) oznacza wysoko ceniony w starożytności wyciąg z korzenia lub z dolnej części łodygi rośliny rosnącej w Indiach. Ponieważ często był podrabiany, ewangelista stwierdza, że chodzi o autentyczny, prawdziwy (πιστινός). Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 283.

i wynosiła, według oceny Judasza, 300 denarów⁶². Judasz krytykuje więc czyn Marii, uważając, że lepiej byłoby sprzedać olejek i pieniądze rozdać ubogim. Nie chodziło mu jednak o pomoc ubogim, lecz o okazję do kradzieży, gdyż był „złodziejem” (κλέπτης). Chrystus bierze Marię w obronę i wyjaśnia, że namaszczenie było przygotowaniem do jego pogrzebu. W międzyczasie do Betanii przybywa wielki tłum, aby zobaczyć nie tylko Jezusa, lecz i wskrzeszonego Łazarza. Ponieważ wielu z powodu jego wskrzeszenia uwierzyło w Chrystusa, arcykapłani podjęli decyzję, aby również Łazarza zabić (J 12,1-11).

1.1.2.11. J 12,12-50

Z Betanii Chrystus udaje się do Jerozolimy, gdzie oczekiwał Go liczny tłum, który przybył na święto Paschy. Tłum przywitał Jezusa jako króla z gałązkami palmowymi i okrzykami: „Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pana” i „Król Izraela!” (J 12,13). Jezus zachowuje się jednak z wielką pokorą. Sam znajduje osiołka i na nim wjeżdża do miasta. Uczniowie nie rozumieli jednak znaczenia tego wydarzenia. Zrozumieli dopiero później, w świetle wydarzeń paschalnych. Natomiast tłum, odwołując się do wskrzeszenia Łazarza, dawał świadectwo Chrystusowi. Faryzeusze zaś byli zaniepokojeni wzrostem Jego zwolenników (J 12,12-19).

Wśród pielgrzymów, którzy przybyli na święto Paschy do Jerozolimy, byli również Grecy, którzy pragnęli spotkać się z Jezusem⁶³ i o pośrednictwo proszą Filipa. Ewangelista nie informuje, czy Jezus spotkał się z nimi, lecz zwraca uwagę na Jego wypowiedź z tej okazji, która rozpoczyna się uroczystą formułą z podwójnym ἀμήν. W logionie tym Chrystus przy pomocy obrazu ziarna wrzuconego w ziemię, które musi obumrzeć, aby wydało owoc, mówi o ofiarowaniu swego życia. Następnie zachęca uczniów do odrzucenia stylu ziemskiej egzystencji („nienawidzić swoje życie na tym świecie”) i naśladować Go, aby osiągnąć „życie wieczne” (J 12,20-26).

Dialog z uczniami przerywa modlitwa Jezusa do Ojca, w której występują podobne motywy, jak w opowiadaniach synoptyków modlitwa w Getsemani. W związku ze zbliżającą się „godziną” (ώρα) Jezus przeżywa trwogę: ἡ ψυχὴ

⁶² Był to roczny dochód ówczesnego robotnika. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 839.

⁶³ „Grecy” to prawdopodobnie prozelici lub sympatycy judaizmu – S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 863. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 288, sugeruje, że może także chodzić o Judejczyków posługujących się językiem greckim.

μου τετάραχται = moja dusza jest wzburzona⁶⁴. „Godzina” ma tu podwójne znaczenie: jest to godzina męki i śmierci Chrystusa oraz godzina uwielbienia „Imienia Ojca”⁶⁵. „Głos z nieba” potwierdza, że Bóg wsławi swoje Imię. Głos ten nie był skierowany do Chrystusa, lecz do obecnych, którzy wprawdzie głos słyszeli, lecz nie zrozumieli jego znaczenia (J 12,27-29).

W kolejnej wypowiedzi Jezus stwierdza, że już obecnie odbywa się „sąd na tym świecie”, który znajduje się pod panowaniem szatana, i „władca tego świata zostanie pokonany”⁶⁶. Gdy zaś Jezus zostanie wywyższony na krzyżu, to wszystkich pociągnie do siebie. Jego śmierć na krzyżu będzie drogą do chwały. Tłum jednak, podobnie jak poprzednio nie zrozumiał głosu z nieba, tak teraz nie rozumie wypowiedzi o ukrzyżowaniu. Nie jest więc w stanie zaakceptować Chrystusa jako obiecanego Mesjasza i pyta, kim wobec tego jest Syn Człowieczy. Na to pytanie Jezus nie odpowiada, lecz wzywa po raz ostatni do wiary i postępowania w sferze światłości, która jest w Nim obecna. Kto postępuje w światłości, wie, dokąd zmierza, natomiast kto chodzi w ciemności, nie widzi celu swego życia. Na tym Jezus zakończył swoje przemówienie, odszedł i ukrył się (J 12,30-36).

Kolejna sekcja jest refleksją ewangelisty na temat niewiary w Jezusa większości narodu wybranego, pomimo wielu znaków (σημεία), jakie uczynił. Niewiarę Izraela uzasadnia tekstem proroka Izajasza o „zaślepieniu oczu (τετύφλωκεν τοὺς ὀφθαλμοὺς)” i „skamieniałym sercu (ἐπόρωσεν τὴν καρδίαν)”. Według ewangelisty niewiara Izraela mieści się w zbawczym planie Boga⁶⁷. Wielu jednak spośród kierownictwa narodu uwierzyło w Jezusa, lecz ukrywali swoją wiarę w obawie przed faryzeuszami (J 12,37-43).

W ostatniej sekcji następuje podsumowanie postaci i nauczania Chrystusa. Wiara w Jezusa jest wiarą w Ojca, który Go posłał. Głosi On to, co powiedział Mu Ojciec. Celem Jego przyścia na świat nie jest przeprowadzenie sądu, lecz zbawienie ludzi, aby nie pozostawali w sferze ciemności i osiągnęli

⁶⁴ Czasownik ταρασσω ma kilka znaczeń: wzburzyć, poruszyć (uczucia), doznawać mieszanina, trwożyć się. Por. LIDDELLSCOTT 1757–1758.

⁶⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 484.

⁶⁶ Wyrażenie ἐκβληθήσεται ἔξω (zostanie wyrzucony na zewnątrz) nie oznacza całkowite zniszczenie wszelkich sił demonicznych, lecz zwycięstwo Chrystusa nad mocą szatana. Pokonanie zaś szatana przez Chrystusa daje człowiekowi możliwość przezwyciężania zła w życiu codziennym. Dokonuje się to stopniowo aż do ostatecznego zwycięstwa na końcu czasów. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 67–68; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 869.

⁶⁷ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 75.

życie wieczne. Kto jednak odrzuci Jezusa i Jego słowo, sam wyda na siebie wyrok ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ = w dniu ostatecznym (J 12,44-50).

1.1.3. J 13,1-17,26

Nowa część rozpoczyna się od informacji chronologicznej o pożegnalnej uczcie Jezusa z uczniami πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα = przed świętem Paschy⁶⁸. Opowiadanie wskazuje trzy okoliczności: (1) świadomość Jezusa, że nadeszła już Jego „godzina odejścia z tego świata”⁶⁹; (2) miłość do uczniów, których „do końca (εἰς τέλος)”⁷⁰ umiłował” i (3) zdrada Judasza (J 13,1-3).

Opowiadanie pomija opis uczty i zwraca tylko uwagę na jeden niezwykle szczegół. Otóż Chrystus powstał od uczty i przygotował się do obmywania uczniom nóg⁷¹. Prawdopodobnie podszedł najpierw do Piotra, który protestuje, a Jezus wyjaśnia mu sens swego gestu: „Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału (οὐκ ἔχεις μέρος) ze Mną”⁷² (J 13,8b). Po obmyciu uczniom nóg Jezus ponownie zajął miejsce przy stole, wyjaśniając im, że Jego gest powinien być dla nich przykładem (ὑπόδειγμα) do naśladowania. Następnie stwierdza uroczyście, zaczynając od podwójnego ἀμήν, że sługa nie może być lepiej traktowany niż jego pan, a posłany (ἀπόστολος) niż ten, który go posyła. Kto wie o tym i zgodnie z tą wiedzą postępuje, jest „błogosławiony” (μακάριος = szczęśliwy)⁷³. Od tego błogosławieństwa jest wykluczony jednak ten, który zdradzi Jezusa. Po tych słowach Jezus doznał głębokiego wzrusze-

⁶⁸ Ostatnia uczta Jezusa z uczniami w relacji Jana nie była prawdopodobnie wieczerzą paschalną, na co wskazują rozbieżności pomiędzy opisem Jana i synoptykami. Na podstawie kontekstu należy ją jednak interpretować jako ucztę paschalną. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 299; C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 430.

⁶⁹ „Godzina” (ῥῆμα) to czas śmierci i wywyższenia Jezusa. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 430.

⁷⁰ Wyrażenie εἰς τέλος ma podwójne znaczenie: do końca i do granic możliwości. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/2), Częstochowa 2010, 54.

⁷¹ Praktykowane w starożytności obmywanie nóg gościom było aktem higieny, pozdrowienia lub szacunku. Czynność tę wykonywali jednak niewolnicy, a nie gospodarz. Por. C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 11.

⁷² Wyrażenie μέρος ἔχειν (mieć udział) jest w egzegezie różnie interpretowane: (1) jako udział w uczcie eschatologicznej (L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 303; C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 11); (2) udział w krzyżu i uwielbieniu Chrystusa (K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 94; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 57).

⁷³ Możliwe przekłady tego zdania zob. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 59–60.

nia⁷⁴ i uroczyście zapowiada (podwójne ἀμήν na początku zdania), że zdradzi Go jeden z obecnych na uczcie uczniów, ten, któremu poda kęsek pokarmu (ψωμίον)⁷⁵. Potem podał kęsek Judaszowi, który wyszedł, aby zrealizować swój plan (J 13,4-30).

Po wyjściu Judasza Chrystus mówi⁷⁶, że teraz (νῦν) został On uwielbiony⁷⁷, a w Nim został uwielbiony Bóg. Następnie zwracając się serdecznie do uczniów jako do dzieci (τεκνία), zapowiada swoje odejście i daje im „nowe przykazanie”, przykazanie wzajemnej miłości, jako znak rozpoznawczy ucznia Jezusa. Reakcja Piotra wskazuje, że nie zrozumiał on słów Jezusa. Deklaruje gotowość oddania życia za Niego, na co Jezus odpowiada (uroczyście: dwukrotne ἀμήν) zapowiedzią trzykrotnego zaparcia się (J 13,31-38).

Perspektywa odejścia Jezusa poruszyła⁷⁸ uczniów. Jezus zachęca ich więc do wiary⁷⁹ i obiecuje, że rozłąka z nimi będzie tylko przejściowa, bo celem Jego odejścia jest przygotowanie im miejsca. Gdy powróci, zabierze ich ze sobą i od-tąd będą oni z Nim tam, „gdzie On jest” (J 14,1-3). Po tej wypowiedzi Tomasz pyta Jezusa o miejsce, do którego się udaje, i o drogę, która tam prowadzi. Jezus odpowiada, że On jest drogą, która prowadzi do Ojca, i zachęca uczniów, aby uwierzyli, że Boga można zobaczyć wyłącznie w Nim (J 14,4-11).

Uroczystym podwójnym ἀμήν Chrystus wprowadza obietnicę dla uczniów, że będą dokonywać takich dzieł (ἔργα), jakich On dokonuje, a nawet „większe od nich”, i o cokolwiek prosić Go będą, On to spełni (J 14,12-14). Tym zaś, którzy Jezusa miłują i zachowują Jego przykazania, obiecuje Ducha Świętego – Parakleta⁸⁰, Ducha prawdy. Zapowiada także, że On sam przybędzie i zamiesz-

⁷⁴ Wyrażenie ἐταράχθη τῷ πνεύματι można rozumieć także jako wyraz wewnętrznego wzburzenia Jezusa na myśl o zdradzie jednego z Jego uczniów.

⁷⁵ Termin ψωμίον oznacza różne pokarmy, niekoniecznie chleb, jak ma wiele tłumaczeń współczesnych. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 438–439.

⁷⁶ Niektórzy tłumaczą λέγει (mówi) jako okrzyk triumfu. Por. np. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 307; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 80.

⁷⁷ Forma *passivum* ἐδοξάσθη wskazuje na działanie Boga (*passivum divinum*).

⁷⁸ Słowo ταρασσώ oznacza tu trwogę, niepokój, poruszenie. Por. przyp. 74.

⁷⁹ W wyrażeniu πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε (J 14,1b) czasownik πιστεύετε może mieć znaczenie indykatywne „wierzyście” lub imperatywne „wierście”. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 88. C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 41, przyjmuje tylko znaczenie imperatywne, natomiast według A. PACIORKA, *Ewangelia według św. Jana*, 164, w zdaniu πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν należy przyjąć znaczenie indykatywne „wierzyście w Boga”, a w zdaniu εἰς ἐμὲ πιστεύετε – imperatywne „we Mnie wierzyście”.

⁸⁰ Termin Παράκλητος (Paraklet) ma szereg znaczeń: obrońca, adwokat, oskarżyciel, doradca, pocieszyciel. Por. LIDDELLSCOTT 1313; C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 451.

ka w nich wraz z Ojcem (J 14,15-21). Wypowiedź Chrystusa przerywa pytanie Judy, dlaczego chce On objawić się uczniom, a nie całemu światu. Zamiast bezpośredniej odpowiedzi na to pytanie Jezus ponownie wzywa do miłości, której świadectwem jest zachowywanie Jego „słowa”. Tę część mowy zamyka stwierdzenie: „To wam powiedziałem, przebywając wśród was” (J 14,22-25).

W kolejnej sekcji przemówienia Chrystus zapowiada, że w przyszłości przyjdzie uczniom z pomocą Duch Poczyszyciel (Παράκλητος), który ich o wszystkim pouczy i „przypomni” (ὑπομνήσει)⁸¹ wszystko, co Jezus powiedział. Na pożegnanie przekazuje uczniom swój „pokój”, że Jego odejście do Ojca jest jednocześnie zapowiedzią powrotu. Tymczasem pouczenia Jezusa zmierzają do końca, bo zbliża się moment działania „władcy świata”, czyli szatana. Przemówienie kończy się wezwaniem: „Wstańcie, idźmy stąd” (J 14,26-31).

Druga mowa pożegnalna rozpoczyna się obrazem winnego krzewu, który uprawia Ojciec. Krzew winny jest tu metaforą Chrystusa, a jego latorośle – uczniów. Podobnie jak latorośl, aby przynosiła owoce, musi tkwić (μένων = pozostający, trwający) w krzewie winnym, tak samo uczeń Jezusa powinien w Nim trwać. Natomiast jeśli latorośl nie wydaje owoców, usycha i zostaje wrzucona do ognia. Jezus wyjaśnia, że trwanie w Nim oznacza trwanie w Jego miłości. Praktycznym sprawdzianem miłości do Jezusa jest zachowywanie Jego słów (ρήματα) i przykazań (ἐντολάς), podobnie jak On zachowuje przykazania Ojca i trwa w Jego miłości. Celem zaś owocowania latorośli jest chwała Boża i pełna radość (J 15,1-11).

Z kolei Chrystus przechodzi do wzajemnych relacji wśród uczniów i przypomina im przykazanie miłości (por. J 13,34-35). Wzorem miłości dla uczniów jest miłość Jezusa do nich, a najwyższą jej formą jest gotowość poświęcenia własnego życia za „przyjaciół”. Przyjaciółmi Jezusa są Jego uczniowie, których „wybrał i przeznaczył na to, aby szli i owoc przynosili” (J 15,12-17).

Inne są natomiast relacje pomiędzy uczniami i światem, w którym żyją. Nie należą oni do świata, bo wybrał ich Chrystus, dlatego świat traktuje ich jako obcych i nienawidzi. Źródłem tej nienawiści jest niewiara i odrzucenie Jezusa. Ponieważ świat był świadkiem dzieł Chrystusa (ἔργα) i słyszał Jego słowa, a jednak odrzucił je, nie ma żadnego uzasadnienia dla swego grzechu.

⁸¹ Czasownik ὑπομνήσκω nie oznacza uaktywnienia pamięci. Jego odpowiednikiem w języku hebrajskim jest słowo זָכַר (*zakar*), które ma znaczenie dynamiczne i wskazuje na aktualizację tego, co miało miejsce w przeszłości. Por. J. CZERSKI, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do Liturgii Eucharystycznej Kościoła Wschodniego* (OBT 28), Opole 1998, 26.

Nienawiść zaś do Chrystusa i wierzących w Niego jest w konsekwencji nienawiścią do Ojca. W walce ze światem uczniowie będą świadczyć o Nim. Nie będą jednak osamotnieni, gdyż Chrystus pošle im „od Ojca” Parakleta, który wzmocni ich świadectwo (J 15,18-27). W zakończeniu tej sekcji mowy pożegnalnej Jezus wymienia konkretne przejawy nienawiści świata do Jego uczniów, aby w przyszłości nie byli zaskoczeni i nie załamali się (μὴ σκανδαλισθῆτε) (J 16,1-4a).

Wcześniej nie było potrzeby mówić uczniom o tym, gdyż Jezus był z nimi i strzegł ich (por. J 6,37-38; 17,12; 18,8-9)⁸², dlatego nie odczuwali zagrożenia. Teraz (νῦν) zaś odchodzi do Ojca, do Tego, który Go pošłał. Uczniowie pytają Jezusa, dokąd odchodzi, ponieważ nie rozumieją Jego misji i drogi. Dlatego są smutni (J 16,4b-6).

Odejsie Jezusa jest potrzebne, ponieważ pošle On uczniom Parakleta. Przyjsie Parakleta jest więc zależne od odejsia Jezusa. Paraklet „przekona (ἐλέγξει)⁸³ świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie”. Przekona świat o grzechu niewiary w Jezusa. Po odejsiu Jezusa będzie nadal prowadził świat w kierunku sprawiedliwości⁸⁴. Wreszcie Paraklet pokaże, że odejsie Jezusa (śmierć na krzyżu) było w rzeczywistości Jego zwycięstwem nad szatanem, który już został „osądzony”⁸⁵ (J 16,7-11).

Chrystus kończy pouczenie uczniów, ponieważ na obecnym etapie nie są w stanie zrozumieć Jego objawienia i drogi, którą podąża. Dopiero w przyszłości Paraklet – Duch prawdy doprowadzi ich do „całkowitej prawdy” (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ) i oznajmi im to wszystko, co otrzymał od Jezusa, a także rzeczy przyszłe⁸⁶ (J 16,12-15).

Po obietnicy pošlania uczniom Parakleta Jezus powraca do tematu swego odejsia i powrotu. Odejsie i powrót nastąpią w krótkim odstępie czasu, co podkreśla aż siedem razy przysłówki μικρόν (niebawem, za chwilę)⁸⁷. Sło-

⁸² L. SCHENKE, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998, 311.

⁸³ Czasownik ἐλέγω ma szeroki zakres znaczeń: dowodzić, wykazywać, osądzać, upominać, ganić, karcieć, ćwiczyć. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 146; POWSKI 189.

⁸⁴ Pojęcie sprawiedliwości (δικαιοσύνη) koncentruje się tu na opiece, jaką Bóg otacza cierpiących. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 159.

⁸⁵ *Passivum divinum κέκριται* podkreśla działanie Boga.

⁸⁶ Przekazuje uczniom głębsze i pełniejsze znaczenie prawd objawionych przez Jezusa. Będzie aktualizował słowa i życie Jezusa. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 333; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 136.

⁸⁷ Jest to aluzja do śmierci Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstania. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, 183; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 164.



wa Jezusa wywołały wśród uczniów konsternację i niezrozumienie. Chrystus zapewnia ich jednak uroczyście formułą z podwójnym ἀμήν, że będą uczestniczyć w podwójnym Jego losie – w smutku odejścia i w radości powrotu, a swoją wypowiedź ilustruje obrazem kobiety, która rodzi dziecko. Powrót Chrystusa „w owym dniu”⁸⁸ zmieni sytuację uczniów – odtąd już o nic nie będą musieli Go pytać. Skuteczna będzie też ich modlitwa zanoszona bezpośrednio do Ojca w imię Jezusa⁸⁹. Po zmartwychwstaniu dotychczasowy metaforyczny, obrazowy sposób przekazu objawienia (ἐν παροιμίαις = w przypowieściach) zastąpi objawienie bezpośrednie (παρησιῶ)⁹⁰. Chrystus kończy zwięzłym podsumowaniem wiary⁹¹: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16,28), które uczniowie potwierdzają wyznaniem wiary. Jezus odpowiada, że wkrótce okaże się prawdziwa wartość ich wiary, zapowiada rozproszenie uczniów i zapewnia ich o swoim zwycięstwie nad światem (J 16,16-33).

Serię mów zamyka modlitwa Jezusa, skierowana do Ojca, co podkreśla także gest podniesienia oczu do nieba. Modlitwę rozpoczyna prośba o uwielbienie Ojca i Syna, gdy Syn wykona powierzone Mu przez Ojca dzieło (J 17,1-5). Drugim motywem modlitwy Jezusa jest prośba o zachowanie w jedności tych, którym objawił (ἐφανερώσα) On „imię”⁹² Ojca (J 17,6-13). Trzecim motywem jest uświęcenie uczniów w prawdzie i prośba, aby Ojciec ustrzegł ich od złego i zachował w jedności, nie tylko uczniów, lecz także wszystkich tych, którzy w przyszłości uwierzą ich słowu (J 17,14-21). W końcowej części modlitwy powraca motyw uwielbienia, lecz w szerszej perspektywie, niż na początku. Poprzednio chodziło o uwielbienie Ojca i Syna, obecnie uwielbienie Ojca i Syna przechodzi na uczniów i jest czynnikiem gwarantującym ich jedność⁹³.

⁸⁸ Wyrażenie ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (w owym dniu) nie odnosi się tylko do określonego terminu, do dnia zmartwychwstania, lecz do całego wydarzenia paschalnego, które odtąd będzie określać egzystencję chrześcijańską. Por. C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 124.

⁸⁹ Zwrot ἐν τῷ ὀνόματι μου (w imię moje) odnosi się do śmierci, zmartwychwstania i wywyższenia Chrystusa. Te dwa wydarzenia uzasadniają skuteczność modlitwy i zapewniają właściwy jej kierunek. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 167.

⁹⁰ Nie chodzi o zupełnie nowe objawienie, lecz o pełniejsze zrozumienie nauczania i działalności Jezusa. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 337; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 168.

⁹¹ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 481.

⁹² Pojęcie „imię” oznacza istotę, przymioty, sposób egzystencji i działania Boga. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 199.

⁹³ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 196.

1.1.4. J 18,1-20,31

1.1.4.1. J 18,1-11

Po zakończeniu mów Jezus wyszedł z uczniami do ogrodu za potok Cedron. Wkrótce zjawia się tu Judasz z żołnierzami rzymskimi i sługami arcykapłana, którzy zamierzali aresztować Jezusa. Wobec siebie stają dwie przeciwstawne grupy: z jednej strony Jezus ze swoimi uczniami, z drugiej – Jego wrogowie. Jezus jest w pełni świadomy sytuacji, wychodzi naprzeciw i formułą objawieniową „Ja jestem” (ἐγώ εἰμι) potwierdza swoją tożsamość. Reakcją „kohorty” jest adoracja Chrystusa: „cofnęli się i upadli na ziemię”. Po interwencji Piotra, który użył miecza, Jezus nakazuje powstrzymanie się od oporu, ponieważ musi wypełnić wolę Ojca (J 18,1-11).

1.1.4.2. J 18,12-27

Po aresztowaniu kohorta (σπεῖρα) zaprowadziła Jezusa do nieurzędującego już arcykapłana Annasza, teścia urzędującego arcykapłana Kajfasza. Annasz wypytywał Jezusa o Jego uczniów i naukę. Jezus odpowiedział, że Jego nauka była oficjalna i ogólnie znana, należy zatem pytać tych, którzy jej słuchali. Jeden ze sług arcykapłana uznał taką odpowiedź za obraźliwą i spoliczkował Jezusa, na co Jezus zareagował pytaniem o zasadność takiego postępowania. Jego pytanie pozostało jednak bez odpowiedzi. Przesłuchanie przed Annaszem nie miało żadnych konsekwencji prawnych. Annasz odsyła więc Jezusa do arcykapłana Kajfasza.

Paralelnie z opowiadaniem o przesłuchaniu u Annasza przedstawiona jest scena trzykrotnego zaparcia się Jezusa przez Piotra, który zaszedł za Nim aż na dziedziniec arcykapłana: przed odźwierną, przed strażnikami i sługami przy ognisku oraz przed krewnym tego, któremu odciął on ucho podczas aresztowania Jezusa (J 18,12-27).

1.1.4.3. J 18,28-19,16a

Ewangelista pomija relacje z przesłuchania Jezusa u Kajfasza i od razu przechodzi do procesu rzymskiego przed Piłatem, któremu poświęca najwięcej uwagi. Jezusa doprowadzono wczesnym rankiem do pretorium, czyli oficjalnej rezydencji namiestnika rzymskiego. Jego oskarżyciele nie weszli jednak do pretorium ze względu na przygotowania do święta

Paschy, dlatego Piłat wyszedł do nich na zewnątrz. Judejczycy nie formułują żadnych oskarżeń przeciw Jezusowi, lecz dążą do skazania Go na śmierć (J 18,28-32).

Piłat powraca do pretorium, aby przesłuchać Jezusa. Następuje pierwsze spotkanie Piłata z Jezusem. Piłat od razu stawia Jezusowi pytanie, które dla niego, jako przedstawiciela władzy politycznej, było najważniejsze: czy Jezus jest „Królem Judejczyków”. Jezus nie zaprzecza, lecz wyjaśnia, że Jego królestwo „nie jest z tego świata”, nie ma więc charakteru politycznego. Następnie potwierdza, że jest królem, który świadczy o prawdzie (μαρτυρήσω τῆ ἄληθείᾳ). Piłat jednak nie rozumie, na czym polega prawda i kończy przesłuchanie retorycznym pytaniem: „Co to jest prawda?” (J 18,33-38a).

Potem wychodzi z pretorium na zewnątrz i stwierdza niewinność Jezusa. Proponuje uwolnienie Jezusa w ramach amnestii z okazji świąt Paschy. Judejczycy nie chcą jednak uwolnienia Jezusa, lecz zbrodniarza Barabasa (J 18,38b-40).

Piłat podejmuje więc kolejną próbę uwolnienia Jezusa, wydając Go na biczowanie⁹⁴. Ewangelista pomija szczegóły związane z biczowaniem, lecz zwraca uwagę na wyszydzenie Jego królewskiej godności przez żołnierzy (J 19,1-3).

Następnie Piłat wyprowadza Jezusa „w koronie cierniowej i płaszczu purpurowym” na zewnątrz pretorium, i wskazuje na Niego jako na człowieka godnego pożałowania, mówiąc: „Oto Człowiek” (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος). Wygląd Jezusa nie robi żadnego wrażenia na tłumie, który domaga się ukrzyżowania Go. Piłat ponownie stwierdza niewinność Jezusa i pozostawia Judejczykom ukrzyżowanie Jezusa, co zresztą bez jego decyzji nie jest możliwe. Wówczas oskarżyciele odwołują się do swego Prawa, według którego powinien On umrzeć, ponieważ podawał się za Syna Bożego (J 19,4-7).

Na oskarżenie Chrystusa o Synostwo Boże Piłata ogarnął lęk. Powraca więc z Jezusem do pretorium i pyta Go: „Skąd Ty jesteś?”, lecz Jezus nie dał mu żadnej odpowiedzi. Piłat usiłuje zmusić Go jednak do odpowiedzi, odwołując się do swojej absolutnej władzy. Wówczas Jezus zabiera głos, lecz Jego odpowiedź idzie w zupełnie innym kierunku. Stwierdza, że władza Piłata jest zależna od Boga, a on sam jest tylko wykonawcą Bożych planów (por. J 18,32), dlatego o wiele większy grzech popełnił ten, kto wydał Go Piłatowi. Piłat chyba zrozumiał swoją podrzędną rolę w tym procesie i stara się

⁹⁴ Biczowanie wykonywali Rzymianie jako oddzielną karę oraz jako wstęp do egzekucji. Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 366–367.

uwolnić Jezusa, lecz Judejczycy nie ustępują i domagają się skazania Jezusa, grożąc Piłatowi, że jeżeli Go uwolni, to ryzykuje swoją karierę i stanowisko (J 19,8-12).

Piłat podejmuje jednak ostatnią próbę uwolnienia Jezusa. Wyprowadził Jezusa na zewnątrz pretorium i „zasiadł na trybunale” (ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος)⁹⁵, czyli na krześle sędziowskim, zgodnie z przepisami rzymskiego prawa procesowego⁹⁶. Przedstawia Jezusa Judejczykom, mówiąc: „Oto król wasz”, lecz oni odrzucają Jezusa jako króla, domagając się ukrzyżowania Go, i deklarują swoją wierność cesarzowi. Wobec tego Piłat wydał Jezusa na ukrzyżowanie (J 19,13-16a).

1.1.4.4. J 19,16b-42

Po wyroku Piłata Jezus zostaje zabrany przez żołnierzy rzymskich i dźwigając krzyż odprowadzony na Golgotę – miejsce egzekucji. Tam został ukrzyżowany wraz z dwoma innymi skazańcami. Na krzyżu zaś umieszczono w trzech językach napis określający winę Jezusa: „Jezus Nazarejczyk, Król Judejczyków”. Przeciw treści napisu zaprotestowali arcykapłani, domagając się, aby napis podkreślał, że to sam Jezus uważał siebie za króla, lecz Piłat odrzucił ich protest. Po dokonaniu egzekucji żołnierze rzymscy podzielili między siebie szaty Jezusa (J 19,16b-24).

Wśród obecnych przy ukrzyżowaniu była Matka Jezusa, Jej siostra Maria, Maria Magdalena i Jego uczeń, „którego miłował”. Jezus w formie testamentu powierza swoją Matkę umiłowanemu uczniowi, aby się o Nią troszczył, a Jej – swego ucznia (J 19,25-27). Następnie Jezus, świadomy, że plan Ojca wypełnił do końca, wypowiada słowo „Pragnę”, które zrozumiano w sposób naturalny i podano Mu gąbkę zanurzoną w occie. Po skosztowaniu octu powiedział jeszcze: „Wykonało się”, następnie skłonił głowę i „oddął ducha” (παρέδωκεν)⁹⁷ (J 19,28-30).

Ponieważ był to czas przygotowania do święta szabatu, Judejczycy prosili Piłata o zdjęcie z krzyży ciał skazańców. Wiszące na krzyżu zwłoki naru-

⁹⁵ Możliwe są dwa tłumaczenia czasownika ἐκάθισεν: zasiadł (Piłat) lub posadził (Jezusa). Drugie tłumaczenie ma znaczenie chrystologiczne. Por. I. DE LA POTTERIE, *Die Passion nach Johannes. Der Text und sein Geist* (Kriterien 81), Einsiedeln – Trier 1987, 85–86; A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, 203–204.

⁹⁶ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 370; C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 292.

⁹⁷ Czasownik παραδίδομι ma znaczenie: oddawać, przekazywać, powierzać. Por. POPOWSKI 462–463.

szały bowiem świętość szabat. Żołnierze przyspieszają śmierć dwom skazanym, łamiąc im kości, natomiast u Jezusa stwierdzają fakt śmierci przez przebicie Jego boku, z którego: „wypłynęła krew i woda”. Fakt ten ewangelista potwierdza potrójnym świadectwem (J 19,16b-37).

Władze rzymskie odmawiały zasadniczo prawa do pogrzebu straconym przez ukrzyżowanie. Dlatego, aby godnie pochować Jezusa, Józef z Arymatei, sympatyk lub Jego uczeń, musiał prosić Piłata o wydanie ciała Jezusa. Pogrzeb urządził wraz z Nikodemem, zgodnie z judejskim zwyczajem. Jezusa pochowano w ogrodzie, w zupełnie nowym grobie.

1.1.5. J 20,1-31

Pierwszego dnia tygodnia (μῆ τῶν σαββάτων)⁹⁸ Maria Magdalena przyszła do grobu Jezusa i zobaczyła, że nie ma tam Jego ciała, a grób jest pusty. Powiadomiła o tym Piotra i „drugiego ucznia”. Obydwaj pośpiesznie udali się do grobu. Piotr wszedł pierwszy do wnętrza grobu i zauważył, że bielizna pogrzebowa jest starannie poskładana. Po nim wszedł drugi uczeń, który „ujrzał i uwierzył”. Do pełnego jednak zrozumienia wydarzenia z pustym grobem potrzebne jeszcze było uczniom świadectwo Pisma Świętego o zmartwychwstaniu Chrystusa (J 20,1-10).

Maria Magdalena przybywa po raz drugi do grobu Jezusa i stojąc przed grobem, płakała. W grobie zobaczyła dwóch „aniołów w bieli”, a gdy się odwróciła, ujrziała Jezusa, którego wzięła za ogrodnika. Rozpoznała Go dopiero wówczas, gdy Jezus zwrócił się do niej po imieniu. Zmartwychwstały Chrystus posyła ją do „braci”, aby im przekazała orędzie wielkanocne (J 20,11-18).

Wieczorem tego samego dnia (μῆ τῶν σαββάτων) Chrystus ukazał się zgromadzeniu uczniów. Wszedł pomimo zamkniętych drzwi, pozdrowił uczniów oraz pokazał im ręce i bok. Następnie przekazał uczniom Ducha Świętego i nakaz misyjny (J 20,19-23). Wśród zgromadzonych nie było Tomasza. Gdy uczniowie opowiadają mu, że widzieli zmartwychwstałego, Tomasz kategorycznie odrzuca ich świadectwo, twierdzi, że musi się osobiście o tym przekonać. Po ośmiu dniach zmartwychwstały Chrystus ponownie ukazuje się uczniom, pomimo zamkniętych drzwi. Wśród zgromadzonych uczniów jest także Tomasz. Jezus, po pozdrowieniu „Pokój wam”, zwraca się do To-

⁹⁸ W J 20,1 zwrot μῆ τῶν σαββάτων, dosłownie: „w jednym z szabatów”, jest arameizmem o znaczeniu: „pierwszego dnia tygodnia”. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 539.

masza, aby doświadczalnie przekonał się o identyczności Jego osoby i stał się wierzącym. Tomasz stwierdza identyczność zmartwychwstałego i wyznaje Jego boskość: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,24-29).

Opowiadanie kończy się epilogiem, w którym autor stwierdza, że jego księga zawiera tylko wybór znaków Jezusa, a jej celem jest przekonać czytelników, aby uwierzyli, że „Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym”, i dzięki wierze „mieli życie (ζωήν ἔχητε)”⁹⁹. Epilog wskazuje, że jest to formalne zakończenie księgi (J 20,30-31).

1.1.6. J 21,1-25

Po epilogu następuje opowiadanie o ukazaniu się Chrystusa zmartwychwstałego siedmiu uczniom nad Morzem Tyberiadzkim. Na propozycję Piotra wyruszyli oni w nocy na połów ryb, lecz nic nie złowili. Nad ranem na brzegu jeziora stanął Jezus, którego jednak uczniowie nie rozpoznali. Chrystus pyta o posiłek, co jest jednoznaczne z pytaniem o wynik nocnego połowu. Na Jego polecenie uczniowie zarzucili sieć i złowili mnóstwo ryb. Pierwszy rozpoznaje Jezusa „umiłowany uczeń”. Gdy sieć z rybami przybiła do brzegu, uczniowie zastają już przygotowany posiłek, lecz Jezus nakazuje przynieść jeszcze ryby, które złowili, następnie podaje uczniom chleb i rybę. Teraz wszyscy już wiedzieli, że to jest „Pan” (J 21,1-14).

Po posiłku Chrystus przekazuje Piotrowi władzę pasterską, pytając go trzykrotnie o jego miłość, i w uroczystej formie (zdanie wprowadzające z podwójnym ἀμήν) zapowiada przyszłe męczeństwo Piotra (J 21,15-19). Piotr z kolei pyta o los umiłowanego ucznia, na co Jezus odpowiada, że pozostanie on aż do przyjścia Jezusa. Uczniowie zrozumieli to jako zapowiedź, że uczeń ten nie umrze, lecz autor Ewangelii odrzuca taką interpretację (J 21,20-23).

Ewangelie kończy drugi epilog, w którym autor stwierdza, że jest ona dziełem umiłowanego ucznia – wiarygodnego świadka wydarzeń, który jest świadomy tego, że w swoim dziele mógł przedstawić tylko fragment tego wszystkiego, czego dokonał Jezus (J 21,24-25).

⁹⁹ Termin ζωή oznacza w czwartej Ewangelii życie duchowe, nadprzyrodzone. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 325.

1.2. Wybrane propozycje struktury czwartej Ewangelii

W kwestii ogólnego podziału czwartej Ewangelii uczeni są na ogół zgodni, że można w niej wyróżnić cztery zasadnicze części¹⁰⁰: (1) prolog (1,1-18); (2) objawianie się Jezusa światu (1,19-12,50); (3) objawianie się Jezusa uczniom oraz historia Jego męki i zmartwychwstania (13,1-20,31); (4) epilog (21). Niektórzy dzielą jeszcze trzecią część na dwa fragmenty: (a) objawianie się Jezusa uczniom (13-19) i (b) męka i zmartwychwstanie Chrystusa (18-20).

Natomiast poglądy egzegetów bardzo się różnią odnośnie do dokładniejszego podziału głównych części Ewangelii. Różne propozycje podziału opierają się bowiem na różnych kryteriach literackich i teologicznych¹⁰¹. Są to np.: kryteria geograficzne, chronologiczne, liturgiczne, literackie, typologiczne lub teologiczne. Niektórzy egzegeci połączyli dwa lub trzy kryteria. Najczęściej stosowane są kryteria podwójne, np. geograficzno-chronologiczne, chronologiczno-liturgiczne, liturgiczno-symboliczne, teologiczno-typologiczne, numeryczno-symboliczne itp. Niektóre podziały opierają się na trzech kryteriach, np. liturgiczno-symboliczno-typologicznych lub geograficzno-dramatyczno-chronologicznych itp.

1.2.1. Struktura chronologiczno-geograficzna

Na przykład struktura chronologiczno-geograficzna, którą zaproponował T.L. Brodie, opiera się na chronologicznych i geograficznych danych czwartej Ewangelii. Na ich podstawie można wskazać trzy lata działalności Jezusa w następujących okręgach geograficznych: Galilea i Samaria (1,19-4,54; 6); publiczna działalność w Jerozolimie (5; 7; 8-12); wydarzenia pasyjne i zmartwychwstanie w Jerozolimie (13-20)¹⁰².

¹⁰⁰ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 70; I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe* (NEB Ergänzungsband 2/I), Würzburg 1998, 182; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2013⁸, 562-563.

¹⁰¹ Najpełniejszy przegląd i krytyczne omówienie różnych propozycji podziału czwartej Ewangelii przedstawił G. MŁAKUZHYL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117), Roma 2011², wyodrębniając 24 modeli struktury literackiej i teologicznej Ewangelii Jana. Zob. także S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, 64-95, który wskazał 25 modeli.

¹⁰² *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York 1993, 11-41.

1.2.2. Struktura symetryczna

E.C. Webster¹⁰³ uważa, że czwarta Ewangelia jako literacka całość jest konstrukcją symetryczną, bazującą na identycznych lub podobnych słowach, wyrażeniach lub formułach. Aby osiągnąć symetrię literacką, autor Ewangelii posłużył się następującymi środkami literackimi:

- balansuje pomiędzy przeciwstawnymi tematami;
- jednostki parzyste zestawia w porządku triadycznym (a, a' – b, b' – c, c'), sekwencyjnym (a, b, c – a', b', c') lub chiastycznym (a – b – c – b' – a');
- paralelne sekwencje łączy z jednostkami, które się wzajemnie uzupełniają (*parallel sequences within complementary units*);
- powtarza słowa, formuły lub wyrażenia, aby zaznaczyć jedność jednostki literackiej;
- zachowuje równowagę w długości poszczególnych jednostek.

Na tej podstawie E.C. Webster dzieli czwartą Ewangelię na pięć części: (1) J 1–5; (2) J 6–8; (3) J 9–12; (4) J 13–17; (5) J 18–21.

1.2.3. Struktura narracyjna

Według B. Prete, Ewangelia Jana ma formę narracji o działalności Chrystusa¹⁰⁴. Zgodnie z kryterium narracji, Ewangelię można podzielić na prolog, epilog oraz dwie główne części, w których poszczególne sekcje opowiadają o działalności Jezusa:

Prolog: 1,1-18

Część I: 1,19–12,50

- (1) przygotowanie działalności: 1,19-51;
- (2) początki działalności: 2–4;
- (3) działalność cudotwórcza i objawieniowa: 5,1–10,39;
- (4) zakończenie publicznej działalności: 10,40–12,50;

Część II: 13–20

- (1) Ostatnia Wieczerza i pożegnanie z uczniami: 13–17;
- (2) wydarzenia pasyjne: 18–19;
- (3) chrystofanie Zmartwychwstałego Jezusa: 20.

¹⁰³ *Pattern in the Fourth Gospel*, w: D.J.A. CLINES, D.M. GUNN, A.J. HAUSER (red.), *Art and Meaning Rhetoric in Biblical Literature* (JSOT.S 19), Sheffield 1982, 230–257.

¹⁰⁴ *Vangelo secondo Giovanni*, w: B. PRETE, G. GHIBERTI, U. VANNI, G. TOSATTO (red.), *Il Messaggio della Salvezza*, t. VIII, Torino 1984⁴, 62–66.

Epilog: 21.

1.2.4. Struktura liturgiczno-symboliczna

Trzy kryteria podziału tekstu przyjęli M.-É. Boismard i A. Lamouille: kryterium liturgiczne, symboliczne i typologiczne. Podstawą struktury są, według tych egzegetów, wymienione w czwartej Ewangelii izraelskie święta liturgiczne oraz symbolika liczby sześć i siedem: sześć świąt i siedem znaków Jezusa¹⁰⁵. Siedem znaków Jezusa połączyli oni z typologią stworzenia i w ten sposób podzielili Ewangelię na osiem tygodni. Siedem tygodni wyznacza siedem znaków Jezusa, a ósmy tydzień Jego ósmy znak – zmartwychwstanie. W całości budowa czwartej Ewangelii przedstawia się według tej koncepcji następująco:

Prolog: 1,1-18

Pierwszy tydzień: 1,19–2,12

Bez święta

Znak: przemiana wody w wino na weselu w Kanie

Drugi tydzień: 2,13–4,54

Pierwsza Pascha

Znak: uzdrowienie syna urzędnika królewskiego

Trzeci tydzień: 6,1-71

Druga Pascha

Znak: rozmnożenie chleba

Czwarty tydzień: 5,1-47

Święto Pięćdziesiątnicy

Znak: uzdrowienie chorego nad sadzawką Betesda

Piąty tydzień: 7,1–10,21

Święto Namiotów

Znak: uzdrowienie niewidomego od urodzenia

Szósty tydzień: 10,22–11,54

Poświęcenie świątyni

Znak: wskrzeszenie Łazarza

Siódmy tydzień: 11,55–19,42

Trzecia Pascha

Bez znaku

Ósmy tydzień: 20,1-31

¹⁰⁵ *Synopse de quatre Évangiles en français*, t. III: *L'Évangile de Jean*, Paris 1977, 38–39.

Bez święta
Znak: zmartwychwstanie Jezusa
Epilog: 21,1-25

1.2.5. Struktura literacko-chrystologiczna

G. Mlakuzhyil¹⁰⁶ przeanalizował strukturę czwartej Ewangelii w oparciu o krytyczną ocenę wszystkich dotychczasowych badań i przy zastosowaniu trzech kategorii kryteriów:

- (1) Kryteria literackie: zakończenia i wprowadzenia, inkluzje, charakterystyczne słownictwo, wskazówki geograficzne, literacko-chronologiczne, liturgiczne, przejścia, przejścia wiążące, słowa łączące, techniki powtarzania i zmiana gatunku literackiego¹⁰⁷.
- (2) Kryteria strukturalne: różne rodzaje paralelizmów, chiazmy, struktury koncentryczne, struktury spiralne¹⁰⁸.
- (3) Kryteria dramatyczne: zmiana scen, sceny naprzemienne, akcje dwustopniowe, wprowadzanie i zmiany osób dramatu, stosowanie podwójnej sceny, znikanie postaci, sceny podwójne, potrójne i siedem scen, sekwencje składające się z akcji – dialogu – przemówienia, rozwój dramatyczny i schemat dramatyczny¹⁰⁹.

Na podstawie swoich badań G. Mlakuzhyil stwierdził, że struktura czwartej Ewangelii ma podwójny charakter: literacki i teologiczny. Pod względem literackim przypomina budowę dramatu, a teologicznie koncentruje się na osobie Jezusa Chrystusa (*Christocentric theology in the literary-dramatic structure*). W aspekcie literacko-dramatycznym w dziele Jana można wyróżnić¹¹⁰:

Wprowadzenie (1,1–2,12)
I część: Znaki Jezusa (2–12)
II część: Godzina Jezusa (13–20)
Epilog (21).

¹⁰⁶ G. MŁAKUZHYYIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, 279–499.

¹⁰⁷ *Tamże*, 280–313.

¹⁰⁸ *Tamże*, 315–331.

¹⁰⁹ *Tamże*, 332–343.

¹¹⁰ *Tamże*, 351–395.

Pod względem teologicznym czwarta Ewangelia ma budowę chrystocentryczną. Oprócz wstępu i zakończenia dzieli się na pięć części¹¹¹:

Wstęp: Syn Boży i Mesjasz (1,1–2,12)

I: Mesjasz uniwersalny (2,13–4,54)

II: Syn Boży i współpracownik Boga (5–10)

III: Dawca życia (11–12)

IV: Testament miłości (13–17)

V: Misterium Paschalne (18–20)

Zakończenie: Troska zmartwychwstałego Pana (21).

1.2.6. Struktura retoryczna

W ostatnim czasie uczeni zwrócili również uwagę na elementy retoryczne w czwartej Ewangelii: sposób narracji retorycznej i retoryczne środki argumentacji¹¹². Retoryka jest sztuką wymowy i perswazji przez działanie na odbiorcę/słuchacza. Retoryka nie ogranicza się tylko do argumentacji racjonalnej, lecz stara się wpływać na sferę uczuciową słuchacza/czytelnika i skłonić go do działania, wykorzystując w tym celu wszystkie możliwe środki językowe i stylistyczne. Celem retoryki jest przekazanie określonej treści w taki sposób, aby była ona zrozumiana i zaakceptowana z pełnym przekonaniem. Odnosi się to także do wszystkich tekstów Pisma Świętego¹¹³. Jest więc sprawą oczywistą, że autor czwartej Ewangelii starał się sposobem swojej narracji przekonać czytelnika, co zresztą sam potwierdza: „Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31)¹¹⁴. Mogą nasuwać się jednak wątpliwości, czy autor czwartej Ewangelii posługiwał się zasadami retoryki starożytnej. Otóż celem współczesnych badań tekstów biblijnych w aspekcie retorycznym nie jest stwierdzenie, czy autor tekstu biblijnego znał i świadomie, czy nieświadomie, stosował reguły retoryki starożytnej. Chodzi raczej o odczytanie tekstu Pisma Świętego przez współczesnego lektora metodą retoryczną. Każdy tekst jest w pewnym

¹¹¹ G. MŁAKUZHYYIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, 578–671.

¹¹² T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4,2-42* (WUNT 31), Tübingen 1988; J. LIERMAN (red.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (WUNT 2/219), Tübingen 2006, 235–254; J.C. STUBE, *A Graeco-Roman Rhetorical Reading of the Farewell Discourse*, London – New York 2006; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 81–95.

¹¹³ J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 167.

¹¹⁴ T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, 308: *Yet this Gospel, more so than any other book in the NT canon openly declares itself in rhetorical terms.*

stopniu zawsze retoryczny. Retoryka jest bowiem sztuką argumentacji, przekonywania słuchacza/lektora, a czwarta Ewangelia, podobnie jak wszystkie teksty Pisma Świętego, mają formę przekonywania¹¹⁵.

Egzegeci w wyniku przeprowadzonych badań zaprezentowali różne modele retorycznej struktury tekstu czwartej Ewangelii. Np. do greckiej retoryki klasycznej odwołali się T. Okure i J.C. Stube. T. Okure badając fragment J 4,1-42, stwierdziła, że ma on budowę retoryczną, zgodną z zasadami retoryki klasycznej¹¹⁶. Dalsze badania doprowadziły ją do wniosku, że cała Ewangelia Jana ma budowę retoryczną według następującego schematu: (1) *exordium* (1); (2) *narratio* (2–12); (3) *expositio* (13–17); (4) *probatio* (18–20) i (5) *demonstratio* (21)¹¹⁷.

Podobnie J.C. Stube analizując tekst J 13–17 stwierdził, że struktura tego fragmentu jest zgodna z zasadami retoryki klasycznej: (1) *exordium* (13,1); (2) *narratio* (13,2-30); (3) *partitio* (13,31-38); (4) *confirmatio* (14–16) i (5) *epilogos* (17)¹¹⁸.

S. Mędała zaproponował w swoim komentarzu następujący schemat retoryczny czwartej Ewangelii¹¹⁹:

- I. Wprowadzenie: 1,1–2,12 (προοίμιον – πρόθεσις – διήγησις)
- II. Uwierzytelnienie: 2,13–19,42 (πίστις, *argumentatio*)
 1. Świadectwa i znaki: 2,13–12,50
 2. Przykład i świadectwo we wspólnocie uczniów: 13–17
 3. Wywyższenie i uwielbienie Syna Człowieczego: 18,1–20,29
- III. Epilogi – dygresja: 20,30–21,25.

1.3. Właściwości języka i stylu

1.3.1. Słownictwo

Zasób słów w czwartej Ewangelii jest bardzo ubogi. Występuje w niej zaledwie 1011 słów i 15 470 wyrazów (dla porównania: w Mt – 1691 słów

¹¹⁵ J. CZERSKI, *Hebrajska retoryka biblijna*, w: K. ZIAJA (red.), *Izrael i Biblia hebrajska w Nowym Testamencie* (Sympozja 53), Opole 2003, 10.

¹¹⁶ *The Johannine Approach to Mission*, 306–308.

¹¹⁷ T. OKURE, "John". *Commentary on the Gospel of John* (IBC), Collegeville 1998, 1304.

¹¹⁸ *A Graeco-Roman Rhetorical Reading of the Farewell Discourse*, 83–186.

¹¹⁹ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 90–95.

i 18 278 wyrazów, w Mk – 1345 słów i 11 229 wyrazów, w Łk – 2055 słów i 19 404 wyrazów)¹²⁰. Autor używa wiele słów, które były popularne w środowisku hellenistycznym, lecz nie występują w słownictwie pozostałych ksiąg Nowego Testamentu.

W słownictwie czwartej Ewangelii występują oryginalne hebrajskie lub aramejskie wyrażenia zapisane po grecku¹²¹. Np.:

(1) Słowa hebrajskie: ῥαββί (1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8); ῥαββουνί (20,16); Μεσσίας (Mesjasz: 1,41; 4,25); ἀμήν (1,51; 3,3.5.11; 5,19.24 i inne), μάννα (manna: 6,31.49), Σιλωάμ (9,7), Γολγοθᾶ (19,17) i inne.

(2) Semickie wyrażenia i zwroty: ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν (odpowiedział i rzekł: 1,48 i inne – 38 razy), πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (uwierzyć w imię: 1.12; 2,23; 3,18), ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (czynić prawdę: 3,21), χαρᾷ χαίρειν (radować się radością: 3,29), δίδοναι ἐν τῇ χειρὶ (oddać w rękę: 3,35), σπέρμα (nasienie w znaczeniu potomstwa: 7,42; 8,33.37), υἱοὶ φωτός (synowie światła: 12,36), ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (syn zatracenia: 17,12), podwójne ἀμήν (amen) na początku zdania i inne.

Słownictwo czwartej Ewangelii zawiera 416 charakterystycznych słów i wyrażeń¹²². Są to np. słowa: prawda, życie, świat, wierzyć, kochać, świadectwo, poznanie i inne, czy zwroty: dawać świadectwo, Ja jestem, być z tego świata, dać swoje życie, Ja wam powiedziałem.

1.3.2. Styl

Styl czwartej Ewangelii jest bardzo prosty, lecz ciężki i monotony. Zdania są najczęściej łączone parataktycznie przy pomocy spójnika καὶ, (i, a). Prostota stylu sprawia, że jest on bardzo uroczysty, hieratyczny. Charakterystyczną cechą tego stylu, jest stosowanie wieloznacznych słów, nieporozumienia w relacji Jezus – słuchacze, dramatyczność akcji, ironia i symbolika¹²³.

¹²⁰ R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, 164; Z. PONIATOWSKI, *Nowy Testament w świetle statystyki językowej*, Wrocław 1971, 20–21, 67–69.

¹²¹ Listę tych wyrażeń przedstawił R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 90–94.

¹²² S. MĘDALA, *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: J. FRANKOWSKI (red.), *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa* (WMWKB 10), Warszawa 1992, 18–19.

¹²³ Systematyczne opracowanie stylu czwartej Ewangelii przedstawili E. RUCKSTUHL, P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (NTOA 17), Fribourg – Göttingen 1991.

1.3.2.1. Słowa wieloznaczne

Autor czwartej Ewangelii posługuje się słownictwem o podwójnym znaczeniu. Np. ἐγείρω w kontekście zburzenia świątyni jako metafory Chrystusa (2,19-22) oznacza: wznieść (odbudować) i zmartwychwstać. Słowo ἄνωθεν w dialogu z Nikodemem (3,3-7) ma dwa znaczenia: z góry, powtórnie. Podobnie słowo τὸ πνεῦμα w porównaniu działania Ducha Świętego do niewidzialnej siły wiatru (3,8) oznacza zarówno wiatr, jak i Ducha Świętego.

1.3.2.2. Nieporozumienia

Styl czwartej Ewangelii cechują nieporozumienia w relacji Jezus – słuchacz. Gdy Jezus wygłasza jakąś prawdę lub objawia swoje posłannictwo, posługując się językiem metaforycznym, słuchacze reagują w pierwszej chwili niezrozumieniem, ponieważ wypowiedź Jezusa interpretują dosłownie. Dopiero w dalszej części dialogu Jezus odkrywa prawdziwy sens swojej wypowiedzi¹²⁴. Dotyczy to na przykład wypowiedzi Jezusa, w których występują w znaczeniu metaforycznym następujące pojęcia: świątynia zbudowana – ciało Chrystusa (2,19-22), narodzenie naturalne – nadprzyrodzone (3,3-9), woda naturalna – woda żywa (4,10-14), pokarm naturalny – wola Ojca (4,32-34), chleb z nieba (manna) – chleb życia (Chrystus: 6,32-35), sen naturalny – śmierć (11,11-14) i inne (6,41-42.51-53; 7,33-36; 8,21-22.31-33.51-58; 12,32-34).

Nieporozumienia w stylu czwartej Ewangelii mają na celu względy pedagogiczne. Autor pragnął w ten sposób zachęcić czytelnika/słuchacza do refleksji nad słowami Jezusa. Możliwe, że kierował się także intencjami teologicznymi i chciał w ten sposób pokazać, że nie jest łatwo uwierzyć w Jezusa, że czytelnik musi pokonać wiele przeszkód i trudności, zanim w Niego uwierzy. Osoba Jezusa, Jego nauka i sposób postępowania pozostają wciąż zagadką, którą trzeba rozwikłać. Niektórzy¹²⁵ natomiast uważają, że nieporozumienia polegają na niewłaściwej interpretacji języka, który zdradza wpływy gnozy na judeochrześcijańskie środowisko autora Ewangelii. Był to język, którym posługiwano się w tym środowisku w przepowiadaniu i katechezie.

¹²⁴ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, 120–121.

¹²⁵ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 49.

1.3.2.3. Dramatyczność akcji

Cechą stylu czwartej Ewangelii jest dramatyczny sposób przedstawiania akcji. Akcje rozwijają się stopniowo, napięcie wzrasta, akcja piętrzy się i dochodzi do punktu kulminacyjnego. Jest to dostrzegalne w wielu tekstach narracyjnych jak np. w opowiadaniu o weselu w Kanie (2,1-11), w spotkaniach Chrystusa z Nikodemem (3,1-21) i z Samarytanką (4,5-42), w bloku opowiadań związanych z cudownym rozmnożeniem chleba i wystąpieniem Chrystusa w synagodze w Kafarnaum (6), w opowiadaniu o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (9), w historii wskrzeszenia Łazarza (11), czy w opisach chrystofanii po zmartwychwstaniu (20–21). W opowiadaniach tych lektor Ewangelii przechodząc od jednego etapu narracji do następnego, stopniowo odkrywa, kim jest Jezus, aż do punktu kulminacyjnego, w którym w pełni objawia On swoją chwałę.

1.3.2.4. Ironia

Ironia (gr. εἰρωνεία = nadawanie pozorów niewiedzy) jest właściwością stylu retorycznego i polega na sprzeczności między znaczeniem zamierzonym przez autora wypowiedzi a znaczeniem rozpoznawalnym przez słuchacza/czytelnika. Przez ironię wyraża się coś zupełnie przeciwnego do tego, co zostało pomyślane. W stylu czwartej Ewangelii występują dwa rodzaje ironii, znane w retoryce starożytnej: przedstawienie czegoś, co nie istnieje (*simulatio*), i ukrycie czegoś, co istnieje (*dissimulatio*)¹²⁶.

Przykładem pierwszego rodzaju ironii (*simulatio*) jest w opowiadaniu o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia twierdzenie faryzeuszy, że wiedzą kim jest Jezus: jest grzesznikiem i nie wiadomo skąd pochodzi (9,24.29-30), gdy w rzeczywistości nie mają żadnej wiedzy o Nim i odrzucają świadectwo niewidomego (9,27.30-33). Podobnie ironia sytuacyjna zawarta jest w decyzji przywódców Izraela, uzasadniającej wyrok śmierci na Jezusa: „Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w Niego, i przyjdą Rzymianie, i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród” (11,48). W rzeczywistości Rzymianie w 70 r. po Chr. zburzyli świątynię i miasto, lecz z innego powodu.

Przykładem drugiego rodzaju ironii (*dissimulatio*) jest pytanie Jezusa skierowane do Nikodema, który nie zrozumiał wypowiedzi o narodzinach z Ducha: „Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?” (3,10). Nikodem

¹²⁶ C. OTTMERS, *Rhetorik* (Sammlung Metzler 283), Stuttgart – Weimar 1996, 177.

jako nauczyciel i autorytet w sprawach interpretacji Pisma Świętego powinien to zrozumieć, ponieważ o działaniu Ducha Świętego wspominają prorocy¹²⁷. Innym przykładem jest pytanie postawione przez Jezusa paralitykowi nad sadzawką Betesda, który od trzydziestu ośmiu lat czekał na uzdrowienie: „Czy chcesz być zdrowym?” (5,6).

1.3.2.5. Symbolika

Przez symbol (gr. σύμβολον = znak rozpoznawczy) rozumie się motyw lub zespół motywów, który jest znakiem znaczenia ukrytego, głębszego. Autor nadaje słowom i wydarzeniom inne niż wyrazowe znaczenie. Zrozumienie symbolu wymaga dwustopniowej interpretacji semantycznej: w kontekście konkretnej wypowiedzi i w obrębie tego kontekstu rozpoznanie znaczenia zaszyfrowanego. Dzięki symbolicznej interpretacji zrozumiałe dla czytelnika słowa oraz widzialne wydarzenia ukazują niewidzialną lub niemożliwą do uchwycenia w naturalnych kategoriach rzeczywistość. Motywy symbolizujące i symbolizowane nie mogą być identyczne, lecz muszą pozostawać w określonym związku¹²⁸.

Symboliką posługuje się często czwarta Ewangelia, nadając niektórym historycznym wypowiedziom i wydarzeniom inne, symboliczne znaczenie. Stąd należy je interpretować na dwóch płaszczyznach: historycznej, realnej, i duchowej, niewidzialnej¹²⁹.

Symboliczne znaczenie mają np. wyrażenia: chleb życia, światło świata, pasterz, brama, krzew winny, świątynia. Charakterystyczne, że autor czwartej Ewangelii określa rzeczywistość symboliczną, a więc niewidzialną, duchową, jako prawdziwą, np.: „dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba” (6,32); „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (6,55); „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” (15,1a).

Symboliczny charakter mają też znaki, które Jezus czynił. Np. po uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (9,1-38), Chrystus wyjaśnia sens tego znaku: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrzel, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi” (9,39).

¹²⁷ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 162, uważa, że ta wypowiedź Jezusa nie zawiera ironii, lecz jest krytyką urzędu nauczycielskiego Starego Testamentu.

¹²⁸ STL 501–502.

¹²⁹ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 51.

Ślepotą niewidomego od urodzenia jest symbolem zaślepienia faryzeuszy. Uzdrawienie niewidomego jest symbolem zmiany spojrzenia na Chrystusa. Niewidomy uzdrowiony jest symbolem człowieka, który uwierzył, a więc przejrzał, natomiast Judejczycy, którzy odrzucili Jezusa, chociaż mają oczy i widzą w sposób naturalny, okazali się niewidomymi, bo nie uwierzyli w Jezusa.

1.4. Gatunki literackie

1.4.1. Narracje

Teksty narracyjne opowiadają o wydarzeniach, w których osoby działają, mówią i myślą w określonych ramach czasowych i przestrzennych¹³⁰. Podstawą opowiadania jest akcja, czyli przebieg i rozwój wydarzeń. Akcja narracji jest konkretnym spojrzeniem na opisywaną historię z określonego punktu widzenia, ukazuje intencje autora i zmierza do wywołania odpowiedniej reakcji u słuchacza/czytelnika. W tym celu autor narracji wykorzystuje rozmaite środki narracji, które zbiera i przedstawia w odpowiedniej formie. Narracja jest ruchem od jednego punktu do następnego, od jednego wydarzenia do kolejnego. Narrator przekazuje odbiorcy obraz wydarzeń w taki sposób, jak sam je widzi i ocenia. W procesie komunikacji tekstu narracyjnego autor i czytelnik rzeczywisty znajdują się na zewnątrz tekstu, natomiast domyślny autor, adresat i lektor – wewnątrz tekstu. Podstawowym wydarzeniem każdej narracji jest wydarzenie. Samo wydarzenie jest jednak materiałem surowym, nieuporządkowanym; aby stało się czytelne i zrozumiałe dla odbiorcy tekstu, wymaga uporządkowania i opracowania słownego, językowego¹³¹.

W czwartej Ewangelii występuje szereg zróżnicowanych form narracyjnych jak np. historie powołania, opowiadania z komentarzem, opisy chrystofanii, opowiadania o znakach Jezusa i inne.

¹³⁰ H.-W. SCHWARZE, *Die Ebenen narrativer Texte: Geschehen, Geschichte, Diskurs*, w: H.-W. LUDWIG (red.), *Arbeitsbuch Romananalyse* (LG 12), Tübingen 1995⁵, 65.

¹³¹ J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 143, 145.

1.4.1.1. Historie powołań

W czwartej Ewangelii historie powołań występują w dwóch formach: (1) jako opis osobistego powołania przez Chrystusa lub (2) jako opowiadanie o powołaniu za pośrednictwem innej osoby¹³². Przykładem pierwszej formy jest powołanie Filipa, według schematu znanego z Ewangelii synoptycznych. Jezus zwraca się bezpośrednio do Filipa i mówi do niego: ἀκολούθει μοι (idź za Mną; 1,43). Druga forma występuje w kilku wariantach:

(1) Powołanie dwóch uczniów przez świadectwo Jana Chrzciciela o Chrystusie (1,35-39). Schemat:

- opis sytuacji: dwaj uczniowie usłyszeli świadectwo Jana o Jezusie i poszli (ἠκολούθησαν) za Jezusem;
- słowa powołania: Jezus zauważa ich i powołuje („chodźcie, a zobaczycie”);
- realizacja powołania: uczniowie poszli za Jezusem i pozostali u Niego.

(2) Uczeń przyprawdza znajomą osobę do Jezusa.

Andrzej przyprawdza do Jezusa swego brata, Szymona (1,41-42):

- świadectwo o Jezusie: „znaleźliśmy Mesjasza (εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν), to znaczy: Chrystusa”;
- spotkanie z Jezusem;
- zmiana imienia Szymona na Kefas – Piotr.

Bardziej rozbudowany jest schemat powołania Natanaela za pośrednictwem Filipa (J 1,45-51):

- świadectwo o Jezusie: „znaleźliśmy (εὐρήκαμεν) Tego, o którym pisał Mojżesz, Jezusa, syna Józefa z Nazaretu”;
- wątpliwości Natanaela: „Czy może być co dobrego z Nazaretu?”;
- osobiste spotkanie Natanaela z Jezusem;
- wyznanie Natanaela: „Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela”.

1.4.1.2. Chreie

Chreia (χρεία) była w starożytnej retoryce rozpowszechnioną formą opowiadania, którego treść stanowiły wypowiedzi i czyny sławnych ludzi.

¹³² G. STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB 1682), Göttingen 1992, 225–226.

Chreie są zasadniczym elementem budowy biografii jako gatunku literackiego. Są to opowiadania budujące, służące celom dydaktycznym. Nie występują w literaturze starotestamentalnej i judaistycznej. Niektórzy uczeni na określenie chrei używają wyrażenia „apoftegmat”. Są to jednak różne formy literackie. Apoftegmat jest krótką formą literacką, w której występuje dwóch aktorów, dwie osoby lub grupy osób, jedna pytająca, a druga odpowiadająca (np. 1,26-27). Apoftegmat uważa się za podgatunek chrei. Chreia może być zbudowana z kilku apoftegmatów¹³³.

W czwartej Ewangelii do chrei zalicza się np. następujące teksty¹³⁴:

- 2,13-22: oczyszczenie świątyni
- 3,25-36: spór uczniów Jana z Judejczykiem o oczyszczenie
- 6,30-35: prośba o znak
- 7,1-9: Jezus zachęcany, aby pokazał swoje czyny w Judei
- 8,1-11: spotkanie Jezusa z cudzołożnicą
- 12,1-8: namaszczenie Jezusa w Betanii

1.4.1.3. Opowiadania z komentarzem

Opowiadanie z komentarzem (*kommentierte Erzählung*) jest formą narracji, która nie tylko opisuje wydarzenie, lecz również objaśnia je, ocenia i określa jego znaczenie¹³⁵. Komentarzem może być: (1) słowo Chrystusa wprowadzone np. uroczystą formułą ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (amen, amen mówię wam): 5,19; 6,26.32.47; 10,1.7; 13,21 i inne; (2) relacja świadków, np. 1,14; 19,35; 21,24 itp.

1.4.2. Gatunki mówione

1.4.2.1. Dialogi

Dialogi, jako forma mowy w czwartej Ewangelii, są nie tylko charakterystyczną cechą stylu czwartej Ewangelii, lecz przede wszystkim jej specyficznym gatunkiem literackim. Dialogi są ściśle związane z opowiadaniem (chreiami), lecz posiadają własne, charakterystyczne cechy. Często powstają

¹³³ K. BERGER, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532), Tübingen – Basel 2005, 142.

¹³⁴ *Tamże*, 141.

¹³⁵ *Tamże*, 307.

z opowiadania (chrei), na skutek pytania, czy pochwały odpowiedzi partnera. W odróżnieniu od opowiadania (chrei) dialog ma na celu pouczenie lub wyjaśnienie¹³⁶. W czwartej Ewangelii występują dwie formy dialogów¹³⁷:

- (1) dialogi pouczające (*Lehrdialoge*), np. 21,20-23;
- (2) dialogi objawiające (*Offenbarungsdialoge*), np. 3,1-13; 4,7-15; 4,31-38; 6,25-59; 11,11-16 i inne.

Struktury dialogów są na ogół podobne¹³⁸:

- (1) charakterystyka partnera dialogu oraz informacje dotyczące miejsca i czasu;
- (2) teza Jezusa;
- (3) niezrozumienie wypowiedzi Jezusa przez partnera dialogu;
- (4) wyjaśnienie Jezusa;
- (5) niezrozumienie wyjaśnienia Jezusa;
- (6) kolejne wyjaśnienie;
- (7) partner dialogu znika i dialog przechodzi w mowę Chrystusa.

1.4.2.2. Mowy Chrystusa

Mowy Chrystusa w czwartej Ewangelii są środkiem przekazu objawienia. Występują w dłuższej lub krótszej formie prawie w każdym rozdziale (np. 3; 5; 6; 8; 12; 13–16). Technika mów wykorzystuje szereg środków retorycznych stosowanych w retoryce semickiej, jak np. antytezy, powtórzenia, inkluzje, paralelizmy itp.¹³⁹ Mowy w czwartej Ewangelii zawierają również elementy dialogu (np. 4; 6,25-58; 9; 14–16) oraz formy obrazowe, jak np. metafory:

- oblubieniec i przyjaciel oblubieńca: 3,29;
- niewolnik i syn w domu ojca: 8,35;
- owce, pasterz, najemnik, odźwierny i złodziej;
- chodzić w świetle i chodzić w nocy;
- ziarno pszenicy: 12,24;
- bóle kobiety rodzącej: 16,21.

Charakterystyczną cechą mów w czwartej Ewangelii jest sposób argumentacji, polegający na koncentrycznym rozwoju głównej myśli¹⁴⁰. Główna

¹³⁶ *Tamże*, 308.

¹³⁷ G. STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, 223.

¹³⁸ J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 116.

¹³⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 99.

¹⁴⁰ J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 116–117.

myśl przewija się przez cały tekst mowy i za każdym razem zostaje wzbogacony o nowe aspekty. Technika argumentacji przypomina spiralę, w której myśli krążą, powracają i wznoszą się do góry¹⁴¹.

Przykładem może być fragment 14,15-24: przewodnim motywem tego tekstu są słowa ἀγαπᾶω (miłować) i τηρέω (trzymać, zachowywać):

- „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje” (14,21a).
- „Miłujący zaś Mnie będzie umiłowany przez Ojca mego” (14,21b).
- „I Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (14,21c).
- Pytanie Judy nawiązuje do słowa „objawię” (14,22).
- Odpowiedź Jezusa: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę” (14,23a).
- „Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (14,23b).
- „Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich” (14,24).
- Ww. 15 i 24 zamykają w formie inkluzji cały fragment mowy¹⁴².

1.5. Jedność literacka i źródła

1.5.1. Jedność literacka

Problem jedności literackiej czwartej Ewangelii jest we współczesnej egzegezie przedmiotem licznych kontrowersji¹⁴³. Zauważa się bowiem brak koherencji, czyli powiązania pomiędzy niektórymi fragmentami. Dotyczy to zwłaszcza rozdziałów 4–7; 7,53–8,11; 9–10; 13–17 i 21.

(1) Następstwo tekstów w J 4–7. Jednolitość tekstu naruszają niezrozumiałe zmiany miejsca narracji. Chrystus jest tu ciągle w drodze pomiędzy Jerozolimą i Galileą. Według 4,46-54 jest w Galilei, a w następnym rozdziale (5,1) jest już w Jerozolimie z okazji święta. Następnie autor nic nie wspomina, że Jezus opuścił Jerozolimę, tylko od razu stwierdza, że „udał się na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego” (6,1). Nie ma to natomiast żadnej wzmianki, że był przedtem na innym brzegu jeziora. Obecność Jezusa w Galilei dobrze

¹⁴¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 99.

¹⁴² J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, 117.

¹⁴³ Przegląd badań na ten temat przedstawili: E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen 1980, 48–57; H. KOHLER, *Kreuz und Menschenwerdung im Johannesevangelium* (AThANT 72), Zürich 1987, 85–124.

łączy rozdział 6 z 4. Stąd niektórzy egzegeci proponują inny porządek rozdziałów 4–7: 4 + 6 + 5 + 7¹⁴⁴.

(2) Opowiadanie o cudzołożnej kobiecie: J 7,53–8,11. Opowiadanie o cudzołożnej niewieście wyróżnia się odmiennym słownictwem i stylem. Najstarsze odpisy czwartej Ewangelii aż do III w. nie potwierdzają też przynależności tego fragmentu do pierwotnego tekstu¹⁴⁵.

(3) Koherencja J 9–10. Przeciw koherencji przemawia tu przerwa tematyczna pomiędzy zakończeniem rozdziału 9 i początkiem 10. Autor urywa nagle wypowiedź Jezusa, w kontekście uzdrowienia niewidomego, o faryzeuszach, którzy chociaż widzą, są niewidomymi (9,40-41), i wprowadza od razu nowy wątek w formie mowy obrazowej o pasterzu i owcach (10,1-18). Obraz pasterza i owiec nie łączy się w żaden sposób z poprzednim kontekstem. Temat „niewidomego” powraca w 10,19-21.

(4) Koherencja J 13–17. W kompleksie mów pożegnalnych w 14,31 następuje przerwa tematyczna. Chrystus zdaje się kończyć w tym miejscu mowę, gdy zwraca się do uczniów: „Wstańcie, idźmy stąd”. Tymczasem uczniowie pozostają nadal na miejscu, a Jezus kontynuuje swoją mowę w rozdziałach 15–17. Natomiast 14,31 dobrze łączy się z 18,1a: „To powiedziawszy, Jezus wyszedł z uczniami swymi za potok Cedron”. Rozdziały 15–17 zostały najprawdopodobniej dołączone później do pierwotnego tekstu Ewangelii¹⁴⁶.

(5) Drugie zakończenie Ewangelii: J 21. Szereg nowych tematów, które występują w rozdziale 21, wskazuje, że rozdział ten nie należał do pierwotnego tekstu Ewangelii¹⁴⁷. Są to: (1) ukazywanie się Chrystusa zmartwychwstałego w Galilei, o czym nie wspominają chrystofanie w 20,19-29; (2) po otrzymaniu Ducha Świętego i posłaniu (20,21-23) uczniowie powracają do zawodu rybaka, o czym nie ma wzmianki w poprzednich rozdziałach; (3) w 21,2 pojawia się wzmianka o synach Zebedeusza; (4) tylko w 21,20-24 wymieniony jest umiłowany uczeń jako autor całej Ewangelii.

¹⁴⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 6–11; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1), Gütersloh 1991³, 35.

¹⁴⁵ K. ALAND, B. ALAND, *Der Text des Neuen Testament. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982, 236, 309.

¹⁴⁶ J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/2), Gütersloh 1991³, 572–574; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 3: *Kommentar zu Kap. 13–21* (ThHKNT IV, 3), Freiburg – Basel – Wien 1992⁶, 102–103.

¹⁴⁷ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 65.

1.5.2. Źródła

Niektórzy egzegeci nie widzą problemu ze spójnością tekstu czwartej Ewangelii i uważają, że jest to dzieło jednego autora, a braki koherencji tłumaczą oryginalnością stylu i sposobu pisanie autora czwartej Ewangelii¹⁴⁸. Nie przykładał on prawdopodobnie wielkiego znaczenia do logicznego powiązania poszczególnych elementów swego dzieła, świadomie przedstawiał porządek perykop lub stosował sobie właściwy styl. Tak mogło być na przykład w rozdziałach J 4–7. J 7,2-5 można np. rozumieć jako środek stylistyczny, ironię, demaskującą niewiarę „braci Jezusa”.

Większość współczesnych egzegetów uważa jednak, że brak koherencji pomiędzy niektórymi fragmentami wskazuje raczej na późniejsze przedstawienia i dodatki redakcyjne do tekstu pierwotnego¹⁴⁹. W związku z tym powstało wiele teorii wyjaśniających braki spójności w czwartej Ewangelii, które sprowadzają się zasadniczo do dwóch: do teorii źródeł i teorii kolejnych redakcji.

1.5.2.1. Hipoteza źródeł

Według teorii źródeł podstawą czwartej Ewangelii były większe źródła pisemne, których ślady można, zdaniem egzegetów, zauważyć w obecnym tekście Ewangelii. Na korzystanie ze źródeł wskazuje np. pierwsze zakończenie Ewangelii J 20,30-31. Opracowana przez R. Bultmanna hipoteza wskazuje trzy główne źródła: źródło znaków (*Semeia – Quelle*), mowy objawieniowe (*Offenbarungsreden*) i historia męki (*Passionsgeschichte*)¹⁵⁰.

(1) Istnienie źródła znaków (*Semeia – Quelle*) jest we współczesnej egzezie problemem bardzo kontrowersyjnym¹⁵¹. Za istnieniem takiego źródła ma – zdaniem niektórych – przemawiać liczenie cudów Jezusa przez autora w J 2,11 i 4,54. Nie jest to jednak argument przekonujący, bo nie wiadomo, dlaczego autor po dwóch pierwszych cudach przerywa liczenie. Poza tym ana-

¹⁴⁸ H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 1. M. HENGEL, *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), Tübingen 1993, 224–264, przyjmuje jedność literacką J 1–20, natomiast 21 uważa za dodatek.

¹⁴⁹ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 65.

¹⁵⁰ *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1980¹⁸. Por. D.M. SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel*, New Haven – London 1965, 23–34, 38–44, 48–51.

¹⁵¹ Stan badań na temat źródła znaków bardzo szeroko omówił w swojej monografii G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETHL 116), Leuven 1994.

liza lingwistyczna pierwszych dwóch znaków Chrystusa wskazuje, że liczenie pochodzi raczej od ewangelisty, a nie ze źródła. Nie jest wykluczone, że ewangelista chciał tylko zwrócić uwagę na dwa cuda Jezusa, dokonane w Kanie. Zwolennicy istnienia źródła znaków powołują się jeszcze na tekst J 20,30-31, który uważają za zakończenie tego źródła. Jednak i w tym przypadku analiza lingwistyczna przemawia raczej za autorstwem ewangelisty¹⁵².

(2) Źródło mów objawieniowych próbował zrekonstruować R. Bultman na podstawie analizy stylu czwartej Ewangelii oraz porównań z *Odami Salomona* i literaturą mandejską. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdził on, że źródło mów było zredagowane w języku aramejskim, w stylu poetyckim i powstało w środowisku zbliżonym do gnozy. Na styl poetycki wskazuje przede wszystkim charakterystyczny dla poezji semickiej paralelizm członów (*parallelismus membrorum*). Zastosowane przez R. Bultmanna metody w badaniu źródła mów spotkały się jednak z krytyczną oceną egzegetów¹⁵³.

(3) Powszechnie przyjęte jest przez egzegetów istnienie pisemnego źródła męki (*Passionsgeschichte*), różnego od tradycji synoptycznej. Prawdopodobnie było ono zredagowane w języku greckim i stanowiło podstawowe źródło tekstu J 18,1–19,30, które autor czwartej Ewangelii przepracował na swój sposób¹⁵⁴. Za dodatki redakcyjne uczeni uważają następujące teksty: J 18,4-9.13b.14-15b.16.19b-21.23-24.28b-29.32-33a.34-38a; 19,4-5.7-11.20-23a.26-28a. Ze źródeł tradycji, na której opierał się autor Ewangelii, pochodzi tekst J 19,30–20,29. Jako dodatki redakcyjne autora egzegeci wskazują: J 19,31c.34b-35.39-40c.42b; 20,2-3b.4-5b.6.8.10-11a.12-14a.17b.21.24-29¹⁵⁵.

1.5.2.2. Hipoteza wielokrotnych redakcji

R. Schnackenburg¹⁵⁶ przypuszcza, że autor czwartej Ewangelii opracował na podstawie dostępnej mu tradycji ustnej lub pisemnej podstawowy tekst Ewangelii (*Grundevangelium*), którą przed ostatecznym opublikowaniem on sam lub jego uczniowie przepracowywali i przeredagowywali. W ten sposób

¹⁵² U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 575.

¹⁵³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 39–40.

¹⁵⁴ U. SCHNELLE, *Johannes und die Synoptiker*, w: F. VAN SEGBROECK, C.M. TUCKETT, G. VAN BELLE, J. VERHEYDEN (red.), *The Four Gospels. FS F. Neiryneck* (BETHL 100), t. III, Leuven 1992, 1799–1814.

¹⁵⁵ A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh. 18,1–19,30* (StANT 30), München 1972, 334.

¹⁵⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 59–60.

mogły powstawać kolejne redakcje czwartej Ewangelii. Do najwcześniejszych źródeł tekstu podstawowego Ewangelii mogły należeć logia i mowy Jezusa, którym autor nadał formę dialogów oraz materiały liturgiczne (np. hymn o Logosie J 1,1-18) i kerygmatyczne (np. homilia eucharystyczna J 6,31-58). Na konto późniejszej redakcji zalicza się: J 3,13-21.31-36; 15-17 i 21. Późniejszy redaktor Ewangelii prawdopodobnie wprowadził również materiał ze źródła znaków oraz dokonał przestawienia niektórych tekstów, np. rozdziałów 5 i 6.

Za teorią wielokrotnych redakcji opowiadają się M.E. Boismard i A. Lamouille, którzy przyjmują cztery etapy powstawania czwartej Ewangelii¹⁵⁷. Środowiskiem, w jakim rozwijał się jej tekst, była tzw. szkoła janowa (*école johannique*).

Najstarszą, pierwotną wersję Ewangelii Jana stanowił tzw. Dokument C, czyli Jan I. Dokumentu C zawierał prawie kompletny tekst, począwszy od działalności Jana Chrzciciela do ukazywania się Chrystusa zmartwychwstałego. Nie było w nim jednak wielkich mów i pięciu cudów dokonanych przez Jezusa. Dokument ten powstał w Palestynie.

W drugim etapie kolejny redaktor Ewangelii (określany jako Jan II-A) dokonał powiększenia, uzupełnienia i przeredagowania tekstu dokumentu C, zachowując jednak jego porządek. Do przyjętego tekstu dorzucił m.in. historię powołania Andrzeja i Piotra, dwa cuda Jezusa i niektóre mowy. Druga wersja czwartej Ewangelii powstała również w Palestynie około 60-65 r.

Gdy drugi redaktor czwartej Ewangelii opuścił Palestynę i znalazł się w Azji Mniejszej (prawdopodobnie w Efezie) oraz zetknął się z nowymi problemami i wrogością niektórych środowisk judeochrześcijańskich, zdecydował się dokonać ponownej redakcji tekstu Jan II-A. W ten sposób powstała około 90 r. trzecia redakcja Ewangelii Jana jako Jan II-B. Autor wprowadził niektóre materiały pochodzące z tradycji synoptycznej, działalność Jezusa ustawił w ramach świąt judaistycznych i bardziej podkreślił prymat święta Paschy.

Na początku II w. czwarty redaktor, określany jako Jan III, wywodzący się prawdopodobnie ze środowiska judeochrześcijańskiego, dokonał ostatecznej redakcji czwartej Ewangelii. Ostatniemu redaktorowi przypisuje się dodanie niektórych logiów Jezusa, pochodzących z tradycji janowej, przestawienie rozdziałów 5 i 6 oraz pewne złagodzenie antyjudajskich akcentów tekstu Jan II.

¹⁵⁷ *Synopse des quatre Évangiles*, t. III: *L'Évangile de Jean*, Paris 1977, 11.

Analiza literacka czwartej Ewangelii wskazuje, że nie mogła ona powstać w jednym czasie i nie ukazała się od razu w obecnej formie, lecz ma za sobą dłuższy proces powstawania. Trzeba się zgodzić z poglądami egzegetów, że Ewangelia Jana tworzyła się i rozwijała w kilku etapach, że była co najmniej kilkakrotnie przeredagowywana. Bliższe określenie jednak poszczególnych stadiów redakcji pozostaje – jak dotąd – w sferze hipotez. Nie wiadomo też, ilu autorów pracowało nad nią, zanim otrzymała ona ostateczny kształt. W każdym razie zwraca uwagę czytelnika fakt, że wszyscy autorzy, niezależnie od tego, ilu ich było, pracowali w jednym duchu. Starali się zachować to samo słownictwo, ten sam styl i te same idee teologiczne. Wszystkie jednak próby wyjaśnienia historii powstania i redakcji czwartej Ewangelii nie są jednak do końca przekonujące i mają wyłącznie charakter hipotez.

1.6. Czwarta Ewangelia a ewangelie synoptyczne

Czwarta Ewangelia posiada wprawdzie wiele elementów wspólnych z tradycją ewangelii synoptycznych, lecz jednocześnie różni się od nich pod względem literackim, chronologicznym, topograficznym i teologicznym.

1.6.1. Podobieństwa

Podobieństwa czwartej Ewangelii z ewangeliami synoptycznymi dotyczą ogólnego schematu, zbieżności w niektórych partiach materiału narracyjnego i podobnych wyrażen¹⁵⁸.

(1) Podobny schemat ogólny Ewangelii:

- działalność Jana Chrzciciela;
- publiczne wystąpienie Jezusa;
- powołanie pierwszych uczniów;
- działalność Jezusa w Galilei i Judei;
- męka i śmierć;
- ukazywanie się Chrystusa zmartwychwstałego.

(2) Wspólne teksty narracyjne:

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| działalność Jana Chrzciciela | J 1,19-36/Mk 1,4-8 i par. |
| oczyszczenie świątyni | J 2,14-22/Mk 11,15-17 i par. |

¹⁵⁸ Wykaz podobieństw – zob. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 16–26; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 540–541.

setnik w Kafarnaum	J 4,46-54/Mk 8,5-13 i par.
cudowne nakarmienie	J 6,1-15/Mk 6,32-44 i par.
Jezus chodzi po jeziorze	J 6,16-21/Mk 6,45-52 i par.
tłum przyżytywa za Jezusem	J 6,22-25/Mk 6,53-54 i par.
wyznanie Piotra	J 6,66-71/Mk 8,27-30 i par.
Jezus wyrusza do Jerozolimy	J 7,10-14/Mk 9,30-31 i par.
namaszczenie w Betanii	J 12,1-8/Mk 14,3-9 i par.
uroczysty wjazd do Jerozolimy	J 12,12-19/Mk 11,1-10 i par.
aresztowanie Jezusa	J 18,3-12/Mk 14,43-52 i par.
Piotr zapiera się Jezusa	J 18,25-27/Mk 14,66-72 i par.
amnestia paschalna	J 18,39-40/Mk 15,6-14 i par.
wyszydzenie Jezusa	J 19,1-3/Mk 15,16-20a i par.
ukrzyżowanie Jezusa	J 19,16-19/Mk 15,20b-26 i par.
świadkowie męki Jezusa	J 19,24-27/Mk 15,40-41 i par.
pogrzeb Jezusa	J 19,38-42/Mk 15,42-46 i par.
ukazanie się Jezusa uczniom	J 20,19-29/Łk 24,36-49
(3) Podobne wyrażenia:	
logion o zburzeniu świątyni	J 2,19/Mk 14,58 i par.
prorok w swojej ojczyźnie	J 4,44/Mk 6,4 i par.
słowa do paralityka	J 5,8/Mk 2,9.11
żądanie znaku od Jezusa	J 6,30/Mk 8,11 i par.
„ubogich zawsze macie (...)”	J 12,8/Mk 14,7 i par.
życie stracić lub zyskać	J 12,25/Mk 8,35 i par.
sługa nie jest większy od pana	J 13,16/Mt 10,24 i par.
zapowiedź zdrady	J 13,21/Mk 14,18 i par.

1.6.2. Różnice

Oprócz podobieństw porównanie czwartej Ewangelii z ewangeliami synoptycznymi wykazuje wiele różnic.

(1) W opowiadaniu o działalności Jana Chrzciciela autor czwartej Ewangelii pomija wzmiankę o chrzcie Jezusa. Relacja o powołaniu pierwszych uczniów nie ma miejsca, jak u synoptyków, nad Jeziorem Galilejskim, i pierwszym powołanym nie jest Piotr, lecz Andrzej.

(2) Różnice występują też w paralelnych tekstach, np. scenę oczyszczenia świątyni umieścił autor czwartej Ewangelii na początku działalności Jezusa (J 2,14-22), natomiast u synoptyków epizod ten znajduje się na końcu pu-

blicznej działalności Jezusa i jest decydującym powodem, aby Go aresztować (Mk 11,18).

(3) Według Ewangelii synoptycznych miejscem działalności Jezusa była głównie Galilea, natomiast w czwartej Ewangelii centralnym miejscem nauczania i cudów Jezusa jest Judea i Jerozolima (J 2,13–4,2; 5; 7,10–9,41; 11,17–53; 12,12–19,42). W Judei i Jerozolimie Jezus pozostaje aż do swojej śmierci na krzyżu. Rozbieżności występują odnośnie do liczby podróży Jezusa do Jerozolimy. Z relacji synoptyków wynika, że Jezus udał się do Jerozolimy na święto Paschy tylko jeden raz, przed swoją męką i śmiercią, według zaś czwartej Ewangelii Jezus odbył trzy podróże Jezusa do Jerozolimy.

(4) Największe różnice występują w historii męki i zmartwychwstania Chrystusa. Dotyczą one już samej chronologii wydarzeń. W relacji ewangelii synoptycznych Jezus przed swoją męką i śmiercią spożywa z uczniami wieczerzę paschalną i umiera w święto Paschy, czyli 15 Nisan. Według zaś czwartej Ewangelii ostatnia uczta Jezusa z uczniami odbyła się już dwa dni wcześniej, czyli 13 Nisan. W nocy Jezus został aresztowany, a nazajutrz odbyło się Jego przesłuchanie przez Sanhedryn, po czym doprowadzono Jezusa do Piłata. Autor zaznacza przy tym, że oskarżyciele Jezusa „nie weszli do pretorium, aby się nie skalać, lecz aby móc spożyć Paschę” (J 18,28). Według tej relacji Jezus umiera zatem w przeddzień Paschy, a więc 14 Nisan. Czwarta Ewangelia pomija także, m.in. w scenie aresztowania Chrystusa wzmiankę o pocałunku Judasza (J 18,5/Mk 14,43–46 i par.) i pomoc Szymona z Cyreny w dźwiganiu krzyża Jezusa (Mk 15,21 i par.).

1.6.3. Próby wyjaśnienia

W badaniach nad relacjami pomiędzy czwartą Ewangelią i ewangeliami synoptycznymi nie wypracowano dotąd jednolitego, przekonującego wyjaśnienia podobieństw i różnic¹⁵⁹. Wszystkie próby wyjaśnienia tych relacji nie są do końca przekonujące i mają wyłącznie wartość hipotez, które można sprowadzić do kilku modeli¹⁶⁰.

(1) Pomiedzy czwartą Ewangelią i źródłami jej późniejszych redakcji a synoptykami nie ma żadnej bezpośredniej zależności literackiej. Czwarta Ewangelia jest dziełem samodzielnym i niezależnym od ewangelii synoptycznych.

¹⁵⁹ Stan najnowszych badań na ten temat przedstawili m.in. A. DENAUX (red.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, i D.M. SMITH, *John among the Gospel*, Columbia 2001². Por. też U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 541, przyp. 184.

¹⁶⁰ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 541–542, wskazuje pięć takich modeli.

Podobieństwa czwartej Ewangelii do synoptyków tłumaczy wspólna, pierwotna tradycja ustna pochodząca od Jezusa¹⁶¹.

(2) Podobieństwa Ewangelii Jana do ewangelii synoptycznych nie wskazują na zależność literacką, lecz pochodzą z nurtu wspólnych tradycji, w tym także tradycji synoptycznej, które jeszcze w okresie przed redakcją czwartej Ewangelii wzajemnie się przenikały¹⁶².

(3) M.E. Boismard i A. Lamouille uważają, że wiele szczegółów z ewangelii synoptycznych wprowadzili do czwartej Ewangelii dopiero autorzy przedostatniej i ostatniej redakcji (tzw. Jean II-B i Jean III)¹⁶³.

(4) Według C.K. Barretta¹⁶⁴ autor Ewangelii Jana w rozdziałach 1–20 wykorzystał Ewangelie Marka i Łukasza. Życie i działalność Jezusa przedstawił w ramach nowego gatunku literackiego, przejętego od Marka, i przepracował tradycję synoptyczną zgodnie własną koncepcją literacką i teologiczną.

¹⁶¹ J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1-2), Gütersloh 1991³, 41–45; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 30–31.

¹⁶² B.A. DAUER, *Johannes und Lukas* (FzB 50), Würzburg 1984, 297.

¹⁶³ *Synopse des quatre Évangiles*, t. III, 47–48. Por. H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, 208.

¹⁶⁴ *Das Evangelium nach Johannes*, 59–71.

2. Zagadnienia historyczne

2.1. Autor

2.1.1. Tradycja Kościoła

W pierwotnym Kościele czwartą Ewangelię określano jako εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην (Ewangelia według Jana), co poświadczają najstarsze papirusy z II/III w.¹⁶⁵ Nie potwierdza tego jednak sama Ewangelia, która – podobnie jak ewangelie synoptyczne – nie podaje imienia autora. Pewne wskazówki odnośnie do autora znajdują się w drugim zakończeniu Ewangelii (J 21,20-24), gdzie autor nazywa siebie uczniem, który spoczywał „na piersi Jezusa”¹⁶⁶ podczas Ostatniej Wieczerzy, (J 21,20; por. 13,23) i stwierdza, że ten właśnie uczeń „daje świadectwo o tych sprawach i on je opisał” (J 21,24a).

Euzebiusz w swojej *Historii Kościoła*, powołując się na świadectwo Ireneusza, biskupa Lyonu¹⁶⁷, stwierdza, że tym umiłowanym uczniem i autorem czwartej Ewangelii był Jan Apostoł:

Wreszcie Jan, uczeń Pana, który także spoczywał na Jego piersi, spisał ze swej strony Ewangelię, gdy przebywał w Efezie, w Azji.

Ireneusz stara się również wyjaśnić różnice pomiędzy czwartą Ewangelią i synoptykami¹⁶⁸:

¹⁶⁵ P⁶⁶ i P⁷⁵. Por. NESTLE-ALAND 247.

¹⁶⁶ Zwrotu „na piersi Jezusa” (13,23) nie należy koniecznie interpretować dosłownie, gdyż wskazuje on przede wszystkim na intymną zażyłość, wyjątkową wewnętrzną łączność. Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 195, 437.

¹⁶⁷ IRENEUSZ, *Adv. haer.* III 1, 1 = EUZEBIUSZ, *HistEccl.* V 8, 4.

¹⁶⁸ IRENEUSZ, *Adv. haer.* III 24, 7 = EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 24, 13.

Jan opowiada o tym, co Chrystus uczynił jeszcze przed uwięzieniem Chrzciciela, pozostali zaś ewangelisci informują o wydarzeniach po uwięzieniu Chrzciciela.

Powołuje się także na świadectwo prezbiterów z Azji Mniejszej, którzy znali Jana, ucznia Pana¹⁶⁹. Wśród nich wymienia Polikarpa – biskupa Smyrny i Papiasza z Hierapolis, którzy byli uczniami Jana i najstarszymi świadkami jego tradycji¹⁷⁰. Polikarp opowiadał mu o swoich kontaktach z Janem i innymi naocznymi świadkami życia, działalności i nauczania Chrystusa¹⁷¹. Analiza listów Polikarpa nie potwierdza jednak jego ścisłych relacji z Janem Apostołem. Papiasz z kolei wymienia dwóch Janów, którzy przebywali w Efezie: Jana Apostoła i Jana Prezbitera, lecz żadnej z tych dwóch osób nie przypisuje jednak autorstwa czwartej Ewangelii¹⁷². Ireneusz nie jest twórcą tradycji o autorstwie Jana Apostoła, lecz tylko ją przekazuje¹⁷³. Jak bardzo ta tradycja jest wiarygodna, należy sprawdzić przy pomocy kryteriów wewnętrznych¹⁷⁴.

2.1.2. Kryteria wewnętrzne

Analiza kryteriów wewnętrznych powinna przekonać czytelnika, że autor czwartej Ewangelii był naocznym świadkiem życia, działalności i nauczania Jezusa. Punktem wyjścia jest wzmianka ewangelisty o „uczniu, którego Jezus miłował”, w opowiadaniu o Ostatniej Wieczerzy (J 13,23-26), o jego obecności pod krzyżem Jezusa (19,26-27.35) i w opisach chrystofanii (J 20,1-10; 21,1-14.20-24). Autor czwartej Ewangelii identyfikuje się z tym uczniem: „To jest ten uczeń, który daje świadectwo o tym i on te rzeczy opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” (J 21,24).

Jest to prawdopodobnie ten uczeń, który w pierwszej części Ewangelii, w rozdziałach 1–12, występuje anonimowo. To on wraz z Andrzejem przyłączył się na początku do grona uczniów Jezusa (J 1,37-39). Uwagę zwraca jednak fakt, że określenie „umiłowany uczeń” pojawia się dopiero w drugiej części

¹⁶⁹ IRENEUSZ, *Adv. haer.* II 22, 5 = EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 23, 3.

¹⁷⁰ IRENEUSZ, *Adv. haer.* V 33, 4 = EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 39, 1.

¹⁷¹ EUZEBIUSZ, *HistEccl.* V 20, 6.

¹⁷² EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 39, 4.

¹⁷³ Świadectwa najstarszej tradycji Kościoła za autorstwem Jana Apostoła – zob. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 1: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (ThHKNT IV, 1), Freiburg – Basel – Wien 1992⁷, 63–70.

¹⁷⁴ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 553.

Ewangelii (J 13,21-30). „Umiłowany uczeń” zajmuje w stosunku do Piotra wyraźnie nadrzędną pozycję. Podczas Ostatniej Wieczerzy spoczywa „na piersi Jezusa” i na prośbę Piotra pyta o zdrajcę, lecz nie przekazuje mu odpowiedzi Jezusa (J 13,21-30). Po aresztowaniu Jezusa wchodzi na dziedziniec arcykapłana jako znana osoba i wprowadza za sobą Piotra (J 18,15-16). Prawdopodobnie to on wprowadził Piotra na dziedziniec arcykapłana, gdyż „był znany arcykapłanowi i dlatego wszedł za Jezusem na dziedziniec arcykapłana” (J 18,15). Gdy wraz z Piotrem przybył w poranek wielkanocny do grobu i zobaczył pusty grób, uwierzył, natomiast Piotr jeszcze nie uwierzył (J 20,2-10).

Jaką zatem funkcję spełnia w tej sytuacji umiłowany uczeń w czwartej Ewangelii? Otóż jego szczególna pozycja, intensywniejszy niż w przypadku Piotra kontakt z Jezusem, a przede wszystkim fakt, że on pierwszy uwierzył w zmartwychwstanie Chrystusa, powinny przekonać czytelnika czwartej Ewangelii, że historię Jezusa przekazał naoczny i wiarygodny świadek¹⁷⁵. Na tej podstawie niektórzy egzegeci uważają, że autorem czwartej Ewangelii był umiłowany uczeń Jezusa – Jan Apostoł, syn Zebedeusza¹⁷⁶.

2.1.3. Próba identyfikacji umiłowanego ucznia

Opinia ta nie przekonuje jednak wszystkich, gdyż z treści J 21,24 nie wynika jednoznacznie, że autor mówi o sobie. Niektórzy uważają, że tekst jest uwagą kolejnego redaktora czwartej Ewangelii, który w ten sposób wskazuje na pierwotnego autora. Wątpliwości co do identyfikacji umiłowanego ucznia z Janem Apostołem potwierdzają także kryteria wewnętrzne, przede wszystkim sposób przedstawienia życia i działalności Jezusa w czwartej Ewangelii w porównaniu z modelem synoptycznym¹⁷⁷. Autor czwartej Ewangelii, w przeciwieństwie do synoptyków, wspomina np. o trzech podróżach Chrystusa do Jerozolimy (J 2,13; 5,1; 7,10) – Marek o jednej; główny temat synoptyków – głoszenie królestwa Bożego – zajmuje w czwartej Ewangelii drugorzędną pozycję; ogranicza ilość cudów Jezusa, gdy u Marka zajmują one prawie trzecią część dzieła; pomija opowiadania o egzorcyzmach itp. Nie są to jednak argumenty do końca przekonujące, gdyż te różnice może tłumaczyć odmienna koncepcja teologiczna czwartej Ewangelii.

¹⁷⁵ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe* (NEB Ergänzungsband 2/I), Würzburg 1998, 192–193.

¹⁷⁶ Np. L. MORRIS, *The Gospel According to John. Revised* (NICNT), Grand Rapids – Cambridge 1995², 4–25.

¹⁷⁷ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 553–554.



Kto zatem był tym umiłowanym uczniem Jezusa? Uczni próbowali na to pytanie odpowiedzieć i tę tajemniczą postać zidentyfikować, wskazując na: Andrzeja Apostoła¹⁷⁸, Marię Magdalenę¹⁷⁹, Natanaela¹⁸⁰ Jana Prezbitera¹⁸¹, Łazarza¹⁸² i innych¹⁸³. Niektórzy uważają, że autor czwartej Ewangelii przekazał wprawdzie tradycję pochodzącą od Jana Apostoła, lecz zredagował ją zgodnie ze swoją koncepcją teologiczną¹⁸⁴.

2.1.4. Wnioski

Zgodnie z przekazaniem przez czwartą Ewangelię świadectwem (J 21,24), autorem jej podstawowej, pierwotnej wersji był Jan Apostoł lub ktoś z jego najbliższego otoczenia, kto cieszył się dużym autorytetem w pierwotnym Kościele. Czwarta Ewangelia przeszła jednak dłuższy proces rozwoju od pierwszej redakcji do ostatecznej formy. Trudno stwierdzić ile mogło być redakcji pośrednich. Redaktor, który nadał czwartej Ewangelii ostateczny kształt, powołuje się na autorytet umiłowanego ucznia Jezusa, lecz problem jego identyfikacji oraz imienia pozostaje nadal w sferze hipotez¹⁸⁵.

¹⁷⁸ K. BERGER, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, 96–97.

¹⁷⁹ E.A. DE BOER, *The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene* (JSNT.S 260), London 2004, 183–190.

¹⁸⁰ J.H. CHARLESWORTH, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge 1995, 181–182.

¹⁸¹ M. HENGEL, *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), Tübingen 1993, 308–309.

¹⁸² A. MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'un histoire* (LD 132), Paris 1988, 244–246.

¹⁸³ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 45–47.

¹⁸⁴ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.NT, Sonderband), Göttingen 1990, 148; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 86.

¹⁸⁵ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 196.

2.2. Adresaci, miejsce i czas napisania

2.2.1. Adresaci

Autor czwartej Ewangelii zwraca się bezpośrednio do adresatów w pierwszym zakończeniu: „Te [znaki] zaś zapisano, abyście wierzyli (πιστεύητε)¹⁸⁶, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (J 20,31). Wypowiedź ta wskazuje ogólnie, że Ewangelia jest skierowana przede wszystkim do chrześcijan, którzy potrzebowali wzmocnienia swojej wiary. Nic nie wiadomo jednak o konkretnym miejscu przebywania tej wspólnoty chrześcijańskiej. W tekście Ewangelii można jednak odnaleźć pewne pośrednie informacje o adresatach.

Autor Ewangelii wyjaśnia zwyczaje i tradycje judaizmu (J 2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 18,20.28; 19,40), tłumaczy na język grecki hebrajskie lub aramejskie słowa (J 1,38.41.42; 4,25; 5,2; 9,7; 11,16; 19,13.17; 20,16.24). Świadczy to o dystansie pomiędzy środowiskiem adresatów a judaizmem. Dystans ten jeszcze mocniej podkreśla negatywny obraz Judejczyków w czwartej Ewangelii jako przeciwników Jezusa i Jego uczniów. Grupą szczególnie wrogo nastawioną do Jezusa byli faryzeusze. O innych ugrupowaniach judaizmu Ewangelia nie wspomina, co może oznaczać, że nie są one znane adresatom. Judejczycy przesładowali Jezusa (J 5,16), „szemrali” (ἐγόγγυζον) przeciw Niemu (J 6,41; 7,12), usiłowali Go ukamienować (J 8,59; 10,31.33; 11,8) i zabić (J 5,18; 7,1.19; 8,40). W czasie procesu przed Piłatem występują jako zdecydowani przeciwnicy i oskarżyciele Chrystusa (J 18,30-35). Każdy, kto się przyznawał do Chrystusa, był wykluczany z synagogi (J 9,22; 12,42; 16,2). Ewangelia Jana powołuje się wreszcie na bardzo ostrą ocenę Judejczyków przez Jezusa, który stwierdza, że nie są oni dziećmi Abrahama i Boga (J 8,33-43.45-47), lecz diabła: ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε (z ojca diabła jesteście: J 8,44). Nie jest to jednak pełny obraz Judejczyków w czwartej Ewangelii. Wśród nich występuje bowiem również szereg pozytywnych postaci, sympatyków i wyznawców Chrystusa, jak grono Jego uczniów wiernych do końca (J 20,19), Nikodem (J 3,2-11; 19,39), rodzice niewidomego, uzdrowionego przez Jezusa (J 9,22), Józef z Arymatei (J 19,38) i niektórzy przywódcy (J 12,42). Wszyst-

¹⁸⁶ Lekcję ἵνα πιστεύητε (*coniunctivus praesentis* = abyście wierzyli) poświadczają najstarsze odpisy: \mathfrak{P}^{66} (około 200 r.), Kodeksy Synaicki i Watykański (IV w.). Natomiast większość nowszych odpisów, np. Kodeks Synaicki (drugiej ręki); kodeksy z V w.: A, C, D, L, N, większość kodeksów minuskulnych oraz lekcjonarze bizantyjskie mają lekcję ἵνα πιστεύσητε (*coniunctivus aoristi* = abyście uwierzyli).

kie te szczegóły wskazują, że adresaci stykali się wprawdzie z judaizmem, lecz poza Palestyną, w diasporze, w czasie, gdy wyznawcy Chrystusa wyraźnie już dystansowali się od judaizmu¹⁸⁷.

Wśród poruszonych w Ewangelii problemów egzegecy dopatrują się także pośrednich informacji o ewentualnych konfrontacjach wspólnoty adresatów ze środowiskiem uczniów i zwolenników Jana Chrzciciela¹⁸⁸. Ślady polemiki środowiska czwartej Ewangelii ze zwolennikami Jana Chrzciciela zdaje się sygnalizować prolog na początku Ewangelii w wypowiedzi o Janie, że „nie był jak Jezus światłością, lecz tylko dawał świadectwo o światłości” (J 1,8). Czwar-ta Ewangelia szerzej wprawdzie niż ewangelie synoptyczne zajmuje się osobą i działalnością Jana Chrzciciela, przytacza znacznie więcej informacji o nim, lecz jego rolę sprowadza raczej do funkcji świadka Jezusa Chrystusa (J 1,6-8.15.19-27; 3,22-23.25-30; 5,33-36; 10,40-42). Podkreśla także, że działalność Jezusa przyciąga uczniów Jana Chrzciciela (J 1,35-42) i jest bardziej skuteczna (J 3,22-23; 4,1). Wszystkie te informacje można uważać za odzwierciedlenie polemik i konfliktów Kościoła czwartej Ewangelii ze środowiskiem uczniów i zwolenników Jana Chrzciciela. Wiadomości jednak o tym środowisku są bardzo ograniczone. Z Dz 19,1-7 wiadomo tylko, że zwolennicy Jana Chrzciciela występowali także poza Palestyną, w diasporze Azji Mniejszej, w Efezie¹⁸⁹. Na tej podstawie niektórzy uczeni przypuszczają, że czwarta Ewangelia była prawdopodobnie adresowana do chrześcijan w Efezie¹⁹⁰.

Pogląd ten nie jest jednak do końca przekonujący. Problemy i konfrontacje adresatów przedstawione przez czwartą Ewangelię mogą równie dobrze wskazywać na środowiska chrześcijańskie w północnej Palestynie lub Syrii. Nie jest bowiem wykluczone, że tam przywędrowała grupa uczniów Jana Chrzciciela. Poza tym, jeżeli przyjmie się kilka etapów redakcji Ewangelii, a przynajmniej dwa, to nasuwa się też pytanie, czy poszczególne redakcje były zawsze skierowane do tych samych adresatów. Gdy chodzi o pochodzenie adresatów, to najprawdopodobniej przeważali wśród nich nawróceni poga- nie, lecz niewątpliwie była też reprezentacja judeochrześcijan¹⁹¹.

¹⁸⁷ M. REIN, *Das Johannesevangelium*, w: K.-W. NIEBUHR (red.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung* (UTB 2108), Göttingen 2000, 154.

¹⁸⁸ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 105–113; M. REIN, *Das Johannesevan-gelium*, 154–155; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 558.

¹⁸⁹ H. BACKHAUS, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes* (PaThSt 19), Paderborn – München – Zürich – Wien 1991, 345–366; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 105.

¹⁹⁰ M. HENGEL, *Die Johanneische Frage*, 21–22.

¹⁹¹ *Tamże*, 300–305.

2.2.2. Miejsce napisania

Miejsce redakcji Ewangelii Jana jest zagadnieniem kontrowersyjnym. Uczeni umiejscawiają tzw. szkołę janową (*johanneische Schule*), czyli środowisko, w którym mogła powstać Ewangelia, w różnych ośrodkach: w Syrii, Palestynie, Egipcie lub Azji Mniejszej¹⁹².

Za środowiskiem syryjskim mogą przemawiać wpływy hebrajsko-aramejskie na czwartą Ewangelię, widoczne w jej greckim języku, bardzo dobra orientacja autora w topografii Palestyny oraz w zwyczajach i liturgii judaistycznej, kontrowersje z judaizmem i ruchem Jana Chrzciciela. W Ewangelii zauważa się również ślady konfrontacji autora z charakterystycznymi dla tego regionu wpływami gnostyczkimi, o czym świadczą pewne zbieżności z *Odami Salomona*¹⁹³. Ponieważ liczącym się ośrodkiem w środowisku syryjskim była Antiochia, zwolennicy tej hipotezy umiejscawiają w tym mieście powstanie czwartej Ewangelii¹⁹⁴.

Niektórzy egzegeci utrzymują natomiast, że czwarta Ewangelia została napisana w Palestynie, najprawdopodobniej w okolicy Zajordanii, w południowej części królestwa Agrypy II¹⁹⁵, gdzie Judejczycy stanowili mniejszość. Tu przebywała mówiąca po grecku wspólnota Jana, w której przeważali judeochrześcijanie.

Hipoteza, która opowiada się za napisaniem czwartej Ewangelii w środowisku egipskim, w Aleksandrii¹⁹⁶, powołuje się na następujące argumenty: (1) w Aleksandrii była obecna mówiąca po grecku liczna diaspora izraelska; (2) w tym mieście lub w jego okolicy „szkoła janowa” mogła prowadzić polemiki z przedstawicielami gnostycyzmu i judaizmu; (3) podobieństwa pomiędzy pojęciem Logosu w czwartej Ewangelii i w filozofii Filona; (4) w Egipcie odkryto najstarszy papirus P⁵² (z około 125 r.) zawierający fragment Ewan-

¹⁹² I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 208; S. MEDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/1), Częstochowa 2010, 161.

¹⁹³ Nie oznacza to jednak zależności czwartej Ewangelii od tego dzieła. Por. A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 66–67.

¹⁹⁴ J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1), Gütersloh 1991³, 64; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 96–97.

¹⁹⁵ K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992⁴, 183–184.

¹⁹⁶ M. FRENCHKOWSKI, *Tà baĩa τῶν φοινίκων (Joh 12,13) und andere Indizien für ein ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums*, ZNW 91 (2000), 212–229; J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (NTL), Louisville 2003⁵, 100.

geli Jana: 18,31-33.37-38. Hipoteza redakcji Ewangelii Jana w Aleksandrii ma jednak bardzo mało zwolenników i jest bardzo krytycznie oceniana przez większość egzegetów¹⁹⁷.

Najwięcej zwolenników ma pogląd, że najbardziej prawdopodobnym miejscem napisania czwartej Ewangelii jest Efez w Azji Mniejszej¹⁹⁸. Na Efez wskazuje najstarsza tradycja Kościoła, której świadkiem jest Ireneusz: „Wreszcie Jan, uczeń Pana, który spoczywał na Jego piersi, wydał również Ewangelię, kiedy przebywał w Azji, w Efezie”¹⁹⁹. Dziwne jednak, że Ignacy Antiocheński (na przełomie I i II w.) w swoim *Liście do Efezjan* pisze o działalności Pawła w tym mieście, a nic nie wspomina o obecności Jana tamże. Wydaje się, że Ignacy miał wiedzę o autorze czwartej Ewangelii, ponieważ w jego liście jest wiele tematów wspólnych z Ewangelią Jana, jak chrystologia, pojęcie Eucharystii, czy obrona przed prądami doketyzmu. Dlatego niektórzy uważają, że wypowiedź Ireneusza nie jest całkowicie wiarygodna²⁰⁰.

Za Efezem jako miejscem ostatecznej redakcji Ewangelii Jana przemawia także szereg kryteriów wewnętrznych: (1) punkty styeczne z tradycją działającego w tym regionie Pawła²⁰¹; (2) objaśnianie zwyczajów judaizmu (np. J 2,6; 11,55; 18,20.28; 19,40b); (3) tłumaczenie hebrajskiego słowa Μεσσίας (Mesjasz) przez greckie Χριστός (Chrystus: J 1,41; 4,25); (4) informacja o relacjach pomiędzy Judejczykami i Samarytanami, wskazująca na znaczną odległość od Palestyny (J 4,9)²⁰².

2.2.3. Czas napisania

Czwarta Ewangelia, jak przyjmują uczeni, powstawała prawdopodobnie w kilku, a co najmniej w dwóch etapach. Trudno dziś odtworzyć czas poszczególnych etapów redakcji. Niektórzy uważają, że pierwsza wersja Ewangelii mogła powstać już około 50 r.²⁰³ Wydaje się to jednak mało prawdopodobne.

¹⁹⁷ POR. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 144; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 555.

¹⁹⁸ Pogląd ten szerzej uzasadnia S. VAN TILBORG, *Reading John in Ephesus* (NTSup 83), Leiden 1996.

¹⁹⁹ *Adv. haer.* III 1, 1.

²⁰⁰ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 208.

²⁰¹ D. ZELLER, *Paulus und Johannes*, BZ 27 (1983), 167–182.

²⁰² U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 556.

²⁰³ R.E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (LD 115), Paris 1983, 113–114, przyjmuje lata 50–80.

Termin, od którego należałoby datować pierwszą redakcję, wskazują kryteria wewnętrzne. Zdaniem egzegetów było to już po zburzeniu świątyni w 70 r.²⁰⁴ Wskazuje na to tekst J 11,48: „Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w Niego, i przyjdą Rzymianie, i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród”. Kolejnym argumentem są kontrowersje chrześcijan z oficjalnym judaizmem oraz informacja, że każdy, kto uwierzy w Chrystusa, zostanie wykluczony z synagogi (ἀποσυνάγωγος γένηται: por. J 9,22; 12,42; por. 16,2). Niektórzy egzegeci sądzą, że wykluczanie chrześcijan z synagogi nastąpiło po synodzie w Jabne (pomiędzy 85 a 90 r. po Chr.), który do codziennej modlitwy wprowadził formułę wyklinania odstępców: „Nazarejczycy i odstępcy niech zginą w okamgnieniu, niech zostaną wymazani z Księgi Życia, niech nie będą zaliczeni do sprawiedliwych”²⁰⁵.

Ostateczna redakcja czwartej Ewangelii musiała nastąpić najpóźniej pod koniec I w. po Chr. Potwierdza to odkrycie w Egipcie papirusu P⁵² z fragmentem J 18,31-33.37-38, którego pochodzenie ustalono na 125 r.²⁰⁶ Zanim Ewangelia Jana dotarła z Efezu, gdzie została zredagowana, do znacznie oddalonego Egiptu, to musiało upłynąć wiele czasu. Na tej podstawie większość uczonych uważa, że ostatnia redakcja czwartej Ewangelii nastąpiła w latach 90–100, a w każdym razie pod koniec I w. po Chr.²⁰⁷

2.3. Tło historyczno-religijne czwartej Ewangelii

Mentalność, koncepcje teologiczne i literackie autora (i późniejszych redaktorów czwartej Ewangelii) kształtowały się w obszarze wpływów i konfrontacji ze środowiskiem społecznym, kulturalnym i religijnym, w którym powstawała Ewangelia.

²⁰⁴ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 207. Wcześniejszą datę, krótko przed 66 r. po Chr., przyjmuje K. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, 84–90.

²⁰⁵ H. STRACK, L. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, München 1986⁹, 212–213. Innego zdania jest U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 560, który uważa, że zwrot ἀποσυνάγωγος γένηται nie ma żadnego związku z synodem w Jabne.

²⁰⁶ K. ALAND, B. ALAND, *Der Text des Neuen Testament. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982, 86, 94.

²⁰⁷ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 143; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 66; K. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, 11; M. REIN, *Das Johannesevangelium*, 155; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4), Leipzig 2004³, 8; H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 215. K. ALAND i B. ALAND datują powstanie Ewangelii na lata 90–95 (*Der Text des Neuen Testament*, 97).

2.3.1. Stary Testament

Stary Testament wywarł na czwartą Ewangelię najważniejszy teologiczny i literacki wpływ. Świadectwem oddziaływania Starego Testamentu są cytaty, obrazy i wydarzenia biblijne. Cytatów jest w sumie 19 (J 1, 23.45; 2,17; 6,31; 7,38.42; 8,17; 10,34; 12,14-15.38.39-40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36-37)²⁰⁸. Nie mają one ustalonej formuły wprowadzającej, jak ma to miejsce w Ewangelii Mateusza. Większość cytatów pochodzi z Psałterza, z ksiąg prorockich, zwłaszcza z Proroka Izajasza. Nie zawsze można ustalić, czy autor korzystał z tekstu hebrajskiego, czy z Septuaginty. Widoczne są bowiem ślady obydwu tych tekstów. Niektóre cytaty są zmodyfikowane. Np. w J 6,31 zacytowany jest Ps 77,24 według Septuaginty, lecz tekst został zmieniony. Zamiast oryginalnego wyrażenia ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς (chleb nieba dał im) w Ewangelii jest ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς (chleb z nieba dał im). Celem stosowania cytatów jest identyfikacja Jezusa jako Mesjasza (np. J 1,45; 5,39.46; 7,42; 9,36-37; 12,13.15).

Obok wyraźnych cytatów występują również liczne aluzje do tekstów, obrazów i tematów Starego Testamentu. Egzegeci wskazują 205 takich aluzji²⁰⁹. Np. początek prologu J 1,1 przypomina Rdz 1,1. W opowiadaniu o znaku w Kanie Galilejskiej (J 2,4) i w testamencie Jezusa umierającego na krzyżu (J 19,26) określenie Matki Bożej „Niewiasta” jest aluzją do tekstu Rdz 3,13. Wydarzenia i znaki z historii wyjścia Izraela z Egiptu stanowią tło mowy Jezusa o chlebie z nieba w synagodze w Kafarnaum (J 6,25-69).

W wielu miejscach Ewangelia odwołuje się do starotestamentalnych obrazów. Np. do metafory pasterza i trzody (J 10; por. Ps 22 [23]; Iz 40,11; Ez 34,11), winnicy (J 15; por. Iz 5,1-7; 27,2-6; Jr 2,21; 5,10; Ez 15,1-8; 17,3-10). Przypomina niektóre ważne postacie Starego Testamentu, jak Abrahama (J 8,31-32), Izaaka (J 3,16), Jakuba (J 4,5-6), Mojżesza (J 1,17; 5,46).

Ewangelista wprowadzając teksty i różne wypowiedzi starotestamentalne pragnął wykazać, że Jezus Chrystus jest prawdziwym oczekiwanym Mesjaszem, którego zapowiadał Stary Testament²¹⁰.

²⁰⁸ C. A. EVANS, *On the Quotation Formulas on the Fourth Gospel*, BZ 26 (1982), 79–83; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 78; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 165.

²⁰⁹ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 165.

²¹⁰ M. REIN, *Das Johannesevangelium*, 159.

2.3.2. Judaizm

Wpływ judaizmu na autora czwartej Ewangelii nie ulega dziś najmniejszej wątpliwości. Nie uważa się jednak, że był to wpływ decydujący. Myśl teologiczna autora Ewangelii była samodzielna, rozwijała się w kierunku chrystologii oraz pełnego miłości otwarcia się na świat i na ludzi. Ślady nawiązywania ewangelisty do judaizmu są widoczne w wyborze niektórych tematów, w interpretacjach i w konfrontacjach ze środowiskiem judaistycznym.

Judaizm w czasie powstawania Ewangelii Jana nie był jednolity. Można wyróżnić w nim dwa liczące się odłamy: judaizm ortodoksyjny, rabinistyczny, i tzw. judaizm heterodoksyjny z Qumran w Palestynie.

2.3.2.1. Judaizm ortodoksyjny

Duży wpływ na redakcję Ewangelii miał niewątpliwie sposób myślenia i argumentacji judaizmu ortodoksyjnego, który reprezentowało środowisko faryzejsko-rabinistyczne. Judaizm rabinistyczny uważany był za wykładnik oficjalnych poglądów religijnych. Tylko na tle tego środowiska można zrozumieć dyskusje i kontrowersje na temat pochodzenia Mesjasza (J 7,25-36.40-44), czy święcenia szabatu (J 5 i 9). O oddziaływaniu judaizmu ortodoksyjnego na Ewangelię świadczy bardzo dobra znajomość świąt izraelskich: święta Paschy (J 2,13; 6,4; 11,55), Namiotów (J 7,2), Poświęcenia Świątyni (J 10,22).

Czwarta Ewangelia często odwołuje się do kluczowego w judaizmie rabinistycznym pojęcia *ó νόμος*, które występuje w dwóch znaczeniach: jako „Prawo” (J 1,17; 7,19.23.49.51; 18,31; 19,7) i „Pismo” (J 1,45; 8,17; 10,34; 12,34; 15,25). W J 7,49 posługuje się wyrażeniem *ó ὄχλος οὗτος ὁ μή γινώσκων τὸν νόμον* (ten tłum, który nie zna Prawa), które pojawia się dopiero w późniejszej terminologii rabinistycznej²¹¹. Powołuje się często na przepisy prawne interpretowane według wykładni rabinistycznej, np. obrzezanie dokonywane w dzień szabatu (J 7,22), sposób przesłuchiwanie świadka (J 7,51; 9,15.19.26), zakaz noszenia ciężarów w szabat (J 5,10). Przytacza także honorowy tytuł faryzeuszy – „uczniowie Mojżesza”, używany w późniejszym okresie²¹². Oficjalny judaizm określany jest ogólnie terminem *οἱ Ἰουδαῖοι* (Judejczycy) i odnosi się przede wszystkim do arcykapłanów i faryzeuszów, którzy dążą do

²¹¹ H. STRACK, L. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, München 1965⁴, 494–519.

²¹² *Tamże*, 487–535; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 108.

zlikwidowania Jezusa (por. J 7,42-47; 11,47.57). Ewangelia nie wymienia natomiast saduceuszy. Najbardziej wpływową rolę odgrywają faryzeusze wraz z uczonymi w Piśmie (por. J 7,32.47-48; 9,13.16; 11,46; 12,19.42).

Autor, ewentualnie redaktor Ewangelii, korzystał tu z ustnej tradycji lub z innych dostępnych sobie źródeł. Na pewno nie ma żadnej literackiej zależności czwartej Ewangelii od literatury rabinistycznej, ponieważ nie było jej jeszcze przed redakcją Ewangelii²¹³. Ewangelista przedstawia kontrowersje Jezusa z przeciwnikami w świetle współczesnego mu oficjalnego, rabinistycznego judaizmu, który stoi w ostrej opozycji do chrześcijaństwa²¹⁴.

2.3.2.2. Judaizm nieortodoksyjny

Najbardziej znany nieortodoksyjny judaizm reprezentowała w Palestynie wspólnota z Qumran. Odkrycie zwojów qumrańskich w 1947 r. zafascynowało uczonych, którzy zwrócili uwagę na pewne analogie pomiędzy pismami z Qumran i Ewangelią Jana. Wskazywano na dualizm w pismach z Qumran i w czwartej Ewangelii oraz na pewne wspólne motywy²¹⁵:

- pojęcia opozycyjne: światło – ciemność, wiara – niewiara, życie – śmierć, prawda – kłamstwo, ziemski – niebieski itp.;
- paralelne postacie: Jezus – Nauczyciel Sprawiedliwości, książę tego świata – anioł ciemności, synowie ciemności – synowie światłości;
- analogiczne zwroty: chodzić w ciemnościach, czynić prawdę, syn zatracenia i inne;
- idea miłości w czwartej Ewangelii – idea miłości braterskiej w Qumran;
- krytyczna postawa wobec świątyni i kapłaństwa Starego Testamentu w obydwu pismach.

Dualizm terminologii, wspólne motywy i wyrażenia nie są jednak przekonującym dowodem zależności Ewangelii Jana od środowiska z Qumran. Np. pojęcia „życie” i „śmierć” nie są identyczne w obydwu pismach. W literaturze z Qumran pojęcie „życie” ma znaczenie naturalne, chodzi o ziemskie życie człowieka, które kończy się śmiercią. Natomiast ζωή αἰώνιος (życie wieczne) u Jana oznacza zbawienie, którego pośrednikiem jest Jezus Chry-

²¹³ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 51.

²¹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 109–110.

²¹⁵ H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, t. I, Tübingen 1966, 96–138; TENZE, *Qumran und das Neue Testament*, t. II, Tübingen 1966, 118–144; J.L. PRICE, *Light from Qumran upon Some Aspects of Johannine Theology*, w: J.H. CHARLESWORTH (red.), *John and Qumran*, London 1972, 9–37.

stus (J 5,24; 6,49-50.58; 8,51-52; 11,25-26). Różnie przedstawiona jest także podstawa osądzenia człowieka. W Qumran zachowywanie rytualnych przepisów czystości i Prawa decyduje o tym, czy człowiek należy do synów ciemności, czy światłości, natomiast w Ewangelii Jana – wiara i niewiara.

Ponadto uczeni zwrócili uwagę rozbieżności pism qumrańskich z czwartą Ewangelią w nauce o Duchu²¹⁶. Pneumatologia pism qumrańskich kontynuuje linię teologii rabinistycznej, według której Duch jest darem Boga już od chwili narodzenia. Nie jest to jednak stały dar, ponieważ wymaga ciągłego odnawiania, oczyszczania i odwracania się od złej drogi. Natomiast według pneumatologii autora czwartej Ewangelii, w chrześcijaństwie dopiero przez wiarę w Chrystusa dokonuje się narodzenie się przez Ducha (J 3,3.5.8). Obecność i działanie Ducha jest eschatologicznym darem Boga przez uwielbionego Chrystusa (J 7,39; 20,22).

Wymienione przykłady wskazują na istnienie pewnych punktów stykowych między Ewangelią Jana i pismami z Qumran, lecz na ich podstawie nie można przekonywająco wykazać, że miały one bezpośredni wpływ na autora czwartej Ewangelii²¹⁷. Należy raczej przyjąć, że źródłem wspólnych tematów i motywów był przede wszystkim Stary Testament i tradycja rabinistyczna²¹⁸.

2.3.3. Kultura i filozofia hellenistyczna

Kultura i filozofia hellenistyczna przenikały do judaizmu nie tylko w diasporze, lecz także w Palestynie. Proces ten był wprawdzie w Palestynie mniej intensywny niż w diasporze, lecz jest dostrzegalny zarówno w najmłodszych księgach Starego Testamentu, zredagowanych w języku greckim, w literaturze międzytestamentalnej, jak i w pismach Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza.

W okresie redakcji Ewangelii Jana duże znaczenie miały dwa systemy filozofii greckiej: platonizm i stoicyzm. Niektóre pojęcia i wyrażenia występujące w Ewangelii Jana wskazują wprawdzie na podobieństwa do tych nurtów filozofii greckiej, lecz jest wysoce wątpliwe, czy autor Ewangelii miał z nimi bezpośredni kontakt²¹⁹.

²¹⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 115–116.

²¹⁷ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 52; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 116.

²¹⁸ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 91.

²¹⁹ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 52–53.

Platonizm przyjmował istnienie dwóch światów: realnego i nierealnego. Światem realnym jest świat niewidzialny, wieczny, natomiast światem nierealnym jest świat widzialny, istniejący w czasie i przemijający. Świat nierealny jest niedoskonałą kopią świata niewidzialnego. Z opozycji świata realnego i nierealnego platonizm wyprowadza opozycję pomiędzy materialnym ciałem i duchem. Idealem życia jest abstrakcja i kontemplacja, dzięki której duch uwalnia się od materii, jednoczy się z Bogiem, który jest ideałem dobra. Pewne wyrażenia w czwartej Ewangelii mogą wskazywać na ślady idei platońskich, np. Jezus stwierdza, że nie jest z tego świata (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), natomiast Jego przeciwnicy są z tego świata (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: J 18,36; por. 8,23). Innym świadectwem występowania idei platońskich w czwartej Ewangelii jest stosowanie terminu ἀληθινός (prawdziwy) w metaforach określających Chrystusa, jak np. prawdziwe światło (J 1,9), prawdziwy chleb (J 6,32), prawdziwy krzew winny (J 15,1)²²⁰.

Na styczność autora czwartej Ewangelii z filozofią stoicką może wskazywać pojęcie Logosu w prologu (J 1,1-14). Słowo „logos” w filozofii stoickiej wyraża dwa aspekty: logos jako wewnętrzny, racjonalny element duszy (λόγος ἐνδιάθετος), i logos zewnętrzny, wypowiedziana mowa (λόγος προφορικός). Logos jest przyczyną aktywną i produktywną, utożsamianą z bogiem. Jest obecne w ludzkiej duszy jako prawo moralne. Postępowanie człowieka zgodne z prawem moralnym jest warunkiem osiągnięcia dobrego moralnego poziomu życia i szczęścia²²¹. Niektóre sformułowania prologu przypominają stoickie pojęcie logosu. Na przykład: „światło, które oświeca każdego człowieka” (τὸ φῶς, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον: J 1,9), albo: słowo „przyszło do swojej własności (τὰ ἴδια), a swoi (οἱ ἴδιοι) Go nie przyjęli” (J 1,11). Pomimo tych i innych podobieństw autor czwartej Ewangelii jest daleki od poglądów stoicyzmu²²².

2.3.4. Gnoza

2.3.4.1. Pojęcie gnozy

W XX w. uczonych, badających tło historyczno-religijne czwartej Ewangelii, zainteresował problem relacji autora Ewangelii do ruchów gnostyc-

²²⁰ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 52–53.

²²¹ M. OSMANŃSKI, *Logos*, EK 10, 1310.

²²² C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 53.



kich²²³. Termin „gnoza” pochodzi od greckiego słowa γνῶσις (poznanie) i pierwotnie oznaczał poznanie filozoficzno-racjonalne. Gnozę uważano za synonim prawdy i nauki. Pojęcie gnozy nie jest jednoznaczne. Jest to ogólne określenie rozmaitych ruchów filozoficzno-religijnych na terenie Egiptu, Syrii, Azji Mniejszej, Grecji i Rzymu. Do elementów konstytutywnych doktryny gnostyckiej należą: grecka filozofia, babilońska astrologia, irański dualizm i judaistyczna kabała²²⁴.

Podstawą gnozy jest specyficzna koncepcja świata (kosmosu) i człowieka jako istoty należącej do świata. Kosmos i ciało człowieka nie stworzył dobry bóg, lecz zły i przeciwstawiający się bogu Demiurg, który odłączył się od świata światłości²²⁵. Człowiek nie składa się jednak z samej materii, lecz ma w sobie boski pierwiastek nieśmiertelności. Ten boski pierwiastek jest pierwotny, ale człowiek przez materię zatracił go. Ciało jest materią i pierwiastkiem zła, ogranicza człowieka, uniemożliwia mu osiągnięcie świata niezniszczalnego i zjednoczenie z Bogiem. Człowiek bardzo boleśnie doświadcza w sobie wewnętrzne rozdarcie. Daremnie usiłuje się zbawić, czyli wyzwolić się od zależności od materii, świata i jego złych mocy, i znaleźć się w świecie niezniszczalnym. Dlatego gnoza bardzo nieufnie odnosiła się do wszystkiego, co związane jest z materią, z ciałem, jak np. do miłości, seksualizmu i wszelkich przyjemności zmysłowych. Człowiek czuje się więc zagubiony w tym świecie. Do wyjścia z tej sytuacji gnoza wskazuje dwa środki: inicjatywę ze strony Boga, czyli objawienie z nieba a ze strony człowieka poznanie siebie samego, swego Ja oraz swoich niezniszczalnych, boskich korzeni²²⁶.

Badania przez uczonych punktów stycznych gnozy z Ewangelią Jana skoncentrowały się na dwóch kierunkach gnozy: na hermetyzmie i mandeizmie.

²²³ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968⁶, 362–366; L. SCHOTTROFF, *Der glaubende und der feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* (WMHNT 37), Neukirchen 1970, 295; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 55.

²²⁴ Wprowadzenie do systemów gnostyckich przedstawili: CH. MARKSCHIES, *Die Gnosis*, München 2001; K.W. TRÖGER, *Die Gnosis*, Freiburg 2001; B. ALAND, *Was ist Gnosis* (WUNT 239), Tübingen 2009. Teksty i komentarz: S. CINAL, *Gnoza i gnostycy. Wybór tekstów źródłowych*, t. I–II, Kraków 1992; J. BRANKAER, *Die Gnosis*, Wiesbaden 2010.

²²⁵ G. SELLIN, *Die Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Göttingen 1987², 200.

²²⁶ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 202.

2.3.4.2. Hermetyzm

Podstawowym źródłem dla poznania poglądów hermetyzmu jest *Corpus Hermeticum*²²⁷ oraz pisma z Nag Hammadi w języku koptyjskim²²⁸. Źródła te mają charakter mitologiczny i misteryjny oraz formę objawienia, dialogu, mowy kaznodziejskiej, pouczenia o charakterze mądrościowym lub modlitwy. Są świadectwem połączenia gnozy z filozofią platońską i elementami różnych wschodnich religii²²⁹.

Pojęcie Logosu w prologu czwartej Ewangelii przypomina niektóre elementy kosmologii hermetyzmu²³⁰. Według hermetyzmu, Logos (Λόγος) – podobnie jak w prologu Jana – zstępuje na ziemię ze sfery światła i sam jest światłem (por. J 1,4-5.9). Przynosi ziemi światło i wprowadza ją w ruch, daje życie (por. J 1,4), jest identyfikowany z Νοῦς (duchem, rozumem) i nazywany „synem boga” (por. J 1,1-2). Logos zatem w kosmologii hermetycznej ma boską naturę, ma funkcję stwórcy i jest pośrednikiem pomiędzy sferą nadprzyrodzoną i materialną. Na tym kończą się zasadniczo podobieństwa logosu z Ewangelią Jana. Natomiast znacznie więcej cech wskazuje na istotne różnice. Wydaje się, że źródłem wspólnych elementów w pojęciu Logosu jest przede wszystkim Stary Testament. Możliwy jest także wpływ czwartej Ewangelii na poglądy hermetyzmu, chociaż większość uczonych uważa, że gnoza była samodzielnym, niezależnym fenomenem²³¹.

Pewne punkty styczności hermetyzmu z Ewangelią Jana występują także w rozumieniu odrodzenia. Według soteriologii hermetycznej, odrodzenie ma charakter misterium zbawczego, które uczestnik misterium przeżywa w sposób widzialny. Ma świadomość, że zostaje wybawiony z ciała, w którym żyje, i odradza się w nowym, nieśmiertelnym ciele. Zostaje zrodzony przez boga ἐν νοῦ (w duchu, w rozumie) i przebóstwiony, staje się „dzieckiem boga”. Przebóstwienie i wybawienie (zbawienie) rozumiane jest jednak w kategoriach gnostyckich jako wewnętrzna, czysto ludzka odnowa, co definitywnie odróżnia soteriologię hermetyczną od Ewangelii Jana.

²²⁷ A.D. NOCK, A.J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, t. I–IV, Paris 1945–1954.

²²⁸ S. CINAL, *Gnoza i gnostycy. Wybór tekstów źródłowych*, t. II: *Pisma gnostyckie z Nag Hammadi*, Kraków 1992.

²²⁹ W. MYZOR, *Hermetyczne pisma*, EK 6, 785.

²³⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 118–120.

²³¹ K.W. TRÖGER, *Das Christentum im zweiten Jahrhundert* (KIE 1, 2), Berlin 1988, 116–128.

2.3.4.3. Mandeizm

Mandeizm to gnostycka sekta chrzcielna o charakterze synkretycznym, łącząca elementy religii wschodnich (babilońskich i perskich), judaizmu i chrześcijaństwa²³². Najważniejsze punkty wspólne pomiędzy czwartą Ewangelią i mandeizmem występują w koncepcji odkupienia (zbawienia) i w terminologii.

Odkupiciel, według mandeizmu, jest wysłannikiem, który zeszedł na ziemię, przynosząc objawienie; następnie ponownie wstąpił do sfery, z której przyszedł²³³. Natomiast zbawienie człowieka ma charakter indywidualny, dokonuje się samodzielnie przez poznawanie siebie, swego „ja” i wyzwoleniu się duszy z ciała. Motyw zstąpienia i wstąpienia przypomina wprawdzie określenia z Ewangelii Jana, lecz pojęcie wysłannika ma czysto gnostycki i mitologiczny charakter. Podobnie idea zbawienia przez wyzwolenie duszy z ciała własnym wysiłkiem jest zupełnie obca soteriologii Jana²³⁴. Według autora czwartej Ewangelii zbawienie człowieka opiera się na jedynym, jednorazowym wydarzeniu, którym była ofiara Zbawiciela – Jezusa Chrystusa. Człowiek zostaje wyzwolony, czyli zbawiony, nie przez poznanie, lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa²³⁵.

Innym wspólnym elementem pism mandejskich z Ewangelią Jana jest przewodnia terminologia, np. życie, światło, prawda, kłamstwo; opozycje: ziemski – niebieski, prawda – kłamstwo, światło – ciemność itp. Są to jednak przypadkowe zbieżności, ponieważ podobna terminologia występuje także w pismach z Qumran²³⁶.

2.3.4.4. Podsumowanie

Pomimo wielu zbieżności czwartej Ewangelii z pismami gnostyckimi w terminologii i niektórych pojęciach, nie można wykazać bezpośredniej za-

²³² S. CINAL, *Z dziejów mandeńczyków nad Zatoką Perską*, „Przegląd Orientalistyczny” (1995), nr 1–2, 31–39; K. RUDOLPH, *Gnoza*, Kraków 2003², 354–366.

²³³ Mit o Odkupicielu był szeroko znany i interpretowany w pismach mandejskich. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 189.

²³⁴ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 56; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 120.

²³⁵ H. KOHLER, *Kreuz und Menschenwerdung im Johannesevangelium* (ATHANT 72), Zürich 1987, 137–139.

²³⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 120–121.

leżności autora Ewangelii od tekstów gnostyckich. Ewangelia Jana jest raczej zakorzeniona w Starym Testamencie, w literaturze mądrościowej i tradycji rabinistycznej²³⁷.

²³⁷ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 534: *einzelne Vorstellungen haben Parallelen in de hellenistischen Philosophie und späteren gnostischen Texten, ohne dass daraus Abhängigkeiten hergestellt werden können.*

3. Główne tematy teologiczne

3.1. Obraz Boga

W czwartej Ewangelii obraz Boga nie jest nakreślony zbyt obszernie, ponieważ wypowiedzi o Bogu zostały przeniesione na osobę i działalność Jezusa Chrystusa. Chrystus jest autentycznym reprezentantem Boga na ziemi, wykonuje wolę Boga i realizuje Jego plan zbawienia²³⁸. Z tych względów czwarta Ewangelia koncentruje się raczej na obrazie Jezusa Chrystusa i wskazuje tylko niektóre charakterystyczne wypowiedzi, które pozwalają zrekonstruować obraz Boga²³⁹.

Fundamentalną wypowiedzią jest stwierdzenie, że Bóg, którego objawia Jezus, jest jedyny i prawdziwy. Wiara w jedynego i prawdziwego Boga, w odróżnieniu od wielu fałszywych bogów pogańskich, jest podstawową i tradycyjną formułą w Starym i Nowym Testamencie oraz w judaizmie²⁴⁰. W czwartej Ewangelii występują trzy wypowiedzi Chrystusa o jedynym Bogu. Pierwsza wzmianka pojawia się w kontekście kontrowersji Jezusa z Judejczykami w związku z uzdrowieniem w szabat paralytyka nad sadzawką Betesda. Chrystus zarzuca swoim oponentom, że opierają się wyłącznie na ludzkim autorytecie i szukają własnej chwały, a nie chwały, która pochodzi od „jedynego Boga” (τοῦ μόνου Θεοῦ: J 5,44)²⁴¹. Okazją do kolejnej wypowiedzi o jedynym Bogu jest ponownie polemika Jezusa z Judejczyka-

²³⁸ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I: *Die Vielfacht des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2002, 600.

²³⁹ *Tamże*, 601–605.

²⁴⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 3: *Kommentar zu Kap. 13–21* (ThH-KNT IV, 3), Freiburg – Basel – Wien 1992⁶, 195; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/2), Częstochowa 2010, 152.

²⁴¹ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PNT IV), Poznań – Warszawa 1975, 202; C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.NT, Sonderband), Göttingen 1990, 283.

mi. Przeciwnicy Jezusa powołują się na pochodzenie od Boga i twierdzą, że „jednego mają Ojca – Boga (ἕνα Πατέρα ἔχομεν τὸν Θεόν)”. W odpowiedzi Chrystus mówi, że jest to uzurpacja, ponieważ prawdziwym sprawdzianem pochodzenia od Boga jako Ojca jest miłość do Jezusa, który został posłany przez Boga (J 8,41-42). W tzw. modlitwie arcykapłańskiej przed męką Chrystus mówi, że poznanie „jedynego prawdziwego Boga (τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν)” jest warunkiem osiągnięcia życia wiecznego (J 17,3).

Kolejną cechą obrazu Boga według Ewangelii Jana jest Jego niewidzialność. Nie jest to w Biblii zupełnie nowy temat, ponieważ o niewidzialności Boga wspomina także Stary Testament. W Wj 33,20 Bóg mówi do Mojżesza: „Nie będziesz mógł zobaczyć moje oblicze, bo człowiek nie może zobaczyć moje oblicze i żyć”. Mojżesz ma jednak możliwość oglądania Boga „od tyłu”: „ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza Mojego tobie nie ukazę” (Wj 33,23; por 1 Krl 19,11-13)²⁴². Widzenie Boga przekracza ludzkie możliwości (Syr 43,31). Do motywu niewidzialności Boga nawiązuje początek Ewangelii, w prologu: „Boga nikt nigdy nie zobaczył (ἑώρακεν), jednorodzony Syn będący na łonie Ojca, On opowiedział” (J 1,18; por. 1,1-2; 6,46). Forma *perfectum* ἑώρακεν od czasownika ὁράω (zobaczyć, widzieć) podkreśla, że jest to sytuacja trwała: Boga nikt z ludzi nigdy nie zobaczył i nie może zobaczyć. Nikt z ludzi nie słyszał głosu Boga ani nie zobaczył Jego postaci (εἶδος; J 5,37). Kontakt z Bogiem jest możliwy tylko za pośrednictwem Chrystusa, oglądać Boga można tylko w Jego osobie: „kto Mnie zobaczył (ὁ ἑώρακώς), zobaczył (ἑώρακεν) Ojca” (J 14,9). W widzialnej, ludzkiej osobie Chrystusa niewidzialny Bóg stał się widzialny²⁴³. Oryginalną cechą obrazu Boga w czwartej Ewangelii jest podkreślenie motywu chrystologicznego.

Trzecią cechą obrazu Boga w Ewangelii Jana wskazuje wypowiedź Chrystusa, że „Bóg jest duchem (πνεῦμα ὁ Θεός)” (J 4,24a). Pojęcie „duch” w tej wypowiedzi nie dotyczy „duchowości” Boga, lecz oznacza Jego opozycję do tego wszystkiego, co naturalne i ziemskie. Zdanie: „Bóg jest duchem” nie jest definicją Boga, lecz stwierdzeniem, że Bóg jest inny niż świat stworzony, że jest wyniosły, wielki i święty²⁴⁴.

²⁴² Tekst podkreśla w ten sposób szczególne relacje Boga z Mojżeszem. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, cz. 2: *Kapitel 11–21* (TKNT 4, 2), Stuttgart – Berlin – Köln 2007², 73.

²⁴³ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 125.

²⁴⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 1: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (ThHKNT IV, 1), Freiburg – Basel – Wien 1992², 474.



Z pojęciem Boga jako ducha łączy się motyw „chwały” (δόξα) – nieodłączny element sfery świata nadprzyrodzonego, z którego przyszedł Chrystus i do którego powraca (J 17,5). Ta chwała Boża stała się w świecie widoczna dla ludzi i doświadczalna przez wcielenie Chrystusa: „I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1,14b). W mowie pożegnalnej do uczniów Jezus zapowiada, że zostanie uwielbiony przez śmierć na krzyżu, a Jego śmierć będzie objawieniem chwały Boga (J 13,31-32). Jezus powróci w ten sposób do tej chwały, którą dzielił wraz z Ojcem w preegzystencji, zanim jeszcze powstał świat (por. J 17,5)²⁴⁵.

Inną wyróżniającą się cechą obrazu Boga w Ewangelii Jana jest miłość do człowieka: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16; por. 17). Miłość Boga ma wymiar soteriologiczny i objawia się przede wszystkim w decyzji zbawienia człowieka. Dowodem miłości Boga jest przyjście na świat „Jednorodzonego Syna Bożego” i Jego ofiara za grzechy ludzi (J 3,17)²⁴⁶.

W obrazie Boga, w tradycji czwartej Ewangelii, występuje motyw prawdy. Bóg jest prawdziwy, prawdomówny: ὁ Θεὸς ἀληθὴς ἐστίν (J 3,33). W kontekście tej wypowiedzi Jezus stwierdza, że daje świadectwo o tym, co zna z własnego doświadczenia, co „widział i słyszał” u Boga. Prawda Boga objawiła się przez wcielenie Chrystusa (J 1,17b). Kto przyjmuje świadectwo Chrystusa, potwierdza, że Bóg jest prawdomówny (J 3,32-33). Chrystus sam identyfikuje się z prawdą: „Ja jestem prawdą (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια)” (J 14,6a), a przed Piłatem wyznaje, że po to się narodził i po to przyszedł na świat, „aby zaświadczyć prawdzie (ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ)” (J 18,37). Prawda Boża, która objawiła się w Chrystusie, nie jest tylko pojęciem intelektualnym, lecz określeniem treści całego objawienia Bożego w słowie i dziełach, jest rzeczywistością dynamiczną i aktywną²⁴⁷.

Autor czwartej Ewangelii nakreślił obraz Boga na podstawie osoby Jezusa Chrystusa. Jediną dostępną drogą rekonstrukcji obrazu Boga jest – według ewangelisty – osoba, słowa i czyny Jezusa Chrystusa. W Jego nauczaniu i czynach objawiają się bowiem słowa i dzieła Boga Ojca, zgodnie ze słowami Jezusa do Filipa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9b).

²⁴⁵ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 441.

²⁴⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 424.

²⁴⁷ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 517; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 604.



3.2. Obraz Chrystusa

Charakterystyczną cechą obrazu Chrystusa w czwartej Ewangelii jest popaschalna perspektywa. Wprawdzie synoptycy również z tej perspektywy przedstawiają nauczanie i działalność Jezusa, lecz autor Ewangelii Jana czyni to w sposób wyjątkowy. Przedstawia od początku swego dzieła obraz Chrystusa zmartwychwstałego i wywyższonego. Posługuje się przy tym charakterystycznym, trudnym i specyficznym językiem, nieobcym – poza listami Jana – w innych pismach Nowego Testamentu. Jest to język pełen entuzjazmu i mistyki. Podstawowe założenia chrystologii zasygnalizowane są już w prologu, a następnie rozwinięte i pogłębione w dalszych częściach Ewangelii.

3.2.1. Logos – Słowo Boga

3.2.1.1. Geneza pojęcia

Oryginalnym określeniem Chrystusa w czwartej Ewangelii jest Logos (Λόγος = Słowo). Termin ten w znaczeniu chrystologicznym występuje tylko w pismach Jana – dwukrotnie w prologu Ewangelii: J 1,1.14 i raz w Ap 19,13. Pojęcie λόγος (słowo) występowało w greckiej literaturze filozoficznej i religijnej oraz w judaistycznej literaturze mądrościowej. Źródłem tego pojęcia dla autora czwartej Ewangelii nie była jednak literatura grecka, lecz starotestamentalna refleksja nad mądrością i słowem Boga. Słowo Boga ma według Starego Testamentu moc stwórczą: „Przez słowo Pana zostały stworzone niebiosa i przez tchnienie ust Jego wszystkie ich zastępy” (Ps 32[33],6); „Boże ojców i Panie miłosierdzia, który wszystko uczyniłeś swoim słowem” (Mdr 9,1). W opowiadaniu o stworzeniu świata w Rdz 1 kilkakrotnie występuje formuła: „Bóg powiedział” i potem „stało się tak”, jak Bóg powiedział (Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26). W pismach mądrościowych Starego Testamentu słowo Boga nie występuje abstrakcyjnie, lecz jest czynne, dynamiczne. Słowo Boga jest synonimem mądrości i ma znaczenie osobowe. Nie jest Jego przymiotem, lecz posiada własną, niezależną egzystencję w obecności i u boku Boga (Mdr 7,21-26; Prz 8,12-34)²⁴⁸.

²⁴⁸ R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu im Spiegel der vier Evangelien* (Herder TKNT Supplementband 4), Freiburg – Basel – Wien 1994², 316–317.

Do tych pojęć nawiązuje określenie Chrystusa – Logos – w prologu czwartej Ewangelii (J 1,1-18). Prolog stanowi teologiczny fundament wszystkich wypowiedzi chrystologicznych czwartej Ewangelii, wprowadza najistotniejsze stwierdzenia chrystologiczne. W prologu koncentruje się cała chryologia Ewangelii Jana²⁴⁹.

3.2.1.2. Preegzystencja i relacja do Boga

Pierwsze zdanie prologu podkreśla preegzystencję Słowa: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος = na początku było Słowo (J 1,1a.2). Zwrot ἐν ἀρχῇ (na początku) jest aluzją do tekstu Rdz 1,1, gdzie jest wzmianka o początku stworzenia kosmosu i człowieka²⁵⁰. Słowo nie zostało stworzone, lecz istniało w preegzystencji przed jakimkolwiek stworzeniem (por. J 1,18b; 6,62; 17,24). W momencie stworzenia Słowo już „było u Boga (πρὸς τὸν Θεόν)” (J 1,1b)²⁵¹. Relację Słowa do Boga przedstawia przyimek πρὸς, który ma dwa znaczenia: (1) podkreśla, że Słowo jest samodzielnie i odrębnie od Boga oraz (2) wyznacza kierunek, wskazuje na ruch Słowa ku Ojcu, a zatem wyraża dynamiczną, osobową relację Słowa do Ojca. Słowo jest nieustannie skierowane ku Ojcu, jest w ciągłym ruchu do Ojca²⁵². Istniejący wiecznie „u Boga” Logos był zawsze we wspólnocie i jedności z Bogiem. Zwrot „Bogiem było Słowo (Θεὸς ὁ Λόγος)” (J 1,1c) nie identyfikuje osoby Słowa z osobą Boga, lecz wskazuje, że Logos ma naturę Boga, jest Bogiem. Rzeczownik Θεός występuje bowiem w tym zdaniu bez rodzajnika i spełnia funkcję orzeczenia²⁵³. Słowo i Ojciec są czymś jednym, a zarazem odrębnymi osobami, istnieją samodzielnie.

3.2.1.3. Udział w dziele stworzenia

Logos miało udział w dziele stworzenia: „wszystko przez Niego się stało (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο)” (J 1,3a). Wszystko, co istnieje, zawdzięcza swą

²⁴⁹ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 179.

²⁵⁰ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes. cz 1: Johannes 1–12* (ZBK.NT 4, 1), Zürich 2001, 24. Inaczej F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 618, który uważa, że zwrot „na początku” nie ma znaczenia czasowego, lecz oznacza „odwieczny prapoczątek”.

²⁵¹ Forma *imperfectum* ἦν określa czynność już trwającą, nieskończoną. Por. A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu*, Kielce 2010, 31.

²⁵² J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT, Sonderband), Berlin 1988⁴, 55.

²⁵³ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB IV/1), Częstochowa 2010, 259.

egzystencję Słowu, wszystko zostało stworzone za pośrednictwem (δία) Słowa. Słowo nie jest Stwórcą, ale pośrednikiem stworzenia. Stwórcą jest Bóg Ojciec, lecz Słowo miało absolutny udział w stwarzaniu wszystkiego, co istnieje. „Bez Niego nic się nie stało, ani jedno (οὐδὲ ἓν)” (J 1,3b). Nie ma takiego bytu, którego nie stworzyłoby Słowo. Zwrot ἐγένετο (stało się) jest formą aorystu wyrażającego tu czynność przeszłą, dokonaną, na którą w całości składa się szereg kolejnych wydarzeń (*aoristus complexivus*)²⁵⁴. Gdy Słowo zawsze „było” (ἦν), wszystkie inne byty „stały się” (ἐγένετο) w określonym czasie.

Stworzenie wszechświata nastąpiło wprawdzie za pośrednictwem Logosu, lecz w łączności z Bogiem Ojcem, ponieważ pomiędzy Logosem i Ojcem istnieje ścisła wspólnota. A zatem Bóg Ojciec wraz z Logosem ma udział w stworzeniu świata²⁵⁵.

3.2.1.4. Relacje do ludzi i Wcielenie

Słowo jest wprawdzie pośrednikiem egzystencji każdego stworzenia, lecz szczególne funkcje spełnia w odniesieniu do egzystencji ludzi, dla których jest życiem i światłem: „w Nim było życie i życie było światłem ludzi” (J 1,4). Życie i światło stanowi podstawę egzystencji człowieka, odróżniającą ludzi od pozostałych stworzeń. Pojęcie „życie” (ζωή) nie odnosi się do naturalnej, ziemskiej egzystencji, nie oznacza nawet najwyższego stopnia naturalnej egzystencji. Jest to życie duchowe, nadnaturalne, Boskie (por. J 6,51.53-54; 10,10)²⁵⁶. Życie Słowa było dla ludzi światłem (φῶς), które prowadziło do poznania Boga i do zbawienia²⁵⁷. Światło pojawia się w przestrzeni ogarniętej „ciemnością” (σκότια): „światło w ciemności świeci (φαίνει)” (J 1,5a). Czas teraźniejszy czasownika φαίνει (świeci) wskazuje na czynność nieustanną, aktualną. Ciemność oznacza świat przeciwstawny światłości, obcy i wrogi Bogu. Ciemność ukazuje się w zderzeniu ze światłem. Ciemność jest od-

²⁵⁴ A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu*, 147.

²⁵⁵ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 619.

²⁵⁶ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 56; M.W.G. STIBBE, *John* (RNBC), Sheffield 1993, 26–27; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, cz. 1: *Kapitel 1–10* (TKNT 4, 1), Stuttgart – Berlin – Köln 2004², 49. Inaczej S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 261, który powołuje się na znaczenie pojęcia „życie” w Starym Testamencie i uważa, że chodzi o życie fizyczne oraz o „wszystkie pozytywne aspekty egzystencji społecznej i religijnej człowieka”.

²⁵⁷ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 56; C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 185.



rzuceniem światła i buntem przeciw Stwórcy. To, co nie należy do Boga, jest ciemnością. Ciemność ma także aspekt etyczny i oznacza życie bezbożne, grzeszne, kontrastujące ze światłem Chrystusa²⁵⁸. Światło Słowa świeci (φαίνει) nieustannie, chociaż były historyczne próby przeciwstawienia się światłu: „ciemność Go nie ogarnęła (οὐ κατέλαβεν)” (J 1,5b). Podkreśla to użycie odpowiednich czasów: aoryst κατέλαβεν wskazuje na konkretne, historyczne próby zniszczenia światła, natomiast czas terażniejszy φαίνει – zawsze obecne światło²⁵⁹. Chrystus przychodząc na świat, objawił się jako „prawdziwe światło” (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), które oświeca każdego człowieka (J 1,9).

Świat (κόσμος), który został stworzony przez Chrystusa – Słowo, nie poznał (οὐκ ἔγνων)²⁶⁰ Go, nie przyjął i nie uwierzył Mu. Pojęcie „świat” nie odnosi się tu do całego stworzenia, lecz do ludzi, którzy nie poznali Chrystusa i nie uwierzyli Mu²⁶¹. Niewiara człowieka nie tkwi w jego naturze, lecz jest wyrazem decyzji. Świat, do którego przyszedł Chrystus, jest Jego własnością: „przyszedł (ἦλθεν) do swojej własności (ἰδία)” (J 1,11a). Aoryst ἦλθεν (przyszedł) wskazuje na konkretne, historyczne przyjście Chrystusa, czyli Wcielenie. Przyszedł do swoich, to znaczy do wszystkich ludzi, którzy, stworzeni przez Niego, są Jego własnością, należą do Niego²⁶². Kiedy więc Słowo przychodzi na świat, nie przychodzi do kogoś obcego.

Historia przyjścia Słowa na świat nie jest jednak historią klęski, ale zwycięstwa. Nie wszyscy odrzucili Chrystusa. Niektórzy bowiem „uwierzyli w Jego imię”²⁶³ i przyjęli Go; tym „dał moc (ἐξουσία), aby się stali dziećmi Boga” (J 1,12)²⁶⁴. Dar Słowa jest otwarty dla każdego człowieka w każdym czasie. Ludzie, którzy Je przyjęli, otrzymali moc stania się dziećmi Bożymi. Wszyscy ludzie są dziećmi Boga jako Jego stworzenia, o które się troszczy. W pełnym jednak znaczeniu dziećmi Boga są ci, którzy odpowiadają wiarą na zbawcze działanie Jezusa Chrystusa.

²⁵⁸ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 185.

²⁵⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 223.

²⁶⁰ Forma aorystu ἔγνων wskazuje na sytuację historyczną.

²⁶¹ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 189.

²⁶² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 234.

²⁶³ Wyrażenie „wierzyć w Jego imię” jest charakterystyczne dla pism św. Jana (por. J 2,23; 3,18; 1 J 3,23; 5,13) i oznacza zaakceptowanie osoby Jezusa Chrystusa wraz z całym zakresem Jego objawienia. Por. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 238.

²⁶⁴ Termin ἐξουσία (moc) ma tu znaczenie: prawo, upoważnienie, możliwość. Por. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 60.

Wyrazem szczególnych relacji Jezusa – Logosu do ludzi było Jego Wcielenie: „ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas)” (J 1,14a). Wypowiedź ta nie akcentuje faktu narodzenia Jezusa, lecz podkreśla Jego człowieczeństwo. Określenie σὰρξ (ciało) wskazuje na ziemską, naturalną egzystencję, na ludzką naturę podległą cierpieniom i śmierci²⁶⁵. W momencie wcielenia Chrystus przyjął ludzkie ciało i ludzki styl egzystencji, „zamieszkał” wśród ludzi. Termin ἐσκήνωσεν, dosłownie: „rozbił namiot” nawiązuje do starotestamentalnej tradycji o obecności Boga wśród Izraelitów w świętym namiocie i objawiania się „chwały Boga” w postaci obłoku u wejścia do namiotu (por. Wj 33,7-11; Lb 12,5; 2 Sm 7,6)²⁶⁶. Z Wcieleniem Jezusa Bóg stał się dostępny ludziom, można Go zobaczyć i doświadczyć: „i oglądaliśmy Jego chwałę (δόξα), chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας)” (J 1,14b; por. 2,11).

Czwarta Ewangelia w prologu stwierdza, że Chrystus istniał odwiecznie w preegzystencji jako odrębna Osoba. Z Bogiem Ojcem łączą Go jedyne i wyjątkowe więzy. Wszystko, co istnieje, tylko Jemu zawdzięcza swoje istnienie oraz egzystencję. W pojęciu Chrystusa jako Logosu podkreślone jest bardzo mocno Jego Bóstwo i centralna rola w świecie. W Nim też istnieje i objawia się światu cała pełnia Bożego życia i światła. Chrystus – Słowo jest w świecie i nie można Go usunąć ze świata: „ciemności Go nie ogarnęły”. Wszelkie próby okazują się bezskuteczne. Człowiek zawdzięcza Chrystusowi dobra zbawcze, które wyrażają pojęcia: życie, prawda i łaska.

3.2.2. Syn Boży

Określenie „Syn Boży” (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) jest głównym tytułem Jezusa w chrystologii czwartej Ewangelii. Pojęcie „synostwo Boże” wyraża w Starym Testamencie szczególne relacje Izraela do Boga (Wj 4,22-23; Oz 2,1; 11,1), podkreśla wybranie Izraela i opiekę Boga. Synami Boga nazywani są także ci, którzy postępują miłosiernie i sprawiedliwie (por. Ps 102[103],13; Syr 4,10; Mdr 2,12-17; 5,5 i inne)²⁶⁷.

²⁶⁵ A. SAND, σὰρξ, EWNT III, 549–550.

²⁶⁶ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 61; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 623.

²⁶⁷ F. HAHN, υἱός, EWNT III, 922–926.



W Ewangelii Jana pojęcie synostwa Bożego nie odnosi się nigdy do człowieka, lecz jest wyłącznie tytułem chrystologicznym. Synostwo Chrystusa określają dwa wyrażenia o znaczeniu synonimicznym: Syn Boży (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) i Syn (ὁ υἱός). „Syn Boży” (w Ewangelii 9 razy) podkreśla relację Chrystusa do Boga, a „Syn” (w Ewangelii 15 razy) przede wszystkim Jego relację do Ojca.

Jezus, jako Syn Boży, istniał już w preegzystencji i nie ma początku (J 6,62; 8,58; 17,5.24; por. 1,1-2.29-39). Synostwo Boże Chrystusa potwierdza świadectwo Jana Chrzciciela: „Daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (J 1,34; por. 5,33-35), Natanaela: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela” (J 1,49) oraz Marty w rozmowie z Jezusem przy grobie swego brata Łazarza: „Panie! Ja mocno wierzę, że Ty jesteś Chrystusem, Synem Bożym” (J 11,27).

Pomiędzy Jezusem i Ojcem istnieją wyjątkowe, intymne relacje. Ojciec przekazał wszystko Synowi: dzieła (J 5,36; 17,4), słowa (J 17,8), Imię (J 17,11-12), chwałę (J 17,22.24). Ojca i Syna łączą przede wszystkim więzy szczególnej miłości (J 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23) i wzajemnego „poznania” (J 10,15).

Jezus podkreśla swoją idencjonalność z Ojcem. Gdy po uzdrowieniu chorego nad sadzawką Betesda (J 5,17-47) zarzucano Jezusowi, że naruszył spoczynek szabatu. Ten w odpowiedzi uzasadnia swoje postępowanie stwierdzeniem, że Bóg jest Jego Ojcem i że jest we wszystkim równy swemu Ojcu. Identyfikacja z Bogiem była w tej wypowiedzi tak oczywista, że postanowiono Jezusa zabić, uważając, iż jest to bluźnierstwo (J 5,17-18). Odpowiedzią jest dalsza argumentacja Jezusa, uzasadniająca Jego boską godność: „Amen, Amen, powiadam wam: Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5,19). Wypowiedź ta ma charakter niezwykle uroczysty. Podwójne „Amen” na początku świadczy o tym, że Jezus przekazuje bardzo ważną, istotną prawdę. Identyfikacja z Bogiem zostaje pogłębiona. Jezus widzi Ojca i w swoim działaniu naśladuje Go nieustannie. Następnie Jezus przytacza jeszcze dwa argumenty: świadectwo Jana Chrzciciela (J 5,33-35) i świadectwo samego Ojca w dziełach dokonywanych przez Jezusa (J 5,36-37a).

Podczas kontrowersji z Judejczykami w święto Poświęcenia Świątyni, którzy domagali się od Jezusa wyraźnej deklaracji, czy jest On Mesjaszem (J 10,22-39), Jezus powołuje się na swoje czyny i stwierdza, że wykonuje je w imię Ojca (10,25), a następnie wyraźnie identyfikuje się z Bogiem: „Ja

i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30; por. 1,18; 8,19) oraz: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,38b).

Jedność i identyczność Syna z Bogiem Ojcem jest tak ścisła i głęboka, że każdy, kto patrzy na Jezusa, widzi także Ojca (J 14,9). Relacje Jezusa do Boga jako Ojca w czwartej Ewangelii wskazują wyraźnie na Boską godność Jezusa, którą sygnalizuje już na początku Ewangelii prolog: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (J 1,1: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”) i zamyka wyznanie Tomasza po zmartwychwstaniu Chrystusa: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28).

3.2.3. Syn Człowieczy

Określenie „Syn Człowieczy” występuje w czwartej Ewangelii 13 razy i jest jednym z głównych tytułów chrystologicznych. Pojęcie „Syn Człowieczy” nawiązuje do tekstu Dn 7,13: „oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy (Septuaginta: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου)”. Tekst przedstawia Syna Człowieczego jako obraz doskonałego człowieczeństwa – praobraz człowieka, jako postać należącą do sfery nieba²⁶⁸.

Podobnie w Ewangelii Jana – Jezus jako Syn Człowieczy należy do przestrzeni nieba, do sfery Boga. Przynależność do sfery Boga podkreśla występująca w kontekście wypowiedzi o Synu Człowieczym para czasowników: ἀναβαίω (wstępować) – καταβαίω (zstępować: J 1,51; 3,13; por. 20,17). Chrystus wstępuje do nieba i stamtąd przychodzi do ludzi na ziemi. Sfera nadprzyrodzona, przestrzeń nieba, jest miejscem Jego egzystencji, gdzie przebywał wcześniej, zanim zstąpił na ziemię: „ujrzycie Syna Człowieczego, jako wstępującego tam, gdzie był przedtem (ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον)” (J 6,62).

Zstąpienie Syna Człowieczego na ziemię łączy się z Jego ofiarą i śmiercią na krzyżu, a wejście do nieba – z wywyższeniem i chwałą, co wyraża terminologia: ὑψοθῆναι = wywyższyć – δοξασθῆναι = wysławiać, otaczać chwałą (J 3,14; 8,28; 12,23.32.34; 13,31). Wywyższenie Syna Człowieczego na krzyżu jest wydarzeniem zbawczym, co objaśnia typologiczna interpretacja starotestamentalnego opowiadania o wężu miedzianym, którego Mojżesz umieścił na palu, aby każdy, kto spojrzy na niego, pozostał przy życiu (Lb 21,8-9). Podobnie „musi zostać wywyższony Syn Człowieczy, aby każdy wierzący w Nim miał życie wieczne” (J 3,14-15). Wywyższenie Chrystusa nie jest tyl-

²⁶⁸ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 630–632.

ko drogą do Jego chwały, lecz także dobrem zbawczym, które mają ci, którzy w Niego wierzą. Pojęcie „życie wieczne” ma znaczenie eschatologiczne, lecz wierzący „w Chrystusie” antycypują w nim już teraz²⁶⁹.

Chrystus zachęca do troski o „życie wieczne”: „Troszczcie się (ἐργάζεσθε) nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy” (J 6,7a). Pojęcie „pokarm” w tym tekście jest wieloznaczne, może oznaczać osobę Jezusa (por. J 3,16; 6,47; 11,25; 14,6), słowo Boże i słowo Jezusa (por. J 4,14) lub Eucharystię (por. J 6,53-54)²⁷⁰. Pokarm ofiarowany przez Syna Człowieczego nie gwarantuje życia wiecznego, lecz „pozostaje” w wierzącym i sprawia życie wieczne. Konieczna jest jedna współpraca i wysiłek człowieka, co podkreśla pytanie skierowane przez słuchaczy do Jezusa: „Co mamy czynić, abyśmy wykonywali (ἴνα ἐργαζώμεθα) dzieła Boga” (J 6,28)²⁷¹.

Eschatologiczną funkcją Syna Człowieczego jest władza sądenia (J 5,27-30). Sąd eschatologiczny nastąpi na Jego „głos”. Jest to na razie sprawa przyszłości, lecz godzina tego sądu już się zbliża, nadchodzi. W dniu sądu nastąpi zmartwychwstanie i rozdzielenie umarłych. Ci, którzy pełnili dobre czyny (τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες), otrzymają życie wieczne, a ci, którzy źle postępowali – zostaną z niego wykluczeni.

W tradycji ewangelii synoptycznych tytuł Chrystusa „Syn Człowieczy” występuje wyłącznie w wypowiedziach Jezusa. W czwartej Ewangelii najczęściej pojawia się wprawdzie w logiach Jezusa, lecz dwukrotnie również w ustach ludzi, którzy w ten sposób deklarują swoją wiarę w Chrystusa jako Syna Człowieczego (J 9,35; 12,34d).

3.2.4. Zbawiciel

Określenie Chrystusa „Zbawiciel świata” (ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου), występuje wprawdzie tylko jeden raz, w J 4,42, lecz motyw zbawienia, które przynosi Chrystus, wyraża terminologia: zbawienie (σωτηρία: J 4,22) – zbawiać (σώζω: J 3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12,27.47). Inicjatywa zbawienia ludzi pochodzi od Ojca (por. J 4,34; 6,38; 17,3.8.18.21.23.25 i inne), który posyła Jezusa na świat: „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat osądził (ἴνα

²⁶⁹ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 235, uważa, że pojęcie ζωῆ αἰώνιος (życie wieczne) ma tu takie znaczenie, jak „królestwo Boże” w ewangeliiach synoptycznych.

²⁷⁰ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 583.

²⁷¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 232.

κρίνη), ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (ἵνα σωθῆ) (J 3,17; por. 12,47). Zbawienia dostępuje ten, kto przechodzi przez Jezusa jak „bramę” (J 10,9) i przyjmuje dobra, którymi On obdarza.

3.1.3.1. Zbawienie jako wyzwolenie

Soteriologiczna funkcja Jezusa ma dwa aspekty: negatywny i pozytywny. W aspekcie negatywnym zbawienie polega na wyzwoleniu człowieka, na podniesieniu go z upadku, wyprowadzeniu z sytuacji zagrożenia, grzechu i potępienia. Ilustrują to opozycje: ciemność – światło, kłamstwo – prawda, niewola – wolność, śmierć – życie, ziemia – niebo. Sytuację człowieka charakteryzuje „umiłowanie ciemności i nienawiść światła”, praktyka złych czynów i nieprawości (J 3,19-20). Ciemność w Ewangelii Jana jest personifikacją potęgi zła, w przeciwieństwie do światła, które jest obrazem osoby Jezusa Chrystusa (J 1,9)²⁷². Człowiek żyjący w sferze zła wykonuje złe uczynki (J 7,7), znajduje się w mocy szatana, spełnia jego požądania, kieruje się kłamstwem i odrzuca prawdę (J 8,44), przeciwstawia się Bogu (J 8,47) i staje się niewolnikiem grzechu (J 8,34). Ten styl egzystencji przypomina stan śmierci (J 5,24c). Z tej sytuacji może człowieka wyzwolić Jezus (J 8,36), lecz pod pewnymi warunkami. Nieodzownym warunkiem zbawienia jest słuchanie Chrystusa i wiara „w Niego” (J 3,16.18; 5,24). Sprawdzianem wiary są „czyny dokonane w Bogu” (J 3,21). Chodzi o postępowanie ludzi, którzy „czynią prawdę” (ποιῶν τὴν ἀλήθειαν). Ponoszą oni osobiście odpowiedzialność za swoje działanie, lecz jednocześnie pokazują, że ich czyny zostały dokonane „w Bogu”, to znaczy zgodnie ze stylem działania Boga²⁷³. Wreszcie warunkiem zbawienia jest „trwać w słowie” (μείνητε ἐν τῷ λόγῳ) Jezusa (J 8,31).

3.1.3.2. Zbawienie jako dar

3.1.3.2.1. Dar objawienia

W aspekcie pozytywnym zbawcze działanie Chrystusa polega na ofiarowaniu ludziom objawienia i darów pochodzących od Boga. Darem od Boga jest treść nauki, którą Jezus przekazuje ludziom. Jest ona rezultatem Jego

²⁷² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 428.

²⁷³ *Tamże*, 432.

intymnego, zażyłego dialogu z Ojcem w niebie. Całą treść objawienia Jezus zaczerpnął od Ojca: „Moja nauka nie jest moją, ale Tego, który Mnie posłał. Jeśli kto chce pełnić Jego wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga, czy też Ja mówię od siebie samego” (J 7,16-17). Nie przekazuje ludziom niczego, czego by nie usłyszał od Ojca (J 8,26.40). Słowa głoszone przez Chrystusa są prawdziwe, bo w Nim obecna jest cała prawda, On sam jest prawdą (J 1,14.17; 14,6), dlatego może autentycznie i kompetentnie świadczyć o prawdzie (J 8,40.45-46; 18,37). Prawdziwość objawienia Jezusa potwierdza cała Jego osoba, styl działania i znaki, które czyni (J 2,23; 3,32-34; 6,2; 9,16; 12,37).

3.1.3.2.2. Dar życia wiecznego

O dobrach zbawczych rozdzielanych przez Chrystusa mówi czwarta Ewangelia w obrazach i symbolach. Najważniejszym darem, który ofiaruje Chrystus, jest życie (J 3,15-16.36; 5,24.40; 6,33.40.47.54; 10,10.28; 17,2; 20,31). Podobnie jak Ojciec, Chrystus może „dawać życie” (ζωοποιεῖν) „komu chce” (J 5,21). Podstawą dysponowania życiem jest przekazana Mu przez Ojca władza wykonywania sądu (J 5,22-27). Życie wieczne, które ofiaruje Chrystus, nie jest sprawą eschatologicznej przyszłości. Sąd, zbawienie i zmartwychwstanie do życia wiecznego dokonuje się już w obecnej egzystencji i stają się udziałem tych, którzy uwierzą w Chrystusa (J 3,15.18-21.36; 5,24)²⁷⁴. Życie ofiarowane przez Jezusa jest życiem wiecznym, jest życiem, które nigdy nie przemija, nigdy się nie kończy (J 3,15-16.36; 5,24; 6,40.47; 10,28). Specyficzne pojęcie życia w rozumieniu czwartej Ewangelii ilustruje opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza (J 11,1-44). W formie narratywnej przedstawiona jest tu władza Chrystusa, który może ζωοποιεῖν = „dawać życie” (por. J 5,19-27.30). Życie, które daje Jezus, nie polega na zniesieniu śmierci naturalnej, fizycznej i przedłużeniu ziemskiej egzystencji. Wskrzeszenie Łazarza jest tylko środkiem pogładowym, obrazem pokazującym, czym jest prawdziwe życie.

Z pojęciem życia czwarta Ewangelia łączy obraz światła: „Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8,12; por. 1,4-5). Aby światłość ofiarowana przez Chrystusa dawała życie, trzeba „za Nim iść”, czyli uwierzyć w Jezusa²⁷⁵. Światło staje się zatem tylko udziałem

²⁷⁴ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 235; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 639.

²⁷⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, cz. 2: *Kommentar zu Kap. 5–12* (ThH-KNT IV, 2), Freiburg – Basel – Wien 1990⁵, 241.



łem tych, którzy w Niego uwierzyli (J 12,46). Obraz światła występuje w dualistycznej opozycji do ciemności (J 3,19-20). Kto nie chce błędzić w ciemnościach i mieć udział w „świecie życia”, powinien iść za Jezusem.

Obrazem życia w wypowiedziach Chrystusa jest chleb: „Ja jestem chlebem życia” (J 6,35a; por. 6,33). Chrystus identyfikuje się z chlebem. W jakim znaczeniu należy rozumieć to stwierdzenie, wyjaśniają następujące dwa zdania: „Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (J 6,35bc). Obraz chleba, który proponuje Chrystus, przekracza naturalne kategorie głodu i pragnienia. Kto go przyjmuje, trwa w życiu i nie odczuwa już żadnych innych pragnień. To jest pokarm, który nie ginie, lecz trwa na wieki (J 6,27). Warunkiem jest, aby „przyjść” do Jezusa, czyli w Niego uwierzyć (J 6,29)²⁷⁶.

Obraz wody, która daje życie, występuje w J 3,5; 4,10-15; 7,37-39 (por. 6,35d). Chrystus objawia się jako dawca „wody żywej”, „wytryskującej ku życiu wiecznemu”. Woda żywa to w potocznym rozumieniu woda świeża, źródłana, w odróżnieniu od wody przechowywanej w cysternach. Dar, który ofiaruje Jezus, gasi na zawsze wszelkie pragnienie i gwarantuje prawdziwe, autentyczne życie. Sama staje się w człowieku „źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4,14d).

3.2.5. Baranek Boży

Tytuł „Baranek Boży” (ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ) występuje w czwartej Ewangelii dwukrotnie jako świadectwo Jana Chrzciciela o Chrystusie: J 1,29 i 36. Pierwsza wypowiedź Jana Chrzciciela jest wprawdzie poszerzona o zwrot interpretujący: „który niesie grzech świata”, lecz nie wyjaśnia on wystarczająco symboliki „Baranka Bożego”²⁷⁷. Wzmianki o „zabitym Baranku” i o „krwi Baranka” występują kilkakrotnie w Apokalipsie (Ap 5,6.12; 7,14; 12,11; 13,8), wskazując na zbawczy charakter śmierci Chrystusa. W tym kierunku należałoby zatem interpretować wypowiedź Jana Chrzciciela o Baranku, „który niesie grzech świata”²⁷⁸. Istnieją trzy możliwe interpretacje zwrotu ὁ ἀμνός²⁷⁹

²⁷⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 58.

²⁷⁷ TENZE, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, 307–315; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 210–214; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 632–633.

²⁷⁸ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 632.

²⁷⁹ Czasownik ἀμνός ma więcej znaczeń: podnosić, wziąć, brać, zniszczyć itd. Por. POPOWSKI 14.

τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (który niesie grzech świata), w zależności od tego, jakie znaczenie przyjmuje czasownik αἶρω.

(1) Jeżeli przyjmie się znaczenie czasownika αἶρω „brać, wziąć”, to można w pojęciu „Baranka” dopatrywać się aluzji do izraelskiego rytuału w Dniu Przebłagania (יִוֵּם כִּפּוּרִים = *Jom Kippurim*). Zgodnie z tym rytuałem, arcykapłan w tym dniu wkładał symbolicznie na głowę żywego kozła grzechy Izraelitów i wypędzał go na pustynię (Kpł 16,20-22). Interpretacja raczej nie jest do przyjęcia, ponieważ symboliczny gest wypędzania kozła miał wyłącznie obrazowy i odstrasżający charakter, podczas gdy Chrystus realnie, autentycznie dokonał odkupienia ludzi z grzechu²⁸⁰.

(2) Znaczenie słowa αἶρω „wziąć na siebie” nawiązuje do motywu Sługi Bożego z Iz 53,7-8.10-12, „prowadzonego na zabicie jak baranek”, który jest ofiarowany za grzechy ludzi²⁸¹.

(3) Niezależnie od tych interpretacji tytuł Chrystusa „Baranek Boży” należy tłumaczyć w kontekście paschalnym. Baranek Boży to baranek paschalny²⁸². Wskazuje na to wzmianka w J 19,36 o niełamaniu kości Jezusa po Jego śmierci na krzyżu. Szczegół ten nawiązuje do rytuału paschalnego, zgodnie z Wj 12,46; Lb 9,12. Umieszczony na początku i na końcu czwartej Ewangelii soteriologiczny motyw Chrystusa jako „Baranka Bożego”, ofiarowanego za grzechy ludzi, zamyka klamrą w formie inkluzji całą Ewangelię Jana.

3.2.6. Znaki i dzieła Chrystusa

W chrystologii czwartej Ewangelii istotne znaczenie mają dzieła (ἔργα) Chrystusa, które świadczą o Jego osobie i misji, potwierdzają i interpretują Jego słowa²⁸³. Dzieła Jezusa autoryzują Jego misję jako wysłannika Ojca (np. J 5,36b; 10,25; 14,11 i inne), są świadectwem, że działa w nich Ojciec. Pojęcie „dzieła” obejmuje całe życie Jezusa i całą Jego działalność. Dzieła zawierają imperatyw wiary, są motywem wiary w Jezusa. Gdyby tak nie było, to można by usprawiedliwić niewiarę w Jezusa, lecz On rzeczywiście dokonuje tych dzieł i to zmusza do uwierzenia w Niego: „Jeżeli nie czynię dzieł mojego Ojca, nie wierzcie Mi. Jeżeli zaś czynię, i jeśli Mi nie wierzylibyście, wierzcie

²⁸⁰ R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi*, 310.

²⁸¹ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 633; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 211.

²⁸² F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 633; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 302.

²⁸³ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 642.

dzielom (τοῖς ἔργοις πιστεύετε), abyście poznali i poznawali, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,37-38). Na imperatyw wiary umotywowany dziełami Jezusa wskazuje Jego wypowiedź w mowie pożegnalnej: „Wiercie Mi, że Ja [jestem] w Ojcu, a Ojciec we Mnie. Jeżeli zaś nie, wiercie dla tych dzieł (διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε)” (J 14,11). Autor czwartej Ewangelii stwierdza ogólnie, że Jezus dokonał „wiele dobrych dzieł (ἔργα) od Ojca” (J 10,32).

Wśród dzieł ważne miejsce zajmuje cudotwórcza działalność Jezusa. Cuda w czwartej Ewangelii nazywane są znakami (σημεῖα), które w sposób dostrzegalny, widoczny, wskazują na osobę i zbawczą działalność Chrystusa, odsłaniają Jego chwałę (δόξα) i prowadzą do wiary (J 2,11; 20,30-31)²⁸⁴. Zakres pojęcia dzieł jest znacznie szerszy niż znaków.

Po uzdrowieniu w szabat chorego nad sadzawką Betesda, które wywołało zgorszenie, Jezus powiedział: „Ojciec mój aż do tej pory działa i Ja działam” (J 5,17). Podobnie w związku z historią uzdrowienia niewidomego od urodzenia: „Póki dzień jest, należy czynić dzieła (ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα) Tego, który Mnie posłał. Przychodzi noc, gdy nikt nie może działać” (J 9,4). O dziełach, rozumianych jako znaki, mówi także rodzina Jezusa, radząc Mu udać się z Galilei do Judei, aby tam Jego uczniowie zobaczyli dzieła, które czyni (τὰ ἔργα ἃ ποιεῖς: J 7,3).

Autor czwartej Ewangelii konsekwentnie posługuje się terminem σημεῖα, pomijając charakterystyczne dla ewangelii synoptycznych słownictwo określające cud jako zjawisko niezwykle i wywołujące podziw. Takie pojęcie cudu jest mu wprawdzie znane, lecz interpretowane raczej w negatywnym znaczeniu, jako element deprecjonujący wiarę. Wiara, która opiera się wyłącznie na spostrzeganiu cudownego wydarzenia, nie ma żadnej wartości, nie jest prawdziwą wiarą (por. J 2,23; 3,2; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30). Kiedy urzędnik królewski z Kafarnaum prosi o uzdrowienie syna, Chrystus mówi ironicznie: „Jeżeli znaków (σημεῖα) i cudów (τέρατα) nie zobaczycie, nie uwierzycie” (J 4,48). Czwarta Ewangelia przekazała tylko siedem znaków Jezusa. W zakończeniu Ewangelii autor stwierdza jednak: „I wiele innych znaków uczynił Jezus wobec uczniów, które nie zostały zapisane w tej księdze” (J 20,30).

Pierwszym znakiem jest przemiana wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11). Niezwykła obfitość wina, przekraczająca potrzeby wesela, jest symbolem obfitości darów, które ofiaruje Jezus²⁸⁵ i znakiem obecności

²⁸⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 137.

²⁸⁵ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 71.

zapowiadanych przez proroków czasów mesjańskich (por. Am 9,13; Oz 14,7; Jl 4,18; Jr 31,12)²⁸⁶. W tym znaku Chrystus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11).

Drugi z kolei znak miał również miejsce w Kanie Galilejskiej. Chrystus uzdrowia tu na odległość umierającego syna urzędnika królewskiego (J 4,46-54). Tekst nie stwierdza, że umierający zostaje uzdrowiony, lecz trzykrotnie podkreśla, że on „żyje” (J 4,50.51.53). W opowiadaniu dominuje motyw życia. Dar życia naturalnego jest tu symbolem życia w znaczeniu absolutnym, pełnym, które jest darem Chrystusa²⁸⁷. Motywem uzdrowienia jest wiara w słowo Jezusa: „Uwierzył człowiek słowu, który Jezus powiedział do niego” (J 4,50). Nie tylko uwierzył sam, ale przekazał tę wiarę całej swojej rodzinie (J 4,53). Znaczenie tego znaku wykracza poza opis uzdrowienia i wskazuje, że wiarę w słowo Jezusa należy przekazywać swojemu otoczeniu.

Uzdrowienie nad sadzawką Betesda w Jerozolimie człowieka chorego od trzydziestu ośmiu lat nie jest nazwane znakiem (J 5,1-9), lecz należy do kategorii dzieł Chrystusa, co podkreśla dwukrotnie słowo ἐργάζομαι = działać (J 5,17). Jezus objawia się w tym wydarzeniu jako dawca życia, który przywraca choremu zdrowie, i jako identyczny z Ojcem sędzia (J 5,17-19)²⁸⁸.

Historia cudownego nakarmienia tłumów (J 6,1-15) to znak (σημεῖον J 6,14) o charakterze chrystologicznym, którego bliższy sens wyjaśnia Jezus później w długiej mowie o chlebie z nieba (J 6,32-58). Jezus stwierdza, że jedynym kluczem do zrozumienia sensu tego znaku jest wiara (por. J 6,26.36). Ze znakiem cudownego nakarmienia ludzi łączy się bezpośrednio opis chodzenia Jezusa po jeziorze, w którym nie występuje terminologia znaku (J 6,16-21). Słowa Jezusa skierowane do przestraszonych uczniów: „Ja jestem” (J 6,20) oznaczają, że wydarzenie to ma charakter epifanii, objawienia się Chrystusa jako Boga, który ma władzę chodzenia po jeziorze²⁸⁹.

Uzdrowienie niewidomego od urodzenia (J 9,1-38) jest znakiem (J 9,16), w którym Chrystus objawia się jako „światło świata” (φῶς τοῦ κόσμου: J 9,5). Uzdrowieniom towarzyszą symboliczne gesty: nałożenie na oczy niewidomego błota ze śliny i prochu oraz obmycie w sadzawce Siloam, lecz nie miały one decydującego wpływu na odzyskanie wzroku. Niewidomy odzy-

²⁸⁶ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 213.

²⁸⁷ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean* (PdD), t. I, Paris 1987, 406.

²⁸⁸ F.J. MOLONEY, *The Gospel of John* (SP 4), Collegeville 1998, 173.

²⁸⁹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 225.

skął wzrok, ponieważ był posłuszny słowu Jezusa i po obmyciu w sadzawce powrócił do Niego²⁹⁰.

Ostatnim z serii siedmiu znaków w Ewangelii Jana jest wskrzeszenie Łazarza (J 11,1-44). W opowiadaniu o tym wskrzeszeniu nie występuje w określeniu σημεῖον (znak), lecz pojawia się ono w kontekście następującym (J 12,18). W wydarzeniu tym zwracają uwagę dwa motywy chrystologiczne. Pierwszym motywem jest objawienie się władzy Jezusa nad śmiercią, co świadczy o Jego równości z Bogiem (por. J 5,26-27; 10,30.33; 11,44)²⁹¹. Drugim motywem jest stwierdzenie Chrystusa, że jest On „zmartwychwstaniem i życiem”. Tym, którzy w Niego uwierzą, gwarantuje On życie „na wieki”: „Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki (εἰς τὸν αἰῶνα)” (J 11,25b-26a; por. 4,14; 8,51-52; 10,28; 13,8). Słowa Jezusa przeciwstawiają się pojęciu śmierci jako całkowitemu unicestwieniu całego człowieka²⁹².

3.3. Duch Święty

3.3.1. Pojęcie Ducha Świętego w czwartej Ewangelii

Duch Święty, określanymi w czwartej Ewangelii terminem τὸ πνεῦμα (duch), jest rzeczywistością należąca do sfery nadprzyrodzonej, do nieba. Słowo „duch” jest pojęciem opozycyjnym do „ciała”. Duch jest niematerialny i niewidoczny w sferze naturalnej, ziemskiej. Obecność Ducha w przestrzeni ziemskiej jest doświadczana wyłącznie poprzez Jego działanie. Jest on rzeczywistością dynamiczną. Przedstawia to obrazowo Chrystus w rozmowie z Nikodemem, porównując działanie Ducha do wiatru. Ponieważ słowo πνεῦμα oznacza zarówno Ducha, jak i wiatr, w wypowiedzi Chrystusa występuje gra słów: „Wiatr/Duch wieje/tchnie tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3,8).

Miejszem przebywania Ducha Świętego jest sfera nieba, dlatego czwarta Ewangelia mówi o Jego „zstąpieniu z nieba” (καταβαῖνον ἐξ οὐρανοῦ:

²⁹⁰ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT, Sonderband), Berlin 1988⁴, 190.

²⁹¹ J. KREMER, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Stuttgart 1985, 336–337.

²⁹² S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 804–805.

J 1,32.33) lub „przyjściu” (J 15,26; 16,13). Duch Święty jest „posłany” przez Ojca lub Syna (J 14,26; 15,26; 16,7), „dany” (δίδωσιν τὸ πνεῦμα: J 3,34; por. 14,16).

3.3.2. Obecność Ducha Świętego w Chrystusie

Autor czwartej Ewangelii stwierdza, że w okresie przedpaschalnym Jezus był jedynym nosicielem Ducha Świętego: „Duch nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,39b). Pierwsza wzmianka pojawia się o tym w związku ze świadectwem Jana Chrzciciela o chrzcie Chrystusa. Jan widział Ducha zstępującego (καταβαῖνον) z nieba na Jezusa, który pozostał (ἔμεινεν) na Nim (J 1,32b). Jezus posiada Ducha Świętego po to, aby Go udzielać innym (J 1,33c)²⁹³. W Chrystusie można zatem spotkać i doświadczyć Ducha Świętego, gdyż Bóg Go wysłał, aby „bez miary udzielał Ducha” (J 3,34).

Chrystus posługując się symboliką wody, zaprasza, aby przyjść do Niego i zaczerpnąć „wody”: „Jeśli ktoś pragnie, niech przyjdzie do Mnie i niech pije. Kto wierzy we Mnie, jak powiedziało Pismo: «Woda żywa popłynie z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,37b.39a). Woda i pragnienie są w klimacie palestyńskim zrozumiałymi obrazami wybawienia i pragnienia. Tekst w sposób obrazowy przedstawia działanie Ducha Świętego, który w przyszłości zaspokoi pragnienia wierzących w Chrystusa²⁹⁴. Tekst kończy się uwagą, że „Ducha jeszcze nie było, bo Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,39b). Chodzi o wywyższenie Jezusa na krzyżu i uwielbienie przez Ojca, co podkreśla forma *passivum divinum* ἔδοξάσθη (został uwielbiony)²⁹⁵. Do tego czasu Chrystus był jedynym nosicielem Ducha Świętego.

Po zmartwychwstaniu Chrystus przekazuje Ducha Świętego swoim uczniom: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam (...). Weźmijcie Ducha Świętego (J 20,21-22). Uczniowie Jezusa dopiero po otrzymaniu Ducha Świętego mogą wypełnić zleczone im przez Niego zadanie²⁹⁶.

²⁹³ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 203.

²⁹⁴ J. GNILKA, *Johannesevangelium* (NEB.NT 4), Würzburg 1993⁴, 62.

²⁹⁵ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 226.

²⁹⁶ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 105.

3.3.3. Duch Święty w życiu człowieka

Duch Święty daje początek nowemu życiu, jest zasadą nowej, chrześcijańskiej egzystencji. Jest to priorytetowa funkcja Ducha Świętego w życiu człowieka. Powiedział o tym Chrystus w rozmowie z Nikodemem, podkreślając znaczenie swojej wypowiedzi uroczystą formułą objawieniową, która rozpoczyna się od podwójnego „Amen”: „Amen, amen, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Człowiek o własnych siłach nie jest w stanie się odrodzić. Ziemski, cielesny człowiek nie ma dostępu do Boga i Jego królestwa: „Duch jest dającym życie, ciało na nic się nie przyda” (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιεῖν: J 6,63). Ta funkcja Ducha Świętego jest wspólna trzem osobom. Wykonuje ją również Ojciec i Syn (J 5,21).

Duch Święty stwarza w człowieku przestrzeń, miejsce nowego kultu Boga. W rozmowie z Samarytanką Chrystus powiedział: „Przychodzi jednak godzina, i teraz jest, gdy prawdziwi czciciele (προσκυνηταί) będą czcić (προσκυνήσουσιν) Ojca w Duchu i prawdzie” (J 4,23-24). Człowiek należący do sfery ziemskiej, nie ma dostępu do Boga bez interwencji i pomocy Ducha Świętego (por. J 3,31)²⁹⁷.

Wypowiedzi czwartej Ewangelii o roli Ducha Świętego w życiu człowieka, posługując się symboliką wody i przestrzeni, wyrażają zasadniczą myśl, że przez Ducha Świętego człowiek otrzymuje nowe życie i ma dostęp do Boga. Pośrednikiem i dawcą daru Ducha Świętego jest Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie.

3.3.4. Duch Święty – Paraklet

3.3.4.1. Termin „Paraklet”

Termin παράκλητος (paraklet), którym autor czwartej Ewangelii określa Ducha Świętego, jest formą rzeczownikową od czasownika παρακαλέω, który posiada szerszą panoramę znaczeń: przywoływać, wzywać, pobudzać, zachęcać, prosić, błagać, pocieszać, dodawać odwagi. Rzeczownik παράκλητος wskazuje osobę, która zachęca, pociesza, dodaje odwagi, a w terminologii prawniczej oznacza obrońcę sądowego, rzecznika, pomocnika, doradcę prawnego²⁹⁸. Greckie określenie παράκλητος nie ma adekwatnego odpowiednika

²⁹⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 471.

²⁹⁸ LIDDELLSCOTT 1311, 1313; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 663.

w innych językach, dlatego na przykład *Targumy* aramejskie transkrybowały słowo παράκλητος jako *peraklit*, nie znajdując trafnego określenia w języku aramejskim. Podobnie łacińska Wulgata zachowała termin *Paraclitus*. W egzegezie przyjęło się powszechnie prawnicze znaczenie terminu παράκλητος. Natomiast w tłumaczeniach starosłowiańskich, polskich i w przekładzie niemieckim M. Lutra jest „Pocieszyciel” (*Tröster*). Najbliższy kontekst nie uzasadnia jednak wystarczająco tego tłumaczenia²⁹⁹.

3.3.4.2. Funkcje Parakleta

Termin παράκλητος występuje w czwartej Ewangelii w mowach poźegnalnych Jezusa (J 14,16; 14,26; 15,26; 16,7). Chrystus wymienia tu pięć funkcji Parakleta wobec uczniów Jezusa:

- (1) Paraklet nauczy ich wszystkiego (διδάξει πάντα): J 14,26;
- (2) przypomni im wszystko, co [Jezus] powiedział (πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν): J 14,26;
- (3) będzie świadczył o Chrystusie (μαρτυρήσει περι ἐμοῦ): J 15,26;
- (4) będzie prowadził uczniów w prawdzie (ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ): J 16,13;
- (5) oznajmi im rzeczy przyszłe (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ): J 16,13.

Duch Święty jest trzykrotnie nazwany „Duchem prawdy”³⁰⁰ i zawsze w związku z terminem „Paraklet” (J 14,17; 15,26; 16,13). Zwrot ten określa funkcje Ducha Świętego w Kościele odnośnie do prawdy: Paraklet świadczy o prawdzie (por. 1 J 5,6), poucza, czyli udziela pełnego poznania prawdy Bożej, objawionej w Chrystusie (J 14,26), prowadzi do prawdy (J 16,13). Są to funkcje chrystologiczne, ponieważ w języku czwartej Ewangelii „prawda” jest utożsamiana z Chrystusem (J 14,6).

Paraklet – Duch Święty, będzie występował jako sędzia w sądzie pomiędzy Jezusem a światem, który Go odrzucił (J 16,6-11). Paraklet „przekona (ἐλέγξει) świat o grzechu, i o sprawiedliwości, i o sądzie” (J 16,8). Czasownik ἐλέγω ma szerszą panoramę znaczeń: dowodzić, osądzać, wykazywać [coś], oskarżać [kogoś], upominać, karcieć. „Przekonywanie”, czyli sąd nad światem, i obrona Chrystusa nastąpi w trzech aspektach:

²⁹⁹ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 663.

³⁰⁰ Zwrot „Duch prawdy” występuje także w literaturze qumrańskiej, ale w znaczeniu eschatologicznym jako czynnik oczyszczający: „Usunie ducha nieprawości z jego ciała i oczyści go duchem świętości ze wszystkich złych czynów. Pokropi go też duchem prawdy jak wodą obmywającą” (1 QS 4, 21).

- (1) Paraklet przekona świat o grzechu, tzn. o niewierze w Jezusa, której ostatnim akcentem była Jego śmierć na krzyżu (J 16,9)³⁰¹;
- (2) pokaże, że w śmierci Jezusa objawiła się sprawiedliwość (δικαιοσύνη) Ojca, ponieważ Syn powrócił do Niego i został uwielbiony (J 16,10)³⁰²;
- (3) ujawni, że śmierć Chrystusa na krzyżu nie była Jego klęską, lecz zwycięstwem nad szatanem i złem (J 16,11)³⁰³.

Określone w ten sposób świadectwo Ducha Świętego w świecie nie oznacza koniecznie zewnętrznej interwencji, spektakularnego pokonywania zła, lecz przede wszystkim ciche, wewnętrzne działanie Parakleta w sercu człowieka.

Specyficzną funkcją Parakleta jest „przypominanie”: „On (...) przypomni (υπομνήσει) wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14,26). Greckie słowo υπομνήσκω (przypominać) może sugerować, że chodzi o uaktywnienie pamięci. Znaczenie jednak tego czasownika w tekstach biblijnych jest znacznie bogatsze. W języku hebrajskim i aramejskim jego odpowiednikiem jest czasownik זָכַר (*zakar*), które ma dynamiczne znaczenie i wskazuje nie tylko na uaktywnienie pamięci, lecz przede wszystkim na aktualizację, na urzeczywistnienie tego, co było w przeszłości. Tak też rozumiał Izrael np. nakaz obchodzenia świąt paschalnych jako „pamiętki” wydarzeń wyjścia z Egiptu. Obchód święta Paschy nie jest dla Izraelity tylko wspomnieniem minionego wydarzenia historycznego, lecz jego powtórzeniem, aktualizacją, ponownym przeżyciem wyzwolenia z niewoli i wyjścia z Egiptu. W takim samym znaczeniu należy więc interpretować słowa Jezusa o Duchu Świętym, który będzie Kościołowi „przypominał” nie tylko Jego słowa, ale i dzieła. Funkcję „przypominania” wypełnia Paraklet w refleksji teologicznej Kościoła (J 2,22; 12,16), w sprawowanej w Kościele liturgii i w sakramentach (J 7,39)³⁰⁴.

3.3.4.3. Paraklet jako zastępca Chrystusa

Chrystus nazywa także siebie Parakletem, a Ducha Świętego określa jako „innego Parakleta”: „Będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami (μεθ' υμῶν) był na wieki (εις τὸν αἰῶνα), Ducha prawdy (...),

³⁰¹ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK.NT 4/2), Zürich 2001, 147.

³⁰² *Tamże*.

³⁰³ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 159.

³⁰⁴ J. CZERSKI, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do Liturgii Eucharystycznej Kościoła Wschodniego* (OBT 28), Opole 1998, 26–27.



wy Go znacie, ponieważ u was (παρ' ὑμῶν) pozostaje i w was (ἐν ὑμῶν) będzie" (J 14,16-17a.c). Raz posłany Paraklet pozostanie w Kościele na zawsze, aż do końca wieków. Relacje Parakleta do uczniów określają w tym tekście aż trzy przyimki: μετά = z [kimiś], wśród, w towarzystwie [kogoś]; παρά = u [kogoś], przed [kimiś]; ἐν = w, w znaczeniu bliskości wśród kogoś, czy towarzyszenia komuś. Te same przyimki opisują w czwartej Ewangelii relacje Jezusa do uczniów: μετά (J 13,33; 14,9; 16,4; 17,12); παρά (J 14,23.25); ἐν (J 14,20). Paraklet uobecnia zatem Chrystusa w Kościele. Przyjście Parakleta jest jednak zależne od „odejścia” Jezusa (ἐὰν δὲ πορευθῶ: J 16,7). Wzmianka o odejściu wskazuje na wydarzenia pasyjne i wywyższenie Jezusa³⁰⁵.

3.4. Maryja – Matka Jezusa

Czwarta Ewangelia wspomina o Matce Jezusa w dwóch scenach: na początku – w opowiadaniu o pierwszym znaku na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11) i na końcu – w wydarzeniach pod krzyżem umierającego Jezusa (J 19,25-27). W tych opowiadaniach Maryja nie jest nazwana po imieniu, lecz „Matką Jezusa” (J 2,1; 19,25) i „Niewiastą” (J 2,4; 19,26). Obydwa fragmenty w formie inkluzji zamykają działalność Jezusa w Ewangelii Jana i wskazują na ważną rolę Maryi w dziele zbawczym Chrystusa.

Znak na weselu w Kanie Galilejskiej, nieznaną tradycji synoptycznej, wskazuje niewątpliwie na wydarzenie historyczne. Wprawdzie opowiadanie to posiada głębokie znaczenie symboliczne, to jednak trudno sobie wyobrazić, żeby autor czwartej Ewangelii ukazał początki wiary uczniów Jezusa na podstawie wydarzenia fikcyjnego, niehistorycznego³⁰⁶. Gdy zabrakło wina i gospodarzowi wesela groziła kompromitacja, Matka Jezusa zwraca Synowi uwagę na zaistniałą sytuację: „Wina nie mają” (J 2,3b). Ze słów Matki Jezusa nie wynika wyraźnie, że prosi Ona o cudowną interwencję, chociaż nie jest to wykluczone (por. J 2,5)³⁰⁷.

Jezus odpowiada, że jeszcze nie nadeszła Jego „godzina” (J 2,4b). „Godzina” Jezusa w czwartej Ewangelii wskazuje na moment Jego śmierci na krzyżu i wywyższenia w chwale (J 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1). Jest to jeszcze

³⁰⁵ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 472.

³⁰⁶ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 344.

³⁰⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 332.

sprawa przyszłości. Odpowiedź Jezusa wyraża zatem odmowę³⁰⁸. Odmowna forma odpowiedzi jest jednak tylko odrzuceniem propozycji opartej na ludzkiej kalkulacji, nie oznacza absolutnej odmowy interwencji. Chrystus nie chce naginać swego posłannictwa do planów i obliczeń ludzkich. Wszystko, co czyni musi być podporządkowane woli i planom Ojca. Jeżeli więc mimo odmowy dokona cudu na weselu w Kanie, to dlatego, że nawet to, co ludzkie, to co pozornie prywatne i osobiste, jak zaistniała na weselu sytuacja, może zmieścić się w dziele zbawczym Chrystusa. Wszystkie znaki Jezusa są objawieniem Jego zbawczej mocy i antycypacją przyszłej chwały³⁰⁹. Chociaż wypowiedź Jezusa nie była całkowicie przejrzysta dla Jego Matki i nie rozumie Ona do końca planów i tajemnic Boga (por. Łk 1,26-38), to dalsze Jej postępowanie świadczy o całkowitym zaufaniu do Jezusa. Maryja nie wie też, jak Chrystus będzie działał, zostawia to Jemu. Wiara nie szuka bowiem ludzkich gwarancji i uzasadnień. Ona ufa Synowi i dlatego poleca usługującym uczynić to, co On im powie (J 2,5b). Wypowiedź Maryi odsłania jeszcze jeden rys Jej duchowości – posłuszeństwo Bogu. Tej postawy uczy Ona usługujących.

Drugi epizod, w którym występuje Matka Jezusa, rozgrywa się pod krzyżem Jezusa. Tu, pod krzyżem, Matka Boża, obok której stał umiłowany uczeń Jezusa, otrzymuje nowe zadanie, gdy Jezus powiedział do Niej: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19,26). Nie był to gest czułości wobec Matki i umiłowanego ucznia, ani też wyraz troski Syna, który pragnie zabezpieczyć przyszłość Matce po swojej śmierci. Moment agonii nie był najlepszym momentem na tego rodzaju akt prawny. Jezus nie musiał czekać aż do tej chwili i zresztą nie było to potrzebne. Pozycja i sytuacja Maryi były już dawno uregulowane. Na Golgocie towarzyszy Jej „siostra” oraz inni krewni, którzy mogli się Nią zaopiekować, gdyby tego rzeczywiście potrzebowała. Poza tym gdyby Jezus chciał regulować sprawy rodzinne, nie odkładałby ich na tę chwilę.

Szczególne znaczenie ma sposób, w jaki Jezus zwraca się do swojej Matki, nazywając Ją „Niewiastą”, a nie Matką, podobnie jak w opowiadaniu o znaku na weselu w Kanie. W środowisku judaistycznym było czymś wyjątkowym, aby syn w ten sposób zwracał się do swojej matki. Niemniej jednak był to wyraz wielkiego szacunku wobec matki³¹⁰. Związek pomiędzy epizodem

³⁰⁸ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 355. J.C. O'NEILL, *Jesus' Reply to His Mother at Cana the Galilee (John 2,4)*, IBS 23 (2001), 28–35, uważa, że odpowiedź Jezusa jest pozytywna: „Czyż nie nadeszła moja godzina?”

³⁰⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 335.

³¹⁰ *Tamże*, 333.



w Kanie i pod krzyżem Jezusa nie jest przypadkowy, wskazuje na ważną rolę Matki Jezusa w historii zbawienia i nawiązuje do Ewy, która jest typem Maryi – Matki nowej ludzkości³¹¹.

Jezus rozpoczyna od powierzenia ucznia swojej Matce, dopiero potem zwraca się do Jana: „Oto Matka twoja” (J 19,27). To nie jest gest troski Syna o los Matki, lecz akt publicznej misji Zbawiciela, akt o charakterze symbolicznym. Uczeń stojący obok Matki Jezusa nazwany jest „ucznem, którego Jezus miłował”. Określenie to w czwartej Ewangelii ma symboliczne znaczenie. „Umiłowanym uczniem” Jezusa jest każdy, kto Go miłuje, kto „ma przykazania” Jego i „zachowuje je” (J 14,21). Uczeń, „którego Jezus miłował” jest reprezentantem wszystkich uczniów Jezusa, jest reprezentantem Kościoła. Matka Jezusa „od tej godziny” (ἀπ’ ἐκεῖνης τῆς ὥρας) staje się Matką Kościoła. Kiedy Jezus powiedział do Maryi: „oto syn Twój”, przekazał Jej w opiekę nie tylko tego ucznia, który stał obok Niej pod krzyżem, lecz wszystkich swoich uczniów.

3.5. Eschatologia

Wydarzenia eschatologiczne, jak: powtórne przyjście Chrystusa, sąd ostateczny, zmartwychwstanie ciał i życie wieczne, są według ewangelii synoptycznych i listów Pawła sprawą przyszłości, dokonają się dopiero na końcu świata (np. Mk 11,5; 13,16; Łk 7,22; Rz 5,9-10; 6,3-5; 8,24 i inne). Takie pojęcie eschatologii znane jest również czwartej Ewangelii. Nie opisuje ona powtórne przyjścia Chrystusa – Syna Człowieczego, lecz podkreśla, że Ojciec przekazał Mu władzę wykonywania sądu i „nadchodzi godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą Jego głos” (J 5,27-28). Wyraźnie natomiast Ewangelia Jana wspomina o zmartwychwstaniu ciał w „dniu ostatecznym” (J 5,28-29; 6,39-40, por. 6,44.54; 11,24; 12,48), o sędzie, na którym nastąpi rozdzielenie dobrych i złych na podstawie ich uczynków (J 5,28-29; 12,48) i życiu wiecznym po zmartwychwstaniu (J 6,39-40).

W czwartej Ewangelii, obok wypowiedzi o przyszłej eschatologii i końcu świata, występują paralelnie stwierdzenia, że wydarzenia eschatologiczne już się dokonują, są obecne wraz z Chrystusem (J 3,18.36; 5,24-25; 11,25-26). Sąd, zmartwychwstanie ciał, udział w przyszłym królestwie Boga i życie

³¹¹ *Tamże*, 3, 324; M. BEDNARZ, *Ewangelia św. Jana* (PNITT 18), Tarnów 1994, 134.

wieczne nie są sprawą odległej przyszłości, lecz już się realizują. Nie oznacza to, że koniec świata i związane z nim wydarzenia już nie nastąpią. Charakterystyczną cechą eschatologii Jana jest paradoksalne połączenie dwóch aspektów eschatologii: przyszłego i obecnego, co podkreśla wyrażenie ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἔστιν (nadchodzi godzina i teraz jest: J 4,23; 5,25)³¹². Zwrot „teraz jest godzina” wskazuje na aktualizację i uobecnienie przyszłych wydarzeń eschatologicznych. Ewangelista przedstawiając eschatologię z dwóch różnych punktów widzenia, przechodzi bezpośrednio z jednego na drugi, z eschatologii przyszłościowej do eschatologii terażniejszej. Np. Chrystus mówi, że „godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego” (J 5,25), i ci, którzy usłyszą, żyć będą”, i w tym samym kontekście stwierdza, że nadchodzi „godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą Jego głos” (J 5,28). Podobna myśl występuje w rozmowie Jezusa z Martą. Gdy Marta wyraża nadzieję, że jej brat „zmartwychwstanie podczas zmartwychwstania w dniu ostatnim” (J 11,24), Jezus jej odpowiada „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11,25).

Sąd eschatologiczny, który rozstrzyga o tym, kto „nie podlega potępieniu, a kto (...) już został potępiony”, jest już aktualny (J 3,18). Jezus ma władzę już obecnie przeprowadzić ten sąd (J 8,16; por. 5,27; 8,26). Ten sąd już się dokonuje, a o jego wyniku decyduje wiara w Jezusa: „Kto wierzy w Niego, nie jest sądzony (οὐ κρίνεται); a kto nie wierzy, już został osądzony (κέκριται), bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18). Forma *perfectum* czasownika κέκριται wskazuje na wydarzenie, które się już dokonało i trwa³¹³. Świadectwem wiary w Jezusa jest życie chrześcijańskie, zgodne z wymaganiami „prawdy”, czyli „uczynki” (τὰ ἔργα) dobre lub złe (J 3,19-21).

Każdy, kto już w życiu obecnym wierzy w Jezusa, ma udział w zmartwychwstaniu i „nie umrze na wieki” (J 11,26). Potwierdzeniem tych słów Chrystusa skierowanych do Marty było wskrzeszenie jej brata, Łazarza (J 11,44)³¹⁴.

Uczeni próbowali wyjaśnić problem podwójnej eschatologii w czwartej Ewangelii złożoną historią redakcji, która przebiegała w kilku etapach oraz

³¹² C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 84.

³¹³ A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka* (BVV I), Kielce 2010, 187.

³¹⁴ Zdaniem J. KREMER, w opowiadaniu o wskrzeszeniu Łazarza pojęcia „śmierć”, „zmartwychwstanie”, „życie” odnoszą się do rzeczywistości ponadziemskiej, nadprzyrodzonej. Zasadniczym zaś celem tego opowiadania jest doprowadzenie do wiary w Jezusa Chrystusa (*Lazarus*, 80–81).

korzystaniem z różnych źródeł, ale wyniki tych badań nie są przekonujące. Dlatego należy przyjąć, że obydwa aspekty eschatologii pochodzą od jednego autora. Zdanie Chrystusa: „przychodzi godzina i teraz jest” (J 5,25) wyraźnie łączy eschatologię przyszłą z obecną. Wierzący w Chrystusa już teraz cieszą się Jego obecnością i mają udział w życiu wiecznym, lecz w pełni osiągną życie wieczne dopiero w eschatologicznej przyszłości³¹⁵.

3.6. Kościół

W czwartej Ewangelii nie występuje termin ἐκκλησία (kościół) na określenie Kościoła. Natomiast częściej i szerzej niż ewangelie synoptyczne przedstawia charakterystyczne cechy Kościoła³¹⁶. W kierunku przygotowania do budowy i struktur Kościoła zmierzało całe nauczanie i działalność Chrystusa. Pełna egzystencja Kościoła zaczyna się dopiero w momencie śmierci Jezusa na krzyżu i Jego zmartwychwstania (J 11,51; 12,32).

3.6.1. Struktura Kościoła

3.6.1.1. Dwunastu

Chrystus zaczął zakładanie struktur Kościoła od powołania pierwszych uczniów (J 1,37-51), którzy tworzyli grupę „Dwunastu” (J 6,67; 6,70-71; 11,9; 20,24). Czwarta Ewangelia nie nazywa ich apostołami, jak ewangelie synoptyczne, i nie podaje ich listy. Słowo ἀπόστολος (apostoł) występuje tylko jeden raz i to raczej przypadkowo, w wypowiedzi Chrystusa, że „posłaniec” (ἀπόστολος) nie jest większy od tego, który go posłał (J 13,16). Grupa Dwunastu stanowi załączek i fundament Kościoła budowanego przez Chrystusa.

3.6.1.2. Piotr i jego rola

Najważniejsze miejsce w gronie uczniów i w strukturze Kościoła zajmuje Piotr należący do grupy Dwunastu. Szczególne znaczenie Piotra dla Kościoła podkreśla Chrystus przez zmianę jego imienia natychmiast po powołaniu:

³¹⁵ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 84–86; I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 224–226.

³¹⁶ J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 10), Göttingen 1993, 290.

σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος = ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz się nazywał Kefas, to znaczy Piotr (J 1,42b). Imię w środowisku biblijnym nie służy tylko do identyfikacji osoby, lecz wyraża osobowość, zadania, program życiowy i przeznaczenie³¹⁷. Piotr występuje w imieniu Dwunastu w synagodze w Kafarnaum i na pytanie Jezusa, czy chcą oni od Niego odejść, odpowiada wyznaniem wiary: „myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,69). Najwyraźniej kierownicza rola Piotra w gronie uczniów została zaakcentowana w wydarzeniach związanych ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Gdy w niedzielę wielkanocną Piotr wraz „z drugim uczniem” udaje się do grobu, to do grobu wchodzi jako pierwszy, chociaż „drugi uczeń” go wyprzedził (J 20,4-6). Piotr jest też wymieniony na pierwszym miejscu wśród świadków trzeciej chrystofanii Zmartwychwstałego (J 21,1-14). Podczas tej chrystofanii Jezus zwraca się do Piotra po jego imieniu przed powołaniem: „Szymonie, synu Jana” i trzykrotnie pyta, czy miłuje Go więcej niż inni. Gdy Piotr zapewnił o swojej miłości, Chrystus przekazuje mu w formie uroczystej formuły z podwójnym „Amen” troskę o cały Kościół: „paś owce moje” (J 21,15-17)³¹⁸.

3.6.1.3. Uczniowie

Terminem technicznym na określenie zarówno grupy Dwunastu, jak i wszystkich, którzy słuchali nauczania Jezusa, szli za Nim i towarzyszyli Mu, jest w czwartej Ewangelii słowo μαθητής = uczeń, podobnie jak w ewangeliami synoptycznych i Dziejach Apostolskich. Do oryginalnego, charakterystycznego dla Ewangelii Jana, słownictwa określającego uczniów Jezusa należą terminy: οἱ ἴδιοι, τὰ ἴδια = swoi (J 10,3.4.12; 13,1)³¹⁹, ἀδελφοί = bracia (J 20,17; 21,23), φίλοι = przyjaciele (J 15,14-15)³²⁰.

Uczniowie reprezentują model Kościoła jako wspólnotę przyjaciół Chrystusa. Chrystus jest w centrum tej wspólnoty, jest to Jego wspólnota³²¹. Nie-

³¹⁷ S. SZYMIK, *Imię*, EK 7, 57–58; S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 328–329.

³¹⁸ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 398; P. DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, Stuttgart 1996, 146; J. FLIS, *Modele Kościoła w pismach Nowego Testamentu*, 264–265.

³¹⁹ H. LANGKAMMER, *Kościół w Janowej Ewangelii*, RT 42 (1995), z. 1, 69–71; J. FLIS, *Modele Kościoła w pismach Nowego Testamentu*, 241.

³²⁰ J. FLIS, *Modele Kościoła w pismach Nowego Testamentu*, 243.

³²¹ J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, 299–300.

wątpliwie motywem decyzji uczniów, aby pójść za Jezusem była wiara. Uwierzyli w Jezusa, więc postanowili iść za Nim i naśladować Go. Byli świadkami nauczania i działalności Chrystusa, w której trakcie ich wiara rozwijała się i dojrzała. Wskazuje na to reakcja uczniów po dokonaniu przez Jezusa pierwszego znaku, czyli przemiany wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej, w którym Jezus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11b). W czasie mowy Jezusa w Kafarnaum wielu Jego uczniów nie wytrzymało próby wiary; „odeszło i już z Nim nie chodziło” (J 6,66). Pozostało tylko Dwunastu, których Chrystus również wystawia na próbę i pyta, czy oni także chcą odejść. Wówczas Piotr w imieniu Dwunastu składa wyznanie wiary, które jest wyrazem ich doświadczenia i pogłębionej decyzji wiary: „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68).

3.6.2. Obrazy Kościoła

Egzystencja, funkcjonowanie i rozwój Kościoła zależy od Chrystusa, co ilustrują dwa obrazy: pasterza i owiec (J 10,1-21) oraz winnego krzewu i latorośli (J 15,1-17).

Obraz pasterza, owczarni i owiec występuje w opowiadaniu nazwanym παροιμία (przypowieść: J 10,6a). Opowiadanie to rozpoczyna się uroczystą formułą objawieniową z podwójnym „Amen” (J 10,1a). Pasterz, nazwany „dobrym” (καλός) jest metaforą Chrystusa, co podkreśla dwukrotnie formuła ἐγώ εἰμι (Ja jestem: J 10,11.14). Natomiast owczarnia jest metaforą wspólnoty Kościoła, a owce – metaforą uczniów Chrystusa. Centralną postacią obrazu jest Chrystus jak Dobry Pasterz, wokół którego gromadzą się wszystkie owce – cały Jego Kościół³²². Dobry Pasterz strzeże swoją owczarnię – Kościół – przed fałszywymi, obcymi pasterzami, którzy usiłują się przedostać do Jego owczarni, aby „ukraść i zabić, i zniszczyć” (J 10,10a). Chrystus – Dobry Pasterz zna swoje owce „po imieniu” (J 10,3.14a) i Jego owce znają Go również (J 10,4b.14.b). Najwyższym wyrazem troski Dobrego Pasterza o Jego owce jest oddanie „swego życia za owce” (J 10,11.15b), aby je uratować (σωθήσεται: J 10,9b)³²³ i obdarzyć „życiem w obfitości” (J 10,10b).

W obrazowy sposób przedstawia także Kościół opowiadanie o winnym krzewie. Występują w nim dwie metafory: „winorośl” i „pęd winorośli”.

³²² L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 96–97, 261.

³²³ Czasownik σώζω ma znaczenie: wybawiać, zbawiać, uwalniać, ocalać, ratować, chronić. Por. POPOWSKI 590–591.

Chrystus identyfikuje siebie z „winoroślą” (ἡ ἄμπελος), a swoich uczniów z „pędami winorośli” (τὰ κλήματα): „Ja jestem winoroślą, a wy pędami winorośli” (J 15,5; por. 15,1). Pędy wyrastają z winorośli i są od niej całkowicie zależne, odłączone od latorośli nie mogą przynosić owocu i stają się bezużyteczne: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5b). Obraz Kościoła jako winorośli znacznie mocniej podkreśla zjednoczenie i łączności uczniów z Jezusem niż obraz pasterza i owiec³²⁴.

3.6.3. Zadania Kościoła

Kościół powinien trwać w nauce Chrystusa (J 8,31b) i stanowić „doskonałą jedność”³²⁵ na wzór jedności Syna z Ojcem (J 17,23). W mowie wygłoszonej podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus podkreślił szczególnie dwa postulaty moralne postawione uczniom: duch służby i miłości wzajemnej. Motywację tych postulatów stanowi przykład i wzór (ὑπόδειγμα) Chrystusa obmywające uczniom nogi (J 13,15) oraz ofiara Jego życia „za przyjaciół” (J 15,12-13). Przez widoczne na zewnątrz znaki postępowania członków Kościoła, czyli „przynoszenie owocu”, następuje ich weryfikacja jako uczniów Chrystusa (J 15,8; por. 13,35)³²⁶. Realizacja w życiu wskazań ma wartość świadectwa o Nim wobec świata zewnętrznego (J 15,27; 17,21,23).

Po zmartwychwstaniu Chrystus powierza Kościołowi obowiązek prowadzenia misji: „jak Mnie posłał (ἀπέσταλμέν) Ojciec, tak i Ja posyłam (πέμπω) was” (J 20,21). Kościół ma kontynuować misję Jezusa. Następnie przekazał uczniom Ducha Świętego, który, jako obecny w Kościele, aktualizuje w świecie nauczanie i działalność Chrystusa (J 14,26; 16,13; 20,22)³²⁷. Uczniowie otrzymali też władzę odpuszczania grzechów (J 20,23).

Kościół Chrystusa jest nową generacją dzieci Boga, które nie przez ludzkie czynniki zostały zrodzone, lecz przez samego Boga (J 1,11-13), odróżnia się i stopniowo oddziela od Izraela. Przeciw Chrystusowi opowiadają się ci, którzy „dopuszczają się nieprawości, nienawidzą światła i nie zbliżają się do światła, aby nie potępiono ich uczynków” (J 3,20). Sygnałem wyrażne-

³²⁴ J. FLIS, *Modele Kościoła w pismach Nowego Testamentu*, 249.

³²⁵ Dosłownie τετελειωμένοι εἰς ἓν = udoskonaleni w jedności.

³²⁶ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 463; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannevangelium*, cz. 3: *Kommentar zu Kap. 13–21* (ThHKNT IV, 3), Freiburg – Basel – Wien 1992⁶, 116.

³²⁷ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 304.

go rozdziału Kościoła Chrystusa i Synagogi Izraela jest wykluczenie przez faryzeuszy z Synagogi niewidomego, którego uzdrowił Chrystus (J 9,34c). Wspólnota Chrystusa wyrasta wprawdzie z ludu Bożego Starego Testamentu, lecz jest otwarta na cały świat. Uniwersalizm Kościoła podkreślają w czwartej Ewangelii takie wydarzenia, jak powołanie Samarytan (J 4,4-42), czy pragnienie Greków, aby spotkać się z Jezusem (J 12,20-23). Opowiadanie o obecności Chrystusa wśród Samarytan kończy się ich wyznaniem, że Chrystus „jest Zbawicielem świata” (J 4,42c). Zbawicielem świata w pełni okazał się Chrystus na krzyżu. Jego śmierć była tym historycznym wydarzeniem, które zaczęło gromadzić rozproszone dzieci Boga, zgodnie z Jego zapowiedzią: „A Ja, gdy zostaną nad ziemię wywyższone, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32).

3.6.4. Sakramenty Kościoła

Sakramenty są ważnym elementem pojęcia Kościoła, ponieważ odzwierciedlają praktyczne życie wspólnoty kościelnej³²⁸. W czwartej Ewangelii nie ma wprawdzie wyraźnych opisów ustanowienia sakramentów, tylko aluzje wskazujące, że ten temat znany był autorowi. Uczeni odnoszą się jednak w różny sposób do tego problemu. Niektórzy sądzą, że w Ewangelii Jana nie ma w ogóle żadnej wzmianki o sakramentach, a ewentualne aluzje do nich zostały wprowadzone przez ostatniego redaktora³²⁹. Natomiast większość egzegetów utrzymuje, że temat sakramentów nie został tu wprowadzony przez ostatniego redaktora, lecz należy do tekstu pierwotnego Ewangelii³³⁰. Czwar-ta Ewangelia odwołuje się do trzech sakramentów: chrztu, Eucharystii i sakramentu odpuszczenia grzechów.

³²⁸ G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von F.W. Horn*, Berlin – New York 1996, 473.

³²⁹ Np. E. LOHSE, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium*, NTS 7 (1960/61), 10–125; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968¹⁰, 360, i inni.

³³⁰ F. GRYGLEWICZ, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i pism św. Jana Ewangelisty* (TNT 3), Lublin 1986, 131–138; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 142; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 258–266; C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, I, 81, 172–179; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 692–697, i inni.

3.6.4.1. Chrzest

Temat chrztu pojawia się po raz pierwszy w rozmowie Jezusa z Nikodemem (J 3,1-12). Dwie wypowiedzi Chrystusa na ten temat mają charakter formuły objawieniowej z podwójnym „Amen”. Treść tych wypowiedzi wyraźnie wskazuje na chrzest. W pierwszym zdaniu Jezus mówi, że aby „ujrzeć królestwo Boże”, trzeba się „ponownie/z góry (ἄνωθεν) narodzić” (J 3,3). Podwójne znaczenie przysłówka ἄνωθεν podkreśla, że ponownie narodzenie pochodzi „z góry”. Dalej Chrystus wyjaśnia, że dokonuje się ono „z wody i z Ducha”: „Amen, amen, mówię ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Wyrażenie „z wody” kojarzy się czytelnikowi Ewangelii jednoznacznie z chrztem³³¹. Natomiast zwrot „i z Ducha” podkreśla, że sprawcą nowego narodzenia jest Duch Święty. Narodzenie z Ducha nie ma charakteru materialnego, naturalnego, lecz duchowy, bo „to, co się z Ducha narodziło, jest duchem (ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν)” (J 3,6). Działanie Ducha Świętego nie jest dostępne doświadczalnie, nie można go zobaczyć i kontrolować. Duch Święty działa w człowieku w sposób niewidoczny i tajemniczy. Jego działanie jest podobne do powiewu wiatru, którego obecność jest wyczuwalna, lecz jest on niewidoczny i nie wiadomo „skąd przychodzi i dokąd podąża” (J 3,8). Ewangelista powołuje się tu na podwójne znaczenie słowa τὸ πνεῦμα: duch i wiatr. Mechanizm działania Ducha Świętego w procesie ponownego narodzenia pozostaje wprawdzie tajemnicą, lecz o wpływie Ducha Świętego na człowieka ochrzczonego świadczy jego wiara w Jezusa, słowa i czyny³³².

Zdaniem niektórych egzegetów aluzje do chrztu występują w opowiadaniach o uzdrowieniu paralityka przy sadzawce Betesda (J 5,1-15) i niewidomego od urodzenia (J 9,1-38). Obydwa opisy mają miejsce w Jerozolimie i są związane z sadzawką. A. Paciorek uzasadnia interpretację chrzcielną sceny uzdrowienia paralityka symboliką wody poruszanej przez anioła i relacją tego znaku do treści kontekstu następującego³³³. Uzdrawienie paralityka następuje jednak nie przez obmycie, lecz na słowo Jezusa, co wyklucza

³³¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 383; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 123.

³³² K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 126; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 260; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 420.

³³³ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 260–261.

chrzcielną interpretację tego opowiadania³³⁴. Bardziej prawdopodobną może się wydać symbolika chrzcielna opowiadania o niewidomym od urodzenia. Przyjmowała ją tradycja Kościoła pierwotnego, czego świadectwem są wypowiedzi Ojców Kościoła i ikonografia katakumbowa³³⁵. Niewidomy od urodzenia jest symbolem człowieka ziemskiego, który po urodzeniu znajduje się w obszarze ciemności i grzechu (J 9,2.41). Nałożenie na oczy niewidomego błota ze śliny (J 9,6.11) przypomina namaszczenia olejem (ἐπέχρισεν: J 9,6.11; por. 2 Kor 1,21), obmycie (νίπτω: J 9,7.11.15) – centralny obrzęd chrztu, a rozmowa Jezusa z uzdrowionym – pytania i odpowiedzi z rytuału chrztu. Nie można jednak stwierdzić, że tego rodzaju interpretację zamierzał autor czwartej Ewangelii. Poza tym terminem technicznym chrztu jako obmycia nie jest czasownik νίπτω, lecz λούω/ἀπολούω (Dz 22,16; 1 Kor 6,11; Ef 6,26; Hbr 10,22; Tt 3,5)³³⁶.

Obydwa czasowniki występują w dialogu Chrystusa z Piotrem w scenie obmywania uczniom nóg (J 13,4-10). Przy czym termin νίπτω określa obmycie nóg (J 13,5-6.8.12.14), a λούω całego człowieka: „obmyty (ὁ λελουμένος) nie potrzebuje niczego, jak tylko nogi umyć (νίψασθαι)” (J 13,10). Rozróżnienie pomiędzy obmyciem całego ciała i umyciem tylko nóg jest niewątpliwym odniesieniem do chrztu, podczas którego następuje „obmycie” całego człowieka³³⁷.

3.6.4.2. Eucharystia

W czwartej Ewangelii opis ostatniej, pożegnalnej, wieczerzy Jezusa z uczniami koncentruje się na mowie pożegnalnej i w odróżnieniu od synoptyków pomija ustanowienie Eucharystii. Temat Eucharystii pojawia się jednak wcześniej, w przemówieniu Chrystusa o „chlebie z nieba”, wygłoszonym w Kafarnaum (J 6,26-59). Mowa Jezusa umieszczona jest w kontekście, w którym dostrzegalne są aluzje do Eucharystii. Poprzedzają ją dwa znaki: nakarmienie „około pięciu tysięcy mężczyzn” (J 6,1-15) i chodzenie Jezusa

³³⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean* (PdD), t. II, Paris 1990, 26, przyp. 19.

³³⁵ Przegląd tradycji na ten temat zestawil P. NIEWALDA, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie*, Limburg 1958, 79–104; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 327.

³³⁶ F. HAUCK, νίπτω, TWNT IV, 945–947; A. OEPKE, λούω, TWNT IV, 304–308; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 326.

³³⁷ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 246–247; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3, 24; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 693.

po jeziorze (J 6,16-21). Znak rozmnożenia chleba jest punktem wyjścia do zrozumienia pojęcia Eucharystii w czwartej Ewangelii. Czynności Chrystusa wykonywane nad chlebem przypominają opisy ustanowienia Eucharystii w ewangeliami synoptycznych (Mk 14,22-23; Mt 26,26-27; Łk 22,19) i 1 Kor 11,23-24: ἔλαβεν τοὺς ἄρτους καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν = wziął chleby i odmówiwszy dziękczynienie, rozdał (J 6,11). Większość egzegetów uważa, że znak rozmnożenia chleba wyraża symbolikę eucharystyczną³³⁸.

Do znaku cudownego nakarmienia tłumu nawiązuje przemówienie Jezusa wygłoszone w Kafarnaum (J 6,26-59). Przejściem od znaków do przemówienia jest wzmianka o przeprowie na drugi brzeg ludzi, którzy szukali Jezusa (J 6,22-25). Intencja szukającego tłumu nie jest zła, ale niedoskonała. Motywem „szukania” jest otrzymany chleb, a nie wiara w Jezusa jako Syna Bożego. Chrystus zwraca się do nich i przemówienie rozpoczyna uroczystą formułą objawieniową z podwójnym „Amen”, wskazując właściwy kierunek „szukania” Go: „Amen, amen, mówię wam: szukacie Mnie nie dlatego, że widzieliście znaki (σημεῖα), lecz dlatego, że jedliście chleby i nasyciliście się” (J 6,26). Właściwym kierunkiem szukania Jezusa nie może być pragnienie oglądania znaków, lecz odczytanie ich znaczenia. Nie należy się troszczyć „o pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki”, a taki pokarm może dać tylko Chrystus, którego „opieczętował” (ἐσπαργίσειν), czyli uwierzytelnił Ojciec (J 6,27). Jest to prawdopodobnie aluzja do chleba eucharystycznego³³⁹.

Dla słuchaczy cudowne nakarmienie tłumu nie było wystarczającym dowodem uwierzytelnienia misji Jezusa przez Boga, dlatego domagają się nowego znaku na wzór „chleba z nieba” – manny, którą dał Mojżesz (J 6,30-31). Chrystus wyjaśnia, że manna nie była darem Mojżesza, lecz Boga – Ojca z nieba. Dar manny był zapowiedzią „prawdziwego chleba z nieba” (τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν), który daje życie wieczne. Tym chlebem jest Jezus Chrystus: „Ja jestem chlebem życia (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς)” (J 6,32-35.48.51), co wskazuje, że Chrystus posiada pełnię życia, życie w najwyższym stopniu. Aby mieć udział w tym chlebie, należy przyjść do Jezusa i w Niego uwierzyć (J 6,35). Chrystus utożsamia pojęcie chleba ze swoją

³³⁸ J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 1), Gütersloh 1991³, 230–231; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 20–23; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 221; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 552–553.

³³⁹ Tak L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 211; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 695. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 583, uważa, że „tym pokarmem wydają się słowa” Jezusa.

osobą, lecz trudno jednoznacznie stwierdzić, w jakim znaczeniu należy tu rozumieć metaforę chleba. Nie jest jednak wykluczone odniesienie do chleba eucharystycznego³⁴⁰.

Wyraźnie już tematyka eucharystyczna pojawia się pod koniec przemówienia (J 6,51-58), w wypowiedzi Chrystusa, w której identyfikuje On chleb ze swoim ciałem: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało (σάρξ) za życie świata (ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς)” (J 6,51c). Na określenie ciała Chrystusa czwarta Ewangelia posługuje się terminem σάρξ, zamiast ogólnie przyjętego w przekazach eucharystycznych σῶμα (Mk 14,22; Mt 26,26; Łk 22,19; 1 Kor 11,24). Termin σῶμα nie oznacza tylko organizmu człowieka, lecz wskazuje na konkretną i poznawalną doświadczalnie osobę ludzką³⁴¹, natomiast σάρξ oznacza człowieka jako istotę ziemską, podlegającą cierpieniom i śmierci³⁴². Prawdopodobnie autorowi czwartej Ewangelii bliższe było określenie σάρξ, ponieważ nawiązywało do jego teologii wcielenia: „Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)” (J 1,14). W pojęciu Eucharystii czwarta Ewangelia łączy zbawczy charakter śmierci Jezusa na krzyżu ze zbawczym charakterem Jego wcielenia. Podczas gdy u Pawła Eucharystia jest proklamacją śmierci Jezusa aż przyjdzie, w ujęciu Jana jest ona proklamacją wcielenia jako aktu zbawczego³⁴³.

Gdy wśród słuchaczy Jezusa powstał spór, jak należy rozumieć spożywanie Jego ciała, wówczas Jezus stwierdza w uroczysty sposób (formuła z podwójnym „Amen”), że spożywanie Jego Ciała (τὴν σάρκα) i Krwi (τὸ αἷμα) jest bezwzględny warunkiem posiadania „życia w sobie” (J 6,53; por. w. 54). Następnie potwierdza, że Jego Ciało i Krew jest „prawdziwym pokarmem (ἀληθὴς βρῶσις)” i „prawdziwym napojem (ἀληθὴς πόσις)” (J 6,55). Realizm spożywania chleba eucharystycznego podkreśla zastosowanie czasownika τρώγειν o wulgarnym znaczeniu: żuć, gryźć, rozgryzać, jeść dla przyjemności, a nie delikatnego ἐσθίειν³⁴⁴.

³⁴⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 59.

³⁴¹ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych* (OBT 42), Opole 2000, 274.

³⁴² S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 583, 599.

³⁴³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 83.

³⁴⁴ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 168.

3.6.4.3. Odpuszczanie grzechów

Podstawowym tekstem w Ewangelii Jana, który wskazuje na sakrament odpuszczania grzechów, jest wypowiedź Chrystusa podczas chrystofanii w niedzielę wielkanocną wieczorem. Chrystus pokazał się uczniom, „tchnął” (ἐνεφύσησεν) na nich Ducha Świętego i powierzył im władzę odpuszczania grzechów: „Jak Ojciec Mnie posłał (ἀπέσταλκέν), tak i Ja was posyłam (πέμπω) (...). Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,21b-23). W wypowiedzi Jezusa występują trzy elementy: posłannictwo uczniów (posyłam), przekazanie im Ducha Świętego (tchnął) oraz władzy odpuszczania grzechów.

Chrystus posyła uczniów w momencie swego ukazania się, co podkreśla czas terażniejszy (*praesens*) πέμπω = posyłam. Posłannictwo uczniów polega na udzieleniu im pełnomocnictwa, które Chrystus otrzymał od Ojca: „Jak Ojciec Mnie posłał (ἀπέσταλκέν), tak i Ja was posyłam”. Posłannictwo Chrystusa trwa jednak nadal, na co wskazuje *perfectum* ἀπέσταλκέν. Uczniowie mają jedynie udział w Jego posłannictwie³⁴⁵.

Następnie Chrystus „tchnął” i przekazał im Ducha Świętego. Czynność tchnienia wyraża ten sam czasownik ἐνεφύσησεν, którym posługuje się Septuaginta 11 razy w różnym znaczeniu: jako tchnienie, które stwarza życie (Rdz 2,7; Ez 37,9 i Mdr 15,11), lub przywraca do życia (1 Krl 17,21). Tchnienie Chrystusa na uczniów wskazuje, że mają oni udział w życiu zmartwychwstałego, w którym jest obecny Duch Święty i który zostaje im przekazany. Można w tym widzieć także aluzję do oczyszczenia z grzechów przez Ducha Świętego (por. Ez 36,25-27)³⁴⁶. Czynność tchnienia jest tylko obrazem i nie oznacza, że Ducha Świętego należy pojmować w sensie materialnym³⁴⁷.

Wraz z darem Ducha Świętego zostaje uczniom przekazana władza odpuszczania grzechów: „Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane”³⁴⁸. Władza „odpuszczania” i „zatrzymywania” grzechów łączy się ściśle z darem Ducha Świętego (por. Dz 2,38; 1 Kor 6,11). Otrzymują ją uczniowie, a nie tylko kolegium Dwunastu

³⁴⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3, 384.

³⁴⁶ *Tamże*, 385.

³⁴⁷ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 546.

³⁴⁸ Różnice w polskich przekładach tego tekstu przedstawił S. MĘDALA (*Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, 304–308).

(zresztą podczas tej chrystofanii nie był obecny Tomasz). Nic nie wskazuje też na ograniczenie tej władzy tylko do obecnych uczniów. Uczniowie są tu reprezentantami całego Kościoła. Odpuszczanie i zatrzymywanie grzechów jest więc ściśle związane z Kościołem i jego kompetencjami. Ewangelista nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób praktycznie jest ta władza dokonywana: czy przez chrzest (por. J 13,10), wyznanie grzechów, modlitwy itp.³⁴⁹ Podwójna formuła „odpuszczania” i „zatrzymywania” grzechów przypomina wypowiedź Chrystusa z tradycji synoptycznej o „wiążaniu i rozwiązywaniu” (Mt 16,19; 18,18). W redakcji Jana jest to pełnomocnictwo przekazane Kościołowi przez zmartwychwstałego Chrystusa i oznacza kontynuację działalności Chrystusa w Kościele przez Ducha Świętego.

3.7. Wiara

3.7.1. Tło starotestamentalne

Terminologia pojęcia „wiara” w Starym Testamencie pochodzi od rdzenia נָצַח (być stałym, silnym, trwać). נָצַח w formie *nifal* (נִצַּחְתִּי) ma znaczenie: być niezawodnym, wiernym, zaufanym; a w formie *hifil* (נִצַּחְתִּי): uwierzyć, zaufać³⁵⁰. Akt wiary powstaje w wyniku dwóch relacji: Boga do człowieka i człowieka do Boga. Źródłem tych relacji jest Bóg, który daje obietnice, często niemożliwe z ludzkiego punktu widzenia (Rdz 6,18; por. 7,23; 15,1-5.18-21; Wj 3,16-17), zawiera przymierze z ludźmi (Rdz 9; 15; 17; Wj 19-23; Lb 18,19; 2 Sm 7), okazuje swoją miłość i moc (Wj 34,6-7; Iz 5; Jr 31,3.20; Ez 16,60-62; Oz 2,21-22); dotrzymuje swoich obietnic, jest wierny zobowiązaniom (Pwt 7,9). Z tego doświadczenia rodzi się w człowieku wiara, czyli przekonanie, że Bóg jest pewny, stabilny, dysponuje potężną mocą; można Mu więc całkowicie zaufać, zawierzyć i szukać w Nim oparcia oraz ocalenia (por. Iz 7,9; 30,15)³⁵¹.

Wiara jest odpowiedzią na stawiane człowiekowi przez Boga wymagania, nakazy, przykazania (Pwt 9,23; 2 Krl 17,14; Ps 119[118],66), jest wyrazem akceptacji i posłuszeństwa Bogu. Nie ogranicza się jednak tylko do aktu ro-

³⁴⁹ J. GNILKA, *Johannesevangelium*, 153.

³⁵⁰ A. WEISER, *πιστεύω κτλ*, TWNT VI, 183-191; O. MICHEL, *πίστις κτλ*, TBLNT I, 566.

³⁵¹ Związek wiary z ocaleniem wyraża w Iz 7,9 (tekst hebrajski) charakterystyczna gra słów: „nie uwierzycie ($\text{לֹא תִאֱמְרִינְתֶּם}$), nie ostoicie się (לֹא תִצַּחְתֶּם)”.

zumu, chociaż nie wyklucza elementu intelektualnego, lecz jest aktywnym, praktycznym działaniem, podstawą egzystencji. Wiara oznacza całkowitą i wyłączną relację do Boga; jest jedyną możliwą formą egzystencji, która absolutnie wyklucza związek człowieka z kimś innym, niż Bóg³⁵².

Nieposłuszeństwo nakazom i przykazaniom Boga jest wyrazem niewiary i bezbożności oraz stylu życia, który odrzuca związek z Bogiem. Stary Testament nazywa ich „głupimi” (ἄφρονες, Ps 13[14],1; 53,2; por. Ps 10,4). Nie są to ateści przekonani, że Bóg nie istnieje, lecz ludzie, którzy nie liczą się z wolą i przykazaniami Boga³⁵³.

3.7.2. Terminologia

Terminem technicznym na określenie pojęcia wiary w czwartej Ewangelii jest czasownik πιστεύω = wierzyć, który ma korzenie starotestamentalne i oznacza: zaufać, powierzyć się komuś, polegać na kimś³⁵⁴. Słowo πιστεύω występuje w czwartej Ewangelii aż 98 razy. Charakterystyczne, że autor ani razu nie posługuje się rzeczownikiem πίστις = wiara, który w pismach Nowego Testamentu występuje aż 244 razy. Baza semantyczna pojęcia wiary w Ewangelii Jana jest bardzo szeroka i obejmuje większą grupę czasowników³⁵⁵:

- θεάομαι/θεωρέω = widzieć: J 1,14.39.46.51; 6,40.62; 12,40.45; 14,7.9.17;
- ἀκούω = słuchać: J 4,42; 5,24.25.45; 8,43.47; 10,3.8.16.20.27;
- γινώσκω = poznawać: J 6,69; 10,38; 14,7; 17,3.7-8.23;
- μιμνήσκομαι = przypominać sobie: J 2,17.22; 12,16; 14,26;
- ἔρχομαι = przychodzić: J 1,39.46; 3,20.21; 6,35.37.45.65; 7,37; 14,6;
- λαμβάνω/παραλαμβάνω = przyjąć: J 1,11.12; 3,11.32.33; 5,43; 12,48; 13,20; 14,17; 17,8;
- ἀγαπάω = kochać: J 3,19.20; 8,43; 12,25.43; 14,15.21.23.24.28; 16,27; 21,15.16.17;
- ὁμολογέω = wyznawać: J 9,22; 12,42; 13,38; 18,25.26;
- ἀκολουθέω = iść za kimś, towarzyszyć mu, naśladować: J 1,37.38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.5.27; 12,26;

³⁵² A. WEISER, πιστεύω κτλ, TWNT VI, 188–190.

³⁵³ S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – kursy* (PST VII, 2), Poznań 1990, 140, 281.

³⁵⁴ LIDDELLSCOTT 1407.

³⁵⁵ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 679–682; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 216.

πίνω = pić: J 4,13.14; 6,35; 7,37;

ἐσθίω = spożywać: J 6,51.52;

μαθητῆς γενέσθαι = stawać się uczniem: 8,31; 9,27; 13,35; 15,8;

τηρέω = trzymać się, zachowywać: J 8,51.52; 14,15.21.23.24.28;

μένω = pozostawać, trwać: J 6,56; 8,31; 12,46; 15,4.5.6.9.10.

Przedstawienie pojęcia wiary wyłącznie za pomocą czasowników podkreśla dynamiczny, aktywny aspekt aktu wiary³⁵⁶.

3.7.3. Przedmiot wiary

Pierwsze zakończenie czwartej Ewangelii wskazuje, że centralnym przedmiotem wiary jest osoba i misja Jezusa Chrystusa jako Mesjasza i Syna Bożego: „abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem (Χριστός = Chrystus, Mesjasz, Namaszczony), Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego” (J 20,31). Przedmiot wiary kształtuje się jednak w zależności od jej poziomu.

Na najniższym poziomie wiary w Jezusie w widziano Proroka. Za Proroka uważała Go Samarytanka, ponieważ przekonała się, że zna szczegóły jej niemoralnej sytuacji małżeńskiej (J 4,16-19). Ludzie, którzy byli świadkami znaku cudownego rozmnożenia chleba i zostali nakarmieni, wyznali: „Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat” (J 6,14b). Podczas dyskusji w ostatni dzień Święta Namiotów, na temat pochodzenia Jezusa i Jego nauki, niektórzy z tłumu wyznają: „Ten prawdziwie jest prorokiem” (J 7,40). Gdy faryzeusze zapytali uzdrowionego niewidomego od urodzenia, za kogo uważa Chrystusa, ten odpowiedział, że za Proroka (J 9,17).

Wyższym poziomem wiary jest uznanie Jezusa za Mesjasza. Za Mesjasza uważa Jezusa Andrzej, pierwszy powołany przez Niego uczeń, gdy mówi do swego brata, Piotra: „znaleźliśmy Mesjasza” (J 1,41). Samarytanka, która uznała Jezusa za Proroka, przypuszcza, że jest On prawdopodobnie Mesjaszem: „powiedział wszystko, co uczyniłam: czyż On nie jest Mesjaszem?” (J 4,29b)³⁵⁷. Wielu Izraelitów zgromadzonych na Święta Namiotów w Jerozolimie uwierzyło, że Jezus jest Mesjaszem, ponieważ uczynił wiele znaków (J 7,31). Inni jednak mieli co do tego wątpliwości: „czyż Mesjasz przyjdzie z Galilei?” (J 7,41b). Najgłębszy poziom wiary w Jezusa jako Mesjasza repre-

³⁵⁶ A. JANKOWSKI, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, ŚSHT 8 (1975), 25–41.

³⁵⁷ J. GNILKA, *Johannesevangelium*, 36; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 170.

zentuje Marta, siostra Łazarza, która wyznała, że jest On „Mesjaszem, Synem Bożym, który miał przyjść na świat” (J 11,27)³⁵⁸.

W pojęciach „Syn Człowieczy” i „posłany przez Boga” wyraża się wiara w Chrystusa jako posłańca od Boga z nieba na ziemię, który wykonuje na ziemi dzieła Boże; przynosi ludziom prawdę i życie (J 5,36; 6,29c; 9,35-38; 11,42; 16,27.30b; 17,3.8; 20,31c). W tym samym znaczeniu należy interpretować wyznanie Piotra w Kafarnaum: „Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,69)³⁵⁹. Chrystus jest szczególnym posłańcem Boga, ponieważ jest zjednoczony z Bogiem, który jest Jego Ojcem: „wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14,11). Pomiędzy Bogiem i Jezusem istnieje funkcjonalna identyczność. W osobie i działalności Jezusa występuje na ziemi Bóg Ojciec (J 10,38)³⁶⁰. Podkreśla to Chrystus w modlitwie przed męką: „wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10).

Wśród elementów wiary czwarta Ewangelia podkreśla funkcję soteriologiczną Chrystusa. Termin σωτήρ (Zbawiciel) występuje tylko jeden raz – w wyznaniu Samarytan, którzy przekonali się, że Chrystus jest „prawdziwie Zbawicielem świata (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Σωτήρ τοῦ κόσμου)” (J 4,42). Dobra zbawcze, które ofiaruje, ilustrują obrazy: chleba życia i wody żywej. Chrystus identyfikuje się z „chlebem z nieba, który daje światu życie” i zaspokaja na zawsze duchowy głód tych, którzy w Niego wierzą (J 6,32-33.35; por. 41)³⁶¹. Woda żywa, jaką proponuje wierzącym, nie tylko zaspokaja duchowe pragnienia człowieka, lecz sama staje się źródłem życia wiecznego (J 4,14; 7,37-38)³⁶².

Najwyższym poziomem wiary jest identyfikacja Chrystusa z Bogiem w wyznaniu apostoła Tomasza: „Pan mój i Bóg mój (ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου)” (J 20,28). Jest to punkt kulminacyjny czwartej Ewangelii. Nazwanie Chrystusa Panem (Κύριός) oznacza przeniesienie starotestamentalnego określenia Boga na Jezusa. W ten sposób Septuaginta tłumaczy słowo JAHWE. Chrystus jako Κύριός jest równy Bogu Ojcu (por. Flp 2,9-11)³⁶³. Wyznanie Tomasza dwukrotnie zatem podkreśla bóstwo Jezusa Chrystusa.

³⁵⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 417.

³⁵⁹ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 300, 317.

³⁶⁰ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 50.

³⁶¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1, 57.

³⁶² L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 177; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1, 159.

³⁶³ C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 2, 343.

3.7.4. Zasadnicze cechy aktu wiary

3.7.4.1. Słuchanie

O zależności wiary od słuchania słowa Bożego była przekonana najstarsza tradycja chrześcijańska, co potwierdzają np. Ewangelie synoptyczne (np. Mk 4,9,23 i par.), listy św. Pawła (np. Ga 3,1-5; Rz 10,14-17) i Apokalipsa (np. Ap 2,7). Do tej tradycji nawiązuje również czwarta Ewangelia, która wskazuje na słuchanie słowa Bożego jako na jedną z zasadniczych cech aktu wiary³⁶⁴.

Podstawą wiary jest słuchanie słów Jezusa, który „mówi słowa Boga (τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ)” (J 3,34) i przekazuje ludziom to, co usłyszał od Ojca (J 8,26; por. 7,16; 12,49; 14,24). Czwarta Ewangelia podkreśla różnicę pomiędzy głoszeniem słowa przez innych i przez samego Jezusa. Osobisty autorytet Jezusa jest znacznie mocniejszym motywem wiary. Samarytanie uwierzyli w Jezusa nie dzięki opowiadaniu o Nim Samarytance, lecz dlatego, że „na własne uszy” usłyszeli Jego słowa (J 4,42)³⁶⁵. Samo słuchanie słów Chrystusa nie jest równoznaczne z wiarą, co podkreśla Jego wypowiedź: „kto słucha słowo moje i wierzy” (J 5,24). Nie wystarczy tylko usłyszeć słów Jezusa, lecz należy je wprowadzić w życie i przestrzegać (J 12,47). Wiara powstaje dopiero w wyniku akceptacji słów Jezusa. Konieczne jest zatem spełnienie dwóch warunków: słuchanie i wiara³⁶⁶. Jedynie słuchanie Chrystusa prowadzi do autentycznej wiary, co stwierdza Piotr w wyznaniu wypowiedzianym w imieniu wszystkich apostołów: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,68-69).

3.7.4.2. Widzenie

W teologii czwartej Ewangelii widzenie stanowi konstytutywny element wiary. Do podstawowej terminologii widzenia należą czasowniki: ὁρᾶν (z formą aorystu ἰδεῖν), βλέπειν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι³⁶⁷. Związek widzenia

³⁶⁴ F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 680.

³⁶⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 490.

³⁶⁶ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 519.

³⁶⁷ C. TRAEYS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon L'Évangile de saint Jean* (AnGr 159, Series Facultatis Theologicae: sectio B, 50), Roma 1967, 7, 34.

z wiarą występuje w dwóch aspektach: (1) od widzenia do wiary (*de voir à croire*); (2) od wiary do widzenia (*de croire à voir*)³⁶⁸. Są to dwa różne poziomy widzenia.

Przejsie od widzenia do wiary w Jezusa³⁶⁹ następuje na ogół w wyniku oglądania Jego znaków (J 1,12; 2,23; 3,18). Chodzi o widzenie naturalne, czyli oglądanie oczyma. Uczniowie, którzy byli świadkami pierwszego znaku Jezusa – w Kanie Galilejskiej, zobaczyli „Jego chwałę i uwierzyli w Niego” (J 2,11). Podobnie uwierzyło w Niego wielu w Jerozolimie i Galilei, widząc znaki, które uczynił (J 2,23; 4,45). Nad Jeziorem Galilejskim chodził z Jezusem, „wielki tłum, bo widziano znaki, jakie czynił na tych, którzy chorowali” (J 6,2). Odpowiedzią anonimowego tłumu nad Jeziorem Galilejskim na znak cudownego nakarmienia go rozmnożonym chlebem jest wyznanie wiary w Jezusa jako Proroka (J 6,14). Po wskrzeszeniu Łazarza w Betanii wielu spośród świadków tego znaku „ujrawszy to, czego Jezus dokonał, uwierzyło w Niego” (J 11,45). Dla apostołów motywem uwierzenia w zmartwychwstanie Jezusa było stwierdzenie, że grób, w którym pochowano Jego ciało, jest pusty. Gdy uczeń towarzyszący Piotrowi w poranek wielkanocny wszedł do pustego grobu Chrystusa, „ujrzał i uwierzył (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν)” (J 20,8). Bardziej przekonującym argumentem było jednak osobiste spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym. Tomasz nie uwierzył uczniom, którzy opowiadali mu, że widzieli Zmartwychwstałego, dopóki osobiście nie zobaczył Chrystusa i miejsc Jego ran (J 20,28).

Samo widzenie i doświadczenie znaków Jezusa jedynie ułatwia wiarę; nie jest jedynym motywem wiary, o czym świadczą negatywne reakcje na znaki Chrystusa. Znak cudownego nakarmienia tłumu nie wzbudził wiary w Jezusa, lecz wzmógł tylko apetyt na chleb (J 6,36)³⁷⁰. Wielu Izraelitów widziało znaki, które Jezus dokonał, a nie uwierzyło w Niego, ponieważ było to widzenie czysto zewnętrzne (J 7,3-5; 12,37-40; 15,24).

Człowieka wierzącego w Chrystusa wiara widzenia wprowadza na wyższy poziom widzenia, daje szersze pole widzenia, prowadzi do oglądania rzeczywistości nadprzyrodzonej. W rozmowie Chrystusa z Natanaelem występuje schemat: widzenie – wiara – widzenie. Natanael uwierzył w Chrystusa, gdy przekonał się o Jego boskiej wiedzy (J 1,48-49). Natomiast gdy uwierzył,

³⁶⁸ C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon L'Évangile de saint Jean*, 22–24.

³⁶⁹ Konstrukcja πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (uwierzyć w imię) jest w Ewangelii Jana charakterystyczną formułą na określenie przedmiotu wiary w Chrystusa.

³⁷⁰ C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 304–305.

Jezus zapowiedział mu, że będzie świadkiem większych rzeczy, zobaczy objawienie się chwały Boga w Chrystusie: „większe od tych zobaczysz (μείζω τούτων ὄψῃ)” (J 1,50b)³⁷¹. Podobnie Jezus przed wskrzeszeniem Łazarza obiecuje Marcie, że jeżeli uwierzy, zobaczy chwałę Boga (ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ: J 11,40b). Objawienie się chwały Boga w Jezusie jest charakterystyczną cechą czwartej Ewangelii, co w sensie zapowiedzi i zarazem podsumowania stwierdza ewangelista w prologu: „oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca” (J 1,14). Wierzący, widząc Jezusa, ogląda w Nim i w Jego dziełach chwałę Boga³⁷².

3.7.4.3. Poznanie

W teologii czwartej Ewangelii istotnym elementem wiary – obok słuchania i widzenia – jest także poznanie, które określa słowo γινώσκειν. W środowisku hellenistycznym termin γινώσκειν ma znaczenie: poznawać, wiedzieć. Natomiast w Septuagincie i w pierwotnym chrześcijaństwie jest odpowiednikiem hebrajskiego rdzenia יָדַע o szerszym polu znaczeniowym. Znaczenie terminu יָדַע nie ogranicza się tylko do funkcji rozumu i spostrzegania, nie odnosi się tylko do pewnego zakresu wiedzy, lecz podkreśla moment akceptacji. Akceptacja ma charakter dynamiczny, oznacza dla osoby, która uwierzyła, wejście do wspólnoty z Bogiem. W Starym Testamencie יָדַע wyrażało poznanie Boga w formie akceptacji Jego działania w historii narodu wybranego i świadomość wspólnoty z Nim (np. Pwt 11,2; Iz 41,20; Oz 11,3; Mi 6,5)³⁷³.

W tym znaczeniu występuje poznanie jako aspekt wiary w Ewangelii Jana. Osoba, która uwierzyła w Jezusa, wchodzi we wspólnotę z Nim; pozna je Jezusa, podobnie jak sama została przez Niego poznana. Modelem takiego poznania są relacje pomiędzy Ojcem i Synem: „znam (γινώσκω) owce moje, a moje Mnie znają (γινώσκουσί), podobnie jak Mnie zna (γινώσκει) Ojciec, a Ja znam (γινώσκω) Ojca” (J 10,14b-15a).

Poznanie, które jest aktem wiary, nie odnosi się do wiedzy racjonalnej, lecz do zbawczego działania Boga. Przedmiotem takiego poznania jest:

- (1) Ojciec jako prawdziwy Bóg, który posłał swego Syna na świat i wszystko Mu przekazał (J 17,3.7-8.23);

³⁷¹ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 172.

³⁷² C. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1, 31.

³⁷³ R. BULTMANN, γινώσκω, TWNT I, 697, 711.

- (2) Syn, który ofiaruje ludziom zbawienie (J 6,69; 14,7);
- (3) prawda (ἀλήθεια), która daje udział w życiu Boga (J 8,32)³⁷⁴;
- (4) wszystkie wydarzenia zbawcze w ziemskiej osobie Jezusa Chrystusa i w dziełach Parakleta (J 14,17.20).

3.7.4.4. Naśladowanie

W Ewangelii Jana pojęcie wiary wyraża także przyjście do Jezusa i naśladowanie Go. Związek pomiędzy wiarą i naśladowaniem Jezusa podkreśla ją już na początku Ewangelii sceny powołania pierwszych uczniów (J 1,35-51). Gdy Jan Chrzciciel, wskazując na Chrystusa, nazwał Go „Barankiem Bożym”, dwaj jego uczniowie, którzy to usłyszeli, „poszli (ἠκολούθησαν) za Jezusem” (J 1,36-37). Czasownik ἀκολουθέω posiada szersze spektrum znaczeń. W znaczeniu dosłownym oznacza: iść za kimś, towarzyszyć komuś, a w znaczeniu przenośnym: być posłusznym, ufać, być kierowanym, śledzić myśli, naśladować. Uczniem Jezusa jest ten, kto za Nim idzie, towarzyszy Mu, jest Jezusowi posłuszny i naśladuje Go³⁷⁵.

Paralelizm pomiędzy przyjściem do Jezusa i wyznaniem wiary podkreśla historia powołania Natanaela. Chrystus widząc przychodzącego (ἐρχόμενον) do Niego Natanaela, objawia swoją wiedzę o nim, na co Natanael odpowiada wyznaniem wiary: „Ty jesteś Synem Boga, Ty jesteś Królem Izraela” (J 1,49).

Pojęcia „wierzyć” (πιστεύω) i „przychodzić” (ἐρχομαι) występują paralelnie w wypowiedzi Jezusa w J 6, 35:

przychodzący do Mnie (ὁ ἐρχόμενος), nie bę- dzie odczuwał głodu	wierzący (ὁ πιστεύων) we Mnie, nigdy nie bę- dzie pragnąć
---	---

Wyrażenia „przychodzący do Mnie” i „wierzący we Mnie” mają identyczne znaczenie. Przyjść do Jezusa jest wyrazem wiary w Niego. Podobnie określenie „wierzyć” jest równoznaczne z wyrażeniem „przyjść do Jezusa” w J 7,37: „Kto jest spragniony, niech przyjdzie (ἐρχέσθω) do Mnie, który wierzy (ὁ πιστεύων) we Mnie”.

³⁷⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 261.

³⁷⁵ G. KITTEL, ἀκολουθέω, TWNT I, 213–214.

Pojęcie wiary jako naśladowania występuje także w obrazowych logiach Chrystusa. W logionie, w którym nazywa siebie „światłem świata” stwierdza, że kto Go naśladuje (ὁ ἀκολουθῶν) znajdzie się w obszarze Jego światła (J 8,12b; por. 12,36). Naśladować (ἀκολουθεῖω) Chrystusa oznacza tu przyjąć Go z wiarą, żyć we wspólnocie z Nim i słuchać Jego głosu³⁷⁶. Podobnie obraz Jezusa – Pasterza i owiec, które Go naśladują (τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ) i znają Jego głos (J 10,4-5.27), przedstawia relacje wiary pomiędzy Jezusem i Jego uczniami.

3.7.5. Łaska wiary

Wiara jest aktem człowieka i działaniem Boga, co stwierdza Chrystus w logionie: „Nikt nie może przyjść (ἐλθεῖν) do Mnie, jeżeli nie pociągnie (ἐλκύσῃ) go Ojciec” (J 6,44.65; 12,32). Inicjatywę człowieka, który uwierzył w Chrystusa, określa termin „przyjść” (ἔρχομαι), natomiast działanie Boga wyraża słowo „przyciągać” (ἔλκω). Pojęcie przyciągania łączy się z użyciem siły, jest czymś, co zmusza do ruchu w kierunku przyciągania. Obraz przyciągania ludzi przez Boga do siebie jest wyrazem Jego miłości (por. Oz 11,4; Jr 31,3 [Septuaginta: 38,3]) i ma charakter wewnętrzny, jest działaniem łaski Boga w procesie wiary.

Bez działania Boga akt wiary człowieka, czyli próba „przyjścia” do Chrystusa, pozostaje bezskuteczny, co podkreśla stwierdzenie, że „nikt (οὐδεὶς) nie może przyjść” do Chrystusa, „jeżeli nie pociągnie go Ojciec³⁷⁷.”

3.8. Miłość chrześcijańska

3.8.1. Miłość Boga i Jezusa

Nakaz miłości Boga w czwartej Ewangelii koncentruje się na osobie Jezusa Chrystusa. O miłości do Boga jest tylko jedna wzmianka i to w formie negatywnej. Jezus zarzuca swoim oponentom brak miłości Boga, czego dowodem jest odrzucenie Go, chociaż przyszedł „w imieniu Ojca” (J 5,42-43). Kto bowiem uznaje Boga za Ojca, to konsekwentnie powinien kochać Jego

³⁷⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 2, 241.

³⁷⁷ *Tamże*, 2, 76; J. CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu* (OBT 126), Opole 2012, 207–209.

Syna, który „wyszedł od Boga i przyszedł”. W przeciwnym razie obraz Boga jest fałszywy, a pozorni Jego czciciele nie są dziećmi Boga, lecz „urodzili się z nierządu” (J 8,41-42).

Miłość Chrystusa oznacza zaakceptowanie Go jako wysłannika Boga i przyjęcie z wiarą. Wezwanie do miłości Chrystusa powtarza się kilkakrotnie w mowie pożegnalnej podczas Ostatniej Wieczerzy. Stary Testament przestrzeganie przykazań uważał za wyraz miłości do Boga (Pwt 6,4-6; 10,12-13). Podobnie uczniowie Jezusa powinni odpowiedzieć na miłość Bożą miłością do Chrystusa. Miłość nie ogranicza się jednak tylko do uczucia, lecz przejawia się w określonym praktycznym działaniu i w posłuszeństwie. Modelem takiego pojęcia miłości jest relacja pomiędzy Ojcem i Synem (J 15,10)³⁷⁸. W relacji uczniowie – Jezus wyrazem miłości jest więc przestrzeganie Jego przykazań: „Jeżeli Mnie miłujecie (ἀγαπᾶτέ), będziecie przestrzegać moich przykazań (τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε)” (J 14,15; por. 14,15.21; 15,10)³⁷⁹. W J 14,21 paralelnie do napomnienia „przestrzegać” przykazań występuje wyrażenie „mieć przykazania” (ὁ ἔχων τὰς ἐντολὰς), które wskazuje na wewnętrzne zaangażowanie, zachowywanie przykazań w pamięci i trzymanie się ich w życiu³⁸⁰. Liczba mnoga ἐντολαί (przykazania) podkreśla, że chodzi o wszystkie przykazania Chrystusa, a nie tylko o jedno przykazanie miłości (por. J 13,34-35). Paralelnie do wypowiedzi o zachowywaniu przykazań w dalszym kontekście mowy pojawia się wzmianka o zachowywaniu „słów” (τὸν λόγον μου τηρήσει) Chrystusa (J 14,23; w J 14,24 – w formie negatywnej). „Słowa” Jezusa mają takie samo znaczenie jak „przykazania”, ponieważ wskazują drogę postępowania i mają moc obowiązującą³⁸¹.

Trzymanie się przykazań Jezusa i przestrzeganie ich w życiu sprawia, że uczniowie trwają w Jego miłości: „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać (μενεῖτε)³⁸² w miłości mojej” (J 15,10; por. w. 9). Miłość do Jezusa wyraża się i sprawdza w trwałym i konsekwentnym realizowaniu Jego nauczania i poleceń.

³⁷⁸ H. RIESENFELD, τηρέω, TWNT VIII, 144; C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 450–451.

³⁷⁹ U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998, 226.

³⁸⁰ G. SCHRENK, ἐντολή, TWNT II, 550; C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 454.

³⁸¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 2, 131.

³⁸² Termin μένω ma znaczenie: pozostawać, mieszkać, trwać, przebywać. Por. LIDDELLSCOTT 1108.



3.8.2. Miłość braterska

3.8.2.1. Nowe przykazanie miłości

W mowie pożegnalnej Chrystus zobowiązuje swoich uczniów do wzajemnej, braterskiej miłości: „Daję wam nowe przykazanie (έντολήν καινήν), abyście się wzajemnie miłowali” (J 13,34-35; 15,12.17). Polecenie to określa Chrystus jako „przykazanie” (έντολή), co wskazuje na obowiązek. Miłość braterska jest zatem obowiązkiem ucznia Jezusa³⁸³.

Przykazanie braterskiej miłości Chrystus nazywa „nowym” (καινή). Dla uczniów Jezusa nie było to jednak zupełnie nowe polecenie, ponieważ do miłości bliźniego – w ramach wspólnoty Izraela – zobowiązywał już nakaz Kpł 19,18, a Pwt 10,19 rozszerza to przykazanie także na cudzoziemców przebywających w Izraelu. Uczniowie Jezusa wiedzieli więc, że jako Jego wspólnota zobowiązani są do okazywania sobie wzajemnej miłości. Natomiast nowość przykazania miłości polega na tym, że obejmuje ono wszystkie przykazania (por. Mt 22,47-40) i jest przewodnią zasadą chrześcijańskiej egzystencji³⁸⁴.

Czwarta Ewangelia nie przedstawia programu praktyki miłości w życiu codziennym. Wskazuje tylko na przykład miłości Jezusa do ludzi i poleca do naśladowania szczególnie trzy aspekty Jego miłości: pokorę, służbę innym (J 13,15) i gotowość oddania życia za braci (13,34; 15,12-13)³⁸⁵. Charakterystyczne, że przedmiotem „nowego przykazania miłości” w ujęciu Ewangelii Jana jest wspólnota uczniów Jezusa: „abyście się wzajemnie miłowali (ἀγαπάτε ἀλλήλους)” (J 13,34-35; 15,12.17). Nie wyklucza to jednak ludzi spoza wspólnoty uczniów, ponieważ zbawcze dzieło Boga ogarnia wszystkich ludzi, lecz dokonuje się i realizuje poprzez wspólnotę chrześcijan³⁸⁶.

3.8.2.2. Motywacja miłości braterskiej

Motywy uzasadniającym obowiązek wzajemnej miłości jest przede wszystkim zbawcza miłość Boga do ludzi. W rozmowie z Nikodemem Chry-

³⁸³ T. HERMANN, *Miłość braterska*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992², 255.

³⁸⁴ W. DE BOOR, *Das Evangelium nach Johannes* (WStB), Wuppertal 1994, 91.

³⁸⁵ T. HERMANN, *Miłość braterska*, 260.

³⁸⁶ *Tamże*, 259–260; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 687.

stus stwierdza, że „Bóg tak umiłował świat (ἠγάπησεν τὸν κόσμον), iż Syna swego Jednorodzonego dał (ἔδωκεν)³⁸⁷, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). W tym celu Ojciec „wszystko oddał (δέδωκεν) w Jego ręce” (J 3,35). Wyrażenie „wszystko oddał w Jego ręce” podkreśla, że Chrystus dysponuje pełną władzą Bożą³⁸⁸; jest w świecie reprezentantem władzy i miłości Boga do ludzi: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowalem” (J 15,9). Miłość Boga do ludzi objawia się więc i realizuje w osobie i działalności Jezusa Chrystusa.

W formie obrazowej miłość Jezusa do uczniów przedstawia alegoria o dobrym pasterzu (J 10,1-16) i o krzewie winnym (J 15,1-10). Opowiadanie o Ostatniej Wieczerzy zaczyna się stwierdzenia, że Jezus „umiłowawszy swoich na świecie, do końca (εἰς τέλος) ich umiłował” (J 13,1). Wyrażenie εἰς τέλος ma tu dwa znaczenia; czasowe: „do końca” i kwalitatywne: „do granic możliwości”³⁸⁹. Miłość Jezusa do uczniów jest wzorem i zasadniczym motywem miłości braterskiej: „abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem” (J 13,34b; 15,12). Zademontrował to Chrystus praktycznie w scenie obmycia uczniów nóg przed Ostatnią Wieczerzą. Był to dla nich przykład pokory i miłości do naśladowania (J 13,12-15).

³⁸⁷ Mało prawdopodobna jest proponowana przez F. GRYGLEWICZA soteriologiczna interpretacja słowa „dał” (ἔδωκεν) w znaczeniu ofiary za grzechy ludzi (*Wkład św. Jana Ewangelisty w opracowanie rozmowy z Nikodemem*, CT 51 [1981], nr 4, 57). Por. C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, 236.

³⁸⁸ S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, 441.

³⁸⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 3, 16–17.

Listy św. Jana | II





Bibliografia

1. Komentarze

- AKIN D.L., *1, 2, 3 John* (NAC 38), Nashville 2001.
- BALZ H., SCHRAGE W., *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (NTD 10), Göttingen 1993⁴.
- BARCLAY W., *The Letters of John and Jude*, Louisville 2002³.
- BAUR W., *1., 2. und 3. Johannesbrief* (SKK.NT 17), Stuttgart 1991.
- BEUTLER J., *Die Johannesbriefe* (RNT), Regensburg 2000.
- BOICE J.M., *The Epistles of John* (ExC), Grand Rapids 2004.
- BOOR DE W., *Die Briefe des Johannes* (WStB), Wuppertal 1994.
- BROWN R.E., *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 30), New York 1982.
- BURGE G.M., *The Letters of John: From Biblical Text to Contemporary Life* (NIVAC), Grand Rapids 1996.
- CALVIN J., *1, 2 and 3 John* (CCC), Wheaton 1998.
- CANDLISH R.S., *Commentary on First John*, Grand Rapids 1992.
- , *First John*, Carlisle 1993.
- COMBS R., *First, Second, and Third John* (SN), Nashville 1998.
- CULPEPPER R.A., *The Gospel and Letters of John* (IBT), Nashville 1998.
- GRYGLEWICZ F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PNT 11), Poznań 1959, 325–470.
- EATON M., *First, Second and Third John* (FBC), Belleville 1996.
- EDWARDS R.B., *The Johannine Epistles* (NTGu), Sheffield 1996.
- HIEBERT D.E., *The Epistles of John: An Expository Commentary*, Greenville 1991.
- HODGES Z.C., *The Epistles of John: Walking in the Light of God's Love* (GNTC), Irving 1999.
- HOULDEN J.L., *A Commentary on the Johannine Epistles* (BNTC), London 1994².

- JACOBY D., *Life to the Full: The Practical and Powerful Writings of James, Peter, John and Jude. Practical Exposition*, Woburn 1995.
- JOHNSON T.F., *1, 2 and 3 John* (NIC 17), Peabody 1993.
- KLAUCK H.-J., *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991.
- , *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1992.
- KRUSE C.G., *The Letters of John* (PNTC), Grand Rapids – Leicester 2000.
- LANIER R.H., *The Epistles of John*, Abilene 1992.
- LEWIS S.M., *Gospel According to John And the Johannine Letters* (NCollBC V. 4), Collegeville 2005.
- LIEU J.M., *I, II and III John. A Commentary* (NTL), Louisville – London 2008.
- LIGHTNER R., *The Epistles of First, Second and Third John and Jude: Forgiveness, Love, and Courage*, Chattanooga 2003.
- LOADER W., *The Johannine Epistles* (EC), London 1992.
- MORGEN M., *Les épîtres de Jean* (CB.NT), Paris 2005.
- PAINTER J., HARRINGTON D., *1, 2 and 3 John* (SP 18), Collegeville 2002.
- RENSBERGER D., *1 John, 2 John, 3 John* (ANTC), Nashville 1997.
- , *The Epistles of John* (WBC), Louisville – London – Leiden 2001.
- RUCKSTUHL E., *Jakobusbrief. 1.–3. Johannesbrief* (NEB.NT 17/19), Würzburg 1985.
- SCHNACKENBURG R., *Die Johannesbriefe* (Herder TKNT XIII/3), Freiburg – Basel – Wien 1984⁷.
- , *The Johannine Epistles* (tłum. ang.), New York 1992.
- SCHNELLE U., *Die Johannesbriefe* (ThHKNT 17), Leipzig 2010.
- SCHUNACK G., *Die Briefe des Johannes* (ZBK.NT 17), Zürich 1982.
- SMALLEY S.S., *1, 2, 3 John* (WBC 51), Nashville 2007².
- SMITH D.M., *First, Second and Third John* (IBC.TP), Louisville 1991.
- STACHOWIAK L., *Pierwszy List św. Jana, Drugi List św. Jana, Trzeci List św. Jana*, w: A. JANKOWSKI, K. ROMANIUK, L. STACHOWIAK (red.), *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. 1, Poznań – Kraków 1999², 1105–1133.
- STRECKER G., *Die Johannesbriefe* (KEK.NT 14), Göttingen 1989.
- TALBERT C.H., *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1994.
- THOMAS J.C., *1, 2, 3 John* (PC.NT), London 2004.
- THOMPSON M.M., *1–3 John* (IVPNTC), Downers Grove (IL) – Leicester 1992.
- VANNINI F., *1–2–3 Giovanni* (LoB), Brescia 1998.

- VOGLER W., *Die Briefe des Johannes* (ThHKNT 17), Leipzig 1993.
- VOUGA E., *Die Johannesbriefe* (HNT 15/3), Tübingen 1990.
- WENGST K., *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes* (ÖTK 16), Gütersloh – Würzburg 1990².
- WOMACK M., *1, 2 and 3 John* (NIVC), Joplin 1998.
- YARBROUGH R. W., *1–3 John* (BECNT), Grand Rapids 2008.
- ZODHIATES S., *The Epistles of John: An Exegetical Commentary*, Chattanooga 1994.

2. Monografie i artykuły

- BASS C.D., *That You May Know: Assurance of Salvation in 1 John* (NAC.BT), Nashville 2008.
- BECKER J., *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004.
- BEUTLER J., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBA XXV), Stuttgart 1998.
- , *Neue Studien zu den johanneischen Schriften – New Studies on the Johannine Writings* (BBB CLXVII), Göttingen – Bonn 2012.
- BLACK D., *An Overlooked Stylistic Argument in Favor of πάντα in 1 John 2,20*, FN 10 (1992), 205–208.
- BYRON J., *Slaughter, Fratricide and Sacrilege. Cain and Abel Traditions in 1 John 3*, Bb 88 (2007), fasc. 4, 526–535.
- CULPEPPER R.A., *The Gospel and Letters of John* (IBT), Nashville 1998.
- DRYDEN WAAL DE J., *The Sense of σπέρμα in 1 John 3,9: In Light of Lexical Evidence*, FN 11 (1999), 85–100.
- EDWARDS M.J., *Martyrdom and the First Epistle of John*, NT 31 (1989), 164–171.
- ERLEMANN K., *1 Joh und die jüdisch-christliche Trennungsprozess*, ThZ 55 (1999), 285–302.
- FRIESS E.A., *Ten Sure-Fire Confidence Builders from God: A Study in 1 John 3,1–4,6*, Carpinteria 1996.
- , *Ten Ways Christians Maintain Confident Fellowship with the Father, His Son Jesus Christ and His Church: A Study in 1 John 1,1–2,29*, Carpinteria 1996.
- , *Thirteen Ways to Confident Faith: A Study in 1 John 4,7–5,21*, Carpinteria 1997.

- GIURISATO G., *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* (AnBib 138), Roma 1998.
- GRIFFITH T., *Keep Yourself from Idols. A New Look at 1 John* (JSNT.S 233), London – New York 2002.
- HAHN H., *Tradition und Neuinterpretation im ersten Johannesbrief*, Zürich 2009.
- HECKEL T.K., *Die Historisierung der johanneischen Theologie im Ersten Johannesbrief*, NTS 50 (2004), 425–443.
- HILLS J., *A Genre of 1 John*, w: B. PEARSON (red.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honour of Helmut Koester*, Minneapolis 1991, 367–377.
- KENNEY G.C., *The Relation of Christology to Ethics in the First Epistle of John*, Lanham 2001.
- KIM M.-G., *Zum Verhältnis des Johannesevangelium zu den Johannesbriefen* (EHS.Th 23, 761), Frankfurt am Main 2003.
- KLAUCK H.-J., *Die Johannesbriefe* (EF 276), Darmstadt 1991.
- , *Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe*, ZNW 81 (1990), 205–224.
- KOZYRA J., *Eschatologia Pism Janowych*, w: M. ROSIK (red.), *Teologia Nowego Testamentu*, t. II: *Dzieło Janowe*, Wrocław 2008, 219–263.
- LANGKAMMER H., *Bóg jako Ojciec w Listach św. Jana*, SS 4 (2000), nr 4, 109–123.
- , *Bóg Ojciec – Syn – Wierni w świetle Listów św. Jana*, QS 6 (1999), nr 9, 47–59.
- LEUTZSCH M., *Die Bewährung der Wahrheit. Der dritte Johannesbrief als Dokument urchristlichen Alltags*, Trier 1994.
- LIEU J.M., *The Theology of the Johannine Epistles* (NTW), Cambridge 1991.
- , *Us or You? Persuasion and Identity in 1 John*, JBL 127 (2008), 805–819.
- , *What Was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles*, NTS 39 (1993), 458–477.
- LLOYD-JONES D.M., *Fellowship with God. Studies in First John*, t. I, Wheaton 1992.
- , *Walking with God. Studies in First John*, t. II, Wheaton 1993.
- , *Children of God. Studies in First John*, t. III, Wheaton 1993.
- , *The Love of God. Studies in First John*, t. IV, Wheaton 1994.
- , *Life in God. Studies in First John*, t. V, Wheaton 1994.
- LONGACRE R., *Towards and Exegesis of 1 John Based on the Discourse Analysis of the Greek Text*, w: D.A. BLACK (red.), *Linguistics and New Tes-*

- tament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, Nashville 1992, 271–286.
- MARULLI L., *A Letter of Recommendation? A Closer look at Third John's „rhetorical” Argumentation*, Bb 90 (2009), fasc. 2, 203–223.
- MERWE VAN DER D.G., *A Matter of Having Fellowship. Ethics in the Johannine Epistles*, w: J.G. VAN DER WATT (red.), *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament* (BZNW 141), Berlin – New York 2006, 535–563.
- , *Understanding «Sin» in the Johannine Epistles*, VeE 26 (2005), 543–570.
- MISIARCZYK L., *Kto trwa w miłości (1 J 4, 16). Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009.
- NEUFELD D., *Reconceiving Texts as Speech Acts: An Analysis of 1 John* (BIS 7), Leiden 1994.
- OGEREAU J.M., *Apostolic Authority and Pastoral Leadership in the Johannine Epistles*, AJPS 12 (2009), 210–230.
- PENTECOST J.D., *The Joy of Fellowship: A Study of First John*, Grand Rapids 1990.
- , *The Joy of Intimacy with God: A Bible Study Guide to 1 John*, Grand Rapids 1990.
- PHILLIPS J., *Exploring the Epistles of John: An Expository Commentary*. Grand Rapids 2003.
- POPKE E.E., *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften* (WUNT 2, 197), Tübingen 2005.
- RAND DU J.A., *Johannine Perspectives: Introduction to the Johannine Writings*, cz. 1, New York 1991.
- RINKE J., *Kerygma und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindeggeschichte* (HBS 12), Freiburg – Basel – Wien 1997.
- RUSAM D., *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefen* (BWANT 133), Stuttgart 1993.
- SCHMIDT H., *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem* (BWANT 159), Stuttgart 2002.
- SCHMITHALS W., *Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64), Berlin – New York 1992.
- SCHOLTISSEK K., *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den Johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg – Basel – Wien 2000.

- SIKORA A.R., „Zobaczył i uwierzył” (J 20,8). *Droga wiary umiłowanego ucznia Jezusa w ujęciu egzegezy teologicznej*, Poznań 2012.
- SMIT P.B., *A Note on the Relationship Between II and III John*, BN.NF 123 (2005), 93–101.
- SÖDING T., „Gott ist Liebe”. *1 Joh 4,8-16 als Spitzensatz biblischer Theologie*, w: TENZE (red.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag* (NTA 31), Münster 1996, 306–357.
- THOMAS J.C., *The Literary Structure of 1 John*, NT 40 (1998), 369–381.
- , *The Order of the Composition of the Johannine Epistles*, NT 37 (1995), 68–75.
- VOUGA F., *La réception de la théologie johannique dans les épîtres*, w: J.D. KAESTLI, J.M. POFFET, J. ZUMSTEIN (red.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (MdB), Genf 1990, 282–302.
- WATSON D.F., *1 Joh 2,12-14 as Distributio, Conduplicatio, and Expolitio. A Rhetorical Understanding*, JSNT 35 (1989), 97–110.
- , *Amplification Techniques in 1 John: The Interaction of Rhetorical Style and Invention*, JSNT 51 (1993), 99–123.
- , *A Rhetorical Analysis of 2 John according to Greco-Roman Convention*, NTS 35 (1989), 104–130.
- , *A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric*, CBQ 51 (1989), 479–501.
- ZUMSTEIN J., *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*, NTS 42 (1996), 394–411.

1. Pierwszy List św. Jana

1.1. Zagadnienia literackie

1.1.1. Egzegetyczna analiza treści

Wstęp listu odbiega od ogólnie przyjętego w epistolografii starożytnej schematu, pomija adres i pozdrowienia, i zaczyna się – podobnie jak czwarta Ewangelia – od prologu. W prologu autor powołując się na autorytet naczynych świadków, proklamuje (*ἀπαγγέλλομεν* = ogłaszamy) objawienie się (*ἐφανερώθη*) na ziemi Jezusa Chrystusa, którego nazywa „Słowem życia” i „życiem”. Konsekwencją tego wydarzenia jest współuczestnictwo we wspólnocie (*κοινωνία*) z Bogiem i z Jego Synem oraz z całą wspólnotą wierzących. Prolog kończy się stwierdzeniem, że celem listu jest pełna i trwała¹ radość adresatów (1 J 1,1-4).

Pierwsza po prologu sekcja zaczyna się od stwierdzenia, że „Bóg jest światłością”². Autor powraca do motywu wspólnoty i objaśnia, że warunkiem życia we wspólnocie (*κοινωνία*) z Bogiem i z wiernymi („jednych z drugimi”) jest odpowiednie postępowanie moralne określone negatywnie – jako wystrzeganie się „chodzenia w ciemności” i kłamstwa, a pozytywnie – jako „chodzenie w światłości” i „czynienie prawdy”. Przeciwnostawne pojęcia „światło” i „ciemność” mają znaczenie etyczne. Światłość charakteryzuje sferę Boga, a ciemność sferę grzechu. Egzystencja chrześcijan nie jest tylko chodzeniem w światłości, ponieważ nikt z ludzi nie jest wolny od grzechu. Z każdego grzechu oczyszcza jednak krew Jezusa Chrystusa – Syna Bożego i obrońcy (*παράκλητον*) ludzi. Warunkiem odpuszczenia grzechów jest ich

¹ Takie znaczenie ma *perfectum passivi* *πεπληρωμένη* (1 J 1,4).

² Stwierdzenie „Bóg jest światłością” (*ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν*) w aspekcie objawienia oznacza, że Bóg jest rozpoznawalny w Jezusie Chrystusie i przez Niego oświeca ludzi. Por. J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la Première Épître de saint Jean*, Rom 1971, 92–93; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991, 84.

wyznanie. Sekcję kończy serdeczny apel do adresatów zdrobniałym zwrotem *τεχνία* (dzieciątka) i apelem, aby „nie grzeszyli” (1 J 1,5–2,2).

Następnym tematem jest poznanie Boga. Poznanie Boga nie ogranicza się tylko do procesu intelektualnego, lecz ma przede wszystkim znaczenie etyczne i wyraża się w zachowywaniu³ przykazań (*τὰς ἐντολάς*) i „Jego słowa” (*τὸν λόγον*). Zachowywanie przykazań jest świadectwem doskonałej miłości Boga⁴ i zjednoczenia z Nim (1 J 2,3-6). Serdecznym zwrotem do adresatów „umiłowani” (*ἀγαπητοί*) autor listu wyjaśnia, że nie chodzi o jakieś nowe przykazanie, lecz o przykazanie „stare” (*παλαιά*), które znają, bo mieli je od początku (*εἶχετε ἀπ’ ἀρχῆς*)⁵. Tym „starym przykazaniem” jest przykazanie miłości. Jest to jednocześnie „nowe” (*καινὴν*) przykazanie. Nowość przykazania miłości objawia się w słowie i życiu Chrystusa oraz w postępowaniu chrześcijan. Świadczy o tym rozpraszanie ciemności i zwycięstwo „prawdziwej światłości” (*τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*)⁶. Nienawiść wprowadza w obszar ciemności, a miłość – w obszar światłości (1 J 2,7-11).

Kolejny fragment listu ma charakter pouczeń stanowych. Pierwsza inwokacja „dzieciątka” (*τεχνία*) odnosi się ogólnie do wszystkich adresatów i czytelników listu. Autor występuje w roli ojcowskiego nauczyciela wspólnoty i zwraca się zarówno do starszego, jak i młodszego pokolenia. Nawiązuje do ich nowej, chrześcijańskiej egzystencji, i stwierdza, że zostały im odpuszczone grzechy, że zwyciężyli „złego” i poznali Ojca, „Tego, [który jest] od początku (*τὸν ἀπ’ ἀρχῆς*)”. Do zachęt dołączone jest upomnienie, aby wystrzegać się („nie miłować”) świata i tego wszystkiego, co jest na świecie, a co sprowadza się do trzech pożądliwości: ciała, oczu i pychy (dosłownie: *ἀλαζονεία τοῦ βίου* = przechwalanie się życiem). Motywem upomnienia jest przemijalność świata wraz z jego pożądliwościami, natomiast ten, kto wykonuje wolę Boga, „trwa na wieki” (1 J 2,12-17).

³ Słowo *τηρέω* „zachowywać, przestrzegać” jest w terminologii pism Jana charakterystycznym określeniem wypełniania przykazań.

⁴ Są możliwe trzy interpretacje zwrotu „miłość Boga” (*ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*) w zależności od znaczenia *genetivus* *τοῦ Θεοῦ*: jako *genetivus subjectivus* wskazuje na miłość Boga do ludzi (1); jako *genetivus objectivus* oznacza miłość ludzi do Boga (2); możliwa jest też łączna interpretacja w sensie miłości Boga do ludzi i ludzi do Boga (3). Por. H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 116–117, oraz przypisy 147, 148 i 149, a także cytowaną tam literaturę.

⁵ Zwrot *ἀπ’ ἀρχῆς* nie odwołuje się do początku stworzenia, jak w J 1,1, lecz do momentu uwierzenia w Chrystusa i rozpoczęcia chrześcijańskiej egzystencji, a *imperfectum εἶχετε* podkreśla stałe obowiązywanie tego przykazania. Por. F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, 365; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg – Basel – Wien 1984⁷, 111, przyp. 1 i 2.

⁶ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, Göttingen 1989, 107–109; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 122.

Zwrot „dzieci” (παῖδια) zaznacza początek nowej sekcji, skierowanej do całej wspólnoty adresatów. W pouczenia i napomnienia tej części listu wprowadza przypomnienie o nadejściu czasu eschatologicznego, czyli „ostatniej godziny” (ἔσχατη ὥρα). Kryterium wskazującym na to jest wystąpienie antychrysta. Pojęcie „antychryst” nie odnosi się tu do konkretnej, pojedynczej jednostki, lecz ma znaczenie zbiorowe. Antychrystami są ci członkowie wspólnoty chrześcijańskiej, którzy odłączyli się od niej i stali się głosicielami błędnych nauk. Autor listu przeciwstawia im tych, którzy pozostali, ponieważ „wiedzą wszystko” (οἴδατε πάντες). Taką wiedzę zapewnia im „namaszczenie⁷ od Świętego” (χρῖσμα ἀπὸ τοῦ Ἁγίου)⁸, dlatego znają oni prawdę. Prawdą jest to, czego uczy Duch Święty. Prawda jest przeciwieństwem kłamstwa (1 J 2,18-21). Po tym stwierdzeniu następuje doktrynalna charakterystyka głosicieli kłamstwa, nazwanych antychrystami. Odrzucają oni mesjańską godność Jezusa (zaprzeczają, że jest On Chrystusem) i Jego Boskie Synostwo. Kto nie uznaje Jezusa za Syna Bożego, nie może być zjednoczony z Bogiem Ojcem (1 J 2,2). Głosicielom kłamstwa przeciwstawieni są wierni, do których zwraca się teraz autor, na co wskazuje zwrot „wy” (ὁμεῖς), i zachęca ich, aby trwali w tym, co „usłyszeli na początku” (ὁ ἀπ’ ἀρχῆς ἠκούσατε), czyli w chwili, gdy uwierzyli w Jezusa Chrystusa. Jest to droga do zjednoczenia z Bogiem i osiągnięcia w przyszłości „życia wiecznego” (1 J 2,24-27).

Następnie autor powraca do tematu „ostatniej godziny” i ponownie zwraca się do adresatów zdrobniałym zwrotem τεκνία (dzieciątka), i zachęca ich, aby z ufnością oczekiwali objawienia się Chrystusa, ponieważ Chrystus jest sprawiedliwy i wierny swoim obietnicom (1 J 2,28-29).

Imperatyw „zobaczcie” (ἴδετε) na początku 1 J 3,1 spełnia dwie funkcje: zaznacza nową sekcji i jednocześnie zwraca uwagę na miłość, jaką Ojciec obdarzył ludzi (ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ). *Perfectum* δέδωκεν podkreśla, że adresaci otrzymali dar miłości od Boga w przeszłości i nadal go otrzymują. Określenie Boga „Ojciec” (ὁ Πατήρ) i wiernych „dzieciątka” (τεκνία) (1 J 2,28) wskazuje na dzieciństwo Boże ochrzczonych. Autor odróżnia dzieciństwo Boże chrześcijan od Synostwa Bożego Chrystusa. Wiernych nigdy nie nazywa „synami Boga”, jak Paweł w swoich listach, lecz tytuł

⁷ „Namaszczenie” (χρῖσμα) oznacza dar Ducha Świętego, którego otrzymują wierzący. Por. J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000, 73.

⁸ Określenie „Święty” (Ἅγιος) odnosi się do Chrystusa. Por. H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 159. Inaczej G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 125, który uważa, że chodzi o Boga albo Chrystusa.

„Syn Boży” zarezerwował wyłącznie dla Chrystusa⁹. Ponieważ adresaci są już dziećmi Boga i będą nimi w przyszłości, dlatego (διὰ τοῦτο) są obcymi dla świata, świat ich „nie zna”, czyli nie rozpoznaje w nich nadprzyrodzonych wartości¹⁰.

Zwrot „umiłowani” (ἀγαπητοί) w 1 J 3,2 ma zachęcić czytelników listu, jako chrześcijan, do refleksji nad ich obecną i przyszłą sytuacją. Wprawdzie już obecnie są dziećmi Boga, lecz gdy się Chrystus objawi (ἐφανερώθη) w paruzji, osiągną wyższy stopień egzystencji. Staną się podobni do Chrystusa i będą Go oglądać (ὀψόμεθα) „takim, jakim jest”. Obecnie jest to przedmiot nadziei, z której wynika obowiązek etyczny – unikanie grzechu i prowadzenie życia nieskalanego (ἀγνίζει ἑαυτὸν = czynić siebie samego nieskalanym), „jak i On jest nieskalany” (καθὼς ἐκεῖνος ἄγνός ἐστιν) (1 J 3,2-3).

Wzmianka o nieskalanym życiu stanowi przejście do tematu o grzechu. Grzech (ἁμαρτία) jest określony jako przeciwieństwo życia nieskalanego i „bezprawie” (ἀνομία)¹¹. Zasadniczym motywem wystrzegania się grzechu jest dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Chrystus przyszedł na świat po to, aby wziąć na siebie wszystkie grzechy; każdy więc kto jest z Nim zjednoczony, nie grzeszy, grzeszą natomiast ci, którzy Go nie poznali (1 J 3,4-6).

Inwokacja „dzieciątka” (τεκνία) w 1 J 3,7 nie wprowadza nowego tematu, lecz pragnie zwrócić uwagę na znaczenie parenezy o grzechu. Podstawą parenezy jest antyteza grzech – sprawiedliwość, wskazująca na dwa przeciwstawne style życia: człowieka „czyniącego sprawiedliwość” (ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην) i „czyniącego grzech” (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν). Kto czyni sprawiedliwość, jest „sprawiedliwy” (δικαίος), bo wypełnia wolę Boga¹². Wzorem takiego postępowania jest Chrystus, nazwany „sprawiedliwym”. Styl życia jest podstawą identyfikacji człowieka. Kto nie czyni sprawiedliwości i nie okazuje miłości, pochodzi „od diabła” (ἐκ τοῦ διαβόλου), natomiast wystrzeganie się grzechu świadczy o „zrodzeniu z Boga” (ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται)¹³ (1 J 3,8-10).

⁹ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, 386; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 151.

¹⁰ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, 386; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 152; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 181.

¹¹ Określenie grzechu jako ἀνομία (bezprawie) wskazuje na postępowanie przeciwne prawu Bożemu. Por. G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 161.

¹² Sprawiedliwość (δικαιοσύνη) jest zarówno w Starym Testamencie, jak i w środowisku greckim najwyższym celem etyki. Por. G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 166.

¹³ *Perfectum γεγέννηται* wskazuje na aktualną i trwałą sytuację.

Wyrażenie w 1 J 3,11 „bo taka właśnie jest nowina (ἀγγελία)” wprowadza nową sekcję, której tematem jest wzajemna miłość adresatów. O obowiązku miłości innych słyszeli oni „od początku”, to znaczy od chwili wejścia do wspólnoty Kościoła. Motyw miłości braterskiej często powtarza się w 1 J (2,10; 3,10.14.23; 4,7.11.12.20.21) i przypomina pouczenie Jezusa na ten temat w Ewangelii Jana (por. J 13,34; 15,12.17). Zachętę do miłości braterskiej popierają przykłady. Pierwszy przykład biblijny, z historii Kaina i Abla, ma charakter negatywny. Kain z nienawiści zabił swego brata, Abla, bo razili go sprawiedliwe postępowanie Abla. W podobnej sytuacji znajdują się adresaci, którzy naśladowując sprawiedliwe postępowanie Abla, prowokują świat do nienawiści wobec siebie. Drugim, pozytywnym przykładem jest ofiara Chrystusa, który z miłości „ofiarował (ἔθηκεν = położył) swoje życie za nas”. Sekcję kończy apel, poprzedzony serdeczną inwokacją „dzieciątka” (τεκνία), wzywający do praktykowania w życiu codziennym miłości braterskiej wobec braci w potrzebie. Nie wystarczy kochać innych „słowem, czy językiem, lecz w czynie i prawdzie” (1 J 3,12-18).

Praktyka wzajemnej miłości jest znakiem rozpoznawczym pochodzenia „z prawdy”, czyli przynależności do sfery Boga. Miłość do braci uspokaja sumienie (καρδία = serce), chociaż pozostaje świadomość osobistej słabości i niedoskonałości. Dobroć Boga przewyższa jednak przewinienia człowieka, który okazuje miłość braciom; bo Bóg „zna” wszystko, nie tylko grzechy, lecz także miłość (1 J 3,19-20). Zwrot „umiłowani” (ἀγαπητοί) w 1 J 3,21 nie ma funkcji cezury, lecz nawiązuje do motywu miłości, uzasadniającego chrześcijańską egzystencję (por. 1 J 2,15; 3,1.17). Praktyka miłości sprawia, że sumienie nie ma powodu, aby oskarżać chrześcijanina o przewinienia. Jest to sytuacja, w jakie chrześcijanin ma ufność, że jest on zjednoczony z Bogiem; i pewność, że jego modlitwy zostaną wysłuchane (1 J 3,22). Podsumowaniem i zarazem punktem kulminacyjnym parenezy jest stwierdzenie, że podstawowym przykazaniem i warunkiem zjednoczenia z Bogiem jest wiara w Jezusa Chrystusa oraz miłość wzajemna (1 J 3,23-24).

Po parenezie zachęcającej do zachowywania przykazań, a w szczególności do okazywania miłości braciom, następuje nowa sekcja, którą sygnalizuje inwokacja „umiłowani” (ἀγαπητοί). Temat tej sekcji koncentruje się na pojęciu „duchy” (πνεύματα). „Duchy” to wpływające na człowieka i działające w nim siły wewnętrzne, które mogą pochodzić od Boga lub od szatana¹⁴. Zasadniczym kryterium rozpoznania, czy duch pochodzi od Boga, jest

¹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 220.

wyznanie, że Chrystus przyszedł „w ciele” (ἐν σαρκί) i „jest od Boga” (ἐκ τοῦ Θεοῦ) (1 J 3,1-3). Po określeniu kryterium rozpoznawania duchów autor znowu zwraca się bezpośrednio do adresatów z podwójnym zwrotem: „wy” (ὁμοῖς) i serdecznym „dzieciątka” (τεκνία). Następnie na podstawie opozycji Bóg – świat, charakteryzuje relacje duchów do świata (1 J 3,4-6). Duch pochodzący od Boga słucha Boga i zwycięża, natomiast duch świata, który słucha świat, prowadzi do błędu.

Zwrot do adresatów „umiłowani” (ἀγαπητοί) zapowiada nową sekcję. Autor powraca do tematu miłości (1 J 4,7–5,4), o czym pisał już dwukrotnie, lecz w różnych kontekstach (1 J 2,7-11; 3,11-18.23). Nowy fragment o miłości łączy parenezę z teologiczną motywacją. Zachęta do wzajemnej miłości przenika cały fragment i łączy się z głębokim, teologicznym uzasadnieniem. Parenetyczne znaczenie w tym kontekście mają następujące wyrażenia: „miłujmy się wzajemnie” (ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) (1 J 4,7.12); „powinniśmy się wzajemnie miłować” (ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν) (w. 11); trwanie w miłości braterskiej jest znakiem trwania w Bogu (w. 16b); miłość braci jest przykazaniem, którego wykonywanie jest świadectwem miłości Boga (w. 21; 5,2-3; por. negatywnie 4,8.20).

Podstawowym motywem wzajemnej miłości jest Bóg. Bóg jest miłością (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν) i każda miłość pochodzi od Niego. Okazywanie wzajemnej miłości jest kryterium pochodzenia od Boga i znajomości Boga (1 J 4,7-8). Na miłość Boga do ludzi wskazują następujące argumenty: (1) Bóg pierwszy umiłował ludzi, o czym świadczy posłanie na świat Syna, który ofiarował swoje życie za grzechy ludzi (1 J 4,9-10.14); (2) miłość jest znakiem zjednoczenia z Bogiem, pokazuje, że „Bóg trwa (μένει) w nas” (1 J 4,12). Znakami zjednoczenia z Bogiem są jeszcze dwa inne kryteria: (1) obecność Ducha Świętego w życiu chrześcijanina; (2) wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Zbawiciela (1 J 4,13-15). Tekst 1 J 4,16 nawiązując do poprzedniego zdania, do motywu chrystologicznego wyznania wiary podkreśla, że chrześcijanie (ἡμεῖς = my) poznali i uwierzyli (ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν)¹⁵ w miłość Boga do ludzi. Następnie w formie podsumowania stwierdza, że miłość wzajemna jest odpowiedzią na miłość Boga i gwarancją wspólnoty z Nim.

Następny krótki fragment ukazuje znaczenie wzajemnej miłości w aspekcie eschatologicznym (1 J 4,17-18). Wzajemna miłość jest podstawą ufności

¹⁵ Forma *perfectum* wskazuje, że wyznanie wiary z przeszłości jest nadal żywe i aktualne. Poznanie, które określa słowo ἐγνώκαμεν (od γινώσκω), nie oznacza poznania teoretycznego, intelektualnego, lecz głębokie egzystencjalne poznanie, „ogarnąć i zostać ogarniętym” (*Ergreifen und Ergriffensein*). Por. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 244.

(παρρησίαν) chrześcijan, że na sądzie eschatologicznym nie zostaną potępieni. Stwierdzenie, że „w tym miłość stała się doskonała (τετελείωται)” nie oznacza, że miłość jest wartością statyczną i nic się już nie zmieni aż do sądu eschatologicznego. Zdanie nawiązuje do poprzedniej wypowiedzi (w. 16) i podkreśla, że miłość osiąga swoją doskonałość tam, gdzie następuje wymiana między kochającym Bogiem i człowiekiem (1 J 4,17)¹⁶. Doskonała miłość jest przeciwieństwem lęku (φόβος) przed sądem eschatologicznym (1 J 4,18) i odpowiedzią na miłość Boga do ludzi. Nienawiść do braci jest sprzeczna z miłością do Boga (1 J 4,19-21).

Na zakończenie fragmentu o miłości autor przedstawia relacje pomiędzy miłością i wiarą. Wiarę wyraża zwięzła formuła chrystologiczna: „Jezus jest Chrystusem, z Boga się narodził, i każdy miłujący Tego, który zrodził (γενέννηται), miłuje zrodzonego (γεννήσαντα) z Niego” (1 J 5,1). Wiara jest więc kryterium świadczącym o pochodzeniu od Boga. Kryterium zaś wiary jest miłość do Boga wyrażająca się w miłości do braci i wypełnianiu przykazań. Wszystko bowiem, co jest „zrodzone z Boga” (γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ) zwycięża świat. „Świat” (κόσμος) jest tu metaforą tego wszystkiego, co jest niemoralne, złe i wrogie Bogu¹⁷ (1 J 5,1-4a).

Do pojęć „świat”, „zwycięstwo” i „wiara” nawiązuje następny fragment listu. Wiara, podobnie jak miłość, jest środkiem i gwarantem przewycięzania świata. Przedmiotem zaś wiary jest wyznanie, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym (por. 1 J 4,15). Wyznanie chrystologiczne rozwijają następne wypowiedzi: o przyjściu Jezusa w przeszłości (*aoryst* ἐλθόν) i o aktualnym, teraźniejszym (imiesłów czasu teraźniejszego μαρτυροῦν) świadectwie o tym wydarzeniu trzech „świadków”. Tymi świadkami są: „woda, krew i Duch”, czyli chrzest, ofiara Jezusa na krzyżu i sakramenty, których działanie inspirowane jest Duchem Świętym¹⁸. Obok tych trzech świadectw autor wymienia jeszcze jedno – świadectwo Boga Ojca, lecz nie określa bliżej, w jakich okoliczności zostało ono złożone. Najprawdopodobniej chodzi o całe nauczanie, działalność i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa¹⁹. Jeśli świadectwo ludzi, spełniające określone warunki prawne jest przyjmowane, to tym bardziej należy przyjąć świadectwo Boga. W zakończeniu autor przypomina konsekwencje wypływające z przyjęcia lub odrzucenia świadectwa o Synu Bożym: kto akceptuje

¹⁶ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 247.

¹⁷ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 253.

¹⁸ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 278–279.

¹⁹ W. DE BOOR, *Die Briefe des Johannes*, Wuppertal 1994, 154.

to świadectwo, ma życie wieczne, kto zaś je odrzuca – jest pozbawiony życia wiecznego (1 J 5,5-12).

Zwrot „to wam napisałem (ταῦτα ἔγραψα), abyście wiedzieli, że macie życie wieczne” w 1 J 5,13 podsumowuje poprzedni fragment i jednocześnie wprowadza w nowy, którego tematem jest modlitwa chrześcijanina. Motywem zaś łączącym obydwie fragmenty jest życie wieczne. Ci, którzy przyjmują świadectwo Boga o Chrystusie i mają perspektywę życia wiecznego (por. ww. 10-12), kierują z ufnością swoje modlitwy do Boga i są przekonani, że zostaną wysłuchani. Bóg wysłuchuje jednak modlitwę pod warunkiem, że jest ona zgodna z Jego wolą (1 J 5,14-15). Autor zachęca szczególnie do modlitwy za grzeszników i wprowadza przy tej okazji rozróżnienie pomiędzy „grzechem ku śmierci” (ἁμαρτία πρὸς θάνατον) i „grzechem nie ku śmierci” (ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον)²⁰ (1 J 5,16-17).

W ostatniej sekcji listu (1 J 5,18-20) każda z trzech wypowiedzi zaczyna się od słowa „wiemy” (οἶδαμεν). Autor odwołuje się w ten sposób do wiedzy, którą posiada zarówno on, jak i adresaci. Przedmiotem wiedzy są trzy podstawowe prawdy: (1) kto został zrodzony z Boga, nie grzeszy i „zły go nie dotyka (ἄπτειται)”; (2) cały świat ogarnia sfera zła; (3) przyjdzie Chrystusa, prawdziwego Boga (ὁ ἀληθινὸς Θεός), dało ludziom możliwość poznania „prawdziwego Boga”.

W ostatnim zdaniu listu autor zwraca się do adresatów serdecznym zwrotem τεκνία (dzieciątka) i zachęca ich, aby wystrzegali się fałszywych bożków (εἰδωλον).

1.1.2. Struktura listu

Historia badań struktury listu wskazuje na liczne próby ustalenia rozwoju myśli w 1 J i zaproponowania struktury listu²¹. Wyniki tych badań bardzo się różnią i zmieniają jak w kalejdoskopie. Powodem niepowodzenia jest niewątpliwie stosowanie przez egzegetów różnych metod i kryteriów po-

²⁰ Interpretacja rozróżnienia „grzechów ku śmierci” i „nie ku śmierci” jest sprawą kontrowersyjną wśród egzegetów. Wydaje się jednak, że rozróżnienie to należy tłumaczyć w perspektywie całego kontekstu listu, w którym autor przeciwstawia chrześcijan heretykom. Chrześcijanie popełniają wprawdzie grzechy, lecz „nie ku śmierci”, natomiast heretycy grzeszą „ku śmierci”. Por. E. RUCKSTUHL, *Jakobusbrief. 1.–3. Johannesbrief*, Würzburg 1985, 67.

²¹ Historię badań struktury 1 J przedstawili m.in.: H.-J. KLAUCK, *Die Johannesbriefe*, Darmstadt 1991, 59–68; G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico*, Roma 1998.

działu²². W rezultacie istnieje wiele różnych propozycji struktury 1 J, wśród których najbardziej popularne są schematy podziału na trzy²³ lub siedem części²⁴. W formie przykładu zostaną przedstawione niektóre propozycje struktury 1 J.

1.1.2.1. Struktura trzyczęściowa

Podstawą struktury trzyczęściowej 1 J – zdaniem niektórych egzegetów – jest predylekcja autora do liczby „trzy”, co zauważalne jest nawet w mniejszych jednostkach literackich²⁵. Np. w 1 J 1,6-10 zwrot *ἐὰν εἶπωμεν* (jeśli powiedzielibyśmy); w 2,3-11 *ὁ λέγων* (mówiący); w 2,12-14 *γράφω/ἔγραψα* (piszę/napisałem); w 2,16 – trzy pożądlności; w 5,6-8 – trzech świadkowie. Na podstawie tych formalnych kryteriów można więc przypuszczać, że budowa tematyczna listu również może się opierać na systemie trójczłonowym. Jednak opinie egzegetów bardzo się różnią na temat kryteriów podziału listu na trzy części.

R. Schnackenburg wyróżnia w treści listu dwa przewodnie motywy: etyczny i chrystologiczny, które występują w każdej z trzech części: 1,1-4 (wstęp); 1,5–2,17 (wspólnota z Bogiem i postępowanie w światłości); 2,18–3,24 (wcielenie Chrystusa i czyn sprawiedliwości jako znak pochodzenia od Boga); 4,1–5,12 (połączenie chrystologii z etyką); 5,13-21 (zakończenie)²⁶.

K. Wengst i H.-J. Klauck za kryteria podziału 1 J przyjęli motywy teologiczne: wspólnota (zjednoczenie) z Bogiem i poznanie Boga; i etyczne: postulaty moralne w oczekiwaniu na paruzję, wiara i miłość. Motywy te są podstawą podziału tekstu na trzy części: 1,1-4 (prolog); 1,5–2,17 (wspólnota z Bogiem i poznanie Boga); 2,18–3,24 (etyka eschatologiczna); 4,1–5,12 (próba wiary i miłości); 5,13-21 (epilog)²⁷.

²² G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 29, przyp. 1; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 24–29; G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 9.

²³ Z nowszych egzegetów: R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 10–11; K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, Gütersloh – Würzburg 1990², 28–29; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 27–28; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 17, i inni.

²⁴ Z nowszych egzegetów: G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 29–31; W. BAUR, *1., 2. und 3. Johannesbrief*, Stuttgart 1991, 26; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 3737), Göttingen 2013⁸, 504, i inni.

²⁵ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 27–29; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 15–16.

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 10.

²⁷ K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 28–29; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 26–28.

J. Beutler natomiast sądzi, że przewodnim motywem całego listu jest wspólnota z Bogiem i życie. Wyróżnia on trzy rodzaje kryteriów, według których można podzielić list na trzy części: prolog (1,1-4); 1,5–2,27 (wspólnota z Bogiem i życie – pierwsza grupa kryteriów); 2,28–4,6 (wspólnota z Bogiem i życie – druga grupa kryteriów); 4,7–5,13 (wspólnota z Bogiem i życie – trzecia grupa kryteriów); zakończenie listu (5,14-21).

1.1.2.2. Struktura siedmioczęściowa

Siedmioczęściowy schemat budowy listu zaproponował E. Lohmeyer, wzorując się na księdze Apokalipsy, gdzie liczba siedem odgrywa ważną rolę²⁸. Do zasadniczych części listu włączył też prolog i epilog. Propozycja E. Lohmeyera była przez wielu egzegetów dyskutowana, krytykowana i rekonstruowana. Do dziś nie ma jednak jednolitej struktury siedmioczęściowej, ponieważ niemal każdy z uczonych przyjmując siedem części struktury 1 J wskazuje inne motywy przewodnie.

1.1.2.3. Struktura łańcuchowa

F. Gryglewicz²⁹ odrzucił wszystkie dotychczasowe propozycje budowy 1 J i zaproponował podział, którego podstawą jest łańcuchowe łączenie motywów listu. Jego zdaniem, myśli autora następują równolegle, jedna po drugiej. Początek każdego nowego fragmentu nawiązuje do poprzedniego. W ten sposób struktura listu – poza wstępem (1,1-4) – składa się z dwunastu fragmentów: 1,5–2,2; 2,3-11; 2,12-17; 2,18-28; 2,28–3,3; 3,4-10; 3,11-24; 4,1-6; 4,7–5,4; 5,5-13; 5,14-17; 5,18-21.

1.1.2.4. Struktura retoryczna

Niektórzy egzegeci próbowali ustalić strukturę 1 J za pomocą analizy retorycznej³⁰. Zaproponowany przez F. Vouga schemat retorycznego po-

²⁸ *Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes*, ZNW 17 (1928), 225–263.

²⁹ *Listy katolickie*, 342.

³⁰ Dyskusje na temat retorycznej budowy listu – zob. H.-J. KLAUCK, *Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe*, ZNW 81 (1990), 29–213; F. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, Tübingen 1990, 6–9; G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 12–15.

działu listu pomija wstęp (1,1-4) i zakończenie (5,13-21), i przedstawia się następująco³¹:

(1) <i>captatio benevolentiae</i>	1,5–2,17
(2) <i>narratio</i>	2,18-27
(3) <i>propositio</i>	2,28-29
(4) <i>probatio</i>	3,1-24
(5) <i>exhortatio</i>	4,1-21
(6) <i>peroratio</i>	5,1-12

W schemacie tym zabrakło *exordium*, a *captatio benevolentiae* jest stanowczo za długie, *probatio* natomiast za krótkie i nieprzekonywujące. Podobnie dyskusyjne są inne projekty budowy retorycznej listu³².

1.1.3. Forma literacka

Forma literacka 1 J różni się od schematu listu starożytnego i od innych listów Nowego Testamentu. Brakuje w nim podstawowych cech listu: wstępu z imieniem autora i adresu oraz pozdrowień na początku i na końcu listu.

W historii egzegezy pojawiło się wiele propozycji określenia schematu budowy listu. Niektórzy egzegeci sądzili, że 1 J nie jest listem, lecz traktatem religijnym, pismem pastoralno-poucającym lub okolicznościowym traktatem mądrościowym (*als weisheitlichen Gelegenheitstraktat*)³³ itp. Inna znowu grupa uczonych uważała, że jest to forma mieszana listu z traktatem. 1 J posiada, ich zdaniem, niektóre cechy listu. Ważnym sygnałem, wskazującym na cechy listu są te elementy, w których autor zwraca się bezpośrednio do adresatów i podejmuje problemy ich wspólnoty. Pomimo tego całe pismo należałoby zakwalifikować do formy manifestu, encykliki, pisma naukowego, traktatu. 1 J nie ma wprawdzie formy listu, lecz formę listu posiada jego treść³⁴. Do tej grupy poglądów należy także zaliczyć opinię niektórych współczesnych uczonych, że 1 J jest homilią w formie listu³⁵.

³¹ *La réception de la théologie johannique dans les épîtres*, w: J.D. KAESTLI, J.M. POFFET, J. ZUMSTEIN (red.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genf 1990, 288–290.

³² H.-J. KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 259.

³³ H.D. PREUß, K. BERGER, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments. Zweiter Teil: Neues Testament. Register der biblischen Gattungen und Themen, Arbeitsfragen und Antworten*, Heidelberg 2003⁶, 440.

³⁴ K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 27–28.

³⁵ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 49; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 542.

Chociaż każdy z egzegetów, którzy badali formę 1 J, starał się przedstawić wyniki swoich badań na podstawie wnikliwej analizy, to jednak ich argumentacja nie jest do końca przekonująca. 1 J nie jest traktatem, manifestem, encykliką, czy homilią³⁶. Chociaż 1 J różni się swoją formą od listów starożytnych, to jednak przeważają w nim cechy listu. Autor nie trzyma się kanonu listów starożytnych, lecz pomimo tego jego pismo jest listem, chociaż w oryginalnej formie. Charakterystyczną cechą 1 J są bowiem liczne bezpośrednie zwroty do adresatów oraz odwoływanie się do ich konkretnej sytuacji i problemów. Poza tym treść listu wskazuje, że adresaci znają i aprobują autorytet autora.

1.1.4. Język i styl listu

Język 1 J jest prosty, daleki od perfekcji, lecz nie można twierdzić, że jest zupełnie pozbawiony kunsztu³⁷. Do oryginalnego słownictwa, które w całym Nowym Testamencie występuje tylko w tym liście, należą pojęcia: ἀγγελία (1,5; 3,1); ἀντίχριστος (2,18.22); ἰλασμός (2,2); νίκη (5,4); χρῖσμα (2,20 i dwa razy w 2,27).

Syntaksę zdań charakteryzuje parataksa – współrzędne połączenie kilku zdań w jedno, złożone. Autor posługuje się najczęściej krótkimi zdaniami, które zestawia obok siebie w sposób luźny, lub łączy je przy pomocy spójnika καί (i). Np. w 1,6 występują trzy zadania połączone zaimkiem καί. Podobnie 2,4.9.16-17; 3,4-6 i inne. Zdania względne wprowadzają spójniki i partykuły: ὅτι = ponieważ, εἰ = jeżeli, ἐάν = jeżeli, ὡς = jak, καθὼς = podobnie jak, ὅταν = gdy, kiedy, ἵνα = aby³⁸.

W formie wypowiedziania się autora można wyróżnić trzy kategorie zdań: zdania definiujące (*Definitionssätze*), zdania stwierdzające poznanie czegoś (*Erkenntnissätze*) i zdania wskazujące czyny jako znaki rozpoznawcze osoby (*Kennzeichensätze*). Zdania definiujące określają znaczenie jakiegoś pojęcia lub wyrazu. Występuje w nich charakterystyczna formuła αὕτη ἐστίν = ta jest. Np. w 3,23 autor objaśnia, na czym polega „przykazanie”³⁹: „ta jest nowina (...), którą wam głosimy: Bóg jest światłością” (podobnie: 3,11.23; 5,3.4.9.11.14). Zdania stwierdzające poznanie czegoś wprowadza formuła ἐν

³⁶ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, 325.

³⁷ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 20.

³⁸ Więcej zob. N. TURNER, *The Style of the Johannine Epistles*, w: J.H. MOULTON, *Grammar of New Testament Greek*, t. IV, Edinburgh 1976, 134–135.

³⁹ J. BEUTLER, *Neue Studien zu den johanneischen Schriften – New Studies on the Johannine Writings*, Göttingen – Bonn 2012, 21.

τούτω γινώσκουμεν = po tym poznajemy. Np.: „Po tym poznajemy, że poznałiśmy Go, jeżeli zachowujemy Jego przykazania” (2,3; por. 2,5.18; 3,19.24; 4,6.13; 5,2.20). Zdania trzeciej kategorii opierają się na schemacie: „Kto wykonuje czynność X, jest Y”⁴⁰. Czynności wykonywane przez jakąś osobę są znakami wskazującymi, kim ona jest. Np. w 2,4: „Kto mówi: «poznałem Go», a Jego przykazań nie zachowuje, jest kłamcą” (por. 1,6-8.10; 2,3-5.9-11; 3,4-10.15-17.18-21; 4,8.12.20).

Styl listu charakteryzują: paralelizmy, antytezy, anafory i inkluzje⁴¹. Paralelizmy, czyli powtórzenie tej samej lub podobnej myśli, występują w formie pozytywnej lub negatywnej⁴². Na przykład w 1 J 1,6-10 powtarzają się w kolejnych wersach pojęcia: wspólnota, prawda, światłość, grzech. Inne przykłady: 2,4.7.10-11; 4,7-8).

Antytezy – zestawienie dwóch opozycyjnych znaczeniowo segmentów wypowiedzi – zastosował autor listu, aby przedstawić dualistyczną wizję świata. Np.: światłość – ciemność, prawda – kłamstwo, miłość – nienawiść, sprawiedliwość – grzech, wyznanie – wyparcie się itp. (np. 3,7-10; 4,4-6; 5,18-19).

Anafora polega na powtórzeniu tego samego wyrazu lub zwrotu na początku kolejnych segmentów wypowiedzi. W 1 J są to najczęściej następujące czasowniki: εἰν εἶπωμεν = jeśli powiedzielibyśmy (1,6.8.10); ὁ λέγων = mówiący (2,4.6.9); γράφω = piszę (2,12.13a.13b); ἔγραψα = napisałem (2,14a.14b.14c) itp.

Inkluzja (zamknięcie, obramowanie) – typowa cecha semickiego stylu – zamyka pewną jednostkę literacką tym samym słowem. Np. w 1,5 słowo ἐφανερώθη (zostało objawione); 2,3-5 γινώσκουμεν (poznajemy); 2,18 ἐσχάτη ὥρα (ostateczna godzina); 2,19 ἐξ ἡμῶν (z nas); 2,27 μένει – μένετε (pozostaje – pozostawajcie); 3,9 ὁ γεγεννημένος – γεγέννηται (zrodzony – zrodzony został); 4,7-8 ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ – Θεὸς ἀγάπη (miłość z Boga – Bóg miłością) itp.

1.1.5. Problem jedności literackiej i źródeł

Dyskusje na temat integralności literackiej 1 J pojawiły się już na początku XX w. Krytycy integralności zarzucali brak spójności literackiej w nie-

⁴⁰ K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 186–187.

⁴¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 5–7; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 20.

⁴² R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 5.

których fragmentach listu, co – ich zdaniem – wskazuje na pochodzenie z różnych źródeł i na późniejsze dodatki redakcyjne⁴³. Model powstawania 1 J przedstawił R. Bultmann⁴⁴, który przyjął trzy etapy redakcji listu: (1) gnostyckie źródło mów objawieniowych (*Offenbarungsredenquelle*); (2) praca redakcyjna autora; (3) ostateczna redakcja kościelna. Śladem źródła gnostyckiego jest forma antytetycznych dwuwierszy, np. 1 J 1,5-10; 2,4.5.9.10.11.29; 3,4-6.10.14.15.24; 4,7.8.12.16; 5,1.4. Za wkład redakcji kościelnej uważał on zakończenie 1 J 5,14-21; teksty eschatologiczne i teologię odpuszczania grzechów (1 J 1,7; 2,2; 4,10)⁴⁵. Później R. Bultmann wielokrotnie zmieniał swoją koncepcję źródeł. Współczesna egzegeza sceptycznie odnosi się do zwolenników przedstawionej przez R. Bultmanna teorii źródeł 1 J i koncentruje badania nad integralnością listu wyłącznie na tekście 1 J 5,14-21.

Przeciwko spójności tego tekstu z całym listem przytaczane są następujące argumenty⁴⁶:

- (1) 1 J 5,14-21 jest dodatkiem, ponieważ zakończeniem listu jest 1 J 5,13;
- (2) rozróżnienie „grzechu ku śmierci” i „grzechu nie ku śmierci” jest sprzeczne z kontekstem wyprzedzającym;
- (3) w 1 J 5,14-21 występują *hapax legomena*.

Przytoczona argumentacja nie jest jednak przekonująca. 1 J 5,13 nie jest zakończeniem listu, lecz podsumowaniem poprzednio poruszonych kwestii⁴⁷. Wypowiedź o „grzechu ku śmierci” i „grzechu nie ku śmierci” nie jest sprzeczna z kontekstem poprzedzającym, harmonizuje bowiem z wcześniejszymi stwierdzeniami autora w 1 J 1,8-10; 3,4-9. Również *hapax legomena* w 1 J 5,14-21 nie wskazują na drugorzędne pochodzenie tego fragmentu, ponieważ *hapax legomena* występują także w innych miejscach 1 J⁴⁸.

⁴³ Przegląd badań na ten temat przedstawili m.in.: R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 11–15; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 22–23.

⁴⁴ *Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes*, w: TENZE, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 105–123.

⁴⁵ *Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes*, 381–393; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 22.

⁴⁶ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 505–506.

⁴⁷ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 291–294.

⁴⁸ *Tamże*, 293, przyp. 6.

1.2. Zagadnienia historyczne

1.2.1. Autor

Najstarsza tradycja chrześcijańska, począwszy od Ireneusza († 202) i Klemensa Aleksandryjskiego († 211) uważała, że autorem czwartej Ewangelii i Pierwszego Listu Jana był Jan apostoł, syn Zebedeusza, umiłowany uczeń Chrystusa. Powoływano się na świadectwo Ewangelii w tekście J 21,20-24, gdzie jest wzmianka o uczniu, który w czasie Ostatniej Wieczerzy „spoczywał na piersi” Jezusa (ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ). Zgodnie z tym świadectwem, autorem czwartej Ewangelii był Jan Apostoł.

Współczesna egzegeza przyjmuje jednak długi proces powstawania Ewangelii Jana. Prawdopodobnie dokonywał się on w kilku etapach. Trudno stwierdzić, ile mogło być redakcji pośrednich. Redaktor, który nadał czwartej Ewangelii ostateczny kształt, powołuje się na autorytet umiłowanego ucznia Jezusa, lecz problem jego identyfikacji oraz imienia pozostaje nadal w sferze hipotez⁴⁹. Uczeni zwracają uwagę na duże zbieżności pomiędzy Ewangelią Jana i Pierwszym Listem Jana. Świadczą o tym następujące podobieństwa⁵⁰:

(1) Podobieństwo języka. Do ulubionego słownictwa czwartej Ewangelii i 1 J należą terminy, które rzadko występują w pozostałych pismach Nowego Testamentu, jak np. ἀγαπᾶν, ἀλήθεια/ἀληθής, γεννάω, γινώσκω, ἐντολή, ζῶν, μαρτυρεῖν, μένειν, μισεῖν, πιστεύειν, τηρεῖν. I odwrotnie – autor czwartej Ewangelii i 1 J rzadziej posługuje się ogólnie przyjętymi w pismach Nowego Testamentu terminami technicznymi, jak np. ἀπόστολος, γραμματεὺς, δύναμις, ἐλπίς, ἐπαγγελία, εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον, κυρῶσαι, πίστις, πιστός, σοφία.

(2) Podobieństwo tematów teologicznych. W czwartej Ewangelii i w 1 J występuje szereg wspólnych wątków tematycznych, jak np.⁵¹: określenie obszaru wrogiego wobec Boga jako ciemność, śmierć, nienawiść, niewiara itp.; określenie Chrystusa Λόγος = Słowo (J 1,1 i 1 J 1,1); wcielenie Chrystusa (J 1,14 i 1 J 1,2; 4,2); wiara w Chrystusa Mesjasza i Syna Bożego jako droga prowadząca do zbawienia (J 6,47; 11,25; 12,46 i 1 J 5,1.5.10); stan zbawienia

⁴⁹ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 196.

⁵⁰ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 1–4.

⁵¹ *Tamże*, 38.

jako „posiadanie życia” (J 3,15.16; 4,14.36; 5,24.26.39; 6,47; 10,10 i 1 J 2,25; 3,14.15; 5,11.13.16 i inne) i „dzieciństwo Boże” (J 1,12 i 1 J 3,1.2.10); postulat wykonywania przykazań jako wyraz miłości i trwania w Bogu i Chrystusie (J 14,15.21; 15,10 i 1 J 3,23.24; 4,21; 5,3).

Podobieństwa pomiędzy czwartą Ewangelią i 1 J nie są jednak przekonującym dowodem, że autorem obydwu pism była ta sama osoba. Wskazują na to następujące argumenty⁵²:

- (1) w 1 J brak przewodnich pojęć czwartej Ewangelii, jak np. γραφή, δόξα/δοξάζειν, ζητεῖν, κρίνειν, κύριος, νόμος, πέμπειν, προσκυνεῖν, σῶζειν, χάρις itp.;
- (2) w Ewangelii Jana nie występuje terminologia teologiczna 1 J, jak np. ἀντίχριστος, ἐλπίς, ἰλασμός, κοινωνία, χρῖσμα;
- (3) obydwie pisma różnią się konstrukcją i stylem.

Podobieństwa i różnice pomiędzy Ewangelią Jana i 1 J nie przemawiają wprawdzie jednoznacznie za wspólnym autorstwem obydwu dzieł, lecz wskazują na wspólne środowisko, w którym te pisma mogły powstawać. Środowisko to jest określane w egzegezie jako „grupa Ewangelii Jana” (*Gruppe des Johannesevangelium*)⁵³ lub „szkoła janowa” (*Johannine School, die Johannische Schule*)⁵⁴. Za istnieniem takiej szkoły zdaje się przemawiać – zdaniem uczonych – szereg argumentów, np.:

- (1) Formuła „my” w Ewangelii Jana i 1 J (J 3,11; 21,24b i 1 J 1,1-3). Formuła „my” nie ma tu charakteru stylistycznego, lecz jest formą wypowiedzi całej wspólnoty Kościoła środowiska janowego⁵⁵, ewentualnie jego nauczycieli i teologów⁵⁶;
- (2) przykazanie wzajemnej miłości znajduje się w centrum etyki pism przypisywanych Janowi (J 13,34-35; 1 J 2,7-11; 2 J 5-6)⁵⁷;

⁵² R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 335; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 53; K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 24–25; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 45.

⁵³ K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neu Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1984², 230–234.

⁵⁴ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, NTS 23 (1976/77), 402–427; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 19–28; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 45–46; U. SCHNELLE, *Die Johannesbriefe*, 2–4.

⁵⁵ A. VON HARNACK, *Das „Wir“ in den Johanneischen Schriften*, w: TENZE (red.), *Kleine Schriften zur alten Kirche*, t. II, Leipzig 1980, 626–643.

⁵⁶ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 45.

⁵⁷ U. SCHNELLE, *Die Johannesbriefe*, 2.

- (3) kolejną wskazówką przemawiającą za istnieniem „szkoły janowej” jest określanie adresatów terminami τέκνα = dzieci (J 1,12; 11,52 i 1 J 3,1.2.10; 5,2; 2 J 1.4.13; 3 J 4), τέκνια = dzieciątka (J 13,33 i 1 J 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21).

Chociaż „szkoła janowa” nawiązuje do tradycji umiłowanego ucznia Chrystusa i apostoła Jana, to jednak nic nie wiadomo o jej początkach i historii. Niektórzy egzegeci powołują się na określenie nadawcy 2 J i 3 J πρεσβύτερος = prezbiter, starszy (2 J 1; 3 J 1)⁵⁸. Określenie to jednak niczego nie wyjaśnia, zwłaszcza że już Papiasz z Hierapolis (około † 155) rozróżniał dwóch Janów: Jana apostoła i Jana prezbitera⁵⁹.

W rezultacie należy stwierdzić, że język, styl, sposób prezentowania teologii i sytuacje różne w obydwu pismach sugerują, że chodzi o dwóch różnych autorów⁶⁰. Bliższe określenie autora czwartej Ewangelii i 1 J nie jest jednak możliwe.

1.2.2. Adresaci

Autor 1 J nie wymienia adresatów, lecz forma i treść listu wskazują, że był on skierowany do szerszej grupy Kościołów regionu. Jeżeli w poszukiwaniu adresatów 1 J uwzględni się jeszcze dwa pozostałe listy Jana: 2 J i 3 J, to okazuje się, że chodzi o Kościoły tego samego obszaru geograficznego. Łączą je bowiem bardzo bliskie relacje⁶¹. Podstawą tych relacji była wspólna tradycja i przynależność do grupy (szkoły) apostoła Jana⁶². Autor 1 J wyraźnie zwraca się do szerszego grona czytelników, a nie do jednej wspólnoty chrześcijańskiej. Świadczy o tym tekst 1 J 5,13: „napisałem do was, którzy wierzycie w imię Syna Bożego (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ)”⁶³.

⁵⁸ Przegląd badań przedstawił R.E. BROWN, *The Epistles of John*, New York 1982, 648–651.

⁵⁹ EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III, 39.

⁶⁰ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 335; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 53; K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 24–25; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 45; W. VOGLER, *Die Briefe des Johannes*, Leipzig 1993, 6–10.

⁶¹ M.M. THOMPSON, *1–3 John*, Downers Grove (IL) – Leicester 1992, 14–15.

⁶² G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 19–28.

⁶³ D. RUSAM, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv des Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefen*, Stuttgart 1993.

Najstarsza tradycja Kościoła – przyjmowana dziś przez większość uczonych – wskazywała na zachodnią część Azji Mniejszej, której centrum było miasto Efez. W tym regionie znajdowały się najprawdopodobniej Kościoły, do których adresowany był 1 J. Podstawowym argumentem potwierdzającym tę opinię jest polemiczny charakter 1 J. Centralnym tematem listu jest bowiem obrona tradycji chrześcijańskiej przed głosicielami gnozy (np. 1 J 2,22-23; 4,1-6; 5,6-12), którzy byli bardzo aktywni w tym rejonie. W zwalczanie gnozy angażował się bardzo Ireneusz z Lyonu, który pochodził z Azji Mniejszej⁶⁴. Ślady kontrowersji z gnozą występują również w innych listach Nowego Testamentu, adresowanych do wspólnot chrześcijańskich w Azji Mniejszej, np. Kol; Ef; 1 Tm 4,1nn; 6,20; 2 Tm 2,16.23; 4,4⁶⁵.

Na tej podstawie uczeni lokalizują adresatów 1 J w Efezie i jego okolicy. Pod koniec I w. po Chr. Efez z ośrodka działalności Pawła stał się centrum działalności Jana apostoła⁶⁶.

1.2.3. Miejsce i czas napisania

1.2.3.1. Miejsce

Najstarsza tradycja Kościoła, pochodząca jeszcze z czasów przed Ireneuszem – biskupem Lyonu, umiejscowiła redakcję czwartej Ewangelii oraz listów Jana (1 J; 2 J i 3 J) w Efezie. Autorstwo tych pism przypisywano Janowi apostołowi i ewangelicie w Efezie, powołując się na świadectwo Papiasza z Hierapolis i Polikarpa ze Smyrny, którzy prawdopodobnie byli uczniami Jana apostoła i ewangelisty. Uważano, że Jan zatrzymał się i działał w Efezie⁶⁷. Tradycję tę potwierdził Ireneusz⁶⁸. Papiasz z Hierapolis powołuje się na list napisany przez Jana – prawdopodobnie chodzi tu o 1 J⁶⁹. Polikarp ze Smyrny w Drugim Liście do Filipian 7, 1 cytuje 1 J 4,2 i wprowadza aluzje do kilku tekstów z 1 J (2,18.22; 3,8). Papiasz i Polikarp dobrze orientowali się

⁶⁴ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 48.

⁶⁵ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 25.

⁶⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 40; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 49; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 25.

⁶⁷ IRENEUSZ, *Adv. haer.* III 1, 1; EUZEBIUSZ, *HistEccl.* V 8, 4. Zob. K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1993¹⁰, 534–537.

⁶⁸ IRENEUSZ, *Adv. haer.* V 33, 4; EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 39, 1. Zob. K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 531.

⁶⁹ EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 39, 17; K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 531.

w sytuacji Kościołów zachodniej części Azji Mniejszej, ponieważ byli biskupami w tym rejonie⁷⁰.

Poglądy tradycji zdają się potwierdzać kryteria wewnętrzne, zwłaszcza teologia pism Jana. Jest ona skierowana przeciw błędom teologicznym głoszonym w zachodnim rejonie Azji Mniejszej. Do walki z głosicielami tych błędów angażował się aktywnie Ireneusz, który pochodził z Azji Mniejszej. Niektórzy uczeni uważają, że miejsca powstania Ewangelii i 1 J niekoniecznie muszą być identyczne, chociaż nie można ignorować zbieżności językowej i teologicznej pomiędzy 1 J i czwartą Ewangelią. Tradycja przekazana przez czwartą Ewangelię – zdaniem niektórych egzegetów – formowała się w Palestynie: w Jerozolimie, Samarii lub w okolicach Jordanu, a redakcja Ewangelii mogła mieć miejsce nawet w Syrii⁷¹.

Większość jednak uczonych uważa, że przynajmniej ostatnia redakcja czwartej Ewangelii nastąpiła w Efezie. Natomiast nawet zwolennicy hipotezy, że Ewangelia Jana powstała poza Azją Mniejszą, uważają, że 1 J został napisany w zachodniej części Azji Mniejszej⁷². Ogólnie przyjmuje się też, że miało to miejsce w Efezie, w mieście, które z centrum działalności Pawła stało się później centrum działalności Jana⁷³.

Za Azją Mniejszą przemawiają także kryteria wewnętrzne. W 1 J można zauważyć ślady polemiki autora z głoszoną w tym rejonie przez przeciwników (heretyków) doktryną teologiczną. Przedmiotem tych kontrowersji są poglądy typowe dla środowiska zachodniej Azji Mniejszej, skupionego wokół Efezu. Kolejnym argumentem za Azją Mniejszą są zbieżności pomiędzy 1 J i listami Ignacego, adresowanymi do Kościołów zachodnich rejonów Azji Mniejszej⁷⁴. Opinia pojedynczych egzegetów, którzy wskazują Antiochię, ewentualnie Syrię jako miejsce napisania 1 J⁷⁵, jest odosobniona i nie ma uzasadnienia.

⁷⁰ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 32.

⁷¹ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 48.

⁷² K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 30.

⁷³ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 49.

⁷⁴ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 32.

⁷⁵ K. GRAYSTON, *The Johannine Epistles*, Grand Rapids – London 1984, 27–29.

1.2.3.2. Czas napisania

Punktem wyjścia dla określenia czasu napisania 1 J jest ustalenie relacji czasowych pomiędzy powstaniem 1 J i Ewangelii Jana. Większość współczesnych egzegetów, idąc za tradycją Kościoła, uważa, że ostatnia redakcja czwartej Ewangelii wyprzedziła napisanie 1 J⁷⁶. Wprawdzie w 1 J nie ma wyraźnych cytatów z Ewangelii, to jednak porównanie tekstów obydwu dzieł prowadzi do wniosku, że nie można w pełni zrozumieć wypowiedzi 1 J bez znajomości Ewangelii Jana. Pomiedzy tymi pismami istnieje wiele analogii, które wskazują, że autor 1 J wprowadził do swego tekstu język rozpowszechniony już przez Ewangelię Jana⁷⁷. Wyraźnym przykładem jest tu prolog (1 J 1,1-5)⁷⁸.

Na tej podstawie większość uczonych uważa, że 1 J został napisany po Ewangelii Jana. Ponieważ przypuszcza się, że Ewangelia Jana powstała pod koniec I w. po Chr., prawdopodobnie w latach 90–100, należy przyjąć, że redakcja 1 J mogła mieć miejsce w latach 100–110⁷⁹.

1.2.4. Sytuacja historyczno-religijna

Rekonstrukcja obrazu Kościoła na podstawie treści 1 J wskazuje, że jest to Kościół już w stadium daleko posuniętego rozwoju. Wspólnota chrześcijańska znalazła się jednak w sytuacji zagrożenia religijnego ze strony przeciwników głoszących tezy teologiczne, sprzeczne z przyjętym od początku nauczaniem. Dlatego autor listu przypomina adresatom, aby trwali w wierze w Chrystusa, przekazanej im ἀπ' ἀρχῆς = od początku (1 J 2,7.24; 3,11).

Przeciwnicy Kościoła nazwani są odstępcami, „antychrystami”, którzy „wyszli z nas” (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν: 1 J 2,19), i fałszywymi prorokami (ψευδοπροφῆται: 1 J 4,1). Określenia „antychryści” i „fałszywi prorocy” są

⁷⁶ Np. E. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, 11–13; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 46–47; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 19. Niektórzy egzegeci utrzymują, że 1 J powstał przed Ewangelią Jana. Por. K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen – Basel 1995², 270–275.

⁷⁷ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 47.

⁷⁸ Np. M. THEOBALD podkreśla zależność prologu 1 J od Ewangelii (*Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1. Joh*, Münster 1988, 421–437).

⁷⁹ K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 30; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 49; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 33. R. SCHNACKENBURG przyjmuje 130 r. (*Die Johannesbriefe*, 42).

jednak zbyt ogólne, aby na ich podstawie można było bliżej wskazać środowisko głosicieli błędnych poglądów teologicznych. Na podstawie treści listu można zrekonstruować niektóre tezy tego środowiska. Dotyczą one chrystologii i soteriologii (1 J 1,7,2; 2,2.13-14.22-24; 3,2.8.16; 4,2.9-10.14; 5,12.13.20), eschatologii (1 J 2,18.28; 3,1-3) i etyki chrześcijańskiej (1 J 1,5-2,11; 3,4-24; 4,20-5,3)⁸⁰.

Bliższe określenie środowiska tego ruchu jest wśród uczonych sprawą dyskusyjną. Nie wiadomo, czy chodzi tylko o chrześcijan, którzy odeszli ze wspólnoty, czy też jest to znacznie szersze środowisko, np. judeochrześcijaństwo, chrześcijanie pochodzący z pogaństwa, dokeci, gnostycy itp.⁸¹ Większość egzegetów powiada się raczej za środowiskiem gnostyckim⁸².

1.3. Główne tematy teologiczne

1.3.1. Obraz Chrystusa

Obraz Chrystusa w 1 J podkreśla przede wszystkim te cechy Jego osoby i działalności, które odrzucali błędnowiercy. Chrystologia listu nie ogranicza się jednak tylko do polemiki z opozycją, lecz wskazuje także pozytywne elementy wyznania wiary, które w całości zapewniają wspólnocie chrześcijańskiej ochronę przed błędami heretyków.

Chrystus jest Synem Bożym. Synostwo Boże Chrystusa jest nieodłącznym elementem wiary w Boga. Podkreśla to chiastyczna formuła: Ojciec – Syn i Syn – Ojciec (1 J 2,22b-23ab). Jedyną dostępną drogą do Boga jest wiara w Ojca i Jego Syna, Jezusa Chrystusa (1 J 5,5)⁸³. Relacje Jezusa do Boga Ojca wyraża w 1 J 4,9 termin *μονογενής* (jednorodzony)⁸⁴, który jest odpowiednikiem *ἀγαπητός* (umiłowany) w ewangeliach synoptycznych (por. Mk 1,11 i par.; 9,7 i par.; 12,6 i par.; Mt 12,18). Obydwa terminy podkreślają wyjątkowe i jedyne pochodzenie Jezusa⁸⁵. Syn Boży nie ma po-

⁸⁰ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 16–23; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 22–24; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 547.

⁸¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 16–23; W. BAUR, *1., 2. und 3. Johannesbrief*, 25; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 35–41.

⁸² J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 24.

⁸³ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 162–163.

⁸⁴ Termin *μονογενής* występuje tylko w J 1,14.18; 3,16.18 i 1 J 4,9.

⁸⁵ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 230.

czątku, istniał zawsze, co podkreśla w 1 J 2,14d zwrot τὸν ἀπ' ἀρχῆς (ten od początku)⁸⁶.

Jezus Syn Boży został przez Ojca posłany na świat, aby ludzie „żyli przez Niego (ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ)” (1 J 1,2; 4,9; 5,12-13.20). Wskazuje na to określenie Chrystusa „Słowo życia (Λόγος τῆς ζωῆς)” (1 J 1,1). Jest to „życie wieczne (ζωὴ αἰώνιος)” (1 J 5,13). Słowo „wieczne” ma znaczenie jakościowe, a nie czasowe. Pojęcie życia wykracza poza terminologię eschatologiczną i nie ogranicza się tylko do życia po śmierci. Życie wieczne jest według pojęć Starego Testamentu przymiotem Boga. Pełnię życia posiada tylko Bóg. Syn Boży przyszedł na świat, aby umożliwić ludziom udział w życiu Boga⁸⁷.

Przyjście Syna Bożego na świat nastąpiło przez Wcielenie, czyli przyjęcie ludzkiej natury. Motyw Wcielenia został w liście mocno zaakcentowany, ponieważ ludzką naturę Jezusa odrzucali błędnowiercy, uważając, że jest On wyłącznie postacią z nieba. Objawienie się Chrystusa na ziemi jest faktem historycznym, na co wskazuje w 1 J 1, 2 aoryst ἐφανερώθη (ukazał się jawnym, objawił się). Autentyczność zaś tego wydarzenia potwierdzają świadkowie. Osobiste doświadczenie świadków wyrażają aż cztery czasowniki: usłyszeliśmy (ἀκηκόαμεν), widzieliśmy (ὠράκαμεν) własnymi oczami, zobaczyliśmy (ἑθεασάμεθα) i czego dotykały (ἐψηλάφησαν) nasze ręce. Te cztery czasowniki podkreślają, że niewidzialna i niewyraźna ludzkimi pojęciami boska natura Jezusa Chrystusa stała się widzialna i dotykalna przez Wcielenie. Dlatego formuła, że „Jezus Chrystus przyszedł w ciele”, jest podstawowym artykułem wyznania wiary i kryterium potwierdzającym pochodzenie od Boga głoszonej nauki (1 J 4,2)⁸⁸.

Jezus Chrystus przyszedł na świat jako posłany przez Boga Mesjasz (ὁ Χριστός). Mesjański charakter Jego misji odrzucali błędnowiercy, których autor listu nazywa kłamcami i antychrystami (1 J 2,22). Formuła „Jezus jest Mesjaszem (Chrystusem)” (1 J 5,1) należała do zasadniczej części chrystologicznego wyznania wiary w środowisku wspólnoty chrześcijańskiej Jana⁸⁹.

Celem wystąpienia i działalności Chrystusa było zbawienie świata: „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata (Σωτῆρα τοῦ κόσμου)” (1 J 4,14b;

⁸⁶ Zwrot ἀπ' ἀρχῆς odnosi się do Chrystusa, a nie do Boga Ojca. Por. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 124.

⁸⁷ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 65.

⁸⁸ *Tamże*, 232–233.

⁸⁹ *Tamże*, 284.

por. w. 9). Misja soteriologiczna Jezusa polegała na przebłaganiu za nasze grzechy (1 J 4,10d) i grzechy całego świata (1 J 2,2; 3,5), dlatego „oddał swoje życie za nas (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν)” (1 J 3,16), zniszczył dzieła diabła (1 J 3,8) i jako nasz orędownik (παράκλητος) wstawia się za nami, gdy grzeszymy (1 J 2,1).

Tekst 1 J 5,6 podkreśla dwa wydarzenia zbawcze: Jezus Chrystus jest tym, „który przyszedł przez wodę i krew (ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος)” (1 J 5,6a). Imiesłów aorystu ἐλθὼν wskazuje na fakty historyczne, jednorazowe, zamknięte, na chrzest i ofiarę Jezusa na krzyżu⁹⁰. Konstrukcja następnego zdania zostaje zmieniona – w miejsce przyimka διὰ (przez) występuje przyimek ἐν (w) (1 J 5,6c). Zdanie otrzymuje nowe znaczenie. Wyrażenie „w wodzie i we krwi” nie wskazuje już na jednorazowe, historyczne wydarzenie, lecz na fakt aktualny, trwający i skuteczny, na sakrament chrztu i Eucharystii⁹¹. Świadeństwo o tym wydał w przeszłości i nadal wydaje Duch Święty (1 J 5,6-8).

1.3.2. Kościół

Charakterystyczną cechą eklezjologii w 1 J jest terminologia określająca chrześcijan⁹².

(1) Termin τέκνα Θεοῦ (dzieci Boga) wyraża dwa aspekty: wskazuje na pochodzenie (zrodzenie) od Boga i na relacje wierzącego z Bogiem. Termin ten występuje w 1 J pięć razy: 3,1-2.10 (dwa razy) i 5,2. Autor nigdy nie posługuje się określeniem υἱοὶ Θεοῦ (synowie Boga), rezerwując ten termin wyłącznie dla Chrystusa – Syna Bożego (np. 1 J 3,8; 4,15; 5,5.10.12-13 itp.). Motywem „zrodzenia” z Boga jest Jego miłość do człowieka: „jaką miłość dał nam Ojciec, abyśmy zostali nazwani dziećmi Boga (τέκνα Θεοῦ)” (1 J 3,1). Chrześcijanina jako dziecko Boga ogarnia Jego miłość. Stan dzieciństwa Bożego jest wprawdzie już obecnie udziałem wierzącego, lecz w przyszłości eschatologicznej zrealizuje się w całej pełni: „Obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze nie stało się widoczne, czym będziemy. Wiemy, że gdy stanie widocznym, podobni (ὅμοιοι) będziemy Jemu” (1 J 3,2). Podobieństwo

⁹⁰ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 272.

⁹¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 258–259; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 272–273; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 297–298.

⁹² G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von F.W. Horn*, Berlin – New York 1996, 472–473.

do Boga należy rozumieć jako przemianę ziemskiej egzystencji w nową, określoną przez Boga rzeczywistość⁹³.

(2) Drugim określeniem chrześcijan jest znane z listów Pawła pojęcie ἀδελφοί (bracia). Termin ten występuje głównie w kontekście tematu miłości braterskiej (1 J 2,9.11 itp.). Istotnym elementem tego terminu jest praktyka aktywnej miłości w życiu wspólnoty eklezjalnej. Nienawiść do „brata” jest jednoznaczna z wykluczeniem się ze wspólnoty Kościoła. Powoływanie się na miłość do Boga jest sprzeczne z nienawiścią do braci (1 J 4,20-21)⁹⁴.

(3) Słowo ἀγαπητοί (umiłowani) nie jest w 1 J określeniem grzecznościowym, lecz terminem eklezjalnym i występuje sześć razy: 1 J 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11. Wskazuje, że chrześcijanin jest umiłowany przez Boga, jest już obecnie z Bogiem zjednoczony, a w przyszłości eschatologicznej osiągnie to zjednoczenie w całej pełni (1 J 3,1-2).

(4) Inną charakterystyczną cechą przynależności do wspólnoty eklezjalnej jest „namaszczenie” (χρῖσμα) wierzącego. Termin χρῖσμα występuje w dwóch tekstach: 1 J 2,20.27. Słowo to ma dwa znaczenia: olej jako materiał namaszczenia⁹⁵ lub efekt namaszczenia⁹⁶. Drugie znaczenie wydaje się bardziej prawdopodobne, wskazuje na chrzest jako skutek sakramentalnego namaszczenia, ponieważ w obrzędzie chrztu posługiwano się namaszczeniem olejem⁹⁷. Kontekst obydwu tekstów, w których występuje termin χρῖσμα, wskazuje, że nie chodzi tylko o wydarzenie historyczne z przeszłości. Χρῖσμα pozostaje, „trwa” (μένει) w ochrzczonej, napełnia wiedzą i poucza go o wszystkim. Dlatego nie potrzebuje on innego pouczenia – chodzi o głosicieli herezji (1 J 2,20.27). Namaszczenie pochodzi od Świętego (ἀπὸ τοῦ ἁγίου) i spełnia te same funkcje, co Paraklet – Duch Święty w Ewangelii Jana: poucza Kościół, aby rozpoznawał prawdę (J 14,17.26; por. 1 J 4,1-3.13)⁹⁸.

⁹³ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 181.

⁹⁴ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 258.

⁹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 152.

⁹⁶ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 156–157; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 126.

⁹⁷ R.E. BROWN, *The Epistle of John. Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, 348.

⁹⁸ G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, 473.

1.3.3. Świat

Pojęcie „świat” (κόσμος) w 1 J nie występuje w aspekcie stworzenia, lecz oznacza przestrzeń zagrażającą człowiekowi pod względem moralnym⁹⁹. Bóg kocha świat jako swoje stworzenie i dlatego posłał swego Syna na świat, który „jest ofiarą przebłagalną za grzechy całego świata (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου)” (1 J 2,2; por. 4,9.14). Świat jako stworzenie Boga nie jest zły, tylko po upadku człowieka w grzech stał się obszarem, w którym działają siły i pożądliwości niebezpieczne dla człowieka: „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i samochwalstwo (ἀλαζονεία) życia” (1 J 2,16).

Ludzie żyjący na świecie dzielą się na dwie kategorie: na „dzieci Boga” (1 J 3,1-2.10; 5,2) i na „dzieci diabła” (1 J 3,10), którzy należą do świata. Kryterium podziału stanowi wiara i moralne postępowanie człowieka (1 J 3,10). Świat dopiero przez niewiarę i złe postępowanie moralne ludzi staje się przestrzenią wrogą Bogu, i miejscem wpływów „Złego” (1 J 5,19). Świat nie rozumie nowej egzystencji chrześcijan jako dzieci Boga, nie zna też Boga jako Ojca dzieci Bożych (1 J 3,1d) i do wierzących odnosi się z nienawiścią (1 J 3,13).

Ten obraz świata nie jest jednak trwały, przeminie wraz ze swoimi pożądliwościami, natomiast ci, którzy spełniają wolę Boga, będą żyć na wieki (1 J 2,17). Autor 1 J nie poleca jednak dystansu chrześcijanina do świata, lecz zachęca do przewyciężenie świata przez wiarę (1 J 5,4-5).

1.3.4. Zjednoczenie z Bogiem

Motywy zjednoczenia z Bogiem wyrażają w 1 J formuły: trwać w (μένειν ἐν) Bogu/Chrystusie lub Boga/Chrystusa w wierzącym (1 J 2,6.14.17.24.27.28; 3,6.9.17.24; 4,12.13.15.16); wspólnota (κοινωνία) z Ojcem i Synem (1 J 1,3.6); mieć (ἔχειν) Ojca/Syna (1 J 2,23; 5,12); być w (εἶναι ἐν) Bogu/Chrystusie (1 J 2,5; 5,20); Bóg jest w nas (ἐν ὑμῖν) (1 J 4,4); być z Boga (ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι) (1 J 4,2.4.6).

Czasownik μένειν (pozostawać, przebywać, trwać) ma w Nowym Testamencie – podobnie jak w literaturze greckiej – zasadniczo znaczenie lokalne, natomiast metaforycznie oznacza pozostawanie w określonej przestrzeni, sferze, np. w przestrzeni światła (1 J 2,10), w sferze śmierci (1 J 3,14), trwanie Boga/Chrystusa w relacji do ludzi, czy ludzi do Boga/Chrystusa. W relacjach

⁹⁹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 134.

Bóg/Chrystus – wierzący μένειν nie oznacza zjednoczenia w formie mistycznej, lecz osobowej¹⁰⁰: „Kto zachowuje (ὁ τηρῶν) Jego przykazania, trwa w Nim (ἐν αὐτῷ μένει), a On w nim” (1 J 3,24a). Forma indykatywna czasu teraźniejszego μένει (trwa) wskazuje na trwałą sytuację, na stałe „trwanie” w zjednoczeniu wierzących z Bogiem i Chrystusem (por. 1 J 2,6; 3,9.15; 4,12-13.15-16)¹⁰¹. Trwanie wierzącego w Bogu konkretyzuje się przez wyznanie wiary, że Jezus jest Synem Boga (1 J 4,15), przez zachowywanie przykazań i miłość braterską.

Termin κοινωνία (wspólnota) występuje w całym liście tylko dwa razy: w 1 J 1,3c i 6a. W obydwu przypadkach określa wspólnotę „z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem”. W. 6 mówi ogólnie o wspólnocie „z Nim”, lecz biorąc pod uwagę jedność Ojca z Synem, należy tu pojęcie κοινωνία odnieść zarówno do Ojca, jak i do Syna¹⁰². Wspólnota z Bogiem wprowadza z kolei w obszar wspólnoty wszystkich wierzących (1 J 1,3b.7b). Na brak wspólnoty z Bogiem wskazują następujące cechy negatywne: chodzić w ciemności – kłamać – nie czynić prawdy (1 J 3,6).

W dwóch tekstach wspólnotę z Bogiem wyraża formuła „mieć (ἔχειν) Ojca i Syna” (1 J 2,23; 5,12). W 1 J 2,23 słowo „mieć” nie oznacza, że Ojciec i Syn Boży stają się własnością wierzącego i można nimi dysponować jako swoją własnością. Chodzi o wspólnotę i poznanie Boga, i Jezusa Chrystusa¹⁰³. W 1 J 5,12 w dwóch zdaniach w formie antytezy wspólnota z Chrystusem pokazana jest bardziej intensywnie jako udział w życiu: „kto ma Syna, ma życie (ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν)”¹⁰⁴.

Zjednoczenie z Bogiem/Chrystusem określa też formuła „być w (εἶναι ἐν) Bogu/Chrystusie”. Znakiem rozpoznawczym Boga, wspólnoty z Bogiem i z Chrystusem jest postawa moralna wierzącego: zachowywanie słów i przykazań Boga i Chrystusa (1 J 2,5)¹⁰⁵. Syn Boży, który przyszedł na świat, obdarzył chrześcijan „myśleniem, aby poznawali Prawdziwego (τὸν ἀληθινόν), czyli Boga” (1 J 5,20a). Przez poznanie (γινώσκωμεν) wierzący wchodzi we

¹⁰⁰ G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, 462.

¹⁰¹ TENZE, *Die Johannesbriefe*, 202: *bleibende Dauer*.

¹⁰² TENZE, *Die Johannesbriefe*, 80.

¹⁰³ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 163.

¹⁰⁴ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 316. Inaczej J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 124, który uważa, że „mieć” Syna oznacza „uwierzyć” w Niego.

¹⁰⁵ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 59.

wspólnotę z Bogiem. Pojęcia „poznać Boga” i „być w Bogu” mają tu znaczenie synonimiczne¹⁰⁶.

Inną formułą wspólnoty z Bogiem jest zwrot „być z Boga (ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι)” (1 J 4,2.4.6), a w znaczeniu negatywnym „nie być z Boga (οὐκ ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι)” (1 J 3,10; 4,3.6.7). Dowodem pochodzenia od Boga jest wyznanie, że „Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (1 J 4,2), odnośnienie zwycięstwa nad „duchem antychrysta” (w. 4) i „słuchanie” (ἀκούει ἡμῶν) autorytetu Kościoła (w. 6). Natomiast ten, kto „nie czyni sprawiedliwości (μὴ ποιῶν δικαιοσύνην) i nie kocha braci, „nie jest z Boga” (1 J 3,10).

Wspólnotę z Bogiem uzasadnia i charakteryzuje ἀγάπη (miłość): „miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, z Boga się narodził (γεγέννηται) i zna Boga” (1 J 4,7b). Miłość jest skierowana zarówno na Boga, jak i na braci¹⁰⁷. Zjednoczenie wierzącego z Bogiem konkretyzuje się przez miłość (1 J 4,16). Ci, którzy Boga nie kochają, sami wykluczają się ze wspólnoty z Nim (1 J 4,8).

1.3.5. Etyka chrześcijańska

1.3.5.1. Miłość braterska

W 1 J w centrum etyki chrześcijańskiej znajduje się przykazanie miłości” „miłujmy jedni drugich (ἀγαπῶμεν ἀλλήλους)” (1 J 4,7a). Przykazanie miłości uzasadnia twierdzenie, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8b.16c). Miłość należy do sfery Boga, jest charakterystyczną cechą Boga, jest „z Boga”. Jest to pierwszy, zasadniczy motyw uzasadniający wypełnianie przykazania miłości. Dlatego każdy, kto czynnie okazuje miłość, daje o sobie świadectwo, że „narodził się z Boga i zna (γινώσκει) Boga” (1 J 4,7b; negatywnie: 4,8a). Słowo γινώσκει nie oznacza teoretycznego poznania, lecz ma znaczenie egzystencjalne, wskazuje na ścisłą wewnętrzną wspólnotę chrześcijanina z Bogiem¹⁰⁸.

Praktycznym przykładem i wzorem miłości jest Jezus Chrystus, którego Bóg z miłości do ludzi posłał na świat jako ofiarę przebłagalną za grzechy (1 J 2,2; 3,16; 4,9c-10). Jest to kolejny, drugi motyw uzasadniający czynną miłość. Autor listu wzywa więc do naśladowania przykładu miłości Chrystusa (1 J 2,6b; 3,16).

¹⁰⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 290; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 133.

¹⁰⁷ G. STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, 466.

¹⁰⁸ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 228.

Miłość chrześcijanina jest przede wszystkim skierowana do Boga i do Chrystusa. Realizuje się przede wszystkim w zachowywaniu „Jego słowa” (αὐτοῦ τὸν λόγον) (1 J 2,5). Liczba pojedyncza ὁ λόγος (słowo) podkreśla jednolitość Bożego objawienia, które rozszerza się na wiele przykazań¹⁰⁹. Zachowywanie przykazań Boga jest sprawdzianem miłości do Niego (1 J 5,2-3).

Miłość chrześcijanina skierowana jest następnie do „braci”, czyli do tych, którzy należą do wspólnoty Kościoła. Ograniczenie miłości do braci ze wspólnoty wypływa prawdopodobnie z postawy wrogości i zawziętości świata¹¹⁰. Przykazanie miłości, którą wierni powinni okazywać braciom, nie jest „przykazaniem nowym”, lecz „przykazaniem starym”, które chrześcijanie „mieli od początku” (εἶχετε ἀπ’ ἀρχῆς), czyli od momentu rozpoczęcia chrześcijańskiej egzystencji (1 J 2,7; 3,11)¹¹¹. Praktyka miłości zobowiązuje do czynu i troski socjalnej o braci w potrzebie (1 J 3,17-18). Chrześcijanin, który dysponuje środkami materialnymi, nie może się zamykać na potrzeby innych, lecz powinien im pomagać. Najdoskonalszą formą miłości braterskiej jest „życie położyć za braci” (1 J 3,16). Miłość okazywana braciom jest sprawdzianem naszej miłości do Boga: „kto bowiem nie kocha brata, którego zobaczył, nie może kochać Boga, którego nie zobaczył” (1 J 4,20-21).

Nienawiść do braci porównywana jest z życiem „w ciemności”, a nie „w świetle” (1 J 2,9-11), do „trwania w śmierci” i pozbawienia się udziału w „życiu wiecznym” (1 J 3,10.14-15), do nieznanomości Boga (1 J 4,7-8).

1.3.5.2. Chrześcijanin i grzech

1 J porusza aktualny w pierwotnym Kościele problem grzechu w środowisku chrześcijan. Chodzi o to, czy chrześcijanin może nadal grzeszyć, jak przed nawróceniem i jak wspólnota Kościoła powinna odnosić do grzesznika¹¹². Temat chrześcijanina i grzechu poruszają głównie trzy teksty: 1 J 1,6–2,2; 3,4-10; 5,16-18. Punkt ciężkości stanowią dwie przeciwstawne wypowiedzi

¹⁰⁹ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 116.

¹¹⁰ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 547, uważa, że wezwanie do miłości braci nie wyklucza miłości do innych bliźnich.

¹¹¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 111.

¹¹² I. GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*, Göttingen 1989, 27–75.

dzi: bezgrzeszność chrześcijanina jako dziecka Bożego i grzeszność każdego człowieka, nie wyłączając chrześcijanina¹¹³.

W 1 J 1,8 autor stwierdza, że wspólnota chrześcijańska nie jest wolna od grzechu. Przypisywanie sobie bezgrzeszności jest zwodzeniem siebie i dowodem, że w takim człowieku nie ma prawdy Bożej. „Prawda” (ἀλήθεια) jest tu pojęciem spersonifikowanym i oznacza rzeczywistość Boską, obecną i działającą w człowieku. Prawda Boża określa życie człowieka¹¹⁴. Zaprzeczanie obecności grzechu w Kościele oznacza nazywanie Jezusa „kłamcą” (ψεύστην) (1 J 1,10). Grzech jest wprawdzie obecny w życiu chrześcijanina, lecz powinien on unikać grzechu (1 J 2,1). Gdyby jednak zgrzeszył, to krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza go z wszelkiego grzechu (1 J 1,7b). Jezus Chrystus stał się bowiem ofiarą przebłagalną (ἱλασμός) za grzechy i jest naszym orędownikiem (παράκλητος) u Ojca (1 J 2,1-2).

Natomiast w 1 J 3,9 pojawia się stwierdzenie przeciwne. Chrześcijanin nie może zgrzeszyć, ponieważ narodził się (γεγεννημένος) z Boga i Jego „nasienie” (σπέρμα) wciąż w nim trwa (μένει). Dlatego nie może zgrzeszyć. Twierdzenie o bezgrzeszności chrześcijanina należy interpretować w kontekście całego listu. Otóż fakt zrodzenia chrześcijanina z Boga zakłada „trwanie” w Chrystusie: „kto trwa (μένων) w Nim, nie grzeszy” (1 J 3,6). Trwanie w Jezusie Chrystusie wymaga od wierzącego wysiłku w kierunku umacniania wiary, wzrostu miłości, unikania grzechu, troski o świętość osobistą i zachowywanie przykazań. Zrodzenie z Boga i zasada życia Bożego (σπέρμα αὐτοῦ) w ochrzczonej nie działa magicznie, lecz we współpracy z nim¹¹⁵.

Inne wyjaśnienie formuły bezgrzeszności wierzącego podaje tekst 1 J 5,16-17, w którym jest rozróżnienie grzechu „ku śmierci” i grzechu „nie ku śmierci”¹¹⁶. Grzech ku śmierci to taki grzech, który jest nie do pogodzenia ze stylem chrześcijańskiej egzystencji. Oznacza zerwanie wspólnoty z Bogiem i przejście z obszaru Boga do sfery śmierci. Są też grzechy, które wykluczają wierzącego całkowicie ze sfery Boga. Za te grzechy należy prosić Boga o przebaczenie (1 J 5,16), a Bóg jest wierny i sprawiedliwy, odpuści grzechy i oczyści z wszelkiej nieprawości (πάσης ἀδικίας) (1 J 1,9).

¹¹³ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 281–282.

¹¹⁴ *Tamże*, 84; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 84; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 94.

¹¹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 191; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 83–84.

¹¹⁶ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 547.

1.3.6. Eschatologia

Charakterystyczną cechą teologii 1 J jest eschatologia, czyli wydarzenia dotyczące czasów ostatecznych. Eschatologia listu koncentruje się na trzech tematach: pojawienie się antychrysta, przyjście Chrystusa, sąd ostateczny i przemiana wiernych.

Wystąpienie antychrysta, który już się pojawił, jest znakiem wskazującym na czasy ostateczne: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται (jest [już] ostateczna godzina, bo antychryst przychodzi) (1 J 2,18.22; 4,3). Prefiks ἀντι- w określeniu antychrysta ma dwa znaczenia: „w miejsce kogoś” i „przeciw komuś”¹¹⁷. Termin ἀντίχριστος wskazuje więc na kogoś, kto występuje „za Chrystusa” i jednocześnie „przeciw Chrystusowi”. Liczba mnoga ἀντίχριστοι w 1 J 2,18b wskazuje, że pojęcie antychrysta nie odnosi się do jednej, konkretnej osoby, lecz ma znaczeni zbiorowe. Antychrystami jest grupa dysydentów, którzy nie uznają, że Jezus „jest z Boga” (ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν) (1 J 4,3). Celem działalności antychrysta jest bałamucenie i wprowadzenie wierzących w błąd (1 J 2,26; 3,7).

Wspólnota chrześcijan „trwając” w Chrystusie (μένετε ἐν αὐτῷ) oczekuje Jego przyjścia (παρουσία) i objawienia się (ἐὰν φανερωθῆ) (1 J 2,28b; 3,2). W czasie przyjścia Chrystusa nastąpi przemiana wiernych. Ochrzczeni są już w obecnej egzystencji dziećmi Boga (τέκνα Θεοῦ), ale w przyszłości eschatologicznej osiągną pełnię zbawienia, a ich ludzka natura upodobni się do natury Bożej i będą oglądać Boga (1 J 3,2)¹¹⁸.

Z powtórным przyjściem Chrystusa łączy się także sąd ostateczny (1 J 2,28; 4,17). Wierni jednak powinni mieć ufność (παρησίαν), że Chrystus ich nie potępi. Podstawą tej ufności jest dziecięctwo Boże ochrzczonych (1 J 3,2) i praktyka „doskonałej” miłości (1 J 4,17-18). Doskonała miłość realizuje się przez zachowywanie przykazań (1 J 2,5; 4,12; 5,3).

¹¹⁷ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 150.

¹¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 170–174; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 83.

2. Drugi List św. Jana

2.1. Zagadnienia literackie

2.1.1. Egzegetyczna analiza treści

Wstęp 2 J – zgodnie z przyjętą formą listów starożytnych – zawiera adres i pozdrowienie (2 J 1-3). Nadawca listu przedstawia się bardzo ogólnie jako ó πρεσβύτερος (prezbiter). List jest adresowany do „wybranej Pani (ἐκλεκτῆ κυρία) i jej dzieci”, czyli do wspólnoty Kościoła w określonym miejscu¹. Wstęp kończy pozdrowienie, którego forma przypomina pozdrowienia z listów Pawła i wyraża życzenie trzech dóbr duchowych: χάρις (łaska), ἔλεος (miłosierdzie), εἰρήνη (pokój).

Wprowadzenie do właściwej treści listu rozpoczyna się wyrażeniem radości z powodu postępowania, przynajmniej niektórych spośród adresatów (εὔρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου = znalazłem spośród twoich dzieci), „w prawdzie, zgodnie z przykazaniem otrzymanym od Ojca” (2 J 4). Z radości autor przechodzi do prośby, aby wszyscy postępowali zgodnie z przykazaniem, które mają „od początku” (ἀπ’ ἀρχῆς), aby się wzajemnie miłowali i według tego przykazania postępowali (ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) (2 J 5-6).

Po prośbie następuje ostrzeżenie przed zwodzicielami – antychrystami, którzy nie uznają Wcielenia Jezus Chrystusa i wprowadzają wierzących w błąd. Wierni powinni uważać, aby nie utracili nagrody (μισθόν) za to, co już „wypracowali” (εἰργασάμεθα). Każdy, kto nie trwa (μὴ μένων) w nauce Chrystusa, nie jest zjednoczony z Bogiem. Natomiast, kto zachowuje naukę Chrystusa, jest zjednoczony (ἔχει) zarówno z Ojcem, jak i z Synem. Autor zakazuje jakichkolwiek kontaktów z głosicielami nauk niezgodnych z nauczaniem Kościoła. Nie należy ich przyjmować do swoich domów i pozdrawiać (χαίρειν αὐτοῖς

¹ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 317–318; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 525.

μη λέγετε). Pozdrowienie w środowisku judaistycznym było czymś więcej niż tylko formą grzecznościową, lecz miało także religijne znaczenie, oznaczało równocześnie życzenie błogosławieństwa Bożego (por. Mt 10,13; Łk 10,6). Tego aspektu nie miało pozdrowienie w środowisku greckim (χαίρειν)². Dlatego autor listu wyjaśnia czytelnikom ze środowiska kultury greckiej, że kto pozdrawia, wchodzi do wspólnoty z pozdrawianym (κοινωνεῖ) i ma udział w jego „złych dziełach” (ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς) (2 J 7-11).

W zakończeniu autor stwierdza, że na tym kończy list, chociaż ma jeszcze wiele do napisania. Spodziewa się jednak, że odwiedzi adresatów i wówczas będzie mógł do nich przemówić osobiście, στόμα πρὸς στόμα (ustami do ust). List kończy pozdrowienie końcowe: „pozdrawiają cię dzieci twojej wybranej siostry (τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς) (2 J 12-13).

2.1.2. Struktura listu

2.1.2.1. Struktura listu starożytnego

2 J ma budowę typową dla prywatnych listów starożytnych i składa się z trzech części:

- I. Wstęp (2 J 1-3)
 - Adres i pozdrowienie
- II. Część zasadnicza (2 J 4-12)
 - (1) Przykazanie wzajemnej miłości (2 J 4-6)
 - (2) Ostrzeżenie przez heretykami (2 J 7-11)
- III. Zakończenie (2 J 12-13)
 - Zapowiedź wizyty i pozdrowienie końcowe

2.1.2.2. Struktura retoryczna

Z punktu widzenia retoryki starożytnej list ma następującą budowę³:

- | | |
|------------------------|-----------------|
| (1) <i>exordium</i> : | 2 J 4 (ww. 1-3) |
| (2) <i>narratio</i> : | 2 J 5 |
| (3) <i>probatio</i> : | 2 J 6-11 |
| (4) <i>peroratio</i> : | 2 J 12 (w. 13) |

² R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 316.

³ D.F. WATSON, *A Rhetorical Analysis of 2 John according to Greco-Roman Convention*, NTS 35 (1989), 104–130; H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1992, 16; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 525.

2.1.3. Forma literacka

2 J ma typową formę antycznego listu prywatnego, z adresem i pozdrowieniem we wstępie oraz zapowiedzią odwiedzin i pozdrowieniem końcowym w zakończeniu. Na prywatny charakter listu wskazuje nie tylko jego budowa, lecz także długość. Mieści się on bowiem na jednej karcie papirusu⁴. List nie ma jednak jednolitej formy, stąd egzegeci uważają, że jest to mieszanka różnych typów epistolografii: list przyjacielski, grożący, proszący itp.⁵ Niektórzy sądzą nawet, że ma on charakter fikcyjny, ogólny i nie jest skierowany do konkretnego adresata⁶.

2.1.4. Porównanie literackie listów Jana

2.1.4.1. 2 J i 1 J

Podobieństwa pomiędzy 2 J i 1 J dotyczą przede wszystkim tematu miłości i wiary (2 J 4-9). Poza tym w obu listach jest szereg podobnych tekstów⁷ oraz właściwości językowych, zwłaszcza w zakresie eschatologii i pojęcia prawdy⁸. Adresaci obu listów powinni zachowywać przykazanie, które otrzymali „od początku” (ἀπ’ ἀρχῆς) (2 J 5-6; 1 J 2,7), i przeciwstawić się herezji jednolitym wyznaniem wiary, że „Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim” (2 J 7; 1 J 4,2). Wspólne elementy obydwu listów nie oznaczają jednak naśladownictwa. Przeciw temu przemawia różna w każdym z nich sytuacja⁹.

⁴ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, 451; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 525.

⁵ D.F. WATSON, *A Rhetorical Analysis of 2 John*, 107–108; H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 16. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 525, sądzi, że słowo ἐρωτῶ (proszę) na początku części zasadniczej podkreśla proszący charakter listu.

⁶ Np. G. SCHUNACK, *Die Briefe des Johannes* (ZBK.NT 17), Zürich 1982, 108–109; U.H.J. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis* (FRLANT 133), Göttingen 1983, 197–201, i inni.

⁷ H.-J. KLAUCK, *Die Johannesbriefe*, 111–112.

⁸ K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 230–231.

⁹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 297.

2.1.4.2. 2 J i 3 J

Obydwa listy skierowane są do różnych adresatów i mają różną formę. 2 J jest listem skierowanym do wspólnoty kościelnej, natomiast 3 J jest listem prywatnym, a jego adresatem jest Gajus. Nadawcą obydwu listów jest ó *πρεσβύτερος* (starszy, prezbiter), chociaż nie wiadomo, czy jest to ta sama osoba. W 3 J 9 wymienia on swój poprzedni list „do Kościoła” (*τῆ ἐκκλησίᾳ*). Zdania uczonych są podzielone, czy chodzi o 2 J, czy też o jakiś nieznany list. Jednak większość egzegetów uważa, że autor ma na myśli 2 J¹⁰. Obydwa listy mają podobną strukturę, długość i wiele indywidualnych wspólnych elementów. Różnice pomiędzy nimi tłumaczą odmienne okoliczności napisania listów¹¹.

2.2. Zagadnienia historyczne

2.2.1. Autor

Autor 2 J nie podaje swego imienia, lecz przedstawia się jako ó *πρεσβύτερος* (starszy, prezbiter). Określenie to może wskazywać na osobę starszą ze względu na wiek lub autorytet bądź na kogoś spośród kolegium prezbiterów. Z kontrowersji autora z przeciwnikami – głosicielami błędów – nie wynika jednak, że jego autorytet opiera się na podeszłym wieku¹². Mało prawdopodobne jest również, że chodzi o członka kolegium prezbiterów¹³. Tytuł ó *πρεσβύτερος* określa tu raczej godność szanowanego w środowisku adresatów nauczyciela, niezależnie od jego wieku¹⁴.

Trudniejszym problemem jest identyfikacja osoby prezbitera. Papiasz z Hierapolis, którego cytuje Euzebiusz w swojej *Historii Kościoła*, wymienia prezbitera z imieniem Jan¹⁵. Nie wyjaśnia to jednak o jakiego Jana chodzi: czy jest to Jan apostoł, syn Zebedeusza, czy jakiś inny Jan, który cieszył się wielkim autorytetem, czego wyrazem był jego tytuł ó *πρεσβύτερος*.

¹⁰ Np. K. GRAYSTON, *The Johannine Epistles*, 160–161; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 357–358, i inni. Przeciwnego zdania jest H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 18, 99.

¹¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 297.

¹² U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 523.

¹³ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 296, 305–306.

¹⁴ *Tamże*, 306; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 523.

¹⁵ EUZEBIUSZ, *HistEccl.* III 39, 4.

Według Euzebiusza, który powołuje się na Dionizego z Aleksandrii, w Efezie znajdowały się dwa groby Janów. Opinie uczonych są podzielone, czy autorem 2 J jest Jan apostoł, czy Jan prezbiter, czy też ktoś inny, cieszący się autorytetem w Kościele¹⁶. Zarówno prezbiter – autor 2 J, jak i Jan prezbiter Papiasza nie byli osobami piastującymi urząd prebitera, lecz przekazicielami tradycji¹⁷. Wzmianka Papiasza jest zresztą jedynym świadectwem o istnieniu „Jana prebitera”. Dlatego na podstawie samego tytułu *ὁ πρεσβύτερος* nie można ustalić autorstwa 2 J. Najprawdopodobniej autorem listów Jana była jakaś wybitna osoba ze środowiska „grupy Jana”, być może uczeń Jana apostoła lub ktoś, kto wiernie przekazał „janową tradycję”¹⁸.

2.2.2. Adresaci

Adresatem listu jest *ἐκλεκτή κυρία* = wybrana pani (2 J 1). W tradycji pierwotnego Kościoła uważano, że *ἐκλεκτή* i *κυρία* to żeńskie imiona „Elekta” (pani Elekta) lub „Kyria” (wybrana Kyria). Interpretację tę podzielają także nieliczni egzegeci współcześni¹⁹. Większość jednak uważa, że *ἐκλεκτή κυρία* to określenie lokalnej wspólnoty Kościoła²⁰. Kontekst listu wyraźnie jednak wskazuje, że jest on skierowany do wspólnoty wiernych, a nie do pojedynczych osób²¹. Wspólnota kościelna nazwana jest *κυρία*, ponieważ została „wybrana” (*ἐκλεκτή*) do udziału w panowaniu Pana (*Κύριος*) Jezusa Chrystusa²². W zakończeniu listu pojawia się określenie *τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς* = dzieci twojej wybranej siostry (2 J 13), gdzie „dzieci” to określenie wspólnoty Kościoła²³, co wskazuje, że wspólnoty Kościoła łączyły wspólne, siostrzane więzy.

Relacje autora listu z tymi wspólnotami były prawdopodobnie bardzo dobre, skoro stwierdza on, że „miłuje jej dzieci” (2 J 1-3) i pragnie je odwiedzić (2 J 13). Jednocześnie wyraża on swoje zaniepokojenie działalnością w gro-

¹⁶ Różne opinie na ten temat przedstawił R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 296.

¹⁷ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 523.

¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 297–301.

¹⁹ Cytuje ich H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 33, przyp. 97.

²⁰ E. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, 80; K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 236.

²¹ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 34; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 149–150.

²² U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 525.

²³ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, 444; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 307.

nie wspólnoty zwodzicieli – antychrystów (2 J 7-8) oraz wędrownych misjonarzy (2 J 10-11), przed którymi ostrzega.

2.2.3. Sytuacja adresatów

Treść listu wskazuje, że adresaci znajdują się w sytuacji zagrożenia struktur i ustalonej tradycji na skutek aktywności pseudoproroków i wędrownych misjonarzy. Nauczanie tych wichrzycieli, których autor listu nazywa antychrystami (2 J 7b), koncentruje się głównie na kwestionowaniu znaczenia osoby Jezusa Chrystusa i Jego historyczną obecność na ziemi. Odrzucają oni wyznanie wiary w „Jezusa Chrystusa przychodzącego w ciele” (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί), czyli Wcielenie (2 J 7)²⁴. Nie trwają oni w „nauce Chrystusa Boga”, lecz ją „wyprzedzają” (προάγων) (2 J 9). Reprezentowana przez nich chrystologia wskazuje na sektę gnostycką (prawdopodobnie doketów)²⁵.

Kościoły lokalne adresatów znajdują się w rozproszeniu na dużej przestrzeni, dlatego autor pragnie je odwiedzić²⁶. Przed tym przesyła im list, w którym ostrzega ich przed zwodzicielami i zachęca do trwania w otrzymanej tradycji.

2.2.4. Miejsce i czas napisania

Najstarszym świadectwem 2 J jest cytat 2 J 7 w Liście Polikarpa do Filipian (Flp 7, 1). Ustalenie czasu powstania 2 J zależy od tego, jaką przyjmuje się opcję autorstwa. Jeżeli uważa się, że autor 2 J nie jest identyczny z autorem czwartej Ewangelii, to listy Jana powstały w czasie, kiedy redakcja Ewangelii znajdowała się już w końcowej fazie. Uczeni sądzą zatem, że 2 J został napisany w Efezie około 90 r.²⁷ lub 100/110 r. po Chr.²⁸

²⁴ R.E. BROWN, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 30), 685–686; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 312–313; K. WENGST, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 240.

²⁵ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 526.

²⁶ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 22.

²⁷ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, 439; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 524.

²⁸ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 23.

2.3. Centralne tematy teologiczne

Centralnym tematem teologicznym 2 J jest pojęcie ἀλήθεια (prawda)²⁹. Temat ten znajduje się w kontekście kontrowersji ze środowiskiem zwodziecili – pseudoproroków.

Termin ἀλήθεια (prawda) występuje w 2 J pięć razy: 2 J 1, 1 (dwa razy); ww. 2. 3. 4 i sześć razy w 3 J: 3 J 1. 3 (dwa razy). 4. 8. 12. Pojęcie prawdy odnosi się do nauki Chrystusa. Terminy ἀλήθεια (prawda) i διδασχία (nauka) mają znaczenie synonimiczne. Wyrażenie „postępować w prawdzie (ἐν ἀληθείᾳ)” (2 J 4; 3 J 4) oznacza więc „trwać w nauce (ἐν τῇ διδασχίῃ) Chrystusa” (2 J 9)³⁰. Prawda zawarta w nauce Chrystusa jest objawieniem, które Bóg przekazał ludziom (por. 1 J 3,24; 4,13). Pojęcie prawdy nie występuje tu tylko w znaczeniu negatywnym – jako opozycja do kłamstwa, lecz ma przede wszystkim znaczenie pozytywne, wyraża to, co Chrystus przekazał ludziom od Boga (por. J 3,11.32; 7,16; 8,26.40.45). Poznanie osoby i nauki Chrystusa jest równoznaczne z poznaniem prawdy³¹.

Wszyscy ci, którzy „poznali prawdę” (οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν) (2 J 1) i „w prawdzie trwają” (ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν) (2 J 2), tworzą wspólnotę wierzących w Chrystusa³². Kto zaś trwa w nauce Chrystusa, ten „ma Ojca i Syna” (2 J 9). Jediną drogą, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem, jest osoba i nauka Jezusa Chrystusa³³. Prawda jest fundamentem wspólnoty chrześcijan, przestrzenią życiową i więzią łączącą wszystkich jej członków³⁴.

Prawda jest personifikacją nauki i osoby Chrystusa. Pojęcie prawdy nie ogranicza się tylko do przyjęcia czegoś do wiadomości i zaakceptowanie określonej liczby informacji, nie oznacza też poznania pewnego zakresu wiedzy, lecz ma znaczenie egzystencjalne. Prawda jest rzeczywistością Bożą na stałe obecną i działającą w konkretnej osobie wierzącej oraz w całym Kościele³⁵.

²⁹ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 527.

³⁰ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 318.

³¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 307.

³² Forma *participium perfecti* ἐγνωκότες wskazuje na wydarzenie dokonane w przeszłości, którego skutki trwają.

³³ F. GRYGLEWICZ, *Listy katolickie*, Poznań 1959, 450.

³⁴ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 39.

³⁵ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 308; H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 319.

Pojęcie prawdy w 2 J ma także aspekt etyczny. Określa postępowanie chrześcijanina „w prawdzie” (ἐν ἀληθείᾳ) (2 J 4a)³⁶. Postępowanie w prawdzie konkretnie sprowadza się do praktyki zachowywania przykazania „otrzymanego od Ojca”. Autor pisze w liczbie pojedynczej o jednym przykazaniu (ἐντολή) i wyjaśnia, że chodzi o przykazanie wzajemnej miłości (2 J 4b-6). Dla adresatów listu nie jest to nowe przykazanie, lecz to, które „mieliśmy od początku” (ἀπ’ ἀρχῆς) (2 J 5c; por. 1 J 1,1). „Od początku” (ἀπ’ ἀρχῆς), to znaczy od momentu nawrócenia i powstania wspólnoty wiernych³⁷. Odtąd przykazanie miłości określa styl egzystencji chrześcijańskiej. Autor przechodzi następnie z liczby pojedynczej na mnogą i zachęca do „postępowania według przykazań Jego” (ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ), czyli Ojca (2 J 6b; por. w 4c; 1 J 3,23a.24a). Podkreśla w ten sposób, że wszystkie przykazania Boże sprowadzają się do tego jednego przykazania miłości. „Chodzić według przykazań” jest zatem wyrazem miłości do Boga³⁸.

³⁶ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 327, uważa, że wyrażenie ἐν ἀληθείᾳ (w prawdzie) nie jest identyczne z ἀληθῶς (prawdziwie). Inaczej R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 307: *fast gleichbedeutend*.

³⁷ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 50–51.

³⁸ *Tamże*.

3. Trzeci List św. Jana

3.1. Zagadnienia literackie

3.1.1. Egzegetyczna analiza treści

Trzeci list Jana w przeciwieństwie do drugiego nie jest skierowany do Kościoła lokalnego, lecz do prywatnej osoby. Porusza jednak problematykę dotyczącą całej wspólnoty wierzących. Nadawcą trzeciego listu – podobnie jak drugiego – jest „starszy” (ὁ πρεσβύτερος). Adresatem listu jest nieznanym bliżej Gajus, którego autor określa jako „umiłowanego w prawdzie” (ἐν ἀληθείᾳ). We wstępie brak charakterystycznego w listach starożytnych pozdrowienia. Zastępuje je natomiast życzenie pomyślności, zdrowia i „dobrego stanu duszy” (εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχὴ) (3 J 1-2). „Dusza” (ψυχὴ) ma tu znaczenie stylu życia ukierunkowanego na Boga¹ albo zdrowia w znaczeniu przenośnym – doktrynalnym (*santé doctrinale*)². Autor uzasadnia swoje życzenie i wyjaśnia, na czym polega dobry stan duszy Gajusa. Chodzi o świadectwo świadków, którzy opowiadali o jego „postępowaniu w prawdzie” (ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς). Jest to powodem wielkiej radości autora listu (3 J 3-4). Fragment zredagowany w tonie przyjacielskim można traktować jako charakterystyczne dla listów starożytnych dziękczynienie³.

Gajus zasługuje na pochwałę, ponieważ okazał się wiernym (πιστός) współpracownikiem „starszego”, czego dowodem jest jego gościnność i pomoc okazana obcym misjonarzom, którzy świadczyli o tym wobec Kościoła. Wyruszyli oni do pogan i pracowali wśród nich bezinteresownie dla Imienia

¹ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 81.

² P. BONNARD, *Les Épîtres johanniques* (CNT[N] 13c), Genève 1983, 130.

³ R. KYSAR, *1, 2, 3 John* (ACNT), 139; H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 83; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 530.

Jezusa Chrystusa. Postępowanie Gajusa powinno być wzorem dla wszystkich chrześcijan (3 J 5-8).

Kolejnym tematem listu jest sprawa Diotrefesa i Demetriusza. Prezbiter krytykuje postępowanie Diotrefesa, a chwali Demetriusza. Wysłał już w tej sprawie list do wspólnoty Diotrefesa, w której pragnie on być pierwszym spośród wszystkich (φιλοπρωτεύων)⁴, lecz list ten okazał się bezskuteczny. Diotrefes nie uznaje bowiem autorytetu prezbitera, nie przyjmuje misjonarzy z jego wspólnoty. Co więcej, „złymi słowami” (λόγοις πονηροῖς) atakuje prezbitera i jego wspólnotę – wskazuje na to liczba mnoga „nas” (ἡμᾶς)⁵. Nie tylko sam nie przyjmuje on misjonarzy – braci, lecz przeszkadza tym, którzy chcą ich przyjąć, i wyklucza ich ze wspólnoty Kościoła (ἐκ τῆς ἐκκλησίας) (3 J 9-10).

Po krytyce Diotrefesa autor zwraca się do Gajusa, adresata listu, nazywając go „umiłowanym” i przekazuje mu wskazania postępowania. Upomina więc Gajusa, aby nie naśladował tego, co złe, lecz to, co dobre, ponieważ kto czyni dobro, daje świadectwo pochodzenia od Boga. Następnie wyraża pochwałę Demetriusza, powołując się na świadectwo „prawdy” (τῆς ἀληθείας) całej wspólnoty kościelnej. Chodzi o prawdę, która jest w wierzących i przez nich się wypowiada⁶ (3 J 11-12).

Zakończenie listu (3 J 13-15) jest podobne do zakończenia drugiego listu. Obydwa listy mają podobne myśli i wyrażenia oraz analogiczną strukturę. Autor w zakończeniu przechodzi z formy „my” na „ja” i stwierdza, że chociaż jeszcze wiele miałby do przekazania Gajusowi, lecz nie chce w tym celu posłużyć się atramentem i piórem. Ma bowiem nadzieję, że wkrótce się z nim zobaczy i osobiście mu o tym powie. List kończy życzenie pokoju i pozdrowienia.

3.1.2. Struktura i forma listu

Struktura 3 J jest podobna jak 2 J i dzieli się na trzy części: wstęp, część zasadnicza i zakończenie.

I. Wstęp (3 J 1-4)

Adres – życzenie, dziękczynienie

⁴ Nie zaś pierwszym wśród wszystkich. Por. H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 100–101.

⁵ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 368.

⁶ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 118.

II. Część zasadnicza (3 J 5-12)

- (1) Pochwała Gajusa za gościnność wobec misjonarzy (3 J 5-8)
- (2) Wroga postawa Diotrefesa (3 J 9-10)
- (3) Wskazania dla Gajusa i polecenie Demetriusza (3 J 11-12)

III. Zakończenie (3 J 13-15)

Zapowiedź wizyty – życzenie pokoju – pozdrowienie końcowe.

Ze względu na cechy retoryczne listu, niektórzy egzegeci proponują jego strukturę z punktu widzenia retoryki starożytnej⁷:

- (1) *exordium*: 3 J 2-4 (w. 1)
- (2) *narratio*: 3 J 5-6
- (3) *probatio*: 3 J 7-12
- (4) *peroratio*: 3 J 13-14 (w. 15)

3 J – podobnie jak 2 J – ma formę i długość typowego prywatnego listu starożytnego z adresem, życzeniami i dziękczynieniem we wstępie. Część zasadniczą stanowią informacje i polecenia⁸. Również zakończenie mieści się w konwencjach listu antycznego, na co wskazuje zapowiedź odwiedzin, życzenia i pozdrowienia końcowe.

3.2. Zagadnienia historyczne

3.2.1. Autor, miejsce i czas napisania

3.2.1.1. Autor

Autor – nadawca listu przedstawia się podobnie jak w 2 J jako ó πρεσβύτερος (starszy, prezbiter). Współczesna egzegeza, zgodnie z tradycją pierwotnego Kościoła, uważa, że autorem 2 i 3 J jest ta sama osoba, pochodząca ze środowiska tradycji Jana apostoła, czyli tzw. szkoły, czy „grupy Jana”. Przemawiają za tym literackie i teologiczne zbieżności pomiędzy obydwoma listami oraz formularz i długość listu⁹.

⁷ D.F. WATSON, *A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric*, 479–501; H.-J. KLAUCK, *Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe*, 217–224; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 530.

⁸ E. VOUGA, *Die Johannesbriefe*, 4.

⁹ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 529.

3.2.1.2. Miejsce i czas napisania

W 3 J 9 autor wspomina, że już poprzednio „napisał coś Kościołowi” (ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ). Ucneni na ogół identyfikują ten list z 2 J, który był adresowany do Kościoła – wybranej Pani (ἐκλεκτῆς κυρίας) (2 J 1)¹⁰. Nie wszyscy się z tym godzą, uważając, że nie wskazuje na to treść 2 J¹¹. Jeżeli się jednak weźmie pod uwagę jednakowe określenie nadawcy w obydwu listach „starszy” (ὁ πρεσβύτερος) oraz podobieństwa literackie i teologiczne, to należałoby raczej przyjąć opinię, że poprzedni list autora to 2 J.

Dokładne określenie czasu, jaki upłynął od napisania 2 J do redakcji 3 J, nie jest możliwe. W każdym razie nie był to na pewno długi okres. Stąd można przyjąć, że redakcja 3 J nastąpiła po 90 r. po Chr. w Małej Azji, prawdopodobnie w Efezie¹².

3.2.2. Adresat, okoliczności i cel listu

Adresatem listu jest bliżej nieznanymi Gajus. Prezbiter – autor listu – nazywa go w 2 J 5. 11 „umiłowanym” (ἀγαπητός), co wskazuje, że chodzi o chrześcijanina, którego łączą dobre relacje ze „starszym”. Zalicza Gajusa do swoich „dzieci” (τὰ ἐμὰ τέκνα) i chwali go za jego gościnność i pełną miłości troskę o wędrujących „braci” – misjonarzy (3 J 4-6). Zaliczenie Gajusa do „dzieci” niekoniecznie oznacza, że został on przez niego nawrócony i ochrzczony¹³. Nie wiadomo, czy Gajus był członkiem Kościoła lokalnego, którym kierował Diotrefes, w każdym razie nie należał do jego kierownictwa. W przeciwnym razie „starszy” listu nie musiałby go informować o swoim poprzednim liście (3 J 9)¹⁴. Prawdopodobnie celem listu jest udzielenie poparcia Gajusowi w sporze „starszego” z Diotrefesem. Poparcie Gajusa zmierza do tego, aby pod nieobecność „starszego”, umocnił jego pozycję w Kościele Diotrefesa i uspokoił sytuację.

Autor listu już raz próbował uzyskać wpływ w Kościele Diotrefesa, lecz się to nie udało. Teraz próbuje po raz drugi. Wspólnota, którą kierował Diotre-

¹⁰ G. STRECKER, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB 1682), Göttingen 1992, 368; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 529.

¹¹ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 180–181.

¹² W. VOGLER, *Die Briefe des Johannes*, 33; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 529.

¹³ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 77.

¹⁴ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 529.

fes, znajdowała się bowiem w sytuacji grożącej schizmą, zarówno w zakresie struktury, jak i teologii¹⁵. Diotrefes nie miał bowiem odpowiednich zdolności organizacyjnych i nie nadawał się do kierowania wspólnotą ze względów moralnych, co podkreśla autor listu, nazywając go φιλοπρωτεύων (lubi być pierwszym) (3 J 9).

3.3. Centralne tematy teologiczne

3.3.1. Pojęcie prawdy

W 3 J – podobnie jak w 2 J – centralnym pojęciem teologicznym jest „prawda” (ἀληθεία). Pojęcie to występuje sześć razy w różnym znaczeniu: 3 J 1. 3 (dwa razy). 4. 8. 12 (dwa razy). W 3 J 1 prezbiter wyznaje, że miłuje Gajusa „w prawdzie” – ἐν ἀληθείᾳ, to znaczy, że jego miłość do Gajusa jest prawdziwa, a więc autentyczna i szczerza¹⁶. Prawda następnie ma znaczenie moralne, określa postępowanie Gajusa – adresata listu. Gajus jest przykładem postępowania „w prawdzie”, bo z miłością okazuje gościnność obcym misjonarzom i chętnie ich przyjmuje (3 J 3-8). W prawdzie postępuje także Demetriusz, którego prezbiter poleca Gajusowi (3 J 12). Negatywnym zaś przykładem postępowania moralnego jest Diotrefes, który odmawia gościny braciom (3 J 10).

W 3 J 8 pojęcie prawdy ma dwa odcienie. Prawda jest przedmiotem przepowiadania misjonarzy, których gości Gajus. Głoszą oni bowiem prawdę wiary. Natomiast wszyscy, którzy ich wspierają i goszczą, współpracują dla prawdy (συνεργοὶ γινώμεθα τῆ ἀληθείᾳ). Prawda ma tu odcień moralny, określa postępowanie¹⁷.

W związku z pochwałą Demetriusza w 3 J 12 autor powołuje się na świadectwo o nim „samej Prawdy” (ὕπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας) oraz na świadectwo jego Kościoła: „świadectwo nasze jest prawdziwe (ἀληθὴς)”. W stwierdzeniu, że „sama prawda” dobrze świadczy o Demetriuszu, określenie „prawda” jest personifikowana, występuje jako istota Boska¹⁸. Natomiast w drugim przy-

¹⁵ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 107; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 173–174.

¹⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 320.

¹⁷ H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 94.

¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 331; G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 370.

padku może mieć dwa znaczenia: (1) świadectwo jest słuszne, rzetelne, oraz (2) jest zgodne z prawdą Bożą¹⁹.

3.3.2. Gościnność chrześcijańska

W świecie hellenistycznym gościnność okazywana obcym (ξένοι) była traktowana jako bardzo ceniona cnota społeczna. Społeczeństwa starożytne, oparte na strukturach rodowych miały naturalne tendencje do odrzucania obcych z zewnątrz. Gościnność miała przewyciężyć te tendencje i pomóc w integracji obcych. Stąd grecki termin ξένος ma dwa znaczenia: (1) obcy, cudzoziemiec, tułacz; (2) gość – przyjaciel (*Gastfreund*)²⁰. W judaizmie rozróżniano trzy kategorie „obcych”: obce narody, podróżnych i obcych osiedlonych na terenach zamieszkałych przez Izraelitów. Obce pogańskie narody traktowano jak wrogów (np. Iz 29,5). Obcym podróżnym okazywano względy i gościnność (np. Rdz 18,1-8; 19,1-8; Sdz 19; Syr 29,22-28). Największą gościnnością cieszyli się obcy osiedleni wśród Izraelitów. Otaczano ich opieką (Wj 22,20) i ochroną (Wj 22,20), na równi z wdowami i sierotami (Pwt 14,29)²¹.

Do idei gościnności nawiązują także pisma Nowego Testamentu. Chrystus poleca przyjmowanie głodnych, spragnionych, podróżnych, i identyfikuje się z nimi (Mt 25,35.43). Do troski o gościnność” (την φιλοξενίαν διώκοντες) zachęca Rz 12,13. W Hbr 13,1-2 miłość braterska (φιλαδελφία) jest ściśle związana z gościnnością (φιλοξενία). Chrześcijanin powinien być gościnnie i życzliwy dla przybyszów (φιλόξενος) (1 Tm 3,2; Tt 1,8; 1 P 4,9)²².

3 J porusza temat gościnności w ramach wspólnoty chrześcijańskiej. Mówi o gościnności wobec „obcych” (ξένους), którzy są „braćmi”, i w związku z tym chwali Gajusa, który wobec nich „wiernie” (πιστός) postępuje (3 J 5). Goście są wędrownymi misjonarzami, którzy pracują dla Chrystusa, głosząc Jego Ewangelię wśród pogan. Nie korzystają ze wsparcia środowiska pogańskiego, aby podkreślić, że nie przepowiadają dla zysku, lecz dla idei królestwa Bożego (3 J 7b)²³. Gajus nie tylko ich przyjmuje, lecz jeszcze zaopatruje

¹⁹ G. STRECKER, *Die Johannesbriefe*, 370.

²⁰ G. STÄHLIN, ξένος, TWNT V, 2–3; B.J. MALINA, *The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality*, „Semeia” 35 (1986), 181–182.

²¹ G. STÄHLIN, ξένος, TWNT V, 8–9.

²² R. ZERFAß, *Seelsorge als Gastfreundschaft*, w: TENZE (red.), *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg 1986³, 11–32.

²³ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 325.

na drogę, aby niczego im nie brakowało i mogli swobodnie głosić Ewangelię (3 J 5-6). Gościnność okazana głosicielom Ewangelii jest nie tylko czynem miłości braterskiej i świadectwem postępowania w prawdzie, lecz przede wszystkim współpracą w głoszeniu „prawdy”. Kto przyjmuje w gościnę misjonarzy prawdy, staje się współpracownikiem prawdy (συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ) (3 J 8b).



Zusammenfassung

Die vorliegende Publikation basiert auf den Vorträgen und Studium der literarischen, historischen und theologischen, die an der Theologischen Fakultät der Universität in Oppeln durchgeführt wurden.

In der zeitgenössischen Weltliteratur, vor allem im englischen und deutschen Sprachraum, werden zahlreiche Veröffentlichungen, Kommentare, Monographien und Artikel zu diesem Thema veröffentlicht. Die Autoren dieser Publikationen präsentieren verschiedene Aspekte des literarischen, historischen und theologischen vierten Evangeliums. Die dargestellte Monographie möchte die Leserinnen und Leser über den Zustand und Ergebnissen dieser Forschungen informieren und sie kritisch zu bewerten. Allerdings versucht sie den Leserinnen und Lesern ein besonderes Augenmerk auf die theologischen Schwergedanken der Schriften des Johannes hinzuweisen.

Der Autor dieser Publikation versucht auch die ursprüngliche Terminologie der griechischen Sprache nicht auszulassen, wo es seiner Meinung nach notwendig wäre, denn die griechische Sprache ermöglicht ein tieferes Verständnis der Botschaft und der Gedanken des Evangelisten. Dies bedeutet aber nicht, dass diese Veröffentlichung nur an die Wissenschaftler und Studenten der Bibelwissenschaft gerichtet ist. Sie ist an alle gerichtet, die sich für die Bibel interessieren. Diejenigen, die nicht die Möglichkeit hatten, die griechische Sprache kennenzulernen, können die ursprüngliche griechische Rechtschreibung und Wortschatz übergehen, die Grundgedanken der Evangelisten werden sie verstehen.

Die Monographie eröffnet das Verzeichnis der Abkürzungen und Generalbibliographie. Die Generalbibliographie ist in drei Teile geteilt: (1) Texte; (2) Einführungen und allgemeine Literatur; (3) Theologien. Die Monographie wird in zwei Teile geteilt. Der erste Teil ist dem Evangelium und die zweite den Briefen des hl. Johannes. In die Einführung zu jedem Teil findet sich das Verzeichnis der Literatur in zwei Teile geteilt: (1) die Kommentare; (2) die Monographien und Aufsätze. Die Liste der Bibliographie ist nicht vollständig,

sie umfasst in erster Linie die neusten und wichtigsten Publikationen, die ab 1989 veröffentlicht wurden. Ausnahmsweise werden die Veröffentlichungen zitiert, die früher erschienen sind, wenn es um Standardwerke und wichtige für die moderne Exegese Werke geht. Das Verzeichnis aber der Literatur in der polnischen Sprache berücksichtigt auch Publikationen, die vor dem Jahre 1989 veröffentlicht wurden. Die Analyse des Evangeliums und der Briefen des hl. Johannes wird in drei Aspekten durchgeführt: (1) die literarischen Fragen; (2) die historischen Fragen und (3) die theologischen Schwerpunkte.

Spis treści

Wykaz skrótów	5
1. Pisarze kościelni	5
2. Skróty czasopism, serii, encyklopedii i literatury	5
Bibliografia generalna	13
1. Teksty	13
2. Wstępy, pomoce i opracowania ogólne	13
3. Teologie	15
Wstęp	17

Ewangelia św. Jana

Bibliografia	21
1. Komentarze	21
2. Monografie i artykuły	24
1. Zagadnienia literackie	41
1.1. Egzegetyczna analiza treści	41
1.1.1. J 1,1-18	41
1.1.2. J 1,19–12,50	41
1.1.2.1. J 1,19-51	41
1.1.2.2. J 2,1-12	42
1.1.2.3. J 2,13–3,21	42
1.1.2.4. J 3,22-36	44
1.1.2.5. J 4,1-42	44
1.1.2.6. J 4,43-54	47
1.1.2.7. J 5,1-47	47



1.1.2.8.	J 6,1-71	50
1.1.2.9.	J 7,1-10,39	54
1.1.2.10.	J 10,40-12,11	61
1.1.2.11.	J 12,12-50	64
1.1.3.	J 13,1-17,26.	66
1.1.4.	J 18,1-20,31	71
1.1.4.1.	J 18,1-11	71
1.1.4.2.	J 18,12-27	71
1.1.4.3.	J 18,28-19,16a	71
1.1.4.4.	J 19,16b-42	73
1.1.5.	J 20,1-31	74
1.1.6.	J 21,1-25	75
1.2.	Wybrane propozycje struktury czwartej Ewangelii	76
1.2.1.	Struktura chronologiczno-geograficzna	76
1.2.2.	Struktura symetryczna	77
1.2.3.	Struktura narracyjna	77
1.2.4.	Struktura liturgiczno-symboliczna	78
1.2.5.	Struktura literacko-chrystologiczna	79
1.2.6.	Struktura retoryczna	80
1.3.	Właściwości języka i stylu	81
1.3.1.	Słownictwo	81
1.3.2.	Styl	82
1.3.2.1.	Słowa wieloznaczne	83
1.3.2.2.	Nieporozumienia	83
1.3.2.3.	Dramatyczność akcji	84
1.3.2.4.	Ironia	84
1.3.2.5.	Symbolika	85
1.4.	Gatunki literackie	86
1.4.1.	Narracje	86
1.4.1.1.	Historie powołań	87
1.4.1.2.	Chreie	87
1.4.1.3.	Opowiadania z komentarzem	88
1.4.2.	Gatunki mówione	88
1.4.2.1.	Dialogi	88
1.4.2.2.	Mowy Chrystusa	89
1.5.	Jedność literacka i źródła	90
1.5.1.	Jedność literacka	90
1.5.2.	Źródła	92

1.5.2.1.	Hipoteza źródeł	92
1.5.2.2.	Hipoteza wielokrotnych redakcji	93
1.6.	Czwarta Ewangelia a ewangelie synoptyczne	95
1.6.1.	Podobieństwa	95
1.6.2.	Różnice	96
1.6.3.	Próby wyjaśnienia	97
2.	Zagadnienia historyczne	99
2.1.	Autor	99
2.1.1.	Tradycja Kościoła	99
2.1.2.	Kryteria wewnętrzne	100
2.1.3.	Próba identyfikacji uświadomionego ucznia	101
2.1.4.	Wnioski	102
2.2.	Adresaci, miejsce i czas napisania	103
2.2.1.	Adresaci	103
2.2.2.	Miejsce napisania	105
2.2.3.	Czas napisania	106
2.3.	Tło historyczno-religijne czwartej Ewangelii	107
2.3.1.	Stary Testament	108
2.3.2.	Judaizm	109
2.3.2.1.	Judaizm ortodoksyjny	109
2.3.2.2.	Judaizm nieortodoksyjny	110
2.3.3.	Kultura i filozofia hellenistyczna	111
2.3.4.	Gnoza	112
2.3.4.1.	Pojęcie gnozy	112
2.3.4.2.	Hermetyzm	114
2.3.4.3.	Mandeizm	115
2.3.4.4.	Podsumowanie	115
3.	Główne tematy teologiczne	117
3.1.	Obraz Boga	117
3.2.	Obraz Chrystusa	120
3.2.1.	Logos – Słowo Boga	120
3.2.1.1.	Geneza pojęcia	120
3.2.1.2.	Preegzystencja i relacja do Boga	121
3.2.1.3.	Udział w dziele stworzenia	121
3.2.1.4.	Relacje do ludzi i Wcielenie	122
3.2.2.	Syn Boży	124

3.2.3.	Syn Człowieczy	126
3.2.4.	Zbawiciel	127
3.1.3.1.	Zbawienie jako wyzwolenie	128
3.1.3.2.	Zbawienie jako dar	128
3.1.3.2.1.	Dar objawienia	128
3.1.3.2.2.	Dar życia wiecznego	129
3.2.5.	Baranek Boży	130
3.2.6.	Znaki i dzieła Chrystusa	131
3.3.	Duch Święty	134
3.3.1.	Pojęcie Ducha Świętego w czwartej Ewangelii	134
3.3.2.	Obecność Ducha Świętego w Chrystusie	135
3.3.3.	Duch Święty w życiu człowieka	136
3.3.4.	Duch Święty – Paraklet	136
3.3.4.1.	Termin „Paraklet”	136
3.3.4.2.	Funkcje Parakleta	137
3.3.4.3.	Paraklet jako zastępca Chrystusa	138
3.4.	Maryja – Matka Jezusa	139
3.5.	Eschatologia	141
3.6.	Kościół	143
3.6.1.	Struktura Kościoła	143
3.6.1.1.	Dwunastu	143
3.6.1.2.	Piotr i jego rola	143
3.6.1.3.	Uczniowie	144
3.6.2.	Obrazy Kościoła	145
3.6.3.	Zadania Kościoła	146
3.6.4.	Sakramenty Kościoła	147
3.6.4.1.	Chrzest	148
3.6.4.2.	Eucharystia	149
3.6.4.3.	Odpuszczanie grzechów	152
3.7.	Wiara	153
3.7.1.	Tło starotestamentalne	153
3.7.2.	Terminologia	154
3.7.3.	Przedmiot wiary	155
3.7.4.	Zasadnicze cechy aktu wiary	157
3.7.4.1.	Słuchanie	157
3.7.4.2.	Widzenie	157
3.7.4.3.	Poznanie	159
3.7.4.4.	Naśladowanie	160

3.7.5.	Łaska wiary	161
3.8.	Miłość chrześcijańska	161
3.8.1.	Miłość Boga i Jezusa	161
3.8.2.	Miłość braterska	163
3.8.2.1.	Nowe przykazanie miłości	163
3.8.2.2.	Motywacja miłości braterskiej	163

Listy św. Jana

Bibliografia	167
1. Pierwszy List św. Jana	173
1.1. Zagadnienia literackie	173
1.1.1. Egzegetyczna analiza treści	173
1.1.2. Struktura listu	180
1.1.2.1. Struktura trzyczęściowa	181
1.1.2.2. Struktura siedmioletniowa	182
1.1.2.3. Struktura łańcuchowa	182
1.1.2.4. Struktura retoryczna	182
1.1.3. Forma literacka	183
1.1.4. Język i styl listu	184
1.1.5. Problem jedności literackiej i źródeł	185
1.2. Zagadnienia historyczne	187
1.2.1. Autor	187
1.2.2. Adresaci	189
1.2.3. Miejsce i czas napisania	190
1.2.3.1. Miejsce	190
1.2.3.2. Czas napisania	192
1.2.4. Sytuacja historyczno-religijna	192
1.3. Główne tematy teologiczne	193
1.3.1. Obraz Chrystusa	193
1.3.2. Kościół	195
1.3.3. Świat	197
1.3.4. Zjednoczenie z Bogiem	197
1.3.5. Etyka chrześcijańska	199
1.3.5.1. Miłość braterska	199
1.3.5.2. Chrześcijanin i grzech	200

1.3.6.	Eschatologia	202
2.	Drugi List św. Jana	203
2.1.	Zagadnienia literackie	203
2.1.1.	Egzegetyczna analiza treści	203
2.1.2.	Struktura listu	204
2.1.2.1.	Struktura listu starożytnego	204
2.1.2.2.	Struktura retoryczna	204
2.1.3.	Forma literacka	205
2.1.4.	Porównanie literackie listów Jana	205
2.1.4.1.	2 J i 1 J	205
2.1.4.2.	2 J i 3 J	206
2.2.	Zagadnienia historyczne	206
2.2.1.	Autor	206
2.2.2.	Adresaci	207
2.2.3.	Sytuacja adresatów	208
2.2.4.	Miejsce i czas napisania	208
2.3.	Centralne tematy teologiczne	209
3.	Trzeci List św. Jana	211
3.1.	Zagadnienia literackie	211
3.1.1.	Egzegetyczna analiza treści	211
3.1.2.	Struktura i forma listu	212
3.2.	Zagadnienia historyczne	213
3.2.1.	Autor, miejsce i czas napisania	213
3.2.1.1.	Autor	213
3.2.1.2.	Miejsce i czas napisania	214
3.2.2.	Adresat, okoliczności i cel listu	214
3.3.	Centralne tematy teologiczne	215
3.3.1.	Pojęcie prawdy	215
3.3.2.	Gościnność chrześcijańska	216
	Zusammenfassung	219

Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

W serii ostatnio ukazały się:

125. ZYGFRYD GLAESER (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Opole 2012.
126. JANUSZ CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012.
127. FRANCISZEK WOLNIK (red.), *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 65-lecia urodzin, 40-lecia prezbiteratu, 20-lecia sakry biskupiej i 30-lecia pracy naukowej*, Opole 2012.
128. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I*, Opole 2012.
129. GRZEGORZ POŹNIAK (red.), *Konteksty piosenki religijnej. Norbert Blacha in memoriam*, Opole 2013.
130. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30*, Opole 2013.
131. RADOŚLAW CHAŁUPNIAK, *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, Opole 2013.
132. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 1: Listy protopawłowe*, Opole 2013.
133. JAN KOCHEL, *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013.
134. MAREK LIS (red.), *Cinematic transformations of the Gospel*, Opole 2013.
135. MAREK LIS, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2013².
136. HELMUT JAN SOBECZKO (red.), *Na nowo odkryć treść wiary*, Opole 2013.
137. SŁAWOMIR PAWIŃSKI (red.), *Orędzie fatimskie w nauczaniu i pobożności Kościoła*, Opole 2013.
138. MONIKA OŹÓG, NORBERT WIDOK (red.), *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Opole 2013.
139. JAN KOPIEC, *Relacje „ad limina Apostolorum” z diecezji wrocławskiej z lat 1589–1938. Edycja tekstów źródłowych*, Opole 2014.



140. KAZIMIERZ M. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, Opole 2014.
141. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, TOMASZ MICHALEWSKI, EWA SMAK (red.), *Wychowanie w szkole: od bezradności ku możliwościom*, Opole 2014.
142. DAMIAN DOLNICKI, *Czystość serca a chrześcijańska doskonałość. Studium w oparciu o pisma św. Jana Kasjana*, Opole 2014.
143. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31–39*, Opole 2014.
144. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tł. Konrad Glombik, Opole 2014.
145. MAREK LIS, MICHAŁ LEGAN (red.), *Kieślowski czyta dekalog*, Opole 2014.
146. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 2: Listy deuteropawłowe – List do Hebrajczyków – Listy katolickie*, Opole 2014.
147. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Opole 2014.
148. ERWIN MATEJA (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi II w dwudziestolecie Uniwersytetu Opolskiego*, Opole 2014.
149. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48*, Opole 2015.
150. ANDRZEJ J. GORCZYCA MIC, *Kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Stockbridge (USA)*, Opole 2015.
151. KONRAD GLOMBIK, MARIA KALCZYŃSKA (red.), *Kościół w Internecie – Internet w Kościele. Społeczeństwo internautów a kultura globalna*, Opole 2015.
152. MATEUSZ POTOCZNY, *Consacrare un luogo a Dio. Il rito della dedicazione di una chiesa secondo la tradizione bizantina e latina*, Opole 2015.
153. HELMUT JAN SOBECZKO, *Servitium liturgiae. Tom II*, ERWIN MATEJA (red.), Opole 2015.
154. KRYSZTOF ZIAJA (red.), *Scripturae Sacrae Propagator. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czerskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opole 2015.
155. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Tradycje monastyczne w Europie. Między liturgią a performatyką II*, Opole 2016.
156. JANUSZ M. CZERSKI, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne*, Opole 2016.

