

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

Bibliotheca Biblica

RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

TOM II
DZIEŁO JANOWE

RED. KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2008

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 1310/2008 — 21 września 2007 r.

† *Marian Gołbiewski*
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Anna Kowalska-Grygajtis*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-082-7

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 80/2008



W ostatnich latach dość dużo dyskutowano na temat koncepcji teologii biblijnej i jej miejsca wśród nauk biblijnych. Na obecnym etapie wiedzy biblijnej możemy stwierdzić, że teologia stanowi zwieńczenie bogatej panoramy nauk biblijnych. Poprzedza ją zawsze egzegeza, która jest nauką typowo analityczną. Polega na szczegółowej analizie filologicznej tekstu świętego: wyraz po wyrazie, zdanie po zdaniu, rozdział po rozdziale – i tak przez całą księgę, która jest przedmiotem badań. Tymczasem teologia biblijna jest nauką syntetyczną. Podejmuje określony temat teologiczno-biblijny i rozważa go na tle ksiąg biblijnych, tworząc organiczną całość. Stąd też do pisania teologii biblijnej autor powinien się zabierać po przyswojeniu sobie lub przynajmniej gruntownym zapoznaniu się z wynikami nauk, które teologię biblijną poprzedzają, a zwłaszcza z wynikami egzegezy, z których zamierza stworzyć syntezę. W naszym przypadku chodzi o teologię biblijną Nowego Testamentu.

Studenci teologii i ci, którzy interesują się osiągnięciami biblistyki, otrzymują do rąk 3-tomową *Teologię Nowego Testamentu*. Jest to dzieło biblistów polskich nowej generacji, pochodzących z różnych ośrodków naukowych. Układ tematów w poszczególnych tomach jest identyczny, ale rozpracowywane są one w trzech działach pism nowotestamentowych, a mianowicie: w Ewangeliach synoptycznych i Dziejach Apostolskich (tom I), w Dziele Janowym (tom II) i w Listach Pawłowych, Katolickich i w Liście do Hebrajczyków (tom III). Ten powtarzający się w każdym tomie schemat wypełniony jest następują-

cymi tematami: obraz Boga, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia, eschatologia, mariologia (antropologia) i zagadnienia etyczne. Niektóre z tych tematów podejmowane już były niejednokrotnie w innych publikacjach, ale tutaj otrzymują nowe naświetlenia, na podstawie najnowszej literatury przedmiotu.

Jako bibliista cieszę się, że taka pozycja pojawiła się na rynku wydawniczym.

Gratuluję Wydawnictwu Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej podjęcia tak cennej inicjatywy. Mam nadzieję, że dzieło to przyczyni się do pogłębienia prawd teologicznych zawartych w pismach Nowego Testamentu. Drogim Czytelnikom życzę radości z odkrywania nieznanych lub mniej znanych złóż myśli biblijnej Nowego Testamentu. Niech książka ta towarzyszy przede wszystkim studentom teologii, dla której duszą powinno być zawsze Pismo Święte.

Wrocław, 7 kwietnia 2008 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

WPROWADZENIE

Od czasu słynnego dzieła J. P. Gablera *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae* (1787), a więc od chwili, kiedy zaczęto jasno odróżniać teologię biblijną od dogmatycznej, na gruncie polskim doczekaliśmy się kilku opracowań, które pretendują do całościowego objęcia zagadnień wchodzących w skład teologii biblijnej, ograniczonej do Nowego Przymierza. Każde z nich przyjęło nieco inny klucz ukazywania zasadniczych zagadnień teologii Nowego Testamentu. H. Langkammer podzielił swą pracę, wydaną we Wrocławiu w 1985 roku, na dwie części. Pierwsza, omawiająca Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Katolickie i Apokalipsę, nosiła podtytuł: *Jezus Chrystus wczoraj – Jezus Chrystus dziś – Jezus Chrystus na wieki*. Tom drugi tej pracy, obejmujący omówienie teologii Pawłowej i Listu do Hebrajczyków, opatrzony został podtytułem: *Ex Deo – per Christum (in Christo) – ad Deum*. Już samo spojrzenie na tytuły tak pojętej teologii Nowego Testamentu dowodzi, iż jest ona na wskroś chrystologiczna; nie ulega przecież wątpliwości, że właśnie Chrystus ze swoim dziełem jest centralną postacią Nowego Przymierza.

Nieco innym tropem poszli autorzy trzytomowej *Teologii Nowego Testamentu*, wydanej rok później (1986) w Lublinie, pod redakcją F. Gryglewicza. Wychodząc od omówienia kryteriów dotarcia do *ipsissima verba Jesu* (i obalając tym samym skrajne ujęcie postulatów socjologicznego Bultmanna), zatrzymano się w pierwszym tomie na teologii Ewangelii synoptycznych, tom drugi poświęcono św. Pawłowi, natomiast w tomie trzecim ujęto zagadnienia poruszone w Dziejach Apostolskich, pismach Janowych i Listach Katolickich. Staraniem redakcji było „pokazanie

teologicznej myśli każdego autora, zawartej w każdej jego księdze, która weszła do Nowego Testamentu” (F. Gryglewicz, *Wprowadzenie*, w: J. Kudasiwicz, *Teologia Nowego Testamentu*, I, *Teologia ewangelii synoptycznych*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, 8).

W ostatnich latach ukazało się także polskie tłumaczenie znanej *Teologii Nowego Testamentu* J. Gnilki (tłum. W. Szymona, Kraków 2002). Autor rozpoczyna ukazywanie teologicznej myśli Nowego Przymierza od pism Pawłowych, następnie omawia teologię synoptyków, Jana, pism po-Pawłowych, Apokalipsy i Listów Katolickich. Stwierdza, że „spojrzenie na teologię Nowego Testamentu, a dokładniej: różne koncepcje teologiczne poszczególnych dokumentów, prowadzi do odkrycia wielu modeli” (s. 591). Następnie omawia te modele, starając się pozostać w swych refleksjach jak najbliżej tekstu biblijnego.

Wiele zagadnień teologii Nowego Testamentu, choć już nie w całościowym ujęciu, można znaleźć w *Wykładzie Pisma Świętego Nowego Testamentu* E. Szymanka (Poznań 1990). Już we wstępie autor zaznacza, że jego praca przeznaczona jest „dla czytelnika ksiąg Nowego Przymierza, który pragnie nieco wnikliwiej odczytywać święte teksty tak dla własnego życia religijnego, jak i dla ewentualnego wspierania innych w pielgrzymowaniu do Pana” (s. 5). W poszczególnych częściach opracowania autor przybliża osobę i dzieło Chrystusa u synoptyków, następnie mówi o „Ewangelii w Dziejach Apostolskich” i w listach Pawła, koncentruje się na postaci Chrystusa w Liście do Hebrajczyków, omawia pasterską troskę Kościoła w listach powszechnych, a ostatecznie prezentuje myśl teologiczną Jana. W syntezie całej myśli teologicznej Nowego Testamentu koncentruje się na dwóch zagadnieniach: na nowym stworzeniu świata i człowieka oraz na idei Nowego Przymierza.

W niniejszej prezentacji zagadnień teologicznych Nowego Przymierza, opracowanej w trzech tomach, obrano jeszcze inną drogę niż proponowane dotychczas. Kilkunastu autorów, znanych polskich biblistów, porusza zasadnicze kwestie teologiczne Nowego Testamentu, które zostały ujęte w osiem dyscyplin: nauka

o Bogu Ojcu – chrystologia – pneumatologia – eklezjologia – antropologia – mariologia – eschatologia – zagadnienia etyczne. Przyjęty podział może być – i z konieczności jest – w niektórych przypadkach nieostry. Autorzy starali się jednak nie pominąć takich tematów, jak idea królestwa Bożego (która nierozzerwalnie wiąże się z eklezjologią), angelologia, demonologia, ewangelizacja, teologia cierpienia i pozostałych ważnych dla zasadniczego przesłania ksiąg Nowego Testamentu zagadnień. Tom pierwszy poświęcony został Ewangelii synoptycznej i Dziejom Apostolskim. W dzisiejszej biblistyce mówi się o dwudzieli Łukasza, obejmującym Ewangelię Łukasza i Dzieje Apostolskie, stąd postulat, by przy omawianiu teologii tych dwu ksiąg nie oddzielać ich. Tom drugi omawia myśl teologiczną św. Jana, w tomie trzecim zaprezentowano zaś Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków. Przy końcu każdego tomu zamieszczono spis bibliograficzny. Bibliografia wykorzystana przez autorów, którzy zrezygnowali z przypisów, również została do niego włączona.

Dziękując Autorom za podjęty wysiłek w systematyzacji i przybliżeniu Czytelnikom poszczególnych dziedzin wchodzących w skład zagadnień teologii Nowego Testamentu, wyrażam nadzieję, że stanie się on inspirujący nie tylko dla adeptów teologii zajmujących studenckie ławy, ale także dla szerokiego grona teologów, którzy w sposób systematyczny szukają w źródłach Objawienia głębszego zrozumienia Tajemnicy Boga, który „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1).

Ks. Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu

OBRAZ BOGA OJCA

Jeden z wybitnych egzegetów naszych czasów, który po swoim nawróceniu z ortodoksyjnego żyda stał się dominikaninem wykładającym w jerozolimskiej *École Biblique et Archeologique Française* – Ojciec Profesor François Dreyfus we wstępie do swojej książki *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* zadał bardzo intrygujące pytanie: „Załóżmy, że Jezus z Nazaretu za swego ziemskiego życia wziął do ręki naszą Ewangelię według św. Jana. Jak zareagowałby na słowa, które przypisuje mu Ewangelista: «Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca, jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca»; «Zanim Abraham stał się, Ja jestem»; «Ja i Ojciec jedno jesteśmy»; «Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał» (J 6,46; 8,58; 10,30; 17,5)? Czy w tych stwierdzeniach Jezus rozpoznałby słowa, które wypowiedział albo – jeśli nie wypowiedział – to przynajmniej mógł wypowiedzieć, ponieważ odpowiadały one temu, co o sobie myślał, jak pojmował swoją osobę i swoją tajemnicę? A może uznałby to za bluźnierstwo i w ten sposób stanął po stronie tych, którzy – według Ewangelisty – chcieli Go ukamienować po wypowiedzeniu jednej z takich deklaracji? Ich zarzut był jasny: «będąc człowiekiem, uważasz siebie za Boga»(J 10,33b)”¹.

Przeciętny czytelnik Ewangelii Janowej często nie uważa w tekście sformułowań, które dla wielu żydowskich odbiorców stanowią trudność nie do pokonania. Stają oni bo-

¹ F. DREYFUS, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, tłum. R. Rubinkiewicz, W drodze, 1995, 9.

wiem przed dylematem, w jaki sposób połączyć wiarę w jednego Boga wyrażoną w Dekalogu (Wj 20,3nn.; Pwt 5,7nn.) i w Szema Izrael (Pwt 6,4nn.) z boskimi prerogatywami Jezusa z Nazaretu². Na kartach czwartej Ewangelii Jezus – Syn Boży – wielokrotnie spotyka się z zarzutem bluźnierstwa ze strony swoich rozmówców. „Żydzi” Janowi³ wielokrotnie w sposób gwałtowny wyrażają swoją niechęć wobec stwierdzeń Jezusa pragnąc go zabić⁴. W tym kontekście rodzą się pytania – w jaki sposób ewangelista Jan, redaktorzy czwartej Ewangelii i wspólnota pierwszych chrześcijan żydowskiego pochodzenia pokonała tę trudną drogę od żydowskiego rozumienia monoteizmu do uznania w Jezusie oczekiwanego Mesjasza i Syna Bożego? Jak łączyli oni wiarę w jedyne Boga Ojca z wiarą w Jezusa Chrystusa – Syna Bożego? Jak rozumieli oni tożsamość Boga jako Ojca i tożsamość Jezusa jako Syna Bożego? Jak ujmowali relację pomiędzy Bogiem Ojcem i Jego Jednorodzonym Synem? W jaki sposób pojmowali Boga jako Ojca Jezusa i zarazem swego Ojca? Odpowiedź na te pytania wymaga głębszego wniknięcia w chrystologię

² M.L. APPOLD, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, Tübingen 1976; R. BAUCKHAM, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1999.

³ Termin „Żydzi” umieszczamy w cudzysłowie, gdyż na kartach czwartej Ewangelii termin ten nie określa całego ludu żydowskiego w wymiarze etnicznym, religijnym i historycznym, lecz ma bardzo specyficzne i złożone znaczenie. Zob. U.C. VON WAHLDE, *The Johannine Jews: A Critical Survey*, NTS 28 (1982), 33-60; tenże, „*The Gospel of John and the Presentation of Jews and Judaism*”, *Within Context: Essays on Jews and Judaism in the New Testament*, red. D.P. Efronson et al., Collegeville, Minnesota 1993, 67-84; tenże, „*The Jews in the Gospel of John: Fifteen years of Research (1983-1998)*”, ETL 76 (2000), 30-55; L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris 2002; M.S. WRÓBEL, „*Żydzi*” w Ewangelii Janowej, *Collectanea Theologica* 73 (2003) 1, 19-36; tenże, *Antyjudyzm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005..

⁴ J 5,18; 7,1.19.25; 8,37.59; 11,8.53; 19,7.

Ewangelii według św. Jana, w której kluczowym problemem jest ojcostwo Boga⁵.

I. TERMINOLOGIA I KONTEKST STAROTESTAMENTALNY

Termin „ojciec” (gr. *patēr*) występuje w czwartej Ewangelii 137 razy⁶. W większości przypadków (ok. 120 razy) termin ten odnosi się do Boga jako Ojca Jezusa i ludzi. Poza odniesieniem

⁵ Na wagę tego zagadnienia dla badań nad Ewangelią św. Jana wskazują prace współczesnych egzegetów: J. GIBLET, „*Jésus et le Père dans le IV^e évangile*”, *L'Évangile de Jean*, red. F.M. Braun, Paris 1958, 111-130; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*, Rome 1963; R. BEAUVERY, *Mon Père et votre Père*, Lumière et Vie 104 (1971), 75-87; J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987; G. SCHNEIDER, *Auf Gott bezogenes 'Mein Vater' und 'Euer Vater' in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker*, *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, red. F. van Segbroeck et al., 3, Leuven 1992, 1751-1781; W. MARCHEL, „*Ojciec*”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz 1992, 147-156; L. DEVILLERS, *Visage du Père, le Christ de saint Jean*, Bruxelles: Connaître la Bible 1993; H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999; F. MICKIEWICZ, J. WARZECHA, red., *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*, Warszawa 1999; J. SZLAGA, *Objawienie ojcostwa Bożego przez Jezusa Chrystusa*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 27 (1999), 85-94; J. KUDASIEWICZ, *Poznanie Boga Ojca*, 1, Kielce 2000; L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris 2002; T. SÖDING, „*Ich und Vater sind eins*” (*Joh 10,30*): *Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f)*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 93 (2002), 177-199; L. DEVILLERS, *Dieu le Père dans le quatrième évangile*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), 95-116; M.S. WRÓBEL, *Who are the father and his children in Jn 8:44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8:44 and its context*, Paris 2005.

⁶ R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt 1958, 130.

do Boga termin ten jest używany także na określenie patriarchów i przodków (J 4,12.20; 6,31.49.58; 7,22; 8,39.53.56), Józefa (6,42), urzędnika królewskiego (J 4,53), diabła (Kaina) (J 8,38.41a.44)⁷. W Ewangeliach synoptycznych termin ten występuje znacznie rzadziej (Mt – 64 razy, u Mk – 18 razy, u Łk – 56 razy). Synoptycy podkreślają zwłaszcza ojcostwo Boga w stosunku do ludzi, podczas gdy czwarta Ewangelia kładzie mocny nacisk na rzeczywistość Ojca, który objawia się przez Syna⁸.

Idea ojcostwa Boga znajduje swoje korzenie w kontekście Starego Testamentu. W Wj 4,22 Izrael jest określany przez Boga jako syn pierworodny: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael” (*kōh ʾāmar yhw̄h bānī bəḳōrī yiśrāʾēl*). Idea ta zostaje mocno wyrażona przez proroka Tritoizajasza: Iz 63,16: *Boś Ty naszym Ojcem! (kī-ʾattā^h ʾābīnū) Zaiste, nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje; Tyś, Panie, naszym Ojcem (ʾattā^h yhw̄h ʾābīnū), ‘Odkupiciel nasz’ to Twoje imię odwieczne; Iz 64,7: A teraz, Panie, Tyś naszym Ojcem (wəʿattā^h yhw̄h ʾābīnū). Myśmy glinką, a Ty naszym Twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy. W wielu psalmach i tekstach profetyckich zostaje wyrażona personalna więź pomiędzy człowiekiem a Bogiem oparta na zaufaniu, miłości i odpowiedzialności⁹. Ewangelista Jan wielokrotnie cytuje proroka Izajasza odwołując się do tekstów Starego Testamentu. Wskazuje przez to na tożsamość Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba z Bogiem, który: „tak umiłował świat, że Syna*

⁷ W J 8,38.41a.44 tożsamość ojca jest enigmatyczna. Analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna wskazuje na odniesienie tego terminu *explicite* do diabła, lecz *implicite* termin ten może być także odniesiony do Kaina. Zob. M.S. WRÓBEL, *Who are the father and his children in Jn 8:44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8:44 and its context*, Paris 2005; tenże, „The Father in Jn 8:44 – Demiurge, Devil or Cain?”, *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 451-461.

⁸ W. MARCHEL, „Ojciec”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 147-156.

⁹ Ps 4; 16; 63; 73,23-26; 139,1-16; Jr 17,7-10; 20,7-9; 31,29-30; Ez 18,2-4; 33,20.

swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Na wyrażenie szacunku i czci wobec Ojca przez Syna św. Jan używa terminologii z Dekalogu, gdzie mowa o szacunku i czci wobec rodziców: Wj 20,12 – *Czcij ojca twego i matkę swoją (LXX – tima ton patera sou kai tēn mētera), abys długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie. J 8,49 – Jezus odpowiedział: „Ja nie jestem opętany, ale czczę Ojca mego (alla timō ton patera mou), a wy Mnie znieważacie”.* Tekst Ewangelii Janowej czerpie wiele inspiracji ze Starego Testamentu. Liczne cytaty i motywy starotestamentalne wskazują, że Ewangelista Jan włącza w nurt historii zbawienia historię Słowa Wcielonego posłanego na świat przez Ojca.

II. BÓG JAKO OJCIEC JEZUSA

Relacja „Ojciec-Syn” jest bardzo eksponowana w czwartej Ewangelii i przez jej pryzmat lepiej można zrozumieć chrystologię i teologię pisma Janowego¹⁰. W tekście Ewangelii występują charakterystyczne wyrażenia, które odnoszą się do tej relacji: „Jednorodzony [Syn]” (*monogenēs [hyios]*)¹¹, oraz „Ojciec, który Mnie posłał” (*ho pempsas me patēr*)¹². Pierwsze wyrażenie wskazuje na szczególną więź odwiecznej miłości i jedności pomiędzy Ojcem i Synem (J 3,35 – *Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce*). Jezus przebywający w chwale Ojca przed powstaniem świata (J 17,5) jawi się jako Mądrość Boża, która przewodniczy jego powstaniu¹³. Jezus staje się Słowem Boga, przez które wszystko otrzymuje egzystencję¹⁴. Preegzystencja Jezusa zostaje mocno podkreślona w fakcie, że istniał On przed

¹⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1965, 151: „Vater-Sohn Verhältnis ist der Schlüssel zum Verständnis des joh. Jesus, wie ihn der Evangelist zeichnet, und seines Redens und Verhaltens, wie er es beurteilt”.

¹¹ J 1,14.18; 3,16.18.

¹² J 5:23.37; 6:44; 8:16.18; 12:49; 14:24.

¹³ Prz 8,22-31; Mdr 9,9; Syr 24,9.

¹⁴ Iz 55,10-11; J 1,3.14.

Janem Chrzcicielem (J 1,30) i przed Abrahamem (J 8,58). Ściśła wspólnota odwiecznego Logosu i Ojca zostaje przez św. Jana obrazowo przedstawiona jako przebywanie Syna w łonie Ojca¹⁵: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył” (J 1,18).

Drugie wyrażenie podkreśla tematykę posłania, która stanowi istotny punkt chrystologii Janowej¹⁶. Jezus nie przychodzi sam od siebie, lecz zostaje posłany przez swojego Ojca. Idea posłania Syna przez Ojca zostaje w czwartej Ewangelii wyrażona przez dwa czasowniki: *pempō*¹⁷ oraz *apostellō*¹⁸. W niektórych tekstach Ewangelista zestawia te terminy obok siebie: J 5,36b-37 – [...] „dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał (*ho patēr me apostalken*). Ojciec, który Mnie posłał (*ho pempas me patēr*), On dał o Mnie świadectwo. Nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza”. J 7,28-29 – „A Jezus, ucząc w świątyni, zawołał tymi słowami: «I Mnie znacie, i wiecie, skąd jestem. Ja jednak nie przyszedłem sam od siebie; lecz prawdziwy jest Ten, który Mnie posłał (*ho pempas me*), którego wy nie znacie. Ja Go znam, bo od Niego jestem i On Mnie posłał (*kakeinos me apesteilen*)»”.

W większości tekstów Janowych podmiotem tej formuły jest Ojciec. Najczęściej odnosi się to do relacji Ojca wobec Syna. W ustach Jezusa to wyrażenie jest jakby prawdziwym imieniem własnym Boga, do którego należy inicjatywa zbawcza. Bóg jest „Posyłającym”. Jezus jako „Posłany” zyskuje nie tylko autorytet działania od Boga, ale objawia się jako jedno z Ojcem i jako ten, który ma uczestnictwo w dziele Ojca. Czasowniki *pempo*

¹⁵ L. DEVILLERS, *Le sein du Père: la finale du prologue du Jean*, Revue Biblique 112 (2005), 63-79.

¹⁶ L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris 2002.

¹⁷ J 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.18.28.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5.

¹⁸ J 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21.

i *apostellō* służą do ukazania uczestnictwa Boga w dziele Jezusa w akcie posłania. Taka interpretacja zgodna jest z orędziem Ewangelii Janowej podkreślającym fakt, że działanie Jezusa rodzi się z działania Boga i poprzez to działanie Boga osiąga swój cel. W ten sposób Jezus przychodzi na świat od Boga Ojca i w Jego imieniu: „Przyszedłem w imieniu Ojca mego, a nie przyjęliście Mnie. Gdyby jednak przybył kto inny we własnym imieniu, to byście go przyjęli” (J 5,43); „Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On Mnie posłał” (J 8,42).

Droga Syna w Ojcu znajduje zarówno swój początek jak i kres. Ewangelista Jan mocno podkreśla, że misja Jezusa w świecie jest tylko czasowa i kończy się odejściem do Ojca: „Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13,1); „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16,28); „Rzekł do niej Jezus: Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego»” (J 20,17)¹⁹.

Najistotniejszą misją Syna jest objawienie ludziom chwały pochodzącej od Ojca i zaproszenie ich do udziału w tej chwale: J 17,22 – „I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy”. W Starym Testamencie „chwała Boża” manifestowała się w Jego zbawczym działaniu²⁰. Chwała ta była związana w sposób szczególny z sanktuarium (Wj 29,43), a później ze Świątynią Jerozolimską (1 Krl 8,10). Idea powiązania chwały Bożej ze Świątynią Jerozolimską była mocno akcentowana przez proroków²¹. Według czwartej Ewangelii chwała Boża objawia się na ziemi przez osobę Jezusa,

¹⁹ J 14,12.28; 16,10.17; 17,11.

²⁰ Wj 16,7; Lb 14,22.

²¹ Ez 9-11; 36,23; Iz 60,1.3.

który przez fakt wcielenia jako odwieczny Logos zamieszkał w ciele na ziemi (J 1,14). Jego pojawieniu się towarzyszy chwała (J 12,40-41). W sposób szczególny chwała Boża manifestuje się przez mękę Jezusa, która zmierza ku zmartwychwstaniu i uwielbieniu Ojca (J 17,4)²². Jezus zostaje uwielbiony w Niebie przez Boga poprzez pełną realizację uwielbienia swego Ojca na ziemi. Ewangelista akcentuje także fakt, że chwała Boża manifestuje się poprzez wiarę uczniów, która jest rezultatem głoszenia Bożego Słowa i dokonywania cudownych znaków²³. Czwarta Ewangelia mocno podkreśla, że zbawcza moc Jezusa jest skutkiem ścisłej komunii Ojca z Synem i z całkowitym wypełnieniem przez Posyłanego woli Posyłającego²⁴. Misja Posyłającego jest przez św. Jana charakteryzowana jako „wypełnienie dzieła”, które Syn otrzymał od Ojca do wykonania (J 17,4). Dzieło Ojca jest zespolone z dziełem Syna²⁵. Jezus otrzymuje to dzieło i wypełnia je aż do końca poprzez posłuszeństwo i miłość wobec Ojca. Wyrażenie „wypełnić dzieło” (gr. *to ergon teleiōsas*) wskazuje na ścisłą relację pomiędzy Ojcem i Synem. Czasownik „wypełnić, udoskonalić” (gr. *teleiōō*) w całej Ewangelii Janowej występuje trzy razy w stronie aktywnej i zawsze w odniesieniu do dzieła Ojca (J 4,34; 5,36). W stronie biernej czasownik ten jest użyty w chwili ukrzyżowania Jezusa (J 19,28). Dzieło jawi się jako dar Ojca dla Syna. Dar ten jest w pełni przyjęty poprzez jego wykonanie. W realizacji tego dzieła widać zatem działanie Ojca, który obdarowuje, oraz działanie Syna, który wykonuje dzieło²⁶. Działanie Ojca i Syna zespała się w jedność i harmonię. Działanie to zostaje przez Ewangelistę sprecyzowane jako obdarowywanie życiem wiecznym. Jezus jako Nowy Adam otrzymuje od Boga władzę (gr. *ekskusia*) nad wszelkim stworzeniem, aby

²² J. DROZD, „Chwała Chrystusa”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, 167-182.

²³ J 2,11; 6,68-69.

²⁴ J 4,34; 5,30; 6,38.39.40.

²⁵ J 5,17; 4,34; 6,29.

²⁶ J 5,36; 7,21; 8,39.41; 10,25.37; 14.10.12; 15,24; 17,4.

napełnić je życiem wiecznym. Wszyscy, którzy przychodzą do Niego, stają się Jego uczniami²⁷ i otrzymują od Niego życie wieczne. Gdy pierwszy Adam poprzez swoje nieposłuszeństwo Bogu sprowadził na ludzkość śmierć, tak Nowy Adam poprzez swe posłuszeństwo aż do końca obdarza wszystkich wierzących życiem wiecznym²⁸. Ojciec jawi się jako ten, który daje, obdarowuje Syna. Jednocześnie Syn obdarowuje tym darem stworzenie. W Ewangelii św. Jana czasownik „dawać” (gr. *didōmi*) występuje 76 razy²⁹. Wyrażenie „dawać życie” pojawia się wielokrotnie w pismach Janowych³⁰. Darem Boga jest dzieło, które zostaje przekazane Synowi do wykonania. Przedmiotem daru Ojca jest władza nad wszelkim stworzeniem oraz uczniowie Jezusa³¹. Dar ten zostaje przez Syna przyjęty i zrealizowany przez Niego jako dar życia wiecznego dla ludzkości. W Ewangelii i listach Janowych czasownik ten ma przeważnie sens teologiczny. Dawanie to część działania Bożego w historii zbawienia. To dawanie Boga wychodzi od Ojca. Bóg jest podmiotem dawania w 42 miejscach w Ewangelii Janowej. Następnie dar przechodzi na Jezusa, a przez Jezusa na ludzi. Czasownik ten w czwartej Ewangelii wskazuje na relacje między Bogiem Ojcem a Jezusem Chrystusem. Często chodzi tu o całkowity dar, którego Jezus jest w pełni świadomy (J 3,35). Dar Boga Ojca wobec Jezusa znajduje swą kontynuację w darze wobec ludzi. Szczytem tego daru Ojca dla ludzi jest Jego własny Syn. W darze Syna jest objawienie najwyższej miłości Ojca. Termin „dawać” wyraża nie tylko związek pomiędzy Ojcem i Synem, lecz także pomiędzy Ojcem a adresatami daru, którymi są ludzie. Dar Ojca jest realizowany w osobie Jezusa, który otrzymując wszystko od Ojca

²⁷ J 17,2.6.9.24.

²⁸ Rz 5,17.

²⁹ R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, 157 (Mt – 56; Mk – 39; Łk – 60; Pisma Pawłowe – 72 razy).

³⁰ J 6,33; 10,28; 17,2; 1 J 5,11.16.

³¹ Por. teksty wyrażające ideę dawania przez Boga uczniom Jezusowi – J 3,35; 6,37.39; 10,9; 13,3; 17,2.6.9.24; 18,9.

przekazuje ten dar ludziom. Dar Boga i dar Jezusa zlewają się razem, łącząc się w jeden dar. Jedność obydwu darów została objawiona w arcykapłańskiej modlitwie Jezusa³². U początku każdego daru jest miłość. Bóg dał wszystko Synowi, gdyż Go miłuje. Bóg dał światu Jednorodzonego Syna, gdyż umiłował świat (J 3,16). Słowo „dawać” objawiając relację między dającym – darem – a odbiorcami daru prowadzi nas do tajemnicy Boga i Jego działania na korzyść ludzi. W tym właśnie kontekście należy umieścić obdarowanie ludzkości życiem wiecznym przez zbawczy czyn Jezusa. Bóg Ojciec realizuje pełną i doskonałą wspólnotę ze swym Synem i z ludzkością.

Pełna realizacja dzieła Posyłającego Ojca przez Syna zostaje w czwartej Ewangelii określona jako „nadejście Godziny” (gr. *elēluthen hē hōra*). Wyrażenie to na kartach Ewangelii Janowej ma bardzo głębokie znaczenie teologiczne. Rzeczownik „Godzina” (gr. *hōra*) występuje w czwartej Ewangelii 25 razy w liczbie pojedynczej i 1 raz w l. mn. (J 11,9). Poza nielicznymi przypadkami rzeczownik ten ma głęboki sens teologiczny. Janowa Godzina może oznaczać jakiś okres, w którym dokonuje się wydarzenie zbawcze: czas kultu Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,21.25); czas zmartwychwstania umarłych (J 5,25.28.29); czas prześladowań i rozproszenia uczniów (J 16,2.32). W perykopie o Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus objawił początek swoich znaków, znajdujemy także wzmiankę o Godzinie, która jeszcze nie nadeszła (J 2,4). Św. Jan przez zastosowanie tego wyrażenia stwarza w swojej narracji pewne napięcie, które polega na oczekiwaniu momentu nadejścia jakiegoś ważnego wydarzenia. Rzeczywistość Godziny dla czwartej Ewangelii jawi się jako klucz interpretacyjny znaków dokonywanych przez Jezusa Chrystusa. Napięcie typowe dla Janowej Ewangelii występuje w J 7,30 i J 8,20, kiedy to „Żydzi” próbują pojmać Jezusa, ale nie mogą tego uczynić, ponieważ nie nadeszła jeszcze Jego Godzina. Widać stąd, że nadejście tej Godziny nie zależy od woli nieprzyjaciół Jezusa. Nadejście Godziny

³² J 17,7-8.22.

wskazuje także na fakt rozpoczęcia Paschy – przejścia Jezusa z ziemi do Ojca w Niebie (J 13,1 – „Jezus wiedząc, że nadeszła Jego Godzina przejścia z tego świata do Ojca”). Wywyższenie Jezusa rozpoczyna się z chwilą wejścia w jego uniżenie aż do końca – do śmierci krzyżowej.

W ujęciu teologicznym wydarzenie Godziny jawi się wyraźnie na płaszczyźnie relacji pomiędzy Ojcem i Synem. Godzinę zamierzoną przez Ojca Jezus czyni własną Godziną. Całe życie Jezusa zorientowane jest ku tej Godzinie. Rodzi się pytanie, kiedy owa Godzina Jezusa realizuje się w czwartej Ewangelii? Ostatni okres ziemskiego życia Jezusa rozpoczyna się, gdy Najwyższa Rada Żydowska podejmuje decyzję skazania Jezusa na śmierć (J 11,53.55; 12,1). Jezus zaraz na początku czyni aluzję do swego pogrzebu (J 12,7). Następnego dnia wyraźnie mówi On, że Godzina Jego nadeszła (12,23). Widać tu wyraźnie, że owa Godzina, którą dysponuje Ojciec, łączy się ze skazaniem Jezusa na śmierć. Jest to więc Godzina związana z Paschą, Godzina śmierci. W związku z tym Jezus jakby wzbrania się przed tą właśnie Godziną. W J 13,1 kondensuje się cała teologia nadejścia Godziny (Pascha, zejście z tego świata, zmartwychwstanie, Godzina miłości do Ojca i miłości do ludzi). W J 19,14 ewangelista konkretyzuje ową Godzinę z godziną szóstą. Jest to czas ofiarowania baranka paschalnego. Śmierć Jezusa inauguruje nową Paschę. Nadejście Godziny w Ewangelii św. Jana łączy się więc ze świętem Paschy, z męką i uwielbieniem Syna Człowieczego. Realizuje się tu Boży plan zbawienia. Jest to również Godzina miłości aż do końca. W Godzinie tej można dostrzec momenty chwały oraz momenty cierpienia (J 12,23). W czwartej Ewangelii Godzina więc oznacza uwielbienie Syna Człowieczego poprzez wywyższenie na krzyżu i powrót do nowego życia poprzez zmartwychwstanie. Chwalebna śmierć Jezusa objawia chwałę, miłość Syna i miłość Ojca. Realizacja Godziny Ojca przez Syna poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie wiąże się z Jego wywyższeniem. Ziemia w Godzinie tej dotyka pocałunkiem miłości szczytów Nieba.

W wielu miejscach czwartej Ewangelii podkreślana jest ścisła więź pomiędzy Ojcem i Synem³³. Relacja ta także w dalszym kontekście czwartej Ewangelii jest charakteryzowana przez miłość³⁴ i jedność³⁵. Syn zawsze pozostaje w komunii ze swoim Ojcem: J 8,16 – „A jeśli nawet będę sądził, to sąd mój jest prawdziwy, ponieważ Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał”; J 16,32 – „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną”.

Więź pomiędzy Jezusem a posyłającym Go Ojcem jest tak ścisła, że w Synu można zobaczyć Ojca³⁶: J 8,19 – „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną”; J 12,45 – „A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał”; J 14,9 – „Odpowiedział mu Jezus: Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: «Pokaż nam Ojca?»”.

Jezus doskonale wypełnia wolę swojego Ojca³⁷ poprzez nuczanie i czynienie znaków w jedności z Ojcem³⁸. Wspólnota miłości pomiędzy Ojcem i Synem realizuje się poprzez wzajemne poznanie: J 10,15a – „Podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca”. Poznanie w myśli semickiej nie ogranicza się tylko do sfery intelektualnej, ale dotyczy też doznania, doświadczenia przedmiotu, który się poznaje. Poznanie to ma charakter dynamiczny wyrażający się przyjęciem objawienia i życiem zgodnym z przyjętym objawieniem. Widać tu związek z hebrajskim terminem *yāda*^c. Słowo *ginōsko* oznacza wiedzę nabytą przez

³³ J 3,35-36; 5,19-20; 6,40; 14,13; 8,37.

³⁴ J 5,20; 10,17; 15,9.10; 17,23-26.

³⁵ J 10,30.38; 14,10-11.20; 17,11.21-23.

³⁶ J 8,19; 12,45; 14,7.9.

³⁷ J 4,34; 8,29; 10,18; 12,49; 14,31.

³⁸ J 8,28.38.40; 12,50; 15,15.

doświadczenie (J 1,48; 13,35). Wiedzę taką zdobywa się często w sposób pośredni oparty na świadectwie (J 4,53) lub doświadczeniu (J 12,9). W Ewangelii Jana na oznaczenie poznania obok czasownika *ginōsko* występuje też termin *oida*³⁹. Czasownik *oida* oznacza u św. Jana wiedzę jako sprawę absolutną, wiedzę intuicyjną, którą człowiek posiada bez uczenia się, bez doświadczenia. Analizując czasownik *ginōsko* stwierdzamy, że jego treść skoncentrowana jest na osobie Ojca i Syna. Poznanie zawiera w sobie realizację głębokiej komunii opartej na miłości i jedności.

Ścisła jedność Jezusa z Ojcem implikuje Jego boskie prerogatywy. Ojciec staje się punktem wyjścia i punktem dojścia dla swojego Syna⁴⁰. Tekst w J 10,30 (Ja i Ojciec jedno jesteśmy) wyrażający ścisłą relację pomiędzy Ojcem i Synem może nawiązywać do żydowskiego wyznania wiary w *Szema Izrael – šema^c yisrā²ēl yhw^h ʿēlōhēnū yhw^h ʿeḥād* (*Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jest jeden*)⁴¹. Była to jedna z najbardziej znanych formuł monoteistycznych recytowanych przez pobożnych Żydów każdego dnia. Podczas gdy Septuaginta tłumaczy wyrażenie *Pan jest jeden* używając liczebnika „jeden” w rodzaju męskim (*kyrios heis estin*), ewangelista Jan używa tego liczebnika w rodzaju nijakim (*hen*). Wydaje się, że chce przez to podkreślić ścisłą wspólnotę Ojca i Syna oraz fakt, że w tej jedności Ojciec i Syn nie stanowią razem jednej osoby. Ścisła więź Ojca z Synem zostaje zaakcentowana także w dalszym kontekście, gdy Jezus stara się odrzucić zarzuty bluźnierstwa ze strony swoich adwersarzy (J 10,38 – „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” – *en emoi ho patēr kagō en tō patri*). Tekst ten w sposób obrazowy pokazuje wzajemne zamieszkanie Ojca w Synu i Syna w Ojcu. W obrazie

³⁹ I. DE LA POTTERIE, „*Oida et ginōsko*”, *Biblica* 40 (1959), 709-725.

⁴⁰ J 13,1.3; 14,2-4.12.28; 16,10.27-28; 17,11.13; 20,17.

⁴¹ Wersja aramejska w Tg Onkelosa Pwt 6,4 brzmi – *yhw^h ʿlhn¹ yhw^h hd*, I. DRAZIN, *Targum Onkelos to Deuteronomy*, Hoboken 1982, 109. Retrowersja aramejska J 10,30 brzmi podobnie: *b¹ w¹nh¹ hd¹ ʿnh¹* Zob. P. GRELOT, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris 1995, 153.

tym wyraźnie widać głęboką wspólnotę jedności pomiędzy Ojcem i Synem. Jedność ta nie niszczy jednak różności pomiędzy Ojcem i Synem. W relacji tej tożsamość Boga jako Ojca realizuje się ze względu na Syna, natomiast tożsamość Jezusa jako Syna realizuje się ze względu na Ojca. Jedność Ojca i Syna zostaje także mocno podkreślona w Modlitwie Arcykapłańskiej Jezusa. W J 17,11 jedność pomiędzy Ojcem i Synem staje się modelem jedności dla uczniów: „aby tak jak My stanowili jedno” (*hina ōsin en kathōs hēmeis*). Podobna myśl zawarta jest w J 17,22 – „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (*hina ōsin en kathōs hēmeis hen*).

Powyższe teksty wyraźnie wskazują na fakt, że Ewangelista Jan opiera swoją chrystologię i teologię na relacji „Ojciec-Syn”. Relacja ta staje się istotnym paradygmatem, który inspiruje św. Jana do wyrażenia boskiej tożsamości Jezusa. W ten sposób żydowski monoteizm w osobie Jezusa Chrystusa – Syna Bożego nie tylko nie zostaje usunięty, lecz uzyskuje nową i głębszą przestrzeń interpretacyjną⁴².

III. JEZUS JAKO SYN BOGA

Ewangelia św. Jana już w pierwszych wersach Prologu (J 1,1-5) mocno podkreśla boski autorytet Jezusa w terminach, które starają się uwzględnić kontekst żydowskiego monoteizmu. Wersety te w sposób wyraźny są odniesione do początku Księgi Rodzaju (1,1-4). Do wspólnych elementów należą – użycie pierwszych słów (na początku – gr. *en arkhē*; hebr. *bārē³šīt*), wzmianka o powstaniu wszystkich rzeczy przez Słowo (J 1,3),

⁴² H. LANGKAMMER, *Problemy literackie i teologiczne Ewangelii Janowej*, RTK 29, 2 (1982), 75-88; także: L. MORRIS, *Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John*, Grand Rapids 1989; F. GRYGLEWICZ, red., *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992; S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993; M. E. BOISMARD, *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology*, Leuven 1993; A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2000.

terminy „światłość” (gr. *fōs*; hebr. *’ôr*) i „ciemność” (gr. *skotia*; hebr. *hōšek*)⁴³. Charakterystyka Boga jako jedynego Stworzyciela wszystkich rzeczy należała do istotnych elementów żydowskiego monoteizmu. Motyw ten zostaje mocno podkreślony w J 1,3 w odniesieniu do Słowa: „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”. W biblijnym opisie stworzenia świata i człowieka mocno akcentowana jest instrumentalna rola Słowa. Choć sam termin *dābār* (słowo) nie występuje, to jednak każdy stwórczy akt Boga poprzedzony jest Jego słowem. Dobrze wyraża to Ps 33,6: „Przez słowo Pana (*Bidbar yhw*) powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego”. Ewangelista Jan używając w Prologu terminu *logos* (słowo) podkreśla jego preegzystencję i fakt, że wszystko przez nie się stało. Chce przez to mocno zaakcentować, że Słowo należy do istoty Boga, który jako jedyny Stworzyciel przez swoje Słowo stwarza świat. W J 1,14 św. Jan utożsamia Słowo z osobą Jezusa Chrystusa: „A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”. W ten sposób zostaje podkreślona prawda, że Jezus – Słowo Boga – był na początku obecny w procesie stwórczym wszystkich rzeczy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”.

W Ewangelii Janowej Boski autorytet słów i czynów Jezusa jest mocno podkreślany przez stosowanie wyrażen: „z góry” (*epanō*), „z nieba” (*ek tou ouranou*), „od Boga” (*ho ōn para tou theou*)⁴⁴. Fakt synostwa Bożego Jezusa zostaje wielokrotnie wyrażony na kartach czwartej Ewangelii przez świadectwo spotykających Go osób: Jana Chrzciciela (J 1,34 – „On jest Synem Bożym”), Natanaela (1,49 – „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym” – *Rabbi, su ei ho hyios tou theou*), Martę (J 11,27 – „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży”). Stanowią oni wzór dla wszystkich członków wspólnoty Janowej, którzy są przez Ewangelistę zachęceni do wiary w Jezusa jako

⁴³ Rdz 1,3-5; J 1,4-5.

⁴⁴ J 3,13.30.31; 6,31-58.

Mesjasza i Syna Bożego (J 20,31 – „[...] abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym...”). W Ewangelii Janowej prawda o synostwie Bożym jest wypowiedziana także przez samego Jezusa (J 10,36 – „Jestem Synem Bożym”; J 11,4 – „Choroba ta nie zmierza ku śmierci, ale ku chwale Bożej, aby dzięki niej Syn Boży został otoczony chwałą”).

Tożsamość Jezusa jako Syna Bożego na kartach czwartej Ewangelii stanowi jeden z ważnych motywów polemiki z żydowskimi rozmówcami. Po uzdrowieniu chromego nad sadzawką Betesda, Jezus uzasadnia swe uzdrowicielskie działanie w szabat ze względu na swą ścisłą więź z Ojcem (J 5,17- „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam”; J 5,19 – „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni”). Jezus *implicite* wydaje się tu używać argumentu, że Bóg jako Pan życia i śmierci sprawuje swój sąd nad człowiekiem także w szabat, gdyż narodziny i śmierć człowieka mają miejsce także w dniu szabatu. Jezus jako Syn Boży dokonuje więc uzdrowienia w szabat⁴⁵. Tak rozumieją to rozmówcy Jezusa, gdyż ich głównym zarzutem nie jest złamanie szabatu, lecz chęć uzurpowania sobie synostwa Bożego. Powoduje to ich oburzenie i chęć zabicia Jezusa (J 5,18 – „Dlatego więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić, bo nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu”). Jezus w odpowiedzi na zarzuty potwierdza swą boskość akcentując atrybuty odnoszone jedynie do Boga: Dawca życia (J 5,21 – „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce”), Sędzia (J 5,22 – „Ojciec bowiem nie sędzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi”), Ten, któremu należy się cześć (J 5,23 – „by wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu. Kto nie oddaje czci Synowi, nie oddaje czci Ojcu, który Go posłał”).

⁴⁵ R. BAUCKHAM, „*Monotheism and Christology in the Gospel of John*”, *Contours of Christology in the New Testament*, red. R.N. Longenecker, Cambridge 2005, 152.

Podczas święta Poświęcenia Świątyni (J 10,22-39), kiedy Jezus głosi naukę o swej jedności z Ojcem (J 10,30 – „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” – *egō kai ho patēr hen esmen*), wówczas Jego interlokutorzy reagują z oburzeniem na te słowa, pragnąc Go ukamienować za bluźnierstwo (J 10,31 – „I znowu Żydzi porwali kamienie, aby Go ukamienować”; J 10,33 – „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga”). Gwałtowna reakcja rozmówców Jezusa następuje także w dalszej części dialogu, gdy Jezus wyraźnie podkreśla, że jest Synem Bożym (J 10,36 – „Jestem Synem Bożym”) oraz że Ojciec jest w Nim, a On jest w Ojcu (J 10,38 – „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu”). Kością niezgody pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem mogło być także stwierdzenie zawarte w J 14,6 o tym, że Jezus jest jedyną drogą do Ojca: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie”⁴⁶. Także w narracji o męce Jezus spotyka się z zarzutem uzurpowania sobie synostwa Bożego: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym” (J 19,7). Tożsamość Jezusa jako Syna Bożego z jednej strony jest przyjmowana w wierze przez uczniów Jezusa, z drugiej zaś odrzucana przez Jego przeciwników. Uznanie bądź odrzucenie Jezusa jako Syna Bożego staje się w ten sposób w czwartej Ewangelii kryterium podziału na wierzących i zartwardziałych w wierze.

W chrystologii czwartej Ewangelii bardzo ważną funkcję odgrywa formuła „ego eimi” (gr. *egō eimi* – ja jestem)⁴⁷. W tekście

⁴⁶ Zob. szczegółową dyskusję na ten temat w: J.H. CHARLESWORTH, „*The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from that of Jesus*”, *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, eds. R. Bieringer et. al., Assen 2001, 479-513.

⁴⁷ D.M. BALL, „*I Am*” in *John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*, Sheffield 1996; C.H. WILLIAMS, *I am He: The Interpretation of 'ani hu' in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen 2000; R. BAUCKHAM, *Monotheism and Christology in the Gospel of John*, 148-166.

Ewangelii Janowej możemy odnaleźć jej użycie z orzecznikiem i w postaci absolutnej. W pierwszym użyciu formuła ta pojawia się siedmiokrotnie w tekstach, w których Jezus opisuje siebie, podkreślając istotne cechy w odniesieniu do swej funkcji soteriologicznej:

- „Ja jestem chlebem życia” (J 6,35.41.48)
- „Ja jestem światłem świata” (J 8,12)
- „Ja jestem bramą owiec” (J 10,7.9)
- „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10,11.14)
- „Ja jestem zmartwychwstanie i życie” (J 11,25)
- „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6)
- „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” (J 15,1).

W postaci absolutnej formuła *egō eimi* nie zawiera żadnego orzecznika, lecz występuje w sposób niezależny. W tekście czwartej Ewangelii możemy spotkać jej zastosowanie siedem razy. W J 4,26 Jezus kończy swój dialog z kobietą samarytańską stwierdzając: „Ja jestem, który z tobą mówię”. W J 6,20 Jezus krocząc po jeziorze woła do przestraszonych uczniów: „Ja jestem, nie bójcie się!” W rozdziale 8 w dialogu ze swymi rozmówcami Jezus aż trzykrotnie podkreśla swoją tożsamość używając formuły *egō eimi*: J 8,24 – „jeżeli nie uwierzycie, że ja jestem, pomrzecie w grzechach swoich; J 8,28 – gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że ja jestem”. W J 8,59 po tym, jak Jezus wyraża ideę preegzystencji w projektach swego Ojca i odnosi do siebie formułę *egō eimi* (J 8,58 – „Zanim Abraham stał się, Ja Jestem”) Jego interlokutorzy reagują bardzo gwałtownie i pragną Go ukamienować. W J 13,19 Jezus wypowiada tę formułę wobec swoich uczniów zgromadzonych na Ostatniej Wieczerzy: „Już teraz, zanim się to stanie, mówię wam, abyscie, gdy się stanie, uwierzyli, że Ja jestem”. Po raz ostatni formuła ta zostaje użyta przez Jezusa wobec tych, którzy biorą udział przy Jego pojmaniu w Getsemani. Na słowa Jezusa oprawcy padają na ziemię – J 18,5.6.8 – „Rzekł do nich Jezus: «Ja jestem» [...] Skoro więc rzekł do nich: «Ja jestem», cofnęli się i upadli na ziemię [...] Jezus odrzekł: «Powiedziałem wam, że Ja jestem»”.

Starotestamentalnym tłem dla formuły „ego eimi” może być tekst z Wj 3,14, w którym Bóg objawia swoje imię Mojżeszowi: *wayyō²mer ʾēlōhîm ʾel-mōše^h ʾēhye^h ʾāšer ʾēhye^h wayyō²mer kō^h tō²mar libnē yiśrāʾēl ʾēhy šālāhanî ʾālekem* (Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was»”).

Ciekawe jest jednak, że Septuaginta w swym tłumaczeniu tego tekstu nie używa sformułowania „ego eimi” w sensie absolutnym. Wyrażenie „Jestem, który Jestem” jest tłumaczone – *egō eimi ho ōn*, zaś zdanie „Jestem posłał mnie do was” jest tłumaczone *ho ōn apestalken me pros humas*. W Biblii hebrajskiej możemy znaleźć także teksty, które zawierają formułę „ja jestem” w sensie absolutnym. Teksty te zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa i u Deutero-Izajasza należą do najbardziej emfaticznych sformułowań na temat monoteizmu w Starym Testamencie. W Pwt 32,39 w Hymnie Mojżesza bardzo wyraźnie Bóg podkreśla swoją jedyność: „Patrzcie teraz, że Ja jestem, Ja jeden, i nie ma ze Mną żadnego boga”. Tekst hebrajski na formułę „Ja jestem” używa zwrotu *ʾānî ʾānî hū²*. W tym samym wierszu zawarta jest idea Boga jako Władcy życia i śmierci: „Ja zabijam i Ja sam ożywiam, Ja ranię i Ja sam uzdrawiam, że nikt z mojej ręki nie uwalnia”. Ciekawe, że w Ewangelii Janowej często mowa jest o „życiu wiecznym” udzielanym przez Jezusa, a w rozdziale 8. formuła Janowa *egō eimi*, występującą tam aż trzykrotnie, ściśle łączy się z mocą Jezusa wskrzeszania zmarłych: „Powiedziałem wam, że pomrzecie w grzechach swoich. Tak, jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach swoich” (J 8,24). „«Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli ktoś zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki». Rzekli do Niego Żydzi: «Teraz wiemy, że jesteś opętany. Abraham umarł i prorocy – a ty mówisz: ‘Jeśli kto zachowa moją naukę, ten śmierci nie zazna na wieki’. Czy Ty jesteś większy od ojca naszego, Abrahama, który przecież umarł? I prorocy pomarli. Kim Ty siebie czynisz?»” (J 8,51-53).

Hebrajskie wyrażenie *ʾānī-hūʾ* oraz *ʾānōkī ʾānōkī hūʾ* występuje 9 razy w tekstach Deutero-Izajasza⁴⁸. W tekstach tych formuła ta jest wypowiedziana przez Boga często w kontekście monoteizmu i ekskluzywizmu wobec innych bożków. Deutero-Izajasz przedstawia Boga jako wiecznego Stwórcę wszystkich rzeczy i jako jedynego Władcę całej historii. Pośród wszystkich narodów Bóg objawia swą chwałę, aby rozpoznały Go wszystkie krańce ziemi i zwróciły się do Niego jako Pana i Zbawcy. Septuaginta tłumaczy to wyrażenie jako *egō eimi* oraz w sposób podwójny *egō eimi egō eimi*. Obecność wielu cytatów z Deutero-Izajasza w tekście czwartej Ewangelii nie wyklucza wpływu Izajaszowej formuły *ʾānī-hūʾ* oraz *ʾānōkī ʾānōkī hūʾ* na Janową formułę *egō eimi*. W tym kontekście użycie przez Jana formuły *egō eimi* w sensie absolutnym wskazuje na Jezusa, który jako Syn Boży obdarza ludzkość życiem wiecznym objawiając jej prawdziwe oblicze i chwałę Boga Ojca.

IV. BÓG JAKO OJCIEC LUDZI

Misja Jezusa pozostającego w doskonałej wspólnotcie z Ojcem jest skierowana do ludzi. Jego słowa i czyny są wezwaniem do otwarcia na Boży dar życia wiecznego. Reakcja ludzi wobec Jezusa jest wyznacznikiem ich relacji wobec Jego Ojca. Wszyscy odrzucający osobę Jezusa pozostają zamknięci na Boga. Przyjęcie Jezusa i odpowiedź miłości na Jego miłość są znakiem otwarcia na Boga: „[...] aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu. Kto nie oddaje czci Synowi, nie oddaje czci Ojcu, który Go posłał” (J 5,23). Z jednej strony uczniowie Jezusa jawią się na kartach czwartej Ewangelii jako dar Ojca dla Syna: „Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę” (J 6,37); „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał” (J 6,44). Z drugiej strony Jezus przez swoje dzieła

⁴⁸ Iz 41,4; 43,10.13.25; 45,18; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6.

objawia uczniom prawdziwe oblicze Ojca: „Odpowiedział im Jezus: «Ukazałem wam wiele dobrych czynów pochodzących od Ojca»” (J 10,32a); „Odpowiedział mu Jezus: «Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: 'Pokaż nam Ojca?'»” (J 14,9). Ewangelista Jan mocno podkreśla, że Ojciec Jezusa jest jednocześnie Ojcem Jego uczniów: „Rzekł do niego Jezus: «Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: 'Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego'»” (J 20,17). Uczniowie Jezusa są wyraźnie w tym kontekście nazywani Jego braćmi, choć w kontekście całej Ewangelii synostwo Jezusa jest wyraźnie odróżniane od synostwa Jego uczniów. Relacja Jezusa jako Syna do Ojca jawi się jako rzeczywistość jedyna i niepowtarzalna. W pismach Janowych Jezus jest określanym terminem „syn” (gr. *hios*), podczas gdy uczniowie są nazywani „dziećmi Boga” (gr. *tekna Theou*)⁴⁹. Na relację pomiędzy Bogiem, Jezusem i Jego uczniami wskazuje alegoria o winnym krzewie (J 15,1-11). W alegorii tej Jezus jest krzewem winnym, Ojciec jest Ogrodnikiem, a uczniowie Jezusa latoroślami. Tworzenie dynamicznej i głębokiej wspólnoty z Ojcem i Synem decyduje o owocnej egzystencji uczniów Jezusa: „Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami” (J 15,8). W takiej wspólnotcie realizuje się bowiem prawdziwa Miłość, której źródłem jest Miłość Ojca do Syna: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Trwajcie w miłości mojej!” (J 15,9). Uczniowie Jezusa odgrywają ważną rolę, gdyż ich owocne życie jest przedłużeniem misji samego Mistrza w powierzonym im świecie: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21b). Przyjęcie przez uczniów objawienia Jezusa o Ojcu czyni z nich przyjaciół Ojca i Syna⁵⁰: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan

⁴⁹ J 1,12; 11,52; 1 J 3,1.2.10; 5,2.

⁵⁰ Tytuł „przyjaciół Boga” na kartach biblijnych pojawia się w odniesieniu do Abrahama (Iz 41,8; Jk 2,23) oraz Mojżesza (Wj 33,11).

jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15).

W swoim nauczaniu Jezus zwraca szczególną uwagę na podkreślenie jedności pomiędzy Ojcem, Synem i wiernymi uczniami⁵¹. Uczniowie otrzymują obietnicę Ducha Parakleta, który pomaga im pogłębiać wiarę i w pełni realizować misję powierzoną przez Ojca i Jego Syna. Paraklet (*Paraklētos*) nie tylko przebywa w wierzących⁵², doprowadza ich do całej prawdy⁵³, otacza chwałą Chrystusa⁵⁴, lecz także jest tym, który przychodzi, aby przekonać świat o grzechu, sprawiedliwości i sądzie. Jawi się On jako dar dla wspólnoty, zapewniający jej więź z Bogiem i umacniający w konfrontacji z judaizmem⁵⁵. We wspólnocie wiary, jedności i miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym wierni uczniowie mogą czynić dzieła na miarę swego Mistrza (J 14,12).

Na wagę misji uczniów wskazuje modlitwa arcykapłańska Jezusa, w której Jezus wstawia się u Ojca za swoimi uczniami. Swoją modlitwą Jezus obejmuje wszystkie generacje uczniów pozostających we wspólnocie wiary i miłości: „Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, ale za tymi, których Mi dałeś, ponieważ są Twoimi” (J 17,9); „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie” (J 17,20). Wspólnota Ojca i Syna jest gwarantem jedności uczniów: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowales” (J 17,21-23). Wspólnota uczniów z Ojcem i Synem może być realizowana dzięki wierze. Św. Jan w zakończeniu Ewan-

⁵¹ J 14,18-24; 15,1-11; 17,20-26.

⁵² J 14,17.

⁵³ J 16,13.

⁵⁴ J 16,14.

⁵⁵ J 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,4b-11.12-15.

geli wskazuje na intencję, z jaką pisał: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (J 20,31). Podobne zakończenie występuje w scenie, w której uczeń daje świadectwo: „abyście i wy wierzyli” (J 19,35). Cel ten, który wzywa chrześcijan do pewności wiary, zostaje także podkreślony w 1 Liście św. Jana (1 J 5,13). Wiara dla św. Jana jest spotkaniem z Chrystusem i przyjęciem Syna Bożego, który przybywa do ludzkości jako Objawiciel Ojca. Wiara związana jest więc ściśle z dwoma fundamentalnymi tematami dla teologii Janowej: misterium Wcielenia oraz misterium Objawienia Boga Ojca w Jego Synu Jezusie Chrystusie. Św. Jan w swojej Ewangelii, w odróżnieniu od Synoptyków, nie używa rzeczownika „wiara” (gr. *pistis*), lecz zawsze czasownik, który oznacza akt wiary (gr. *pisteuō*). Wskazuje to na fakt, że termin „wierzyć” dla Jana oznacza postawę dynamiczną i egzystencjalną. Na znaczenie wiary uczniów w chrystologii Janowej może wskazywać fakt, że czasownik „wierzyć” pojawia się na kartach czwartej Ewangelii aż 98 razy⁵⁶. Proces wiary uczniów prowadzi do prawdziwego życia w wolności dzieci Bożych: „Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31). Nowe życie uczniów w imię Jezusa uzdalnia ich do kontynuowania misji swojego Mistrza, w której kluczowym punktem jest miłość Boga i bliźniego. Życie uczniów w wierze i miłości stanowi według św. Jana drogę prowadzącą do domu Ojca: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14,2-3); „Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowales Mnie przed założeniem świata” (J 17,24).

⁵⁶ U synoptyków stwierdzamy znacznie rzadsze występowanie tego terminu (Mt – 11razy; Mk – 14 razy; Łk – 9 razy). Zob. K. ALAND, *Vollständige Konkordanz*, Berlin 1983, 1127-1129; W.F. MOULTON – A.S. GEDEN, *A Concordance to the Greek New Testament*, Edinburgh 1974, 805-808.

Wspólnota uczniów w Ewangelii Janowej idąca drogą do domu Ojca nie jest jakąś anonimową grupą ludzi, lecz jest utworzona z konkretnych osób: uczniów powołanych przez Jezusa (J 1,35-51), Samarytanki (4,1-26), urzędnika królewskiego (J 4,46-54), niewidomego od urodzenia (9,1-41). Wielu z nich jest wymienionych po imieniu: Andrzej, Szymon Piotr, Filip, Natanael, Tomasz, Marta, Maria, Łazarz. Spotkanie tych ludzi z Jezusem wzbudza w nich wiarę, która prowadzi ich do głębszego poznania wspólnoty miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz do owocniejszego realizowania misji zbawczej. Wspólnota wiernych uczniów Jezusa zostaje mocno skonstrastowana z tymi, którzy nie uwierzyli i którzy utożsamieni zostają ze światem wrogo nastawionym do Jezusa i Jego naśladowców⁵⁷. Odrzucają oni prawdziwego Ojca poddając się pod wpływ diabła, który zostaje nazwany ich ojcem (J 8,44)⁵⁸.

V. JANOWA MODLITWA OJCZE NASZ

Choć w Ewangelii Janowej termin „ojciec” występuje znacznie częściej niż w pozostałych Ewangeliach synoptycznych, to jednak nie spotykamy na jej kartach modlitwy *Ojcze nasz*. Modlitwa ta stanowi ważny punkt tradycji przekazany przez Mateusza (6,9-13) i Łukasza (11,2-4)⁵⁹. Uważna lek-

⁵⁷ J 15,18-16,4; 17,14-16.

⁵⁸ M.S. WRÓBEL, *Who are the father and his children in Jn 8:44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8:44 and its context*, Paris 2005.

⁵⁹ R.E. BROWN, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, Theological Studies 22 (1961), 175-208; J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, London 1967; A. FINKEL, „The Prayer of Jesus in Matthew”, *Standing before God*, FS J. M. Oesterreicher, red. A. Finkel, L. Frizzell, New York 1981, 131-169; J. DROZD, *Ojcze nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983; E. J. JEZIERSKA, *Wypowiedzi Jezusa o przebaczeniu w przekazie Ewangelii Mateusza (6,12; 6,14-15; 18,35)*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii*, FS H. Langkammer, red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza, Lublin 2000, 151-155.

tura czwartej Ewangelii pozwala na odnalezienie elementów modlitwy Ojcze nasz w tekście całej Ewangelii. Ilustruje to poniższa tabela⁶⁰.

Ojcze nasz (Mt 6,9-13)	Ewangelia św. Jana
Ojcze nasz,	„Ojca mego i Ojca waszego” – 20,17 „Ojcze!” – 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.26
który jesteś w niebie,	„Jezus wzniósł oczy ku niebu” – 17,1
święć się imię Twoje,	„Ojcze, wsław Twoje imię!” – 12,28
przyjdź królestwo Twoje,	„[...] jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego... jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” – 3,35
Bądź wola Twoja na ziemi, tak jak w niebie.	„z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” – 6,38
Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj,	„Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” – 4,34 „Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba [...] Panie, dawaj nam zawsze tego chleba!” – 6,32.34
przebacz nam nasze winy,	„Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” – 1,29

⁶⁰ W. O. WALKER, *The Lord's Prayer in Matthew and in John*, New Testament Studies 28 (1982), 237-256; W. SCHENK, *Die Um-codierungen der matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17*, A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, red. A. Denaux, Leuven 1992, 587-607; L. DEVILLERS, *Dieu le Père dans le quatrième évangile*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), 95-116.

jako i my odpuszczamy tym, którzy przeciw nam zawinili,	„Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” – 13,34-35
i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zbaw od Złego.	„zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś [...] ustrzegłem ich, a nikt z nich nie zginął [...] Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego” – 17,11.12.15

Na podstawie powyższej analizy widać, że wiele sformułowań Modlitwy Pańskiej znajduje swoje paralele w treści Ewangelii Janowej. Jezus jako najdoskonalszy Orant zwraca się w modlitwie arcykapłańskiej (J 17) bezpośrednio do Ojca pokazując uczniom właściwy charakter, przedmiot i cel modlitwy. Posłannictwo i misja uczniów Jezusa są realizowane przez trwanie z Nim w modlitwie wznoszonej ku Ojcu w mocy Ducha Świętego: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4,23).

KONKLUZJA

Podsumowując możemy stwierdzić, że orędzie o Jezusie Synu Bożym, Słowie wcielonym, pozostającym we wspólnocie ze swoim Ojcem jest jedną z najgłębszych myśli teologicznych czwartej Ewangelii. Św. Jan mocno uwypukla chrystologię tożsamości Jezusa jako Syna Bożego, w której jest On rozumiany jako pozostający w ścisłej jedności z Bogiem Ojcem. Chrystologia Janowa nie burzy teocentryzmu czwartej Ewangelii, lecz go mocno akcentuje i uwypukla. Dobrze oddają to słowa Jezusa wypowiedziane w pierwszej mowie

pożegnalnej: „Niech się nie trwoży serce wasze. Wiercie w Boga i we Mnie wiercie!” (J 14,1).

Boskie prerogatywy Jezusa są opisywane w nawiązaniu do kontekstu Starego Testamentu. Jezus – Syn Boży jawi się jako odwieczny Logos, Stwórca, Sędzia, Pan życia i śmierci. W Jego obliczu można oglądać twarz Ojca. W ten sposób Bóg najpełniej objawia się w osobie swego Syna Jezusa Chrystusa, który dzięki jedności ze swoim Ojcem staje się Zbawcą i Dawcą Życia. Potwierdza to częste użycie na kartach czwartej Ewangelii formuły *egō eimi* w sposób absolutny, która mocno akcentuje boską tożsamość Jezusa w nawiązaniu do imienia Boga objawionego Mojżeszowi – *ʔəhye^h ʔāšer ʔəhye^h* („Jestem, który jestem”) oraz w nawiązaniu do monoteistycznych określeń Boga w Księdze Powtórzonego Prawa i w Księdze Deutero-Izajasza, które zawierają formuły *ʔānî-hûʔ* oraz *ʔānōkî ʔānōkî hûʔ* („Ja jestem oraz ja jestem, ja jestem”).

Boska tożsamość Jezusa objawiona na kartach czwartej Ewangelii wywołuje ostry sprzeciw i oburzenie „Żydów” Janowych. Kontrowersja Jezusa z żydowskimi rozmówcami na temat Jego synostwa Bożego może odzwierciedlać sytuację dyskusji pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem rabinackim. Wiara chrześcijan w Jezusa jako Syna Bożego jawiła się jako zaprzeczenie podstawowego fundamentu judaizmu, jaki stanowił monoteizm⁶¹. Jednak chrystologia rozwijana na kartach czwartej Ewangelii pragnie zachęcić wyznawców pierwotnych wspól-

⁶¹ P. GRELOT, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean*, 150-151: „[...] au temp où la rédaction de l'évangile s'achève, la discussion sur ce point est plus âpre que jamais: les Juifs passés sous l'obédience pharisienne interprètent comme un blasphème le titre de Fils de Dieu, mais les chrétiens en font le centre de leur christologie en estiment que les Écritures, depuis Moïse, en témoignent (cf. 5,39-47)”; M. DE JONGE, „*Christology, Controversy and Community in the Gospel of John*”, *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honour of D.R. Catchpole*, red. D.G. Horrell, C.M. Tuckett, Leiden 2000, 221, dostrzega wyraźną reakcję wspólnoty Janowej na zarzut bałwochwalstwa: „It is clear that the Johannine community took this criticism, voiced here by Jesus' Jewish opponents, very seriously. Also that, in clarifying the issues involved, it tries to avoid aberrations and to keep the radical Christology it advocates on the right track”.

not chrześcijańskich do głębokiej, żywej i dynamicznej wiary w Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego. Wielu bowiem żydowskich wyznawców Jezusa patrząc głębiej na Jego relację z Bogiem potrafi pogodzić żydowski monoteizm z uznaniem Jezusa za Syna Bożego.

Jezus – Syn Boży – pozostaje w ścisłej łączności ze swoim Ojcem. Poprzez całkowite posłuszeństwo, zaufanie i miłość Jezus staje się Ikoną samego Boga. Nauczanie Jezusa Janowego nie ogranicza się tylko do słów, lecz jest głęboko osadzone w Jego działaniu. Wszystkie wymagania, które Jezus stawia swym uczniom, wypływają z Jego wcześniejszego doświadczenia i przeżywania relacji z Ojcem. W ten sposób pragnie, aby Jego uczniowie stali się prawdziwymi dziećmi Boga otwartymi na życie wieczne.

Próbując w świetle przedstawionej chrystologii Janowej odpowiedzieć na hipotetyczne pytanie postawione przez Profesora François Dreyfusa, które zostało przytoczone we wstępie, myślę, że Jezus z Nazaretu biorąc do ręki tekst czwartej Ewangelii nie doznałby szoku, lecz w Jezusie Janowym rozpoznałby z łatwością swoją twarz objawiającą z całą mocą jedyne Boga Izraela. W sformułowaniu „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” dostrzegłby zapewne najgłębszą prawdę o swojej tożsamości jako Synu Bożym, który w jedności z Ojcem i w mocy Ducha Świętego stał się Człowiekiem dla zbawienia ludzkości.

Joanna Jaromin

CHRYSTOLOGIA

A. Jankowski uważał, iż „biblista ma prawo i obowiązek zając się dwojako chrystologią: bądź od strony historyczności postaci Jezusa, przekraczając jednak zapotrzebowania apologetyki, bądź ze stanowiska współczesnej teologii biblijnej. Wychodzi ona ze stwierdzenia, że pisma Nowego Testamentu nie są tylko źródłem dla późniejszej teologii, lecz już zawierają myśl teologiczną, o tyle cenniejszą, że natchnioną przez Ducha Świętego. Głównym jej tematem – rzecz oczywista – jest dzieło i osoba Chrystusa, a więc soteriologia i chrystologia”⁶². W myśl tych słów niniejsze opracowanie traktować będzie chrystologię pism Janowych głównie ze stanowiska teologii biblijnej. Pisma te bowiem, zwłaszcza Ewangelia, uczyniły Jezusa Chrystusa centrum kerygmatu. Jezus jest podmiotem i przedmiotem przepowiadania, dlatego też chrystologia stała się tu centralnym tematem teologicznym. Ten chrystocentryzm nie zepchnął jednak na dalszy plan aspektu soteriologicznego, wręcz przeciwnie – Jan tak ściśle łączy ze sobą chrystologię i soteriologię, że w wielu momentach trzeba je traktować łącznie. Stąd też w poniższych rozważaniach wybranych aspektów chrystologicznych pism św. Jana pojawią się pewne nieodłączne elementy soteriologii.

⁶² A. JANKOWSKI, „Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (J20,31). *Elementy chrystologii Nowego Testamentu*, „Znak” 26(1974), 1067. Wiele metod podejścia do chrystologii biblijnej prezentuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Biblia i chrystologia*.

I. SYTUACJA WSPÓLNOTY JANOWEJ

Na początku rozważań dotyczących chrystologii pism Janowych warto najpierw przyjrzeć się samej wspólnotcie, dla której była ona przeznaczona. Poglądy i problemy jej członków ukształtowały kierunek chrystologii i całej teologii pism św. Jana, który wskazując na podwójne znaczenie słów i czynów Jezusa: historyczne i symboliczne, ukazywał jednocześnie ich relację do tego, co aktualnie przeżywał Kościół i każdy wierny z osobna.

Idąc za myślą R. E. Browna⁶³, możemy wyróżnić cztery fazy w rozwoju Janowego chrześcijaństwa: fazę preewangelijną, fazę redakcji czwartej Ewangelii, fazę redakcji listów Janowych i fazę po napisaniu listów. Każda z nich zmagą się z problemami chrystologicznymi, co ukaże poniższa charakterystyka.

Faza preewangelijna kształtowała się w okresie od ok. 55 do ok. 85 r. Tę pierwotną wspólnotę Jana tworzyli palestyńscy Żydzi, oczekujący Mesjasza – potomka Dawida. Jej trzonem byli uczniowie Jana Chrzciela, wierzący w Jezusa jako obiecanego Mesjasza, wypełniającego proroctwa starotestamentalne i potwierdzającego to cudami⁶⁴. Ta właśnie grupa wypracowała pierwotną chrystologię, zwaną chrystologią oddolną lub niższą. Polegała ona na odniesieniu mesjańskich tytułów ze Starego Testamentu i z literatury międzytestamentalnej do Jezusa.

Do wspólnoty tej przyjęto też hellenistów i Samarytan, którzy wnieśli ze sobą tzw. wyższą lub odgórną chrystologię. Polegała

⁶³ R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina 115), tr. F. M. Godefroid, Paris 1990; por. także: S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, 27-35; F. GRYGLEWICZ, *Aktualna problematyka czwartej Ewangelii*, STV 1(1979), 81-84.

⁶⁴ F. Gryglewicz uważa, iż ta tradycja miała na uwadze przede wszystkim doprowadzenie do wiary nowych słuchaczy. Świadczy to również o misyjnym nastawieniu Janowych gmin kościelnych. W późniejszych fazach nauczanie to ulegnie zmianie i zajmie się głównie wyjaśnianiem zaistniałych problemów, a nawet obroną wiernych; F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, 195, 201.

ona na uwydatnieniu boskiego charakteru Jezusa, a wypracowana została na podłożu roli Mojżesza i Józefa Egipskiego. Helleniści i Samarytanie mieli również wpływ na rozwój chrystologii preegzystencji we wspólnotcie Janowej. Żydzi zaczęli wówczas podejrzewać członków wspólnoty o porzucenie monoteizmu, usunęli więc chrześcijan z synagogi. Chrześcijanie natomiast, rekompensując jakby to, co stracili wraz z judaizmem, podkreślali w Jezusie realizację obietnic eschatologicznych.

Druga faza rozwoju Janowego chrześcijaństwa przypada na ok. 90 rok i koncentruje się bardziej na eklezjologii, choć pojawiają się także problemy chrystologiczne. W tym czasie weszli bowiem do wspólnoty Grecy, dzięki którym bardziej uniwersalistyczny stał się temat osoby i znaczenia Jezusa. Jednak odrzucanie wiary przez niektórych i prześladowania ze strony Żydów doprowadziły do przekonania, że świat jest w opozycji do Jezusa i że Jego wyznawcy nie mogą należeć do świata, którym włada szatan.

Wewnątrz wspólnoty Janowej doszło do rozłamu ze względu na koncentrację na chrystologii i defensywną postawę wobec Żydów i judeochrześcijan (którzy też odrzucili chrystologię odgórną).

Jan w Ewangelii przedstawia wyraźnie tę sytuację, w której kontrowersje z Żydami doprowadziły do rozłamu między wspólnotą wierzących w Jezusa i synagogą, w której przewodzili faryzeusze. Po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku dokonali oni reorganizacji judaizmu kładąc nacisk na wierność prawu i tradycji, wprowadzając surową drogę życia i ujednolicając praktyki liturgiczne. W tym właśnie okresie istniał rozdział między zwolennikami Jezusa i lokalną synagogą, który musiał doprowadzić do definitywnego rozłamu i wydalenia chrześcijan z synagogi. Los uzdrowionego niewidomego od urodzenia w rozdziale 9. jest przykładem i przestrożą dla pozostałych Żydów, którzy byli wierni Jezusowi. On został wyrzucony, gdyż Żydzi postanowili, że każdy, kto wyzna wiarę w Jezusa jako Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi (J 9,22.34; por. także: 16,1-4; 20,19)⁶⁵.

⁶⁵ M. DE JONGE, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia 1988, 142-143.

Trzecia faza następuje ok. 100 r., kiedy to redagowano listy św. Jana. Informują one o konflikcie we wspólnocie. Nastąpił wreszcie rozłam (por. 1 J 2,19), który mógł dokonać się najprawdopodobniej na podstawie interpretacji Ewangelii, m.in. w sprawach chrystologii, a także etyki, eschatologii i pneumatologii. Grupa chrześcijan Janowych odseparowała się od grupy piszącej Pierwszy List św. Jana (1,1-4) i od Prezbitera – starszego, który pisał Drugi i Trzeci List św. Jana (2 J 7-11)⁶⁶. Wskazują one także na powodzenie secesjonistów (1 J 4,5), przestrzegają przed fałszywymi prorokami (1 J 2,27; 2 J 10-11), próbują zacieśnić więzi między wiernymi i skupić ich wokół Prezbitera, który wskazywał na konieczność wyznawania wiary m.in. w to, że Jezus przyszedł w ciele. Odstępcy uważali natomiast, że jest On do tego stopnia bytem niebieskim, że nie mógł być w pełni człowiekiem i nie należał do tego świata. Dlatego też ani Jego życie ziemskie, ani życie wierzących w Niego nie jest ważne dla zbawienia; ważna jest jedynie wiedza i wiara, że Syn Boży przyszedł na świat – to wystarczy do zbawienia.

Faza ostatnia – po napisaniu listów – obfituje niestety w poglądy zmierzające ku herezjom, jak m.in. doketyzm czy gnostycyzm. Z jednej strony „Kościół powszechny” otwiera się na chrystologię wspólnoty Janowej, z drugiej – dochodzi do schizm w jej wnętrzu.

Rekonstrukcja dziejów wspólnoty Janowej autorstwa Browna jest całkiem realna i prawdopodobna, niemniej jednak wiele jej elementów ma charakter hipotetyczny zwłaszcza w przypadku fazy preewangelijnej i danych tekstu Ewangelii dotyczących wspólnoty uczniów.

II. CHRYSTOLOGIA EWANGELII ŚW. JANA

Teologia czwartej Ewangelii koncentruje się wokół osoby Jezusa Chrystusa. Jan przedstawia Jezusa z różnych perspektyw i w różnych kontekstach, dlatego też autorzy zajmujący

⁶⁶ Tamże, 143.

się tą problematyką wyróżniają m.in.: chrystologię wywyższenia⁶⁷, chrystologię objawienia⁶⁸ czy chrystologię posłania⁶⁹. Zagadnienie chrystologii Ewangelii wg św. Jana zostanie przedstawione poniżej w czterech punktach: tożsamość Jezusa, Jego samoświadomość, relacje do Ojca i Jego znaczenie, które jednak powinny nakreślić całościowy obraz Jezusa Chrystusa i Jego misji.

1. Tożsamość Jezusa

Ewangelia wg św. Jana pozwala szukać odpowiedzi na pytanie: „Kim jest Jezus?” w opisach cudów, w nadawanych Mu tytułach i w Jego przemówieniach. Rozważać należy je na dwóch płaszczyznach: w świetle tradycji gmin, którą Jan przejął oraz biorąc pod uwagę nauczanie, którym ją uzupełnił i pogłębił. W poniższych rozważaniach skupimy się przede wszystkim na tytułach chrystologicznych, choć nadmienić należy, iż opisy cudów w Ewangelii Janowej zwracają szczególną uwagę na treści mesjańskie, świadczą jednak nie tylko o tym, że Jezus jest Mesjaszem, ale głównie o tym, że jest Synem Bożym; dzięki cudom ukazuje się chwała Boża, która daje ludziom życie wieczne⁷⁰. Czwarta Ewangelia nadaje Jezusowi wiele tytułów: Słowo, Baranek Boży, Mesjasz, Król Izraela, Syn Boży, Prorok przychodzący do świata, Zbawiciel świata, Święty Boży, Syn, Syn Człowieczy, Pan oraz Bóg. Przedstawione zostaną trzy z nich, najbardziej charakterystyczne dla Jana: Mesjasz, Syn Boży i Syn Człowieczy.

⁶⁷ R. E. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca Biblica 19), Brescia 1995.

⁶⁸ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, Louisville, Kentucky 1999.

⁶⁹ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.

⁷⁰ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 500-501.

Mesjasz

Tytuł „Mesjasz” (*ho christos*), czyli Pomazaniec Boży, stosowany jest zazwyczaj w formie „Chrystus”, będącej jednocześnie imieniem wcielonemu Syna Bożego oraz podsumowaniem Jego bytu i funkcji⁷¹. Wagę tego tytułu podkreśla pierwszy epilog, który podaje cel napisania księgi: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (20,31). Tytuł ten można rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Głównym aspektem jest prorocki charakter Mesjasza, z czym łączy się dokonywania cudów, którymi według ówczesnych żydowskich przekonań miał się on legitymować. W okresie międzytestamentalnym do głosu doszedł królewski charakter Mesjasza, do którego w tradycji Janowej nawiązywał tytuł „Zbawiciel świata” (4,42). Ponieważ tytuł ten był wieloznaczny, a przez Żydów najczęściej traktowany w kategoriach politycznych, wspólnota Janowa uściśliła go przez dodawanie innych tytułów lub przez tytuły zastępcze, np.: wybrany Boży, Król Izraela, Zbawiciel świata, prorok, święty Boży, Syn Boży, Syn. Dzięki temu eliminowano polityczne znaczenie Mesjasza, podkreślano natomiast fakt, że jest On tym, którego zapowiadają teksty mesjańskie. Jan dokonał jeszcze innej modyfikacji przesunąwszy nacisk z dowodzenia na osobisty kontakt z Jezusem, co także uwydatnia przekonanie, że Jezus jest obiecany i posłany przez Boga Zbawicielem człowieka⁷².

Podczas gdy u synoptyków uczniowie dostrzegają mesjańską godność Jezusa dopiero pod koniec Jego działalności, tutaj dzieje się to znacznie wcześniej. Już pierwszy fragment narracyjny (1,29-51) zawiera świadectwo Jana Chrzciciela na temat mesjańskiej godności Jezusa. W takim mesjańskim kontekście ukazane także zostało powołanie uczniów (1,35-51). Perykopa ta przed-

⁷¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Chrystologia Nowego Testamentu. Próba podsumowania*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red., W. Chrostowski, Warszawa 2001, 448.

⁷² F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, 501-502.

stawia trzy wyznania wiary w mesjańską godność Jezusa⁷³. Pewnego rodzaju klucz do zrozumienia tytułu „Mesjasz” w czwartej Ewangelii znaleźć można w słowach Andrzeja skierowanych do Szymona: „Znaleźliśmy Mesjasza – to znaczy: Chrystusa” (1,41) i Filipa do Natanaela: „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy – Jezusa, syna Józefa, z Nazaretu” (1,45). Te wersety wskazują, że Jezus Chrystus w Ewangelii Janowej spełnia starotestamentalne obietnice. Jednak to wyznanie mesjańskie łączy się tu z godnością Syna Bożego, na co również wskazuje Natanael: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela” (1,49)⁷⁴. W czwartej Ewangelii Jezus występuje także jako Syn Człowieczy. Tytuł ten jest tu w pewnym sensie korektą wyznań mesjańskich, której dokonuje sam Jezus (1,51). Również Marta, jeszcze przed wskrzeszeniem Łazarza, wyznaje, że Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym (11,27). Teksty te wskazują dwa podstawowe kierunki w rozumieniu tytułu „Mesjasz” w Ewangelii św. Jana: Jezus spełnia wszystkie obietnice mesjańskie i jest Synem Bożym⁷⁵. Jezus, używając w stosunku do swojej osoby sformułowania „Ja jestem”, wyraża w sposób autorytatywny swoje prawo do godności mesjańskiej i synostwa Bożego, potwierdzając to jednocześnie cudami; męka jest więc ujawnieniem Jego chwały udokumentowanej faktem zmartwychwstania⁷⁶.

⁷³ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 201-202.

⁷⁴ Próby stanowczego rozdzielenia tytułów czy kategorii chrystologicznych w pewnym sensie nie powiodły się, gdyż po prostu były stosowane jedynie do osoby Jezusa, a jednocześnie związane były z nakładającymi się w chrześcijaństwie znaczeniami. Rzeczywiście, w Ewangelii św. Jana różne chrystologiczne kategorie składają się ku temu, by łączyć się ze sobą. Dlatego też niektóre z wypowiedzi o Jezusie jako Synu lub Synu Bożym stosują się także do Jezusa jako Syna Człowieczego czy Mesjasza, bądź odwrotnie; CH. M. TUCKETT, *Christology and New Testament. Jesus and His Earliest Followers*, Edinburgh 2001, 159.

⁷⁵ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 100-101; F. J. MATERA, *The New Testament Christology*, 230-231; A. JANKOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu* (Myśl Teologiczna 46), Kraków 2005, 134.

⁷⁶ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 103.

W Ewangelii tej można również zaobserwować, na przykładzie niewidomego od urodzenia (9,1-41), stopniowe dochodzenie do odkrycia, że Jezus jest Mesjaszem⁷⁷. Warto zwrócić także uwagę na obraz Mesjasza, jaki ma Samarytanka rozmawiająca z Jezusem; dla niej jest to nauczyciel pouczający o wszystkim (4,25). Tę myśl można pogodzić z powszechnym wówczas wyobrażeniem Mesjasza, którego uważano za odnowiciela prawdziwego kultu w czasach ostatecznych. Jan akcentuje tu więc myśl, że skoro Jezus Chrystus spełnia także oczekiwania Samarytan, to Mesjasz nie jest posłany wyłącznie do Żydów. Na zakończenie rozmowy z Samarytanką Jezus osobiście potwierdzi tytuł Mesjasza w stosunku do siebie (4,26), podczas gdy do tej pory to inni odnosili ten tytuł do Niego, a co więcej – Jezus sam chronił go tajemnicą mesjańską. Spotkanie z Samarytanką ma także inną wymowę: osobisty kontakt z Jezusem, doświadczenie Jego obecności i przeżycia z Nim związane lepiej, niż jakiegokolwiek dowodzenie, doprowadza do wiary, że Jezus jest obiecany Mesjaszem. Jan podkreśla jednak wciąż niewiarę Żydów, mimo ujawniania przez Jezusa swej godności mesjańskiej czynami dokonywanymi w imię Boga (10,24-25)⁷⁸.

Jana i Żydów zdecydowanie różnią poglądy na temat miejsca wykonywania władzy królewskiej przez Mesjasza. Zarówno Galilejczycy, jak i Piłat, spodziewali się królowania ziemskiego, co poniekąd można zrozumieć, biorąc pod uwagę całą tradycję starotestamentalną (6,15; 18,33). Jan, podobnie jak synoptycy, podkreśla natomiast, że Jezus nie jest Mesjaszem w politycznym znaczeniu.

⁷⁷ Już jako uzdrowiony początkowo postrzega Jezusa jako zwykłego człowieka (9,11), podczas przesłuchania przez faryzeuszy wyznaje, że Jezus jest prorokiem (9,17), a w czasie kolejnego przesłuchania dostrzega już w Jezusie postać mesjańską pochodzącą od Boga (9,30nn.); A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 203.

⁷⁸ F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 198; A. JANKOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 134; N. CASALINI, *Teologia dei Vangeli. Lezioni e ricerche* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 57), Jerusalem 2002, 371; H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 101-102.

Jezus odrzuca próby obwołania Go królem po cudownym rozmnożeniu chleba (6,14-15), koryguje także wyznanie Natanaela, że jest „królem Izraela”, uważając się za Syna Człowieczego (1,51). To pojęcie o duchowym, a nie politycznym, przywództwie powstało prawdopodobnie z połączenia dwóch starotestamentalnych idei: króla i Sługi Jahwe, czyli wodza narodu, a jednocześnie kogoś, kto spełnia rolę proroka dla narodu, ponosząc niesprawiedliwą śmierć i pozostając wiernym Bogu i powierzonej sobie misji⁷⁹. Jest to właśnie obraz Mesjasza, którym jest Jezus. Sam jednak fakt politycznego obciążenia, wbrew pojęciu Mesjasza-Jezusa jako „Króla żydowskiego”, nie wystarcza Janowi; Jezus sam musi więc zdefiniować istotę swojego królestwa. Pojęcie „królestwa” jest znane nawet bez analogii w judaizmie, gdyż faktycznie występuje we wszystkich starożytnych religiach; jest ono jednak, często także dziś, wyrywane z kontekstu Kościoła i teologii, co prowadzi do bezmyślnego mówienia o „politycznej teologii” i „królestwie Chrystusa” – również w znaczeniu politycznym. Jezus sam wyjaśnia, nie tylko Piłatowi, charakter swego królestwa (18,36-38). Jednak nawet gdyby zatrzymać się nad Janową wyższą chrystologią, to i tak w pewnym sensie dążyć się będzie do ponownego zrozumienia historyczno-politycznych podstaw jego czasów, jak chociażby konflikt między Żydami, Rzymianami i chrześcijanami zarówno przed, jak i po zburzeniu świątyni w 70 roku⁸⁰.

Syn Boży

Ewangelia Janowa zwraca uwagę na ludzkie aspekty Jezusa, jednak Jego Boski charakter jest w niej podkreślony tak mocno, jak w żadnym innym miejscu Nowego Testamentu. Jan wyraźnie nazywa Jezusa Synem Bożym (*hyios tou Theou*; np. 1,34.49), a nawet Bogiem. Boskie synostwo Jezusa z Nazaretu jest wręcz punktem kulminacyjnym chrystologii czwartej Ewangelii. Jezus

⁷⁹ S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, 50-51; H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 102-103.

⁸⁰ M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995, 337-338.

jako Bóg pojawia się na początku i na końcu Ewangelii, czyli: w preegzystencji – 1,1 (hymn o Logosie) i po zmartwychwstaniu – 20,28 (wyznanie Tomasza). Momenty te wskazują na znaczenie Jezusa, a bóstwo – na Jego istotę⁸¹. Sam termin „Syn Boży” jest antropomorficzny i wskazuje na wielką bliskość Ojca i Syna. Ta relacja pociąga za sobą dwa inne istotne aspekty: Syn jest podporządkowany Ojcu, a zarazem należy do tej samej „kategorii” biorąc pod uwagę sposób istnienia⁸².

Określenie Jezusa jako Syna Bożego nastąpiło już w tradycji o cudach (1,40; 20,31). Tutaj jednak treść tego tytułu miała podobne znaczenie jak w Starym Testamencie, gdzie skupiała się głównie na idei wybraństwa i szczególnej misji, do której Bóg zobowiązał króla – Mesjasza. Nim jednak czwarta Ewangelia została spisana, nauka pierwotnego Kościoła rozwinęła się, a tytuł „Syn Boży” w odniesieniu do Jezusa nabrał głębszej treści i zaczął wyrażać rzeczywiste Boskie pochodzenie Jezusa⁸³.

Tytuł „Syn Boży” występuje przede wszystkim w wyznaniach wiary (np.: 1,34.49; 11,27; 20,31), jednak jego treść pozwalają zrozumieć inne Jezusowe wypowiedzi, które go zawierają i wskazują na posłanie Jezusa przez Boga (10,36)⁸⁴, dlatego też Jan pisząc o synostwie Bożym Jezusa, położył szczególny akcent na posłannictwo Jezusa jako Syna Bożego; zajmował się bardziej dziełem, które Ojciec zlecił Synowi, niż samą ideą Bożego synostwa⁸⁵. Wyznanie Natanaela: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym! Ty jesteś Królem Izraela!” (1,49) identyfikuje Syna Bożego z królem izraelskim, natomiast narrator Ewangelii identyfikuje Syna Bożego

⁸¹ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, 503; F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 200.

⁸² M. WOJCIECHOWSKI, *Chrystologia Nowego Testamentu*, 449.

⁸³ F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 199; H. LANGKAMMER, *Początki chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1977, 20.

⁸⁴ F. GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976, 94-95.

⁸⁵ J. DROZD, *Chwała Chrystusa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 175.

z Synem, który został posłany do świata⁸⁶. Już w Prologu ujawnia się preegzystencja Syna Bożego, którego Ojciec posyła z mesjańską misją na świat. Działalność zbawcza Syna Bożego polega m.in. na Jego ścisłej więzi z Ojcem. Jezus sam objawił tę relację z Ojcem (np. 5,17.19.23.26; 14,10.20). Dając świadectwo o swoim synostwie Bożym, uważa je za odwieczne⁸⁷. Jezus nazywając siebie Synem Bożym mówił, że Bóg posłał Go na świat, że Bóg Go miłuje, co przejawia się w oddaniu wszystkiego w Jego ręce (3,35), w dopuszczeniu do uczestnictwa we wszystkich dziełach, których dokonuje sam Bóg (5,19). Nazywając Boga Ojcem, Jezus także podkreślał boskie posłannictwo i otrzymanie wszystkiego od Boga (17,7): imienia (17,11), chwały (17,22.24), życia (5,26), czynów (5,36), władzy sądenia (5,22.27) i władzy nad każdym człowiekiem (17,2). Bóg dał swemu Synowi wiernych (6,37.39; 10,29; 17,2.6.9.24) i zlecił Mu wykonanie zamierzonego przez siebie dzieła (3,34; 17,4); przekazał Jezusowi, czego ma nauczać (8,28.38) i jak postępować (14,31). Najważniejszym zadaniem Syna Bożego było jednak spełnienie „kielicha” (18,11). Między Ojcem i Synem panuje całkowita jedność, która przejawia się m.in. we wspólnym działaniu (5,17.19). Ojciec swoją powagą potwierdza osobę i czyny Jezusa (6,27; 8,18), a także otacza Go chwałą (8,54; 13,31-32). Syn natomiast jest całkowicie posłuszny woli Ojca (8,29; 14,31), żyje dla Niego i stara się o Jego chwałę (7,18; 8,50). Zjednoczenie Ojca i Syna idzie tak daleko, że Ojciec jest w swoim Synu, a Syn w Ojcu (10,38; 14,10.11.20; 17,21.23), a kto widzi Syna, widzi także Boga Ojca (8,19; 12,45; 14,7.9). Pan Bóg otoczy miłością tych, którzy uwierzą w Jego Syna (14,21.23; 16,26-27), obdarzy ich również życiem wiecznym (6,40). Jezus natomiast po spełnieniu tego, co zlecił Mu Ojciec, wróci do Niego (np. 13,1; 14,12.28; 16,10.28; 17,11.13; 20,17), chce jednak, aby wraz z Nim byli u Boga ci, którzy w Niego uwierzą (14,3; 17,24). Jezus Chrystus jest więc tym, który został wysłany na świat, jednak

⁸⁶ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 231.

⁸⁷ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 86-87.

przyszedłszy na niego, nie tylko nie stracił kontaktu z Niebem, ale Jego związki z Bogiem objęły dużo szerszy zasięg – od preegzystencji po każdego wierzącego na ziemi⁸⁸.

Żydzi oburzali się, że Jezus nie tylko czyni się podobnym do Boga, ale uważa się za Boga (5,18; 10,33). W ich mentalności było to bluźnierstwo. Uczniowie jednak poznali Jego moc Bożą (2,11)⁸⁹. Dla Żydów natomiast stało się to podstawą oskarżenia Jezusa przed Piłatem: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym” (19,7). Dla Piłata, rzymskiego namiestnika, było to rzeczą niezrozumiałą, rozumował wyłącznie w kategoriach czysto ludzkich, dlatego zadał Jezusowi pytanie: „Skąd Ty jesteś?” (19,9). Skazaniec nie odpowiedział, ale odpowiedź była oczywista – Jezus jest od Boga i do Boga wraca⁹⁰.

W Janowej Ewangelii Jezus jest Synem Bożym w sensie absolutnym. Nikt nie mógł mieć wątpliwości, że Jezus jest postacią nadprzyrodzoną, pochodzącą od Boga i będącą Jego Synem. Taka była szczególnie treść wyznań wiary w Jezusa jako Syna Bożego w środowisku Janowym. To wniosek wynikający z nauki będącej objawieniem, która miała potwierdzenie w cudach, z których każdy dowodził, że Jezus Chrystus to prawdziwy Syn Boży. Koncepcja ta najbardziej sprzyjała dalszym rozważaniom trynitarnym. Jan jednak rozpatrywał synostwo Boże Jezusa przez pryzmat Jego posłannictwa, czyli w sposób funkcjonalno-zbawczy, podczas gdy wczesne sobory, formułując wyznania chrystologiczne, będą podchodziły do synostwa Bożego w sposób ontologiczny i spekulatywny⁹¹.

⁸⁸ F. GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało*, 95–96.

⁸⁹ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 88. Spowodowało to wprowadzenie przez Żydów do synagogalnego nabożeństwa przekleństwa na heretyków, co w rezultacie jeszcze bardziej utwierdziło chrześcijan w ich przekonaniu o bóstwie Jezusa Chrystusa, F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 203.

⁹⁰ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 232.

⁹¹ H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 88; F. GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało*, 97.

Syn Człowieczy

U podstaw tytułu „Syn Człowieczy” (*hyios tou anthropou*) leży wizja proroka Daniela (Dn 1,13–14). Bez względu na różne interpretacje, jakie na podstawie tej wizji można przyjąć dla Jezusa jako Syna Człowieczego, pewne jest to, że Jezus przez ten tytuł wyrażał nie tylko posiadanie nadprzyrodzonego autorytetu i władzy, a równocześnie doświadczenie uniżenia, cierpienia i męki, ale przede wszystkim Boskie pochodzenie i słabość związaną z ziemskim życiem. Widać także różnice między synoptykami a Janem w stosowaniu tego tytułu. Jan umieszcza go bowiem w wypowiedziach, w których Jezus identyfikuje się z Synem Człowieczym i w których mówi o przyjściu z nieba i o ponownym wstąpieniu do niego⁹².

W obrazie Syna Człowieczego u Jana występują różne idee i wyobrażenia. Pytanie o to, kim jest Syn Człowieczy, pojawia się w kontekście cudu uzdrowienia niewidomego od urodzenia i pada właśnie z jego ust podczas powtórnego spotkania z Jezusem (9,35–38). Jezus odnosi ten tytuł do siebie, co było dość dziwne w tych okolicznościach, gdyż podstawową rzeczą był sam cud – to raczej on wzbudził wiarę uzdrowionego niż tytuł. Tylko niektóre grupy Żydów spodziewały się Syna Człowieczego jako tego, który, pochodząc z nieba, przyniesie ratunek; ogólnie jednak niewiele o Nim wiedziano. Kolejny raz pytanie o Syna Człowieczego pada po uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy (12,32–34). Żydzi przeciwstawiali Mesjasza i Syna Człowieczego, mając wątpliwości, czy można uznać Jezusa za tego, którego oczekiwali. Jezus odpowiadając, znów wskazuje na siebie – tym razem mówi o sobie jako o świetle. Logion z pierwszego rozdziału, mówiący o Synu Człowieczym (1,51), wskazuje na Jezusa żyjącego na ziemi, ale ciągle zjednoczonego z Bogiem Ojcem, który jest w niebie. Ta komunika między

⁹² F. GRYGLEWICZ, *Syn Człowieczy*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, tenże, red., Lublin 1992, 157–158; por. także: M. WOJCIECHOWSKI, *Chrystologia Nowego Testamentu*, 449.

Ojcem a Synem tworzy jednocześnie komunie między niebem i ziemią – między Bogiem i wierzącymi⁹³. W tym kontakcie między Osobami Boskimi pośredniczą aniołowie. Jezus jest więc postacią nadprzyrodzoną, gdyż pochodzi z nieba, a na ziemi objawia Boga. Na nadprzyrodzoną treść tytułu wskazuje również identyfikacja Syna Człowieczego z Synem Bożym w kontekście, w którym jest mowa o sądzie (np. 5,26-27). Niektóre wypowiedzi zapowiadają wywyższenie i uwielbienie Syna Człowieczego (3,14; 8,28; 12,23.34; 13,31). Obraz ten zaczerpnięty został z Lb 21,8n., gdzie umieszczenie miedzianego węża na palu zostało odniesione typologicznie do Jezusa wywyższonego na krzyżu; ten moment staje się dla Niego godziną uwielbienia. Syn Człowieczy jest tym, który przynosi zbawienie i każdy, kto w Niego wierzy, będzie miał życie wieczne (3,14). W innych tekstach natomiast występuje także identyfikacja ciała i krwi Syna Człowieczego z ciałem i krwią Jezusa (6,53-54). Jezus jako Syn Człowieczy, który należy do nieba i zstąpił z niego, jest jednocześnie pokarmem i tym, który go udzieli, gdy wróci do nieba. Jan mówi więc o Synu Człowieczym jako o postaci boskiej, której ciało i krew będą pokarmem duchowym na życie wieczne⁹⁴.

Powyższe przykładowe wypowiedzi, w których Syn Człowieczy jest identyfikowany z Jezusem, mają duże znaczenie dla zrozumienia innych miejsc, gdzie występuje ten tytuł. Historyczny Jezus jest Synem Człowieczym, który jako światło objawia Boga, przynosi zbawienie jako pokarm eucharystyczny i jako sędzia. W tych zasadniczych aspektach postaci Syna Człowieczego można więc z łatwością dostrzec najważniejsze cechy Jezusa⁹⁵. Odnośząc tytuł Syna Człowieczego do siebie Jezus unikał tym samym nazywania siebie Mesjaszem, głównie dlatego, iż był on wówczas

⁹³ E. GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul quarto Vangelo*, Pontecchio Marconi 2006, 194.

⁹⁴ F. GRYGLEWICZ, *Syn Człowieczy*, 158-160; S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 49; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 195-198.

⁹⁵ F. GRYGLEWICZ, *Syn Człowieczy*, 160.

obciążony skojarzeniami z doczesnym, szczególnie politycznym, wyzwoleniem Izraela⁹⁶. U Jana jednak godność mesjańska przysługuje Synowi Człowieczemu – to właśnie Syn Człowieczy jest oczekiwanym Mesjaszem. Dla obrazu Syna Człowieczego ważne jest wywyższenie na krzyżu. Ono ostatecznie usuwa fałszywe wyobrażenie Mesjasza jako politycznego władcy⁹⁷.

Postać Syna Człowieczego z czwartej Ewangelii wiele swych cech zawdzięcza Janowym gminom kościelnym i jemu samemu, jednak zasadnicze rysy tej postaci pochodzą z tradycji, czyli od Jezusa. W Ewangelii Janowej tytuł „Syn Człowieczy” wskazuje jednocześnie na człowieka żyjącego na ziemi i Syna Bożego, który w preegzystencji był u Ojca i zstąpił na ziemię. Jan kładzie nawet akcent na pochodzenie niebiańskie Syna Człowieczego (3,13; 6,62). Przez cały czas swej ziemskiej egzystencji Syn Człowieczy zjednoczony był z Bogiem i objawiał ludziom Boże zamiary. Postać ta pozwala spojrzeć na siebie z różnych perspektyw. Widzimy Syna Człowieczego utrudzonego, który przez codzienne nauczanie, a później także przez mękę dążył do szczęścia; podwyższonego na krzyżu, który pociąga wszystkich do siebie i daje życie wieczne; otoczonego chwałą zarówno na krzyżu, jak i po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu; czwarta Ewangelia podkreśla więc nie tylko człowieczeństwo Jezusa, ale i Jego wywyższenie, ukazuje Jezusa ziemskiego przez pryzmat zmartwychwstania. Jan przedstawił Syna Człowieczego jako centralną postać dziejów. On działa, jest pośrednikiem zbawienia, w Nim już teraz urzeczywistnia się to, co w Ewangeliach synoptycznych było przedmiotem eschatologii, w Nim koncentruje się cała chrystologia i soteriologia Janowej Ewangelii⁹⁸.

⁹⁶ J. DROZD, *Chwała Chrystusa*, 178; A. JANKOWSKI, „Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (*J 20,31*), 1068-1069.

⁹⁷ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 197.

⁹⁸ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, 502; F. GRYGLEWICZ, *Syn Człowieczy*, 165; H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 49-52; por. także: E. GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 195.

2. Jezus o sobie

Ewangelia Janowa ukierunkowana jest chrystocentrycznie, a proklamacja samoświadomości Jezusa konstytuuje jeden z jej głównych aspektów czwartej Ewangelii, podczas gdy u synoptyków akcent pada na głoszone przez Jezusa Królestwo Boże⁹⁹.

Jezus ma świadomość swego Bóstwa i posłannictwa. Co więcej, od początku swej działalności objawia swoją chwałę, zapowiadając ostateczny znak swego bóstwa, czyli zmartwychwstanie¹⁰⁰. Obok cudownych znaków, których dokonuje¹⁰¹, postawy i słów, najważniejszymi Jego wypowiedziami świadczącymi o tej świadomości i stanowiącymi jednocześnie odrębną grupę pod względem literackim są te, w których stosuje On zwrot: „Ja jestem” (*egô eimi*). Są to tzw. wypowiedzi epifanijne lub formuły objawienia. Zwrot ten nawiązuje do Starego Testamentu, gdzie Pan Bóg, powierzając Mojżeszowi misję wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej, objawił mu swoje imię: „Jestem, który jestem” (*egô eimi ho ôn*¹⁰²; Wj 3,14). Zwrot „Ja jestem” w Starym Testamencie był wprowadzeniem do formuły objawienia się Boga, a w Septuagincie także niejednokrotnie zastępował imię Boże. W okresie międzytestamentalnym uczeni żydowscy używali tego sformułowania coraz ostrożniej, traktując je wręcz jako imię Boże, którego wymawiać nie było wolno. Jezus uży-

⁹⁹ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 318-319.

¹⁰⁰ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 223.

¹⁰¹ Pierwszym ze znaków jest cud w Kanie Galilejskiej. Ma on szczególne znaczenie w Ewangelii Janowej, gdyż stanowi początek tych wydarzeń, poprzez które Jezus objawił swą chwałę, należną Mu jako Synowi Bożemu. Cud ten, ukazując bóstwo Jezusa, ułatwił wiarę Jego uczniom (2,11). Największym jednak ze znaków ukazujących boską naturę Jezusa jest Jego Zmartwychwstanie. Sam zapowiedział go we fragmencie o oczyszczeniu świątyni (2,13-20). Moc dysponowania swoim życiem mógł mieć tylko Syn Boży, dlatego też Jezus powstając z martwych ukazuje, że jest prawdziwym Bogiem i Panem, jak Ojciec; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 223.

¹⁰² W tłumaczeniu Septuaginty.

wając więc zwrotu „Ja jestem” w odniesieniu do własnej Osoby, traktuje je poniekąd jako własne imię, dając jednocześnie do zrozumienia, że jest Bogiem, gdyż imię to przysługuje wyłącznie Bogu¹⁰³. Formuła ta, wychodząc ze starotestamentalnego wyobrażenia Boga, mądrości Bożej, a także Słowa Bożego, ukazuje kilka aspektów. Występuje przede wszystkim w dwóch zdaniach warunkowych, związanych treściowo z wiarą: 8,24.28. Następne stwierdzenie: 8,58, nawiązuje do preegzystencji. Formuła ta ma także charakter epifanii w scenach rozpoznania Chrystusa: 6,20; 18,5-8 i wreszcie w 13,19 wskazuje na treść wiary uczniów, która stanie się ich udziałem przez całkowite zaufanie słowom Jezusa. Racją teologiczną tych wypowiedzi jest więź miłości między Ojcem a Synem, a przez to między Bogiem a światem, ponieważ wyrażają one całą pełnię Bożego zbawienia¹⁰⁴.

Jezus posługuje się formułą „Ja jestem” jeszcze wiele razy w Ewangelii Janowej, dodając do niej różne obrazy, np.: „Ja jestem chlebem życia” (6,35), „Ja jestem światłem świata” (8,12), „Ja jestem bramą owiec” (10,7), „Ja jestem dobrym pasterzem” (10,11), „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (11,25), „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (14,6), „Ja jestem winnym krzewem” (15,5). Można uznać, że te twierdzenia mówią nawet

¹⁰³ J. Gnilka przytacza także inne możliwe rozumienie zastosowania przez Jezusa formuły „Ja jestem”. Uważa on, że Jezus może wypowiadać te słowa jako wysłaniec Boga, gdyż w kulturach antycznych istniało prawo wysłannika, posła do występowania w imieniu posyłającego, czyli jako jego *alter ego*. W takim przypadku używanie zwrotu „Ja jestem” nie musiałoby wcale oznaczać samoobjawiania Jezusa jako Boga. Jan jednak nadaje tej formule specyficzny sens: Chrystus jest wysłanym przez Boga posłańcem, ale, w odróżnieniu od praw antycznych wysłanników, nie wycofuje się po spełnieniu swego zadania, nie staje się niepotrzebny, ale zostaje wprowadzony do chwały swego Ojca (13,31-32; 17,1-5); J. GNILKA *Teologia Nowego Testamentu*, 321-322.

¹⁰⁴ Tamże, 320; A. JANKOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 135-136; N. CASALINI, *Teologia dei Vangeli*, 369-370; S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 45.

więcej o Jezusie, niż omówione wcześniej tytuły. Nietrudno bowiem uchwycić ich najbliższe znaczenie, gdyż narrator czwartej Ewangelii dostarcza odbiorcy, wraz ze znakami i dyskursem, wyjaśnienia intencji, np.: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (10,11)¹⁰⁵.

Jezus, świadomy i objawiający swoje bóstwo, musi wielokrotnie bronić je wobec swych przeciwników. Najwyraźniejsze apologie następują po uzdrowieniu chorego przy sadzawce Betesda (5,19-47), gdzie Jezus m.in. ogłasza się Synem Bożym i równym Ojcu oraz podczas pobytu Jezusa w Jerozolimie na święcie Poświęcenia Świątyni (10,22-39), gdzie zwraca uwagę na dzieła, których nie może dokonać nikt inny, jak tylko Syn Boży. Żydom jednak nie wystarczały Jego argumenty. Dramat odrzucenia bóstwa Jezusa jest najbardziej widoczny w dialogu zawartym w 8. rozdziale Ewangelii (12-59), gdzie ostateczne potwierdzenie swej boskiej natury Jezus wyraża w słowach: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (8,58) i tym samym jednoznacznie ogłasza się prawdziwym Bogiem. Żydzi doskonale zrozumieli tę wypowiedź, gdyż uznali ją za bluźnierstwo i chcieli ukamienować Jezusa¹⁰⁶; ostatecznie zaś na tej właśnie podstawie doprowadzili do pojmania i skazania Go na śmierć.

Zarówno imię Boże „Jahwe”, jak i formuła „Ja jestem” oznaczają absolutne „bycie” Boga, a także Jego „bycie” zbawcze, gdyż Bóg, który jest w całej pełni, jest także Zbawicielem dla człowieka. Podobnie jest z Chrystusem, którego ukazują karty Janowej Ewangelii; formuła, „Ja jestem”, której używa Jezus, oznacza, iż Bóg objawia się w Nim – swoim Synu, poprzez Niego jest obecny pośród ludzi i zbawia ich¹⁰⁷. Podobnie również przez naukę i dokonywanie cudów Jezus objawiając siebie, objawia także Boga Ojca.

¹⁰⁵ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 234.

¹⁰⁶ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 225-229.

¹⁰⁷ H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 29), Legnica 2007, 326.

3. Jezus i Ojciec

Bardzo znaczącym aspektem chrystologii Janowej są wypowiedzi Jezusa na temat Jego synostwa Bożego i relacji do Ojca, co zostało już w pewnym stopniu przybliżone przy okazji omawiania tytułu „Syn Boży”. Fundamentalnym zdaniem na ten temat jest werset rozpoczynający Janową Ewangelię: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (1,1). Znana jest także tajemnica inkarnacji Słowa (1,14a). Warto jednak zwrócić uwagę także na inne aspekty tych relacji.

Jezus posłany na świat

Czwarta Ewangelia identyfikuje Jezusa jako tego, którego Bóg posłał na świat. Na określenie tej czynności użyte zostały dwa czasowniki: *apostéllo* i *pémpo*¹⁰⁸, które znaczą „posyłać”. Ewangelista stosuje jednak te czasowniki w różnych kontekstach. Zazwyczaj posługuje się pierwszym z czasowników, który często występuje w aoryście. Podmiotem są tu takie wyrażenia, jak: „Bóg”, „Ojciec”, „ten”, „żyjący Ojciec” czy „Ty”, dopełnienie natomiast stanowią: „Syn”, „kogo”, „który”, „mnie”, np.: 3,17; 5,36. Chociaż podmioty i dopełnienia mogą być różne, to i tak podstawowa forma pozostaje taka sama: Bóg (Ojciec) posyła Jezusa (Syna) na świat. Drugiego natomiast czasownika używa Ewangelista w nieco inny sposób. W większości przypadków używa go w formie imiesłowu funkcjonującego jako przymiotnik opisujący Boga. Grecki zwrot przeważnie ma następujący schemat:

przedimek + imiesłów w aoryście + zaimek w bierniku.

W konsekwencji, zwrot ten funkcjonuje jako przymiotnik, który opisuje Boga jako posyłającego Jezusa (np.: 4,34; 8,16). Te dwa czasowniki wyjaśniają relacje między Jezusem i Bogiem. Ich teologię można streścić w ten sposób, iż świat musiał poznać

¹⁰⁸ M. DE JONGE, *Christology in Context*, 145-146; A. JANKOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 98.

Ojca, dlatego też posłał On Syna na świat, by ludzie widząc i słysząc Jezusa, mogli zobaczyć i usłyszeć Ojca. Uczniowie Jezusa byli tymi, którzy jako pierwsi uwierzyli, że jest On posłanym przez Boga. Dlatego też, gdy Jezus powróci do Ojca, który Go posłał, sam posle swych uczniów do świata, aby głosili Jego naukę i aby wszyscy uwierzyli w Tego, którego Bóg posłał (por. 6,29)¹⁰⁹. Posłanie Jezusa na świat ma więc swą kontynuację w posłaniu uczniów: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (17,18).

Z miłości do świata Bóg zesłał swego Jednorodzonego Syna i poświęcił Go (10,36; por. 17,19), aby świat zbawił (3,17), a jednocześnie objawił i przekazał ludziom bogactwo życia Bożego. W celu zrealizowania planu zbawczego, Ojciec przekazał wszystko w ręce Syna. Z chwilą wysłania na świat nazaczył Go swoją pieczęcią (6,27), czyli potwierdził autentyczność swojego Wyślannika (5,37; 8,18). Tę pieczęć stanowi wszystko, co wskazuje na boskie pochodzenie Chrystusa. Jezus przychodzi więc, głosi naukę i działa w imieniu Ojca. Dzieła, których dokonuje, są m.in. znakami nowej działalności Boga w świecie, czyli znakami wypełniania się obietnic mesjańskich i nadejścia czasu zbawienia¹¹⁰.

Jedność Ojca i Syna

Relacje między Bogiem a Jezusem z punktu widzenia relacji między Ojcem a Synem ukazują także Ewangelie synoptyczne. Jednak w przypadku czwartej Ewangelii autor wybiega poza to, co przekazują Synoptycy. Jezus wyznaje tu w sposób szczególny m.in., że stanowi z Ojcem jedno (10,30) i określa tę jedność jako ścisłą wspólnotę, wręcz zamieszkiwania w sobie nawzajem: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (10,38b). Aby opisać te wspólne relacje, ewangelista musiał znaleźć drogę tego silnego związania Jezusa z Ojcem, ale bez wynoszenia Go ponad lub przeciw Bogu. I tak w 5. rozdziale odnotowano, iż Żydzi usiłowali zabić Jezusa,

¹⁰⁹ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 235-236.

¹¹⁰ W. MARCHEL, *Ojciec*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 149-151.

ponieważ nazwał Boga swoim Ojcem, „czyniąc się równym Bogu” (5,18b). Przed tym stwierdzeniem Jezus opisał swoją relację do Boga z punktu widzenia Syna, który nic nie może uczynić sam od siebie, jedynie to, co Jego Ojciec, który wszystko Mu pokazuje (5,19-20), wszystkiego Go uczy. Dlatego więc, skoro Bóg daje życie, daje je również Jego Syn; Jezus może dokonywać sądu, ponieważ Bóg przekazał Mu władzę sądenia. Ostatecznie Jezus stwierdza: „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Tak, jak słyszę, sądzę, a sąd mój jest sprawiedliwy; nie szukam bowiem własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał” (5,30). W efekcie, to końcowe stwierdzenie podkreśla, iż Jezus w pełni uczestniczy w Bożym działaniu, gdyż działa z woli Boga i to, co przekazał Mu Ojciec¹¹¹. Jednak w innym miejscu Jezus stwierdza: „Ojciec jest większy ode Mnie” (14,28b). Słowa te znów mogą wydawać się dziwne w konfrontacji z licznymi wypowiedziami o jedności Ojca i Syna; stają się zrozumiałe dopiero w kontekście posłania Syna na świat. Miłość Ojca względem Syna jest tak wielka, że Ojciec pozwala Synowi wnikać w swoje najbardziej intymne sprawy, powierza Mu wszystko. Ta ścisła łączność Syna z Ojcem sprawia, że wszystko, co Jezus mówi i czyni, uzyskuje najpierw aprobatę Ojca¹¹². Choć Jezus podporządkowuje się Bogu, może jednocześnie mówić o jedności z Bogiem, gdyż z jednej strony posiada tę samą naturę boską, czyli jest równy Ojcu w bóstwie, a z drugiej – posłany przez Ojca na świat – jednoczy się z Nim w zbawczym dziele.

4. Znaczenie Osoby Jezusa

W centrum Janowej Ewangelii stoi Jezus Chrystus, który objawia nie tylko sam siebie, ale także Boga, kto bowiem

¹¹¹ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 236-237; S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 47-48.

¹¹² A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 222; H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, 87-88.

widzi i słyszy Jezusa, widzi również i słyszy Boga. Jezus jest drogą, na której każdy, kto w Niego wierzy, zna Boga. Dlatego też termin „Słowo” (*logos*) doskonale wyraża znaczenie Jezusa. Właśnie jako Słowo objawia Tego, który je wypowiada, jest Objawicielem słowa swego Ojca; wszystko bowiem, cokolwiek mówi i czyni, wskazywało i wyrażało Boga. Gdy Żydzi kwestionowali prawo Jezusa do działania w szabat (np. 5,18), On nie usprawiedliwiał swojego czynu opierając się na przesłankach ludzkich, lecz objawiał swój najwyższy autorytet (co zresztą jeszcze bardziej rozdrażniało Żydów). Rabinii głosili bowiem, że Bóg podtrzymuje wszechświat w istnieniu także w szabat. Jezus nawiązał więc do tych poglądów teologicznych, objawiając swoje synostwo Boże i jedność działania z Ojcem. W opowiadaniu o uzdrowieniu chorego przy sadzawce Betesda (5,1-47) Jezus objawił się także jako jedyny pośrednik między człowiekiem a Bogiem. Tylko wiara w Jego posłannictwo daje dostęp do życia Bożego i moc do wyzwolenia się z grzechu i śmierci¹¹³. Punktem kulminacyjnym tego posłannictwa stają się wydarzenia męki i śmierci Jezusa. Warto już także zwrócić uwagę na wypowiedzi, które pośrednio odnoszą się do przyszłych wydarzeń Golgoty, jak np.: zapowiedzi męki mówiące o wywyższeniu Jezusa (3,14; 8,28; 12,32.34), o oddaniu życia (10,11.15-18), a także na obraz ziarna pszenicznego (12,24; por. 12,25-26) czy na wzmiankę Jana Chrzciciela o Jezusie jako Baranku Bożym (1,29.36), która może być nawiązaniem do baranka paschalnego¹¹⁴.

W opisie męki w Ewangelii św. Jana na pierwszy plan wysuwa się sens teologiczny krzyża. Wspomniane już zapowiedzi męki nie traktują o śmierci czy zmartwychwstaniu, ale o wy-

¹¹³ S. MĘDALA, *Chwała Jezusa. Ewangelia według św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 37.

¹¹⁴ M. DE JONGE, *Christology in Context*, 148.

wywyższeniu¹¹⁵. Jan świadomie odnosi termin „wywyższenie” do krzyża, by podkreślić, że śmierć i uwielbienie Jezusa są ze sobą ściśle powiązane. Z opisu męki eliminuje momenty upokarzające Jezusa, akcentuje natomiast wskazujące Jego godność jako Króla i Sędziego. Męka Jezusa w czwartej Ewangelii jest więc „godziną” uwielbienia i objawienia Jego chwały (17,1). Jednym z ostatnich słów Jezusa z krzyża było „Pragnę”, które w podejściu symbolicznym wskazuje na Jego wolę zbawienia całego świata¹¹⁶, stąd też podstawowym znaczeniem, jakie Jezus ma dla każdego wierzącego, jest Jego misja jako Zbawiciela i Odkupiciela.

III. CHRYSOLOGIA LISTÓW JANOWYCH

Listy św. Jana dostarczają okazji do studium porównawczego nowotestamentalnej chrystologii, gdyż znaleźć można relacje między nimi i czwartą Ewangelią; wykazują one niejedno powiązanie, także treściowe. Wydaje się na przykład, że Pierwszy List św. Jana zakłada z góry, iż jego odbiorcy znają historię Jezusa taką, jak ta opowiedziana w Ewangelii. Te relacje, szczególnie literackie, między listami a Ewangelią są istotne dla chrystologii Nowego Testamentu. Jeśli bowiem listy rzeczywiście zostały napisane później niż Ewangelia, można przypuszczać, że znalazły się w nich pewne myśli z niej zaczerpnięte. Pisma te, zwłaszcza

¹¹⁵ Słowo „wywyższyć” (*hypsōo*) w Septuagincie oznacza intronizację na króla, a w terminologii pierwotnego Kościoła było terminem technicznym na określenie wniebowstąpienia Jezusa (por. Dz 5,31). Tradycyjna terminologia kościelna natomiast wykorzystwała je na określenie objęcia władzy królewskiej przez Jezusa po Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu; S. MĘDALA, *Chwała Jezusa*, 49.

¹¹⁶ Tamże, 49-50. R. Vignolo także zaznacza, że fizyczne pragnienie wycieńczonego, ukrzyżowanego człowieka, zbiega się tu z pragnieniem bardziej radykalnym i paradoksalnym lub raczej synowskim i zbawczym, by wypić kielich podany przez Ojca (18,11), by samemu stać się żywą wodą (4,7-14; 7,37-38) i dawcą Ducha; R. VIGNOLO, *La morte di Gesù nel Quarto Vangelo come compimento* (*Gv 19,28-30*), in: *Opera Giovannea*, red. G. Ghilberti (Logos. Corso di Studi Biblici 7), Torino 2003, 290.

Pierwszy List, koncentrują się głównie na zagadnieniach chrystologicznych i etycznych¹¹⁷. Wszystkie trzy Listy św. Jana, podkreślając wzajemną miłość – *agape* jako istotę życia chrześcijańskiego, przestrzegają wiernych przed fałszywymi nauczycielami, którzy przeczą wcieleniu Chrystusa i głoszą fałszywe poznanie, czyli bronią wiary przed gnostycyzmem¹¹⁸ i innymi błędami, wskazując jednocześnie właściwą drogę Kościołowi Chrystusowemu.

1. Antychryści, fałszywi prorocy i oszuści

Wierni Janowych gmin kościelnych znali z pewnością naukę Jezusa, przynajmniej w ogólnych zarysach, niemniej jednak na ich wiarę i przekonania religijne miało także wpływ całe ówczesne środowisko ze swymi prądami filozoficznymi, wierzeniami religijnymi, myślą grecką i judaistyczną i wieloma innymi czynnikami. Trudno więc się dziwić, iż rodzące się dopiero chrześcijaństwo narażone było na filozoficzno-religijny synkretyzm, któremu ulegali niektórzy członkowie wspólnot, przejmując nauki mające swoje źródło w judaizmie lub w gnozie¹¹⁹. Listy Janowe identyfikują tych, którzy zerwali więzi wspólnotowe, z antychrystami (1 J 2,18), fałszywymi prorokami (1 J 4,1) i oszustami (2 J 7). Pojawiła się też postać jakiegoś konkretnego Antychrysta (1 J 2,18; 4,3), znanego prawdopodobnie odbiorcom, który był zdecydowanym oponentem Chrystusa, chcącym zająć Jego miejsce. Ci wszyscy odstępcy wcześniej należeli do wspólnoty, przynajmniej pozornie (1 J 2,19; 2 J 7), ale ich odejście udowodniło, że nigdy tak naprawdę nie byli z nią związani. Gdyby bowiem prawdziwie należeli do wspólnoty, nie podważaliby podstawowych prawd: że Jezus jest Mesjaszem (1 J 2,22; 5,1), Synem Bożym (1 J 4,15;

¹¹⁷ F.J. MATERA, *New Testament Christology*, 237-238; por. także: A. JAN-KOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 120.

¹¹⁸ J. CHMIEL, *Listy św. Jana, w: Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 513.

¹¹⁹ F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 3, Lublin 1986, 60.

5,5.10-13), że przyszedł na świat w ludzkim ciele (1 J 4,2; 2 J 7) i odkupił świat swoją męką (1 J 5,6; por. 3,16). Teraz jednak stanęli w opozycji do nauki Chrystusa (2 J 9) i należą do świata (1 J 4,5). W konsekwencji nie uznawali więc Syna, a przez to także i Ojca, ponieważ „każdy, kto nie uznaje Syna, nie ma też i Ojca” (1 J 2,22-23).

Już od początku główne oskarżenia w listach kierowane są właśnie przeciw tym, którzy opuszczając wspólnotę zaprzeczyli, że Jezus jest Mesjaszem, występując tym samym przeciw Ojcu i Synowi. To oskarżenie musi być jednak odczytane w świetle innych stwierdzeń, jak te, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim (2 J 7) przez krew i wodę (1 J 5,6)¹²⁰. Skoro więc odstępcy negowali boski charakter Jezusa Chrystusa, Jego równoczesne istnienie jako człowieka, Mesjasza i Syna Bożego, Jego preegzystencję i przyjście na świat, a przede wszystkim mękę i śmierć krzyżową, to trzeba uznać, że odrzucali oni nie tylko fakt, ale i potrzebę odkupienia z ciężących na każdym człowieku grzechów, przekreślali więc podstawowe znaczenie Jezusa, jakie ma On dla wszystkich wierzących¹²¹. Fałszywa nauka odstępców nazwana jest kłamstwem (*psūdos*; 1 J 2,21-22). To kłamstwo stanowi nie tylko odmowa Chrystusowi człowieczeństwa, ale także wewnętrzne nastawienie heretyków, którzy sami błędząc w ciemnościach, głoszą naukę godzącą w podstawowe tezy chrześcijańskie¹²².

¹²⁰ Słowa te polemizują z nauką Cerynta (Kerynta), który głosił, że Chrystus jako byt duchowy zstąpił na Jezusa w momencie chrztu w Jordanie, ale opuścił Go w czasie męki. Autor 1 J, jako świadek Jezusa, stwierdza tożsamość Jezusa w chwili chrztu (przez wodę), w śmierci (krew) i w uwielbieniu (przez Ducha); S. MĘDALA, *Chodzenie w światłości. Pierwszy List św. Jana, w: Wprowadzenie w myśl i wezwawanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 84.

¹²¹ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 239-240; F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 60.

¹²² H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 1, Wrocław 1985, 252-253.

Jan nie prowadził polemiki z błędnowiercami, umacniał raczej tych, którzy trwali w nauce Chrystusa. Zwracał więc uwagę na Jego preegzystencję (1 J 1,1-2; 2,13.14), mówił o wcieleniu (1 J 1,2; 3,5.8; 4,9; 5,20), o tym, że jest Mesjaszem (1 J 5,1; por. 2,22), nazywając Go Synem Bożym (1 J 3,8; 4,15; 5,5.10.13.20) i określeniami równorzędnymi: „Syn” (1 J 2,22.23.24; 4,14; 5,12), „Jego Syn” (1 J 1,3.7; 3,23; 4,9.10; 5,9.11.20), „Syn Ojca” (2 J 3) oraz „Jednorodzony” (1 J 4,9), przez co uwydatnił Jego nadprzyrodzony i boski charakter. Przede wszystkim jednak podkreślił fakt odkupieńczej misji Jezusa: zniszczenie dzieła diabła (1 J 3,8), zgładzenie ludzkich grzechów (1 J 3,5) i ofiarowanie swojego życia za wszystkich (1 J 3,16). W związku z tymi stwierdzeniami jasne staje się, że wyłącznie ten, kto wierzy w Jezusa Chrystusa, jest zjednoczony z Bogiem (np. 1 J 2,23; 4,15) i uczestniczy w życiu nadprzyrodzonym (1 J 1,1-3; 5,11.20)¹²³. Błędnowiercy natomiast, nie uznając wcielenia (np. 1 J 4,2) i nie przyjmując Jezusa jako Syna Bożego w znaczeniu takim, jakie podaje nauczanie apostołskie, nie mają udziału w życiu wiecznym. Jest ono darem Boga. Odrzucając więc świadectwo samego Boga, że Jezus jest Jego Synem, odstępcy sami odłączają się od życia wiecznego¹²⁴. W 2 J 7-9 autor ostrzega jednocześnie adresatów przed tymi zwodzicielami i antychrystami, którzy odcinają się od łączności z Chrystusem i z Bogiem. Zabrania pozdrawiać i przyjmować ich w gościnę (2 J 10). Zakazuje wiernym utrzymywać z nimi łączności (*koinōnein*), czyli zarówno wewnętrznej solidarności, jak też zewnętrznych kontaktów społecznych. Łączność z nimi oznaczałaby bowiem solidaryzowanie się ze złem, które reprezentują (2 J 11)¹²⁵. Autor zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że herezji, która zaprzecza istnieniu Chrystusa w ciele,

¹²³ F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 61.

¹²⁴ S. MĘDALA, *Chodzenie w światłości*, 85.

¹²⁵ S. MĘDALA, *Trwanie w prawdzie. Drugi List św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwowanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 94-95.

przeciwstawić się może tylko społeczność zwarta i wewnętrznie nieskłócona. Tym czynnikiem, który trwa w wiernych, łączy ich braterską miłością i stanowi w nich nierozłączną rzeczywistość Bożą, jest prawda (2 J 2). Ponieważ prawda jest ściśle związana z nauką Chrystusa, tym samym również trwanie w Jego nauce uchroni od niebezpieczeństwa fałszywej doktryny¹²⁶.

Prawda objawiona łączy się z prawym postępowaniem. Domaga się ewangelizacji, do której potrzebni są misjonarze pochodzący spośród wiernych gminy. Ci misjonarze są przeciwieństwem zwodzicieli, a głoszona przez nich nauka Chrystusa stoi w opozycji do herezji, które głosili odstępcy. Misjonarze wyruszają w drogę dla imienia Chrystusa i należy im udzielać gościny, gdyż chrześcijańska gościnność stanowi szczególny przejaw miłości bliźniego i wypływa bezpośrednio z wiary w Chrystusa (3 J 7-8)¹²⁷.

Prawdy chrystologiczne związane z błędami, jakie zaistniały w gminach Janowych, można ująć w trzy zasadnicze wnioski¹²⁸:

– teologiczny: bez Syna nie uznaje się i nie jest się we wspólnocie z Ojcem; negacja Syna jest także negacją Ojca (1 J 2,22-23);

– antropologiczny: bez Syna nie posiada się życia wiecznego; zerwanie z Synem oznacza śmierć – „grzech, który sprowadza śmierć” (2,25; por. 5,16);

– eschatologiczny: zanegowanie prawdziwej tożsamości Jezusa jest znakiem „ostatniej godziny” (2,18); ponadto, wytrwanie w wierze w tym czasie jest przygotowaniem do spotkania z Jezusem podczas paruzji (2,28).

¹²⁶ H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 252.

¹²⁷ S. MĘDALA, *Gościnność chrześcijańska. Trzeci List św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwowanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 98-99; H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 252.

¹²⁸ G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* (Analecta Biblica 138), Roma 1998, 421.

2. Chrystus – Syn Boży przychodzący w ciele

Konkluzją czwartej Ewangelii są słowa: „Te (znaki) zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (20,31). Dla ewangelisty „Mesjasz” i „Syn Boży” to główne tytuły chrystologiczne. Listy Janowe pozostają w tej tradycji, gdyż „Syn”, „Syn Boży” i „Mesjasz” tu także są głównymi tytułami, które identyfikują i wyznają prawdziwego Jezusa. Tytuł „Mesjasz” (*ho christos*) zróśł się z imieniem własnym Jezusa i często występuje w formie „Jezus Chrystus” (1 J 1,3; 2,1; 3,23; 4,2; 5,6.20; 2 J 3; 7), a klucz tego zagadnienia widać ewidentnie w stwierdzeniu, że Jezus jest Synem Bożym (1 J 4,15; 5,5.10). Co więcej, bliski paralelizm między stwierdzeniem, że Jezus jest Mesjaszem a stwierdzeniem, że jest Synem Bożym (1 J 2,22-23; 5,1) sugeruje, iż terminy: „Mesjasz” i „Syn Boży” są właściwie stosowane jako synonimy. Nie wiadomo jednak czy autor (lub raczej autorzy) brał pod uwagę kontekst lub znaczenie tych terminów, np. mesjańskie oczekiwania Żydów. Rozszerzenie znaczenia frazy z 1 J 2,22 o nieuznawaniu Jezusa za Mesjasza z punktu widzenia nieuznawania Ojca i Syna (1 J 2,22-23) oraz wzajemne współzależności między Ojcem a Synem sugerują, że brak tu na razie konkretnych idei związanych z mesjanizmem żydowskim. Pierwszy List w zasadzie w ogóle nie zdradza, z jakim konkretnym zadaniem łączy mesjanizm Jezusa. W przeciwieństwie do Ewangelii listy nie nazywają Jezusa Synem Człowieczym, Słowem Bożym, Barankiem Bożym, Prorokiem czy też Królem Izraela. Stosują jednak także własne tytuły chrystologiczne, jak: „Rzecznik” (*parákletos*; 1 J 2,1), „Zbawiciel świata” (*soter tou kosmou*; 1 J 4,14), „Ten, który (był) od początku” (*ton ap' arche*; 1 J 2,13.14), „prawdziwy Bóg i Życie wieczne” (*ho alēthinos theos kai zōē aiōnios*; 1 J 5,20). Niemniej jednak głównymi tytułami, szczególnie w 1 J, pozostają „Syn Boży” i „Mesjasz” – Chrystus (2,22.23; 4,2.15; 5,1.5.10.13)¹²⁹.

¹²⁹ CH. M. TUCKETT, *Christology and the New Testament*, 173-174; F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 240-241.

Autor listów Janowych dodał także nowy aspekt do tych chrystologicznych wyznań. Podkreślił, że Antychryst nie docenił znaczenia człowieczeństwa Jezusa w dziele zbawczym. Przypomina swoim odbiorcom, że Jezus Chrystus, Syn Boży, przyszedł w ludzkim ciele przez krew i wodę (1 J 5,6); Syn Boży był więc obecny nie tylko w Jezusie podczas chrztu (woda), ale także był w Nim obecny w czasie śmierci na krzyżu (krew). W konsekwencji, śmierć Jezusa na krzyżu była śmiercią Syna Bożego, który przyszedł w ludzkim ciele; to była ofiara przebłagalna (*hilasmos*) za grzechy ludzi (1 J 1,7; 2,2.12; 3,5; 4,10). To zaakcentowanie obrony prawdziwego człowieczeństwa Jezusa nie umniejsza jednak znaczenia Jego boskiego pochodzenia. Przyjście Chrystusa na świat w ten sposób, że nie przestając być Synem Bożym stał się prawdziwym człowiekiem, czyli wraz z ciałem ludzkim przyjął na siebie jego słabości, zostało wyrażone w listach czasownikiem *erchomai*¹³⁰. Nawet jeśli stwierdzenie preegzystencji nie jest jednoznaczne w listach, jak ma to miejsce w Prologu Ewangelii, znajdują się w nich aluzje do preegzystencji, kiedy mowa o Synu objawionym, posłanym na świat lub przychodzącym, np.: „...życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1,2), „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła” (1 J 3,8). Podobnie autor mówi o Bogu posyłającym swego Syna do świata (1 J 4,9.10.14) i o Synu przychodzącym przez wodę i krew (1 J 5,6), a więc tak, by wszyscy mogli poznać Jego, który jest prawdziwym Bogiem (1 J 5,20). Wydaje się całkiem prawdopodobne, iż te sugestie dotyczące preegzystencji mogły powstać na kanwie czwartej Ewangelii¹³¹.

W parze z nauką o wcieleniu i śmierci Chrystusa idą także poglądy antropologiczne. Na podstawie 1 J 5,6 i innych tekstów mówiących o wyjątkowym znaczeniu śmierci krzyżowej, można zrozumieć także nacisk położony na temat prawdy o Chrystusie w ludzkim ciele powiązany z tematem miłości, gdyż Chrystus

¹³⁰ F. GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało*, 106-107.

¹³¹ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 241-242.

spełniając na krzyżu akt posłuszeństwa wobec Boga spełnił wobec ludzi największy akt miłości. Heretycy w swoim spojrzeniu dualistycznym nie mogli zrozumieć, że ciało, a tym samym cały człowiek, został uświęcony przez Boga-Człowieka, bowiem dzięki wcieleniu Jezusa i Bożej miłości aż po Jego ofiarę krzyżową człowiek stał się dzieckiem Bożym¹³².

Biorąc pod uwagę skutki przyjścia Jezusa na świat, listy nie tyle podkreślają uwolnienie od grzechów, ile raczej to, że dzięki temu objawiła się miłość Boga do ludzi, a Chrystus objawia się jako życie wieczne (por. 1 J 4,9). To życie było u Boga w preegzystencji, z osobą Jezusa Chrystusa przyszło na świat i nie będzie miało końca, a obecnie jest udziałem wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa i przez to są zjednoczeni z Bogiem¹³³. Przedmiot wiary w Jezusa tkwi więc nie tylko w Jego godności Syna Bożego, ale także w całości Jego ziemskiej misji – od wcielenia, przez Jordan, po krzyż (por. 1 J 5,6). To połączenie wyraża konieczność kompletności, bez której tożsamość Jezusa nie byłaby autentyczna¹³⁴.

3. Historia opowiedziana ponownie

Jeśli nawet autor listów Janowych nie miał przed sobą ostatecznie zredagowanej czwartej Ewangelii, teologiczne podobieństwo między listami a Ewangelią sugeruje, że znał historię Jezusa, przynajmniej w początkowej formie. Biorąc np. pod uwagę słowa: „(Bóg) zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4,9) oraz „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata” (1 J 4,14), natychmiast przychodzi na myśl centralne stwierdzenie Ewangelii: „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) lub wyznanie Samarytan: „Jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata” (J 4,42). Bóg przez swojego Syna Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w Jego misji i zbawczej śmierci, objawia sam siebie, objawia, że jest Miłością. Innym przykładem są słowa: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje” (3,16), które natychmiast na myśl przywodzą Jezusa – Dobrego Pasterza, który oddaje swoje życie za owce (J 10,11). Choć w kompozycji listów snuje się refleksję nad tą historią, to jednak zastosowano ją do nowej sytuacji. Świadomość bowiem tego, że niektórzy skupiają się wyłącznie na śmierci jako gloryfikacji, pogardzając jednocześnie ciałem Syna Bożego, kazała autorowi przypomnieć odbiorcom, że Syn Boży przyszedł w ciele ludzkim przez wodę i krew, by mógł złożyć ofiarę przebłagalną za grzechy całego świata¹³⁵. Podczas gdy Ewangelia akcentowała, że ziemski Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym, listy podkreślają raczej, że obiecany Mesjasz i Syn Boży to historyczny Jezus.

Błędnowiercy głosili, że Boga można poznać bez Chrystusa wcielonego i także dostąpić zbawienia. Ponieważ jednak wcielenie Chrystusa miało miejsce w czasie, w historii i zapoczątkowało zbawienie ludzkości, wszyscy wierzący mają obowiązek głosić tę prawdę i nią żyć. Stąd też chrystologia Pierwszego Listu skupia się wokół tej zasadniczej prawdy, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, który przyszedł na świat w ludzkim ciele i odkupił ludzkość przez swoją krew przelaną na krzyżu¹³⁶. Drugi i Trzeci List mają głównie wskazywać drogę postępowania wspólnotom szczególnie narażonym na odłączenie. Właściwą alternatywą do fałszywej nauki stała się nauka apostołska oparta na wskazaniach Chrystusa, czyli prawda, która przez miłość prowadzi do wiecznej nagrody¹³⁷.

¹³² H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 255-256.

¹³³ F. GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało*, 112.

¹³⁴ G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 631.

¹³⁵ F.J. MATERA, *New Testament Christology*, 242; J. CHMIEL, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL 29(1976), 288-289.

¹³⁶ H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 253.

¹³⁷ J. CHMIEL, *Listy św. Jana*, 513.

IV. CHRYSOLOGIA APOKALIPSY

W ostatniej księdze Biblii zawarta jest najbardziej, spośród wszystkich pism Nowego Testamentu, rozwinięta wizja wywyższenia Jezusa Chrystusa. Obraz Chrystusa w Apokalipsie kształtowany jest przez dwie tendencje. Jedna dąży do uwydatnienia Jego bóstwa i majestatu, a druga ma na uwadze odkupienie świata, więc nawiązuje do ziemskiego życia Jezusa, dlatego musi wskazywać także momenty słabości i upokorzenia¹³⁸. Obraz Chrystusa powstał jednak zasadniczo pod wpływem trzech wizji. W pierwszej z nich ukazuje się postać podobna do Syna Człowieczego¹³⁹ (1,12nn.). Jest On przepasany złotym pasem na piersiach – jak arcykapłan i ubrany w długą do stóp szatę. Jego rysy upodabiają Go do istoty niebieskiej – Boskiej. Ukazany jest w tej wizji w kontekście eklezjologicznym. Następnie Chrystus ukazuje się jako Baranek „jakby zabity” (5,6nn.). Z rąk Boga otrzymuje księgę opieczętowaną siedmioma pieczęciami. Wraz z nią przekazane Mu zostaje zadanie doprowadzenia do końca dziejów świata. Jawi się jako wywyższony, który przeszedł drogę śmierci i zmartwychwstania i otrzymał panowanie nad światem, które przysługuje Mu już teraz, ale dopełni się dopiero w czasie paruzji. Tym powtórnie przychodzącym Chrystusem jest jeździec na białym koniu (19,11nn.). Ukazany jest w majestacie królewskim jako „Król królów i Pan panów” (19,16). Pokonuje i niweczy moce wrogie Bogu i wówczas rozpoczyna definitywne panowanie¹⁴⁰. W poniższych rozważaniach przedstawione zostaną, zawarte w Apokalipsie, obrazy Chrystusa w kontekście różnych relacji.

¹³⁸ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDAŁA, *Apokalipsa św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 533; por. F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 152.

¹³⁹ Apokalipsa nie rozwija już chrystologii Syna Człowieczego, ale raczej bazuje na tej przedstawionej w czwartej Ewangelii.

¹⁴⁰ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 533-534.

1. Historia Chrystusa

Księga Apokalipsy zakłada z góry historię Chrystusa i jest to historia, która nadaje sens jej prorockiemu przesłaniu. Jak wszystkie narracje, także historia Chrystusa składa się z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Co się tyczy przeszłości, narracja jest tradycyjna, gdyż skupia się na śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. „Baranek jakby zabity” (5,6), który otwiera księgę, jest ukrzyżowanym Chrystusem, który znów zasiądzie na tronie niebieskim wraz z Bogiem. Ten „jakby zabity” Baranek jest spełnieniem żydowskich oczekiwań mesjańskich, o czym świadczą określenia o starotestamentalnym zabarwieniu, jak np.: „lew z pokolenia Judy” i „odrośl Dawida” (5,5). Podobnie mityczna historia o Niewieście ściganej przez smoka (12,1-17) jest narracją o charakterze mesjańskim, proklamującą, iż obiecany Mesjasz narodzi się pomimo ataku szatana. W związku z teraźniejszością Apokalipsa zakłada z góry, że Mesjasz został już „porwany do Boga i do Jego tronu” (12,5b). Tym długo oczekiwanym Mesjaszem jest Baranek „jakby zabity” zasiadający na tronie wraz z Bogiem, który jednak wciąż obecny jest wśród swego ludu. Ukazuje się On Janowi pod postacią podobną do Syna Człowieczego (1,13a), by móc wspierać oraz karcić swoje wspólnoty kościelne. Zna dobrze ich sytuację, dlatego objawia swemu słudze Janowi prorocze przesłanie nadziei i zwycięstwa. Chrystus jako Syn Człowieczy jawi się w tej wizji jako wszechwiedzący i odwieczny jak Bóg, objawia ostateczne, eschatologiczne orędzie, przez co urzeczywistnia w pełni obraz Mesjasza zapowiadanego przez proroków, wraz z faktami zbawczymi – śmiercią i zmartwychwstaniem; jest też eschatologicznym Sędzią. Syn Człowieczy nie jest jeszcze jednak Chrystusem paruzji¹⁴¹. Gdy chodzi o przyszłość, Apokalipsa znów jest tradycyjna, pomimo symbolizmu, dla proklamacji faktu, że Chrystus przyjdzie ponownie. Jest On

¹⁴¹ A. JANKOWSKI, „*Jam Alfa i Omega*” (Ap 22,13). *Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000, 149.

więc jak Syn Człowieczy (14,14-15), jest jeźdźcem na białym koniu, nazywany Wiernym i Prawdziwym, jest Królem królów i Panem panów (19,11-16). Zwycięstwo Chrystusa dokonało się już jednak przez krew Baranka. Dlatego przyszłość jest zawarta w przeszłości, a ten, kto jest wiernym świadkiem, może jej doświadczać już w teraźniejszości¹⁴².

Celem, dla którego ostatnia księga Nowego Testamentu chce przedstawić historię Jezusa Chrystusa, jest chęć objawienia Jego zbawczych wydarzeń i przybliżenie ich Kościołowi, by w nich mógł poznać, jak ma postępować w okresie prześladowań, udręk i cierpień. Ich koniec nastąpi wraz z paruzją Chrystusa i sądem ostatecznym, po których nadejdzie eschatologiczne panowanie Boga nad nowym światem¹⁴³.

2. Chrystus i Bóg

W chrystologii nowotestamentalnej ważne jest określenie relacji Chrystusa do Boga, gdyż to właśnie one definiują osobę Chrystusa i ukazują, kim jest. Apokalipsa przedstawia te relacje w różnych kontekstach. W Starym Testamencie Jahwe przemawiał do proroków, w Księdze Apokalipsy natomiast pojawia się Chrystus przemawiający do Jana – scena ta ukazuje Chrystusa w roli zarezerwowanej dla Boga. Sposób, w jaki Apokalipsa opisuje Chrystusa na początku proroctwa, inicjuje również proces identyfikowania Go z Bogiem, jednak nie w takim sensie, że staje się On Bogiem, ale że ma udział w istocie Boga. Już u początku tego proroctwa Apokalipsa przedstawia Boga jako Tego, „Który jest, Który był, i Który przychodzi” (1,4), do Chrystusa natomiast stosuje zwrot zaczerpnięty z Dn 7,13: „Oto nadchodzi z obłokami” (1,7), co sugeruje bliskie relacje między przychodzącym Bogiem a przychodzącym Chrystusem. Dalej paruzję Chrystusa będzie symbolizował jeździec na białym koniu (19,11-21), od-

¹⁴² F.J. MATERA, *New Testament Christology*, 203-204.

¹⁴³ H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 350.

grywający decydującą rolę w nadejściu nowego stworzenia¹⁴⁴. Ten Boży Wojownik opisany jest językiem zarezerwowanym dla Boga. Jest On przedstawicielem i słowem Boga, które wymierza karę Jego wrogom, przez co osiągnie najwyższą władzę. Jego imiona: „Wierny” i „Prawdziwy” czynią Go wiarygodnym objawicielem Bożych tajemnic. Zostały one już wcześniej przypisane Chrystusowi (1,5; 3,14), teraz jednak mają wskazywać również Jego działanie jako Sędziego historii¹⁴⁵.

Autor Apokalipsy starał się ukazać relacje między Bogiem a Chrystusem przez ideę jedności między Nimi. Chrystus jeden raz nazwany jest Synem Bożym (2,18), On natomiast częściej nazywa Boga swoim Ojcem (2,28; 3,5.21; 14,1) i dzieli tron z Bogiem (3,21; 22,1.3). Podczas liturgii w świątyni niebieskiej tylko Chrystus-Baranek otrzymuje ten sam hołd co Bóg (5,12-14). Baranek jest figurą Mesjasza. Ma on siedem rogów, które w Biblii są znakiem wszechpotęgi, oraz siedmioro oczu (5,6), będących wyrazem opatrnościowej wszechwiedzy. W Chrystusie-Baranku koncentrują się zatem atrybuty samego Boga: potęga i wszechobecność¹⁴⁶. Jego zwycięstwem jest śmierć; wtedy staje się godnym, by otworzyć księgę (5,9-10). Bogu i Chrystusowi kłaniają się starcy i serafini; otacza ich ta sama chwała. Obaj dają życie wieczne i świecą w niebieskim Jeruzalem (21,23). Wody życia wypływają z tronu Boga i Baranka (22,1). Niebiańskie Jeruzalem nie posiada już świątyni, ponieważ „jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący i Baranek” (21,22). Ci, którzy zachowali dziewictwo, zostali wykupieni spośród ludzi „na pierwociny dla Boga i dla Baranka” (14,4). Zbawieni mają wypisane na czołach imiona Boga i Baranka (14,1), oni też wołają: „Zbawienie u Boga

¹⁴⁴ F.J. MATERA, *New Testament Christology*, 204-205.

¹⁴⁵ D.A. AUNE, *Stories of Jesus in the Apocalypse of John*, in: *Contours of Christology in the New Testament*, ed. R. N. Longenecker, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 2005, 318; G. RAVASI, *Apokalipsa* (Z Biblią w Trzecie Tysiąclecie), tłum. K. Stopa, Kielce 2002, 166.

¹⁴⁶ G. RAVASI, *Apokalipsa*, 55.

naszego, u Zasiadającego na tronie i u Baranka” (7,10). Przykłady te świadczą o jedności Boga z Chrystusem¹⁴⁷.

W jednym z kilku przypadków, gdy Bóg przemawia w Apokalipsie, głosi: „Jam jest Alfa i Omega” (1,8). Chrystus czyni podobne wyznanie: „Jam jest Pierwszy i Ostatni” (1,17; por. 2,8). Jest to aluzja do wersetów z Księgi Izajasza 44,6 i 48,12, w których Bóg określa siebie jako „Pierwszego” i „Ostatniego”. Pod koniec Apokalipsy Bóg powtarza to wcześniejsze stwierdzenie w nieco rozszerzonej formie: „Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec” (21,6), dlatego też dalej Chrystus mówi o sobie: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (22,13). W efekcie okazuje się, że Apokalipsa opisuje Boga i Chrystusa bardzo podobnym językiem. Jest to kolejny dowód na bóstwo Chrystusa¹⁴⁸.

3. Chrystus i Kościół

U podstaw historii Chrystusa w Apokalipsie leżą bliskie relacje między Nim a Kościołem – ludźmi, których odkupił. Obrazy Apokalipsy ukazują Chrystusa wywyższonego w czasach Kościoła. Jest On zwrócony ku Kościołowi, kieruje historią i powróci, by ustanowić swoje definitywne panowanie¹⁴⁹. Pierwszy hymn na cześć Baranka proklamuje, iż jest On godzien otworzyć księgę, gdyż został zabity i przez przelanie swej krwi nabył dla Boga ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, by uczynić z nich królestwo i kapłanów służących Bogu (5,9-10).

Już w proroctwie pierwszego rozdziału Chrystus objawia się Janowi i poleca mu spisanie w księdze tego, co widzi i wysłanie siedmiu Kościołom: w Efezie, Smyrnie, Pergamie (Pergamonie), Tiatyrze, Sardach (Sardes), Filadelfii i Laodycei. Ta chrystofania

¹⁴⁷ S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 197.

¹⁴⁸ F.J. MATERA, *New Testament Christology*, 205; S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, 197.

¹⁴⁹ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 535.

przedstawia Chrystusa jako podobnego do Syna Człowieczego (*omoion hyion anthrōpou*; 1,13). W prawej dłoni trzyma siedem gwiazd, z których każda symbolizuje anioła (ducha) jednego z siedmiu Kościołów, które natomiast symbolizowane są przez siedem złotych świeczników (1,16.20). Chrystus znajduje się właśnie pośród tych świeczników. Zmartwychwstały, który zamieszkuje przestrzeń nieba, nie opuszcza także swoich wiernych. Jest z nimi, między nimi, zna ich, a także ich potrzeby, na które interweniuje przez pocieszenie, zachętę, pomoc, jak wszechmogący Pan, który wynagradza i karze; jest po prostu absolutną głową Kościoła¹⁵⁰. Miecz obosieczny, wychodzący z ust Syna Człowieczego, to Słowo Boże, którym Chrystus zdobędzie narody w czasie paruzji (1,16; por. 19,15.21). Ta chrystofania prezentuje Go w trzech obrazach. Pierwszy przedstawia Go jako Syna Człowieczego na wzór postaci z Dn 7,13-14; jest On Pierworodnym spośród umarłych (1,5). Drugi obraz ukazuje Chrystusa wywyższonego, przebywającego z Bogiem, ale jednocześnie obecnego w swoim Kościele jako Ten, „który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów, i uczynił nas królestwem – kapłanami Bogu i Ojcu swojemu” (1,5b-6a). Wreszcie w trzecim obrazie Chrystus zdobywa narody mocą swego słowa, jest „Władcą królów ziemi” (1,5a). W tych wszystkich sytuacjach jest związany ze swoim Kościołem i troszczy się o niego. Dlatego właśnie każe Janowi przekazać siedem wiadomości, z których każda dostosowana jest do potrzeb poszczególnych Kościołów. Te przesłania sformułowane są według ustalonego wzoru: polecenie napisania; słowa, w których Chrystus przedstawia sam siebie; potwierdzenie, że wie, co się zdarzyło w danej wspólnotcie wraz ze stosowną instrukcją; wezwanie do słuchania tego, co mówi Duch wraz z obietnicą nagrody dla tego, kto zwycięży, tzn. dla chrześcijanina, który pokona pomyślnie różne próby, na jakie wystawiony jest przez swą wiarę w Chrystusa. Wszystkie

¹⁵⁰ J.N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, tłum. C. Valentino, Roma 1995, 244.

te przesłania, które powszechnie nazywa się listami, podobne są do edyktów cesarskich Domicjana i królów starożytnej Azji. Chrystus występuje w nich jako imperator, Pan tego, co się dzieje i co się dzieć powinno, jest On bowiem Królem królów i Panem panów (19,16)¹⁵¹.

Powtarzający się w każdym z listów czasownik *oīda* – znam, wiem (2,2.9.13.19; 3,1.8.15), użyty w czasie teraźniejszym dokonanym, wskazuje na wszechwiedzę Chrystusa, który ma świadomość wszystkiego, z czym boryka się Jego Kościół – zarówno niepowodzeń, jak i osiągnięć. Poza tym Chrystus siedmiokrotnie składa obietnicę zwycięzcy (2,7.10.17.26; 3,5.12.21), gdyż On sam jest Zwycięzcą dzięki przelaniu swej krwi. Pan, który obiecał Kościołowi wybawienie, zapowiada mu swoje szybkie przybycie (3,3.11), a choć jest postacią transcendentną, jest blisko i kocha go¹⁵². Obraz Chrystusa ukazany w tych siedmiu listach jest kontynuacją obrazu Syna Człowieczego. Chrystus jest przedstawiony jako władca swego Kościoła, w którym i poprzez który udziela On darów eschatologicznych zarówno już teraz, jak i w wieczności¹⁵³.

Miłość Chrystusa do Kościoła wydaje się naśladować typowy schemat miłości między dwojgiem narzeczonych. Miara, w jakiej Kościół przyjął miłość Chrystusa, pozwala ustalić między nimi wciąż wzrastającą współpracę, która zmierza do dzielenia zwycięstwa i tronu Ojca. Ożywiony przez tę miłość Kościół-Oblubienica (19,7) przygotowuje się do poziomu „ślubu”, odpowiadającego fazie eschatologicznej, poprzez swoje zaangażowanie w zbawcze dzieło Chrystusa. Przez dokonywanie czynów sprawiedliwych (19,8) przygotowuje sobie „ślubny strój”, by móc uczestniczyć w „uczcie Godów Baranka” (19,9)¹⁵⁴.

¹⁵¹ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 208-209; F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Apokalipsa św. Jana*, 534.

¹⁵² F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 209-210.

¹⁵³ A. JANKOWSKI, „Jam Alfa i Omega” (*Ap 22,13*), 152.

¹⁵⁴ U. VANNI, *La Lettera alla Chiesa di Laodicea (Ap 3,14-22)*, in: *Opera Giovannea*, red. G. Ghilberti (Logos. Corso di Studi Biblici 7), Torino 2003, 399.

Podsumowując: zasiadający wraz z Bogiem na tronie niebieskim Chrystus jest obecny w swoim Kościele. Jest Mesjaszem, Synem Bożym, który przelał swoją krew (1,5; 5,9; 7,14; 12,11), by odkupić lud Boży. Ponieważ umarł, znów żyje i na zawsze pozostanie obecny w Kościele, który musi przezwyciężyć cierpienie i śmierć na wzór Baranka. Podobnie jak wywyższenie Chrystusa, Jego zbawcza moc i potęga wyrastają z Jego śmierci, tak również ci, których prowadzi Baranek, przychodzą z wielkiego ucisku. Los Chrystusa stał się ich losem, a zwycięstwo Chrystusa – ich zwycięstwem¹⁵⁵.

4. Chrystus i wrogowie Boga

Fundamentalny konflikt w Księdze Apokalipsy toczy się między Bogiem a szatanem. Pojawienie się obiecanego Mesjasza wzmogło nienawiść szatana i jego żądzę walki o władzę. W tym konflikcie Chrystus odgrywa zasadniczą rolę. Dzięki swojej śmierci Baranek odniósł już nad szatanem zdecydowane zwycięstwo, dlatego Michał i jego aniołowie mogli strącić go z nieba (12,7-9). Reakcja na to zwycięstwo wyraża się w słowach: „Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym” (12,10). Konflikt między Bogiem a szatanem nie został jednak jeszcze rozwiązany. Po strąceniu z nieba gniew szatana obrócił się przeciw ludowi mesjańskiemu – zaczął prowadzić wojnę na ziemi przeciw potomstwu Niewiasty, która urodziła Mesjasza (12,13-18). Szatan nie pokona jednak w całości ludu mesjańskiego, uda mu się zwieść jednostki, bowiem w walce dwóch porządków: porządku tego świata i porządku Chrystusa, zwycięstwo należy do Chrystusa, zostało ono zapewnione przez „krew Baranka”, a dokonało się przez „świadectwo” (12,11)¹⁵⁶.

¹⁵⁵ H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, 347.

¹⁵⁶ F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 210; M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво. Apokalipsa*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 200-202.

W rozdziale 13. Apokalipsy walka przybiera rysy polityczne. Szatan zrobił użytek z dwóch Bestii. Pierwsza oznacza Cesarstwo Rzymskie¹⁵⁷, któremu szatan przekazał swą moc i władzę (13,1-10). Jak więc Chrystus równy jest Bogu, tak Bestia równa jest szatanowi; Bestia jest przeciwieństwem Chrystusa. Walka, jaką rozpęta Bestia, toczyć się będzie jakby na dwóch płaszczyznach. Najpierw na słowa: z jej ust wyjdą bluźnierstwa przeciw Bogu, Jego imieniu, przybytkowi i aniołom (13,5a.6). Za słowami idą czyny – walka ze świętymi uwieńczona zwycięstwem Bestii (13,7)¹⁵⁸. Jej panowanie nie będzie jednak trwało długo (13,5). Drugą Bestię reprezentuje Fałszywy Prorok, który jest na usługach pierwszej Bestii (13,11). Jak Chrystus miał swego proroka, tak również Cesarstwo Rzymskie ma ludzi głoszących idee bezwzględnego posłuszeństwa Rzymowi także pod względem religijnym, zwłaszcza idei głoszących kult cesarza. Wizja Imperium Rzymskiego jako narzędzia szatana, który toczy na ziemi walkę z dobrem, powróci w Ap 17. Tu symbolem Rzymu jest Wielka Nierządnicza dosiadająca Bestii (17,3). Posiada ona tajemnicze imię, „Wielki Babilon”¹⁵⁹ (17,5). Wrogość wobec Boga przejawia się w bałwochwalstwie, które symbolizowane jest tu przez nierząd (17,2.4.5). Kościół – potomstwo Nie-

¹⁵⁷ Mimo iż z pewnością chodziło tu o Cesarstwo Rzymskie prześladowające chrześcijan, to jednak w Bestii koncentrują się wszystkie królestwa historii stosujące ucisk; G. RAVASI, *Apokalipsa*, 113.

¹⁵⁸ Apoteoza cesarzy rzymskich była swoistym rodzajem religii, co przejawiało się m.in. w prześladowaniach chrześcijan. Poza tym potęga i dobrobyt Rzymu sprawiły, że jego władcy zyskali zaufanie obywateli, także w prowincjach. Imperatorzy gwarantowali bowiem stabilność, pokój oraz rozwój i dobrobyt państwa, mieli więc atuty, które dla niektórych mogły mieć większe znaczenie niż kwestie religijne. Tak więc uległość wobec rzymskiej potęgi może być oddawaniem pokłonu Bestii (13,4) czy też jej zwycięstwem (13,7).

¹⁵⁹ Nazwa „Babilon” znana jest już z literatury prorockiej, np. Iz 13-14; 47; Jr 50-51. Judaizm odnosił ją do Imperium Rzymskiego, w którym widziano uosobienie doczesnych potęg politycznych wrogich Bogu i Jego ludowi; M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво*, 203.

wiasty – znajduje się więc w walce na śmierć i życie z szatanem, który sprawuje swoją władzę poprzez Bestie. Chrystus, zasiadający na tronie niebieskim, pełni główną rolę w ostatecznym rozwiązaniu konfliktu między Bogiem a szatanem przez otwarcie księgi zaopatrzonej w siedem pieczęci. Księga ta oznacza symbolicznie władzę Chrystusa nad dziejami i nad ich Bożym sensem, oznacza wszelką władzę w niebie i na ziemi. Apokalipsa zaznacza, iż tylko Baranek jest godny tego, by złamać pieczęcie, co też czyni (6,1.3.5.7.9.12; 8,1); jest On bowiem tym, któremu Bóg powierza przyszłość świata. Otwarcie księgi przedstawia Boże zwycięstwo, ponieważ gdy Baranek łamie szóstą pieczęć, mieszkańcy ziemi zdają sobie sprawę, że nadszedł Wielki Dzień gniewu Boga i Baranka (6,16-17). Gdy Baranek złamał siódmą pieczęć, pojawiło się siedmiu aniołów z siedmioma trąbami. Podobnie jak łamanie pieczęci, tak i trąbienie w trąby i to wszystko, co za tym idzie, stanowi zapowiedź ostatecznego zwycięstwa Boga, które natomiast przedstawia alegoria o dwóch Świadcach (11,1-13)¹⁶⁰. Najprościej rzecz ujmując, Chrystus zwycięża przeciwników Boga dzięki słowu Bożemu i przez krew przełaną na krzyżu.

5. Chrystus i nowe stworzenie

Ostatnia część Apokalipsy (19,11-22,5) opisuje ostateczne zwycięstwo Chrystusa. W 19,11-16 przedstawiony jest jako jeździec na białym koniu. Nazwany jest Wierny i Prawdziwy (19,11), Słowo Boże (19,13) oraz Król królów i Pan panów (19,16). Bestie i królowie ziemscy zostali zabici (19,17-21) wraz ze swymi prorokami, a szatan – uwięziony w czeluści

¹⁶⁰ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво*, 202-204; F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 210-211; D. A. AUNE, *Stories of Jesus in the Apocalypse of John*, 318.

na tysiąc lat (20,1-3)¹⁶¹. W tym czasie króluje Chrystus wraz z tymi, którzy wytrwali w lojalności Bogu i Jemu (20,4-6). Po tym wszystkim nastąpi sąd ostateczny (20,11-15).

Bóg doprowadza do końca dzieje świata, dokonując tym samym dzieła nowego stworzenia; On wypowiada słowo stwórcze: „Oto czynię wszystko nowe” (21,5). Zwycięstwo nad szatanem daje w rezultacie nowe stworzenie, w którym Chrystusowi znów przypada centralna rola, gdyż jest On też główną postacią Bożego dzieła zbawienia. Przepaść, oddzielająca dotychczas niebo od ziemi, przestaje istnieć, święte miasto, nowe Jeruzalem zstępuje z nieba (21,2). Z jednej strony jest ono opisane jak miejsce, które

¹⁶¹ Liczba tysiąca lat pociągnęła za sobą różne interpretacje, nie wykluczając nadużyć. G. Ravasi mówi o nich w następujący sposób: „Powstała teza o tak zwanym millenaryzmie (lub z greckiego „chiliazmie”), która uległa również wpływom niektórych żydowskich tradycji apokaliptycznych. Według nich, po siedmiu tysiącach lat trwania świata wraz z przyjściem Mesjasza miało nastąpić królestwo mesjańskie, obliczane w rozmaity sposób, często jednak wyznaczane jako okres tysiąca lat. W związku z tym w pierwszych wiekach chrześcijańskich wielu mniemało, iż Apokalipsa sugeruje, że zanim nastąpi pełne i ostateczne zwycięstwo nad złem oraz doskonałe zapoczątkowanie królestwa Bożego, wiecznego i niezmiennego, wcześniej nastanie tymczasowe, tysiącletnie panowanie Mesjasza na ziemi. Ta nauka o królestwie mesjańskim trwającym tysiąc lat przed końcem historii została potępiona przez sobór w Efezie w 431 roku, lecz nie wygasła całkowicie i rozwijała się w niektórych radykalnych ruchach duchowości średniowiecznej. Odżywa również w naszych czasach wśród grup religijnych oraz w sektach apokaliptyczno-fundamentalistycznych. Orygenes i święty Augustyn wraz z innymi Ojcami Kościoła bronili symbolicznego rozumienia przedstawionego tu tysiąclecia. Zasadniczo moglibyśmy wyróżnić dwie interpretacje. Pierwsza twierdzi, że okres tysiąca lat, jakie towarzyszą pierwszemu zwycięstwu nad Bestią, odnosi się do Starego Przymierza, to znaczy do historii zbawienia reprezentowanej przez Stary Testament, po którym następuje pełne zwycięstwo nad złem i wraz z przyjściem Chrystusa dokonuje się stopniowe utwierdzenie królestwa Bożego, a jego szczytowym wyrazem jest nowa Jerozolima. Druga i bardziej powszechna interpretacja widzi w tym tysiącu lat symboliczne określenie czasu Kościoła, który biegnie od Paschy Chrystusa do ostatecznej pełni. W tym okresie zło nie jest unicestwione, lecz uwięzione, a zwycięstwo nad nim dokonuje się poprzez codzienną walkę toczoną wraz z Chrystusem, który wspiera wspólnotę wierzących”; G. RAVASI, *Apokalipsa*, 171.

zamieszkuje Bóg ze swym ludem (21,3), a z drugiej – przedstawia oblubienicę Baranka (21,9), czyli Kościół, wskazuje także na bliskie relacje między Bogiem a Chrystusem. W nowym Jeruzalem bowiem Baranek będzie zasiadał na tronie obok Boga (22,1.3). Bóg i Baranek będą jego świątynią i światłem (21,22-23). Autor podkreśla tu ogrom chwały Boga i Baranka. Tylko ci, których imiona zapisane są w księdze życia Baranka, wejdą do tego miasta (21,27). Ci wierni będą oddawać cześć Bogu i Barankowi (22,3). Chodzi tu o doskonałą liturgię, która jest świadectwem zjednoczenia Boga z Barankiem¹⁶². W nowym Jeruzalem jest też „rzeka wody życia” (22,1) i „drzewo życia” (22,2). Ten obraz nawiązuje wyraźnie do wizji raju; Boża ekonomia zbawienia osiąga swój cel: zbawiona ludzkość odzyskuje utracone przez grzech pierworodny szczęście. Nowe stworzenie jest więc naturalną konsekwencją zniszczenia starego świata, w którym panowały grzech, cierpienie i śmierć¹⁶³.

Pomimo tego, że Księga Apokalipsy jest dość złożona i niejednokrotnie zadziwia, przedstawia jednak raczej jasny i jednolity obraz Chrystusa. Jest On spełnieniem mesjańskich oczekiwań, ponieważ jest Lwem z pokolenia Judy i Odroślą Dawida. Jest Królem królów i Panem panów, gdyż jest „jakby zabitym” Barankiem, który odniósł zwycięstwo przez przelanie swojej krwi na krzyżu. On jest także tym, który zna przeznaczenie świata, gdyż jest godny, by otworzyć księgę. Jest obecny w swoim Kościele, jest Pierworodnym spośród umarłych. Był umarły, ale znów żyje. Jest Alfą i Omegą, początkiem i końcem, tym, który przychodzi, gdyż zasiada na tronie wraz z Bogiem. Jest wiernym Świadkiem i Zwycięzcą śmierci. Chrystus Apokalipsy jest tym, w którym Bóg objawił swoje zwycięstwo nad szatanem. Obraz Chrystusa przedstawiony w ostatniej księdze Biblii jest dopełnieniem Jego obrazu z czwartej Ewangelii i listów Janowych; jest zwieńczeniem całej nowotestamentalnej chrystologii.

¹⁶² J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 536, 538; por. także: J.N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, 243.

¹⁶³ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво*, 214-215.

Ks. Ryszard KempiaK

PNEUMATOLOGIA

Polska literatura biblijna na temat roli Ducha Świętego nie jest zbyt bogata. W zasadzie istnieje tylko kilka monografii na ten temat¹⁶⁴. Jeszcze gorzej wygląda sytuacja w odniesieniu do

¹⁶⁴ W 1982 r. w Krakowie ukazała się praca o. Augustyna Jankowskiego *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, której wersję rozszerzoną o wiele wyjaśnień praktycznych stanowi monografia *Duch Święty w Nowym Testamencie* wydana w Krakowie w 1998 r. Ten sam autor poświęcił trzeciej Osobie Trójcy Świętej jeszcze jedną pozycję, tj. *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983. W książce tej autor umieścił kilka nowych elementów, co zostało zresztą zasygnalizowane w podtytule. Ta sama pozycja ukazała się ponownie w 2003 r. w Krakowie, uzupełniona o nieco bogatsze wyjaśnienia oraz nowe pozycje bibliograficzne. Zostały omówione w tych książkach przede wszystkim teksty z Nowego Testamentu, chociaż w pierwszym rozdziale obydwu pozycji sięgnął autor do Starego Testamentu. W 1985 roku w Lublinie ukazała się książka *Duch Święty – Duch Boży* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, t. 7) pod redakcją ks. Lecha Stachowiaka i ks. Ryszarda Rubinkiewicza, w której dwa ostatnie rozdziały są poświęcone roli Ducha Świętego w Ewangelii Janowej. W 1998 r. o. Hugolin Langkammer wydał w Opolu (Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 27) monografię *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*. Pozycja ta zawiera bardzo dokładną analizę preambuł pneumatologicznych w Starym Testamencie oraz (to jest jej *novum*) w literaturze międzytestamentalnej. Rok 1998 (Rok Ducha Świętego) przyniósł też książkę ks. Józefa Kudasiewicza, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne* (Kielce 1998), w której autor prezentuje teksty związane z Duchem Bożym w Starym Testamencie oraz wszystkie teksty odnoszące się do Ducha Świętego w Nowym Przymierzu. W 1994 r. ukazało się znakomite i obszerne dzieło Anzelmo Dalbesio *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita cristiana*, Cinisello Balsamo 1994, które zostało przetłumaczone na język polski (*Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001). Szkoda, że w tej książce autor nie uwzględnił Księgi Apokalipsy.

Dzieła Janowego, a więc do Ewangelii Janowej, Apokalipsy i Listów św. Jana.

W bibliстыce polskiej zagadnienie pneumatologii Ewangelii Janowej jest omawiane w czterech syntetycznych opracowaniach na temat pneumatologii całej Biblii lub samego Nowego Testamentu. Dwa z nich to opracowania ojca A. Jankowskiego: *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982; *Duch Dokonańca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, trzecie to praca ojca H. Langkammera: *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998, zaś czwarte to opracowanie ks. J. Kudasiewicza, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998. A. Jankowski w przytoczonych opracowaniach ograniczył się niemal wyłącznie do analiz wypowiedzi o Paraklecie w czwartej Ewangelii i w związku z tym pneumatologia Janowa została sprowadzona w nich do parakletologii. H. Langkammer natomiast, w kilku zdaniach, referuje wyniki swoich badań każdego tekstu pneumatologicznego (pomija jednak J 19,30). J. Kudasiewicz również ogranicza się do tekstów odnoszących się tylko do obietnicy Ducha-Parakleta.

W ostatnim czasie ukazała się interesująca monografia poświęcona pneumatologii Ewangelii Janowej. Chodzi o pracę Janusza Kręcidła, zatytułowaną *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006. Punktem wyjścia w badaniu pneumatologii Janowej – dla autora tej monografii – było uwzględnienie, opierając się na kryteriach literackich i korzystając z badań struktury poszczególnych i fragmentów Ewangelii Janowej, perykop będących nośnikami treści pneumatologicznych. Wyjątkowo dużo miejsca autor poświęcił analizie tekstów pneumatologicznych obecnych w jednostce *Jezusowe pożegnanie w godzinie* (13,1-17,26), która zawiera pięć wypowiedzi o Duchu

Paraklecie¹⁶⁵. Monografię zamyka analiza treści pneumatologicznych w jednostce *Godzina Jezusowej męki – śmierci – zmartwychwstania* (18,1-20,29), w której autor wyodrębnia dwa teksty: 19,28-30 i 20,19-23¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Warto w tym kontekście wskazać na liczne artykuły, które podejmują tematykę pneumatologii Janowej, a szczególnie temat *Ducha Parakleta* w Ewangelii Janowej: T. M. DĄBEK, *Przywołany – Połany – Obecny. Bogactwo misji Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstarwie J 14-16*, RBL 1 (2007), 17-28; F. GRYGLEWICZ, *Duch Święty a Jezus Chrystus w czwartej Ewangelii*, RTK 24/1 (1977), 47-57; A. JANKOWSKI, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii Św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 183-206; R. KARWACKI, „*Spiritus Paraclitus*”, CT 2 (1989), 35-42; A. KOT, *Duch Paraklet*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielczarek, Lublin 1997, 189-204; J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i Prawdzie* (J 4, 23), RTK 36, 1 (1989), 61-71; J. KUDASIEWICZ, *Paraklet a grzech świata* (J 16, 7-11), RT 6, 38 (1993), 109-119; M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnice Pocieszyciela – Ducha Prawdy w mowie pożegnalnej Jezusa* (J 14-16), w: *Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź. Księga pamiątkowa dla ojca profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 275-280; J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16, 8-11*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliстыki*, 7, Lublin 1984, 101-114; H. WITCZYK, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza* (J 14, 15-17), RT 46 (1999), 77-91; H. WITCZYK, *Duch Święty jako Paraklet*, w: *Neuma Hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, red. T. Siuda, Poznań 2007, 91-102.

¹⁶⁶ Bibliстыka współczesna bada pneumatologię czwartej Ewangelii w dwóch kontekstach: w ramach Janowej chrystologii lub eschatologii. Pierwsze z tych podejść reprezentują głównie trzy monografie, poświęcone całości pneumatologii Ewangelii Janowej. Najważniejszą z nich jest praca F. PORSCHA, *Pneuma und Wort. Eine exegetische Untersuchung zum Begriff des Pneuma im Johannes-Evangelium*, Roma 1970-71, który słusznie zauważa, że tematyka pneumatologiczna w Ewangelii Janowej jest „ukierunkowana chrystologicznie”. Druga praca obejmująca wszystkie teksty pneumatologiczne czwartej Ewangelii: G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984 (autor podkreśla bardzo mocno związek Janowej pneumatologii z chrystologią). Trzecia monografia na temat pneumatologii czwartej Ewangelii jest autorstwa protestanckiego badacza G. M. BURGE'A, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine*

Jeśli chodzi o monografię o Duchu Świętym w Apokalipsie w bibliografii biblistyki polskiej trudno znaleźć konkretną pozycję¹⁶⁷. Wnioski zarówno Jankowskiego jak i Langkammera, podane w cytowanych monografiach o Duchu Świętym, chociaż w zasadzie do przyjęcia, wydają się zbyt ogólnikowe i nieoparte głęboką analizą tekstów pneumatycznych w Apokalipsie. W pozycjach obydwu autorów Księga Apokalipsy według św. Jana nie zajmuje jakiegoś wyjątkowego miejsca. J. Kudasiewicz przedstawił natomiast terminologię pneumatyczną Apokalipsy przy okazji omawiania perykopy o Duchu prorocstwa (Ap 19,10), oprócz tego zajął się analizą i znaczeniem formuły „Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2,11). Na obecność oraz rolę Ducha Świętego w Apokalipsie zwraca uwagę także ks. S. Hareźga w książce *Kościół z Ducha Świętego. Medytacje biblijne (Ap 2-3)*. W roku 2006 ukazała się praca D. Koteckiego, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, która oddaje całą głębię tekstów pneumatologicznych tej księgi. Autor dokonał analizy wpływu Ducha Świętego na zgromadzenie liturgiczne.

Zupełnie też niezauważone są jeszcze Listy Janowe, a szczególnie pierwszy, gdy chodzi o problematykę Ducha Świętego.

Tradition, Grand Rapids 1987. Oprócz wymienionych pozycji na temat Ducha Świętego w Ewangelii Jana odsyłam także do: G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970; E. MALATESTA, *The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel*, Bib 54 (1973), 539-550; I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito*, 114-129; G. GHILBERTI, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, Brescia 1989; R. FABRIS, *Gesù promette lo Spirito*, PSV 38 (1998), 155-166; G. ZEVINI, *Lo Spirito Santo dono di Gesù alla Chiesa nel Vangelo di Giovanni*, PSV 38(1998), 167-187.

¹⁶⁷ Sytuacja w biblistyce światowej nie wygląda lepiej. Do tej pory ukazały się zaledwie dwie monografie na temat pneumatologii Apokalipsy. Pierwszą z nich napisał BRUNO MORICONI, *Lo Spirito e le Chiese. Saggio sul termine pneuma nel libro dell'Apokalisse*, Roma 1983. Książka ta na pewno wypełniła pustkę na temat Ducha Świętego w Apokalipsie na polu egzegetycznym. Druga monografia jest autorstwa F. CONTRERAS MOLINA, *El Espiritu en el Libro del Apocalipsis*, Salamanca 1987.

I. SŁOWNICTWO I JEGO ZNACZENIE

Pneumatologia Dzieła Janowego stanowi przedmiot szczególnego zainteresowania teologów ze względu na obecne w niej koncepcje Ducha. Obraz Ducha Świętego jest niezwykle bogaty. Świadczy o tym wielość nazw, którymi jest określany, oraz różnorodność form czasownikowych opisujących Jego działanie. Jest ono zróżnicowane i wiąże się tak z osobą Jezusa w czasie Jego ziemskiej działalności, jak i z uczniami, którzy po Jego odejściu do Ojca pozostają wciąż „na świecie”. Jako kryterium obecności treści pneumatologicznych w tekście czwartej Ewangelii przyjmuje się występowanie morfemów fleksyjnych *pneuma* i *pneo* oraz *parakletos*. W całej Ewangelii Janowej rzeczownik *pneuma* występuje 24 razy, *parakletos* 4 razy, a czasownik *pneo* 2 razy: *pneuma* – 1,32; 1,33 (2 razy); 3,5; 3,6 (2 razy); 3,8 (2 razy); 3,34; 4,23; 4,24 (2 razy); 6,63 (2 razy); 7,39 (2 razy); 11,33; 13,21; 14,17; 14,26; 15,26; 16,13; 19,30; 20,22; *pneo* – 3,8; 6,18; *parakletos* – 14,16. 26; 15,26; 16,7. Nie ma w tekście greckim Janowej Ewangelii form przymiotnikowych lub przysłówkowych od morfemu *pneuma*¹⁶⁸.

Pojęcie *pneuma* oznacza więc przede wszystkim Ducha Świętego (por. J 1,32-33; 3,5.6.34; 4,23.24; 5,18; 6,63; 7,39; 14,17; 19,30; 20,22). Powstaje pytanie: dlaczego czwarty ewangelista tylko trzykrotnie używa wyrażenia *pneuma hagion*, skoro tak często mówi o rzeczywistości Ducha Świętego? W całej Ewangelii Jan bardzo oszczędnie posługuje się przymiotnikiem *hagios*. Odnosi go wyłącznie do Boga Ojca (J 17,11), Jezusa (J 6,69) i Ducha (J 1,33; 14,26; 20,22). Stawia więc Ducha Świętego na równi z Bogiem, którego istotą jest świętość, i z Jezusem. Ponadto w J 7,39 zostaje bezpośrednio zapowiedziane przekazanie Ducha po uwielbieniu Jezusa (por. J 7,37-39). Ewangelista komentując słowa wypowiedziane przez Jezusa wyjaśnia, że Jezus mówił o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący. Następnie w słowach

¹⁶⁸ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, 9.

Mowy Pożegnalnej Jezus nazywa Ducha Świętego Parakletem, którego Ojciec pošle w Jego imieniu (por. J 14,26).

Apokalipsa, o czym się przekonamy, pokazuje, jaką rolę pełni Duch Święty w codziennym życiu Kościoła, w jego troskach i radościach, w prześladowaniach i pokoju w chrześcijańskiej postawie i w liturgii. Pomocą w otworzeniu tej księgi, siedem razy opieczętowanej, i odkryciu w niej Ducha Świętego będzie zapoznanie się z jej bardzo tajemniczą terminologią pneumatyczną. W Apokalipsie – należy zauważyć, że słowo *pneuma* („duch”) występuje 24 razy (Ap 1, 4.10; 2, 7.11.17.29; 3, 1.6.13.22; 4, 2.5; 5,6; 11,11; 13,15; 14,13; 16,13.14; 17,3; 18,2; 19,10; 21,10; 22,6.17). Raz spotykamy przysłówek *pneumatikos* (11,18). Nie wszystkie te teksty wskazują na Ducha Świętego. Na pewno trzy odpadają, ponieważ odnoszą się do duchów nieczystych (16,13; 18,2) oraz do ducha w sensie siły vitalnej, którym ma być obdarzony obraz Bestii (13,15). Pozostałe zaś mogą być dyskutowane pod względem ich znaczenia pneumatycznego. Już sama liczba występowania rzeczownika „duch” jest godna uwagi. Apokalipsa nie odbiega pod tym względem od innych pism Nowego Testamentu (NT: 379 razy; Mt – 19; Mk – 23 razy; J – 24 razy; Rz – 34 razy; 1 Kor – 40 razy; 2 Kor – 17 razy; Ga – 18 razy; Ef – 14 razy; pozostałe z *Corpus Paulinum* – 22 razy; Hbr – 12 razy itd.), może tylko z wyjątkiem Ewangelii według św. Łukasza (35 razy) i Dziejów Apostolskich (70 razy). To, co wyróżnia Apokalipsę od innych ksiąg, to fakt braku określenia ducha przez dopełnienie święty; w całej Apokalipsie termin „duch” nigdzie nie zostaje określony przez przymiotnik „święty”, jak to spotykamy w innych pismach Nowego Testamentu; osobliwe formuły: „siedem duchów” (Ap 1,4c) czy „siedem duchów Boga” (Ap 3,1; 4,5; 5,6) oraz „duch proroctwa” (19,10); przypisanie Duchowi czynności mówienia do Kościoła (Ap 2,7.11.17.29; 3, 6,13,22) i z Kościołem (Ap 22,17)¹⁶⁹.

¹⁶⁹ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 209-211; J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, 424.

W Apokalipsie termin „duch” łączy się bezpośrednio z rzeczywistością Kościoła w tych miejscach, gdzie jest podmiotem orzeczenia, będącego formą czasownika „mówić”. W przypadku formuły „siedem duchów” jest on widziany w jakiejś relacji do Boga i Jezusa Chrystusa. Z Bogiem jest on związany także w formule „duch życia z Boga” (11,11), natomiast z Jezusem w wyrażeniu „świadcstwem Jezusa jest duch proroctwa” (19,10). Ta ostatnia formuła widzi „ducha” w relacji do proroctwa, podobnie jak w 22,6: „Pan, Bóg duchów proroków”. Pośrednio z rzeczywistością proroctwa łączy się także „duch życia z Boga”, ponieważ dwaj świadkowie są przedstawieni w 11,1-13 jako prorocy (por. 11,3). Pojawia się pytanie, czy relację między „duchem” a Kościołem można ograniczyć tylko do przypadków, kiedy duch mówi do Kościołów lub mówi z Kościołem? Będziemy pytać o miejsce Ducha Świętego i o jego specyficzną rolę w zgromadzeniu liturgicznym, zebrany w celu słuchania przesłania Apokalipsy.

II. TEKSTY PNEUMATOLOGICZNE W EWANGELII JANOWEJ – PIERWSZA GRUPA

Interesują nas aspekty pneumatologii Janowej. Teksty Jana mówiące o Duchu Świętym możemy podzielić na dwie grupy. Pierwsza grupa podkreśla rolę Ducha Świętego w powstaniu Kościoła, jego narodzin, druga natomiast – zawarta w rozdziałach 14-16 Ewangelii – uwypukla rolę Ducha Świętego w trwaniu lub działaniu Kościoła, innymi słowy, w jego wzroście i życiu.

Do pierwszej grupy należą teksty mówiące o Duchu Świętym jako źródle nowych narodzin, nazwanych narodzinami z Ducha (por. J 3,6) lub „narodzinami z Boga” (J 1,13) i „z wysoka” (J 3,3). W tych tekstach Duch Święty jest podmiotem albo sprawcą nowych narodzin i nowego życia. Nowe życie od Ducha wypływa z faktu, że Duch wprowadza wierzącego i ochrzczonego w życiodajny kontakt z Odkupicielem i przez Niego ze światem Bożym, z czymś „innym”. Sprawia, że wchodzi on w inną sferę,

dając mu poznanie Boga i Chrystusa i przez to udzielając życia wiecznego. Do tego początkowego momentu życia wierzącego i Kościoła odnosi się także fragment, gdzie mówi się o Duchu, którego Jezus „oddał”, umierając na krzyżu (J 19,30.34), a także o wodzie i krwi, które są Jego znakami i symbolami sakramentalnymi (por. 1 J 5,5-8).

Do drugiej grupy tekstów – mówiących o Duchu jako sprawcy wzrostu – należą wypowiedzi o Paraklecie zawarte w rozdziałach 14-16 czwartej Ewangelii. Korzystne będzie przeczytanie po kolei tych wszystkich tekstów, które w Ewangelii znajdują się rozrzucone pośród innych, i zgodnie ze stylem Jana rozwijanie jakiegoś tematu przez wielokrotne powracanie do niego. Tylko w ten sposób docenimy wielkie objawienie Janowe o Duchu Świętym.

1. J 1,29-34¹⁷⁰

Współczesna teologia biblijna mówi często o „chrystologii Ducha Świętego” lub „chrystologii schodzącej” czy „zstępującej”, która całe życie Jezusa postrzega w świetle relacji między Nim a Duchem Świętym. Ewangelista Jan podkreśla, że Jezus jest przede wszystkim dawcą Ducha Świętego, który bardziej niż siła działająca na Jezusa jest darem, który Jezus daje Kościołowi. Jest On obecny od samego początku w Jezusie. Jan Chrzciciel zaświadcza, że Duch Święty zstępuje i spoczywa na Nim: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim” (J 1,32). Świadectwo Jana Chrzciciela (1,29-34)¹⁷¹ jest pierwszym fragmentem czwartej Ewangelii, w którym przedstawiony jest Duch. Tekst nie mówi nic o wewnętrznej postawie czy też tożsamości Ducha, ale cały jego nacisk spoczywa na działaniu Ducha w stosunku do Jezusa i na funkcji Jezusa jako dawcy

¹⁷⁰ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 51-75.

¹⁷¹ F. JÓŹWIAK, *Świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie w świetle IV Ewangelii*, AK 81(1973), 428-429.

Ducha¹⁷². W tym świadectwie bardzo ważnym elementem jest ostatni człon zdania: „pozostał na nim”. Jezus jest nie tylko, tak jak mamy u synoptyków, „wyprowadzony” czy „wyrzucony” (Mk 1,12) albo „prowadzony” (Łk 4,1) przez Ducha. U Jana Jezus ma w pełni tego Ducha jako swojego, w sposób ciągły¹⁷³.

Pneumatologia pełni w strukturze chrystologicznej fragmentu 1,29-34 podwójną funkcję. Z jednej strony służy wyraźnemu wskazaniu Jezusa jako Mesjasza, z drugiej eksponuje nie tylko Jego wyższość nad Janem, ale także ukazuje, że Jezus jako dawca Ducha posiada Boskie prerogatywy. Zastosowanie wyrażenia „schodzącego jak gołębica z nieba” do Ducha zstępującego na Jezusa ujawnia jego pochodzenie od Boga Ojca. Pierwszym więc elementem pneumatologii czwartej Ewangelii jest ujawnienie, że Duch pochodzący z nieba – od Ojca, zszedł na Jezusa podobnie jak gołębica i został na Nim. Chodzi o ich intymne, definitywne i trwałe zjednoczenie. Jezus jest posiadany przez Ducha i zarazem jest Jego posiadaczem. Posiadanie Ducha Świętego jest w tradycji biblijnej cechą Mesjasza. Ten, kto otrzyma Ducha Świętego, ma zainaugurować czasy mesjańskie. Gdy więc Jan Chrzciciel mówi: „Ujrzałem Ducha schodzącego jak gołębica z nieba. I został na Nim” (1,32) w istocie mówi:

¹⁷² F.W. BEARE, *Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel*, TJT 3, 1 (1987), 112; H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*; I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni*, 117-118; G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, 46-48; G. FERRARO, *Gesù e lo Spirito*, 131.

¹⁷³ Funkcja Jezusa jako Tego, który ma chrzcić w Duchu Świętym, jest rozumiana w IV Ewangelii nieco inaczej niż w odnośnych fragmentach Ewangelii synoptycznych, które przedstawiają Go jako eschatologicznego karzącego sędziego. Tekst Janowy w tym miejscu wykazuje zbieżność z tradycją synoptyczną zawartą w Mk 1,8. Natomiast paralelne teksty Mt 3,10-12 i Łk 3,9.16-17 mają wyraźny wydzźwięk sądu eschatologicznego. Jezus jest nazwany tutaj „Chrzczącym Duchem Świętym i ogniem”. Motyw ognia w tradycji prorockiej Starego Testamentu wyraźnie wskazuje na kontekst sądu eschatologicznego (zob. np. Iz 30, 27-33). Jezus jest w tej tradycji rozumiany jako egzekutor oczyszczenia, którego Bóg zamierza dokonać.

Rozpoznałem Mesjasza. To Duch Święty objawia Jezusa jako Mesjasza.

Jezus, który definitywnie i trwale posiada Ducha, jest tym, który będzie chrzczył w Nim. Tak jak zstąpienie i pozostanie Ducha na Jezusie jest wskaźnikiem Jego tożsamości jako Mesjasza, tak samo trwała część Jego tożsamości jest funkcja „chrzczonego w Duchu Świętym”. Jezus jako chrzczący w Duchu Świętym ma dawać Ducha Świętego ludziom. Pełnić ma więc funkcję, która w Starym Testamencie zarezerwowana była samemu Bogu.

2. J 3,2-8¹⁷⁴

We fragmencie J 3,2-8 występują trzy wypowiedzi pneumatologiczne. W pierwszej z nich (w. 5) Jezus stwierdza, że warunkiem wejścia jakiegokolwiek człowieka do królestwa Bożego jest to, by najpierw został zrodzony z wody i Ducha. W w. 3. autor mówi o ponownym narodzeniu człowieka, które dokonuje się przez przyjęcie słowa Bożego przekazanego przez Jezusa, i zapewnia mu wejście do królestwa Bożego, zaś w w. 5. autor wyjaśnia, że to nowe narodzenie dokonuje się z wody i Ducha.

Druga wypowiedź (w. 6) ukazuje, że to powtórne narodzenie – zrodzenie z Ducha – jest istotowo różne od zrodzenia z ciała. To, co jest zrodzone z ciała, może rodzić tylko to, co cielesne, a to, co zrodzone z Ducha, rodzi to, co duchowe. Kontekst wskazuje na to, że chodzi tutaj o dwa różne sposoby istnienia. Nowy, wyższy (duchowy) sposób istnienia jest możliwy do osiągnięcia dla człowieka przez ponowne narodzenie – „z wody i Ducha”.

W trzeciej wypowiedzi (w. 8) działanie kogoś, kto został zrodzony z Ducha, jest przyrównane do tajemniczego zachowania się wiatru. Jest tutaj podkreślona nieprzewidywalność (tajemniczość) działania takiego człowieka oraz jego wolność.

¹⁷⁴ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 79-94.

Widzenie królestwa Bożego, które w tradycji Janowej odpowiada posiadaniu życia wiecznego, jest możliwe dla każdego wierzącego w Jezusa, ale pod warunkiem nowego narodzenia, które dokonuje się przez inicjację chrzcielną, która jest nowym narodzeniem się – „z wody i Ducha”. Obok swej życiodajnej funkcji Duch Święty wzbudza i pomnaża w człowieku wiarę w Jezusa i Jego dzieło.

3. J 3,31-36¹⁷⁵

Tym, „który daje Ducha bez miary” jest „ten, którego Bóg wysłał” – „Przychodzący z góry/z nieba”. Kontekst tej wypowiedzi (ww. 31-36) nie pozostawia wątpliwości, że chodzi tutaj o Syna, którego Ojciec miłuje (w. 35) i który przyszedł z nieba (w. 31-32)¹⁷⁶. Ojciec jest tym, który daje Synowi Ducha, a wraz z Nim misję objawiania Jego słów i dzieł, czyli dawania świadectwa o Nim¹⁷⁷. Doskonałe napełnienie Jezusa Duchem jest konsekwencją komunii Ojca i Syna. Syn, który otrzymał Ducha od Ojca i posiada Go bez miary, może również w sposób nieograniczony (szczodrobliwie) udzielać go wierzącym¹⁷⁸. Posiadanie Ducha przez Jezusa jest również gwarancją prawdy wypowiedzianych przez Niego słów. Treść pneumatologiczna zawarta w 3,31-36 harmonizuje z analizowanymi wcześniej wypowiedziami 1,29-34 i J 3,2-8. Duch przekazany Jezusowi „z góry” – od Ojca, jest przez Niego posiadany i komunikowany wierzącym w chrście.

Pneumatologia obu perykop (3,2-8 i 3,31-36) jest wyraźnie chrystocentryczna. Objawicielem Ojca i pośrednikiem

¹⁷⁵ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 95-105.

¹⁷⁶ I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit-Saint dans l'évangile de saint Jean*, NTS 18 (1971-72), 448.

¹⁷⁷ G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, 82; A. FEUILLET, *Le don actuel et futur de l'Esprit Saint par Jésus dans les chapitres 1 à 12 du Quatrième Evangile*, Divinitas 31, 2 (1987), 121n.

¹⁷⁸ A. FEUILLET, *Le don actuel et futur de l'Esprit Saint par Jésus dans les chapitres 1 à 12 du Quatrième Évangile*, 121n.; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 95.

w szczodrym udzielaniu Ducha, a w konsekwencji sprawcą nowego – duchowego odrodzenia człowieka, które skutkuje posiadaniem życia wiecznego, jest Jezus: Mesjasz, Syn Boży, Syn Człowieczy, Oblubieniec.

4. J 4,19-26¹⁷⁹

We fragmencie J 4,19-26 znajdują się dwie wypowiedzi pneumatologiczne. W pierwszej z nich (w. 23) Jezus zapowiada, że nadeszła już godzina, by prawdziwi czciciele oddawali cześć „w duchu i prawdzie”. W kolejnym zdaniu (w. 24) stwierdza On, że Bóg jest Duchem i dlatego należy mu oddawać cześć „w duchu i prawdzie”¹⁸⁰.

Idąc po linii tradycji starotestamentalnych wyrażenie „Bóg jest Duchem” należy rozumieć w znaczeniu duchowej natury Boga w działaniu zewnętrznym. „Bóg jest Duchem” oznacza przede wszystkim, że jest dawcą Ducha – udziela siebie swoim czcicielom i oczekuje od nich duchowego kultu. Oddawać Bogu cześć „w Duchu” oznacza być i działać pod wpływem Ducha, być inspirowanym przez Ducha¹⁸¹. Prawdziwy kult może być oddawany Ojcu tylko „w Duchu”, który jest wewnętrzną zasadą istnienia i działania prawdziwego czciciela, inspiruje ten kult i ożywia. Duch ten ostatecznie pochodzi od Boga i został przekazany przez Jezusa. Prawdziwi czciciele to ci, którzy zostali „ochrzczeni w Duchu Świętym” i „narodzili się z wody i Ducha”. Dzięki temu stali się prawdziwymi czcicielami i mogą oddawać prawdziwy kult Bogu.

¹⁷⁹ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 107-128.

¹⁸⁰ J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i Prawdzie*, RTK 36, 1 (1989), 61-71.

¹⁸¹ G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, 99n.; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 307.

Janowa kategoria „kultu w Duchu i prawdzie” pochodzi z rozmowy Jezusa z Samarytanką przy studni Sychar, dawnego Sychem (J 4,7-26). Kobieta odkrywszy, że Jezus jest prorokiem, przedstawia Mu problem religijny dotyczący prawdziwego miejsca kultu. Jezus kieruje rozmowę ku tematowi adoracji i zapowiada nowy rodzaj kultu, który będzie różny od dotychczasowego. Będzie to adoracja „w Duchu i Prawdzie” (4,23): „Wierz mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. (...). Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem, potrzeba więc, aby czciciele Jego oddawali mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,21.23-24).

W wyrażeniu „w Duchu i prawdzie” termin „duch” nie odnosi się do rzeczywistości przeciwstawnej materii, co prowadziłoby do wniosku o kulcie duchowym, jako przeciwstawieniu się kultowi rytualnemu. Również w terminie „prawda” nie chodzi o szczerość i, co za tym idzie, że kult miałby być wciąż składaną ze szczerymi intencjami. Nie powinien być także tłumaczony przysłówkowo („prawdziwie”), co wskazywałoby, że w tekście chodzi o kult sprawowany „w sposób rzeczywisty, autentyczny”. Z kontekstu bardzo wyraźnie wynika, że słowo „duch” odnosi się do Ducha Bożego (por. 4,24a). Z kolei „prawda” w czwartej Ewangelii oznacza objawienie przyniesione przez Chrystusa, utożsamiające się z Jego orędziem o Bogu i z Jego osobą (por. J 14,6). Kult zostaje ograniczony do dwóch rzeczywistości nadprzyrodzonych: do Ducha i prawdy. To zestawienie jest typowe dla Janowego „dualizmu” teologiczno-etycznego. Po prostu Duch otrzymuje przydomek: „Duch prawdy” (por. 14,17; 15,26; 16,13), w odróżnieniu od wszystkiego, co jest poza obszarem Ducha. Co jest poza Duchem i prawdą, której On jest sprawcą, nie jest Boże. Dlatego też kult poza „obszarem” Ducha nie może być autentycznym kultem Bożym. A więc kult zamykający się w świątyni i na górze nie jest prawdziwym kultem. Odtąd obowiązuje jedynie kult zamykający się w Duchu Świętym.

Całe wyrażenie podkreśla, że kult powinien dokonywać się pod natchnieniem Ducha Świętego, który jest sprawcą prawdy, tzn. pełni objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Duch Święty objawia całą prawdę o Jezusie, używając terminologii Janowej, prowadzi chrześcijan do całej prawdy (por. J 16,13).

5. J 6,60-66¹⁸²

W perykopie J 6,60-66 znajdują się dwie wypowiedzi pneumatologiczne. Jezus mówi w 6,63 o ciele, jako o niższej sferze życia człowieka, która jest bezużyteczna, gdyż nie może posiadać życia. Stwierdzenie „ciało nie jest potrzebne na nic” nie określa tutaj fizycznej sfery człowieka, lecz jego negatywny stosunek do Jezusa (kontekst wersetów 60-66) objawiający się brakiem wiary. Odmowa przyjęcia Jezusa w wierze skutkuje ciągłym życiem „według ciała”. Duch natomiast jest Bożą „zasadą” działania w człowieku. Życie w sferze *pneuma* nie jest bardziej „uduchowionym” sposobem życia, lecz jest posiadaniem w sobie Ducha Świętego, który czyni to życie jakościowo różnym. Duch pełni w człowieku wierzącym funkcję ożywiania – udziela prawdziwego życia.

W J 6,63 słowa, które Jezus wypowiada, są wyraźnie identyfikowane z Duchem. Jezus mówiący słowa Boże, jest podmiotem udzielania Ducha w obfitości. Dawanie Ducha i mówienie słów Bożych nie są dwoma różnymi działaniami. Jezus mówiąc słowa Boże, udziela jednocześnie Ducha. Stąd w słowach Jezusa jest obecny Duch – tak dalece, że są one Duchem. Nie chodzi tutaj o logiczną identyfikację słów Jezusa i Ducha, ale o ich dynamiczną jedność.

Stwierdzenie, że słowa Jezusa jednocześnie „są Duchem i są życiem” (6,63) oznacza, że jest w nich „Duch, który daje życie” (w. 63). Moc słów Jezusa pochodzi od ożywiającego Ducha. Oznacza to, że nie są one tylko inspirowane przez Ducha, ale że

¹⁸² J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 159-177.

zawierają w sobie Ducha i komunikują go słuchaczom – udzielają życia, które jest w Duchu. Jezus, który sam posiada w pełni Ducha Świętego, przekazuje go wierzącym poprzez wypowiedziane przez siebie słowa (6,63). Duch, który działa w Jezusie, działa również w Jego słowach. Przyjęcie z wiarą słów Jezusa przez człowieka jest również dziełem Ducha Świętego.

Tekst w. 63. należy przetłumaczyć: „słowa Moje są Duchem ożywiającym” co oznacza, że życie jest generowane „z Ducha” i moc słów Jezusa opiera się na życiodajnej mocy Ducha. Słowa Jezusa są życiem, ponieważ jest w nich obecna ożywiająca moc Ducha. Bez tej ożywiającej mocy Ducha w słowach Jezusa nie byłoby życia. Skuteczność słów Jezusa jest skutecznością Ducha, który ożywia przez te słowa. Jednocześnie skuteczność działania Ducha w wierzących jest uwarunkowana objawieniem przekazywanym przez Jezusa. Duch i Jezus „są jedno” w działaniu. Zgorszenie uczniów słowami Jezusa i ich odejście jest jednocześnie wyrzeczeniem się Ducha, który daje życie (sprzeniewierzeniem się życiu) oraz rezygnacją z życia wiecznego. Ten, kto z wiarą przyjmuje słowa Jezusa, które są słowami Ojca, jednocześnie spotyka w nich Ducha, który staje się w nim dynamiczną rzeczywistością przynoszącą życie. Funkcja Ducha polega na dawaniu życia – Duch jest życiem.

Tekst J 6,60-66 ukazuje Ducha w funkcji „ożywiciela”. Słowa, którymi Jezus naucza – objawienie Ojca, w którym pośredniczy – zawierają w sobie życie, komunikowane przez Jezusa tym, którzy uwierzą. Słowa te „są Duchem ożywiającym”, dlatego że Duch Święty czyni je żywymi i przez nie komunikuje życie. Pneumatologia czyni żywym chrystologiczne objawienie. Bez ożywiającej mocy Ducha słowa Jezusa byłyby martwą literą, a tak są słowami życia wiecznego (6,68). Koncepcja Ducha Ożywiciela ma na celu pomóc wierzącym w pogłębieniu i urealnieniu ich doświadczenia spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym, które dokonuje się głównie poprzez aktualizację słów Jezusa historycznego. Słowa Jezusa są „Duchem ożywiającym”, gdyż jest w nich dynamizm Ducha Świętego, którego posiada Jezus – Mesjasz, Syn Boży,

Chleb Boży z nieba, Syn Człowieczy, Święty Boży. Obecność ożywiającej mocy Ducha w słowach Jezusa jest jeszcze jednym argumentem za Boskim pochodzeniem Jego misji i mesjańskim posłannictwem¹⁸³.

6. J 7,37-39¹⁸⁴

We fragmencie 7,37-39 obecne są dwie wypowiedzi na temat Ducha: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc, zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije». I Jan Ewangelista komentuje: „Powiedział to o Duchu”.

Słowa Jezusa prawdopodobnie są aluzją do wspomnianego już fragmentu z Ez 47,1-2 i być może z Za 14,8, gdzie zostaje opisane źródło wody żywej, która miała wypłynąć ze skały świątynnej. Jezus odniósł ten tekst do siebie: z Niego, jako z nowej świątyni, wypłyną w przyszłości strumienie wody żywej. Słowa Jezusa są także echem słów Izajasza: „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy” (Iz 55,1). Wypowiedzi te mają wielkie znaczenie dla zrozumienia pneumatologii czwartej Ewangelii, dają bowiem tło do interpretacji innych wypowiedzi na temat Ducha w tym dziele. Motyw „żywej wody” każe widzieć Jezusa jako źródło wody żywej. Trudno jednak rozsądzić, czy autor chce powiedzieć tutaj, że Jezus jest jej bezpośrednim źródłem, czy też pośrednim. W drugim przypadku bezpośrednim dawcą wody żywej byłby wierzący w Jezusa.

Płynące z Jezusowego wnętrza strumienie wody żywej, do których picia Jezus zaprasza spragnionych, symbolizują dar Ducha, którego ma udzielić wierzącym w Niego. Jezus, na którego

¹⁸³ L. STACHOWIAK, *Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6,22-59)*, STV 11,2 (1973), 59-72.

¹⁸⁴ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 177-188.

zstąpił i pozostał Duch podczas chrztu w Jordanie, jest tym, który chrzci w Duchu Świętym (1,32n.). On też „daje Ducha bez miary” (3,34), a Jego słowa są Duchem i życiem (6,63). Stwierdzenie, że Jezus jest źródłem Ducha, idzie po linii dotychczasowych wypowiedzi pneumatologicznych w czwartej Ewangelii.

Jan zwraca również uwagę, że momentem, w którym zacznie się realizować wytrysnięcie strumienia wody żywej, będzie uwielbienie Jezusa, które dla ewangelisty rozpoczyna się wraz z wydarzeniami związanymi z krzyżem. „Jeszcze nie” z w. 39. wydaje się odnosić ten tekst bezpośrednio do śmierci Jezusa. Wchodzimy w ten sposób w Janową kategorię „godziny” Jezusa, która obejmuje zarówno Jego śmierć jak i zmartwychwstanie. Dar Ducha zapowiedzianego w 7,39 można odnieść do tych dwóch momentów związanych z „godziną” Jezusa, w tak wyjątkowy sposób przedstawioną przez Jana ewangelistę. Śmierć Jezusa jest widziana jako wylanie Ducha Świętego. Scena przebicia boku Jezusa po Jego śmierci ilustruje ten sam temat. Zdanie „z Jego boku natychmiast wypłynęła krew i woda” podkreśla rzeczywistość śmierci Jezusa, ale także jest spełnieniem zapowiedzi z J 7,38.

III. TEKSTY PNEUMATOLOGICZNE W EWANGELII JANOWEJ – DRUGA GRUPA¹⁸⁵

Zbliżała się godzina odejścia Jezusa do Ojca. Pragnął On przekazać apostołom najważniejszą prawdę – zapewnienie trwałej, nieustannej obecności Boga Trójjedynego w nich samych. Aby ułatwić apostołom zrozumienie tej prawdy, Chrystus najpierw ukazał swoją relację do Ojca, obecność Ojca w Nim samym i Jego w Ojcu: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (14,9), „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (14,10). Przyjęcie tej tajemnicy niemożliwe jest bez wiary,

¹⁸⁵ Por. przede wszystkim obszerne opracowanie: J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 209-310.

przekracza bowiem ona możliwości ludzkiego poznania. Dlatego Chrystus domagał się wiary od uczniów: „Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (14,11). Apostołowie, choć wierzyli słowom i czynom Chrystusa, jednak nie byli jeszcze zdolni odczytać ich wymowy ostatecznej i pełnej¹⁸⁶. Duch Paraklet, Duch Prawdy doprowadzi ich do głębszego poznania prawd objawionych, dlatego Chrystus przed męką i śmiercią dał im obietnicę zesłania Ducha Świętego: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie” (14,16-17). Przytoczoną obietnicę poprzedziło Chrystusowe przykazanie miłości, które jest jakby warunkiem otrzymania daru Ducha. Chrystus powróci w sposób tajemniczy do każdego ucznia, który Go miłuje. Jego obecność będzie jednocześnie obecnością Ojca i Ducha¹⁸⁷. Na prośbę Syna Ojciec pošle innego *Parakleta*.

Grecki termin *parakletos*, który występuje tylko w skomponowanych przez Jana Ewangelistę mowach pożegnalnych Jezusa i odnosi się do Ducha Świętego, okazuje się trudny do przetłumaczenia. Jego znaczenia nie można oddać jednym słowem jakiegokolwiek języka nowożytnego. Jakie znaczenie zatem posiada Janowy termin „Paraklet”? Punktem wyjścia jest fakt, że tym samym terminem zostaje określony zarówno Chrystus uwielbiony (1 J 2,1), jak i Duch Święty. Stąd wniosek, że Paraklet nie jest imieniem własnym Ducha Świętego ani Jego synonimem. Autor czwartej Ewangelii uwydatnia przede wszystkim ich wspólne posłannictwo, wspólne zadania, jakimi są: działanie w imieniu Posyłającego (5,43; 10,25; 14,26), pozostanie z uczniami i w nich

¹⁸⁶ I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni*, PSV 4 (1979), 125-127.

¹⁸⁷ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład, komentarz* (PNT IV), Poznań 1975, 315; G. FERRARO, *Lo Spirito della Verità nel Vangelo di Giovanni*, PSV 4 (1979), 130-142.

(14,17.20.23; 15,4n.; 17,23.26), nauczanie z własności Ojca (7,16; 12,49; 14, 26; 16,13.15), świadczenie prawdzie (14,17; 15,26; 16,13; 18,37), nieprzyjęcie przez świat występujący przeciw Niemu (5,38-47; 7,7; 14,17; 16,13; 16,8-11).

Wciąż nie są całkowicie jasne ani wartość semantyczna terminu, ani jaki model funkcji, którą miałyby pełnić postać zwana *parakletos*¹⁸⁸. Dlatego w tłumaczeniach prawie powszechnie ten typowo grecki termin jest jedynie transkrybowany. W przekładach starożytnych, bazujących na błędnej etymologii, oddawany był przez rzeczownik „Pocieszyciel”¹⁸⁹. Jest to jednak tylko jedno z wielu możliwych znaczeń czasownika *parakaleo*, niepotwierdzone przez same teksty Janowe¹⁹⁰. Należy bowiem pamiętać, że forma *parakletos*, to imiesłów bierny od tegoż czasownika i w sensie dosłownym znaczy: ‘przywołany do kogoś’, najczęs-

¹⁸⁸ Obszerną analizę danych filologicznych, genezy i Janowego rozumienia terminu „Paraklet” przeprowadza: A. JANKOWSKI, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 184-197. Warto zobaczyć także artykuł: T. M. DĄBEK, *Przywołany – Posłany – Obecny. Bogactwo misji Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstawie J 14-16*, 18-20.

¹⁸⁹ Por. tłumaczenie J 14, 16 w *Biblii Tysiąclecia* (wyd. IV).

¹⁹⁰ A. JANKOWSKI, *Paraklet*, 196, pisze, że terminu *parakletos* „lepiej nie tłumaczyć na języki nowożytne jednym wyrazem, lecz wzorem rabinów, choć dla innych powodów, zachować go w brzmieniu greckim, odpowiednio zmodernizowanym w każdym języku. Tak już się stało w większości prac naukowych angielskich, francuskich i niemieckich. Wypadnie więc i w Polsce rozstać się z Wujkową tradycją Ducha ‘Pocieszyciela’”. W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia o. Jankowski zaproponował przyjęcie formy greckiej „Paraklet”, wprowadzając ją do polskiego języka teologicznego, ponieważ polski dotychczas używany odpowiednik zwraca uwagę tylko na część jej znaczenia, wywołuje skojarzenia w stronę tego, co może nie jest najistotniejsze. „Paraklet” to Duch wezwany, przywołany, posłany od Ojca i Syna, zawsze obecny, by kontynuować misję Syna. Pomaga On żyć z Bogiem, dobrze rozumieć nauczanie Chrystusa, dawać o Nim świadectwo i podążać do Bożego Królestwa. Trzeba tylko zawsze otwierać się na Jego światło i moc i pomagać innym korzystać z niewypowiedzianego Bożego Daru: zob. T. M. DĄBEK, *Przywołany – Posłany – Obecny. Bogactwo misji Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstawie J 14-16*, 27.

kiej na pomoc, w roli „obroncy”¹⁹¹. Jakkolwiek znaczenie to jest ostatnio najczęściej przyjmowane, to nie opisuje ono w pełni roli, jaką według słów Jezusa ma pełnić Paraklet¹⁹².

Działania Parakleta są szeroko przedstawione przez Jezusa w pięciu obietnicach (14,16-17. 25-26; 15, 26; 16,7-11.13-15).

1. Pierwsza obietnica (J 14,15-17)¹⁹³

Adresatami daru Parakleta mają być ci, którzy miłują Chrystusa (14,15), zaś podstawowym zadaniem Parakleta – według pierwszej obietnicy – jest „być z uczniami”: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze” (14,16). Obietnica „innego Parakleta” suponuje, że Jezus sam do tej pory pełnił wobec uczniów tę funkcję. Jako „inny Paraklet” Duch Święty będzie kontynuatorem Jego misji, przejmie Jego funkcje. Istnieje ciągłość działania pomiędzy misją, jaką ma pełnić Paraklet, a misją objawieniową Jezusa, posłanego przez Ojca¹⁹⁴.

¹⁹¹ F. GRYGLEWICZ, *Jan ewangelista o Duchu Świętym*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, 98-99; A. Jankowski uważa, że najtrafniejszym przekładem tego terminu jest tytuł „Orędownik”. O innych jeszcze możliwych przekładach tego specyficznie Janowego określenia pisze: J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, 103.

¹⁹² H. SCHLIER, *Duch Święty jako „tłumacz” w świetle Ewangelii Janowej*, Concilium 18, 2 (1998), 36-47, ujmuje misję Parakleta nieco inaczej: „Podobnie jak posłanie Jezusa jest dowodem miłości Boga wobec świata (por. J 3, 16), tak też jest nim posłanie Parakleta, w którym Jezus się objawia i pozostaje obecny. Jako ‘tłumacz’ Jezusa, stawia On świat w świetle prawdy...” (s. 43). A nieco dalej dodaje: „Duch wyjaśnia pełne znaczenie wydarzenia Jezusa i całą Jego rzeczywistość” (s. 47).

¹⁹³ Szczegółowa analiza teologiczna znajduje się u J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana*, 293-297.

¹⁹⁴ F.W. BEARE, *Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel*, 115; R.E. BROWN, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, 126-132; H. LANGKÄMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 201-204; R. KARWACKI, „*Spiritus Paraklitus*”, 35; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, 356.

Duch Paraklet, widziany jako następcą, byłby kontynuatorem misji Jezusa historycznego¹⁹⁵.

Użyty w 1 J 2,1 tytuł *parakletos* odnosi się do Jezusa jako Sprawiedliwego, Wspomożyciela¹⁹⁶ – przed obliczem Ojca w niebie wspomaga uczniów w ich stawianiu się sprawiedliwymi (nawet jeżeli jeszcze będąc „na świecie” zdarza im się grzeszyć). Zmartwychwstały Jezus spełnia w ten sposób swoją obietnicę ciągłej obecności przy uczniach: „O cokolwiek prosić będziecie w imię moje, Ja to spełnię” (J 14,13-14). Jakkolwiek pozostaje w niebie, to jednak aktywnie wspomaga wszelkie sprawiedliwe dążenia (prośby) uczniów. Co więcej, jest to wsparcie całkowicie skuteczne: „Ja to spełnię”. Duch Święty, jako „inny Paraklet”, pełni funkcję sukcesora Jezusa na ziemi w odniesieniu do uczniów. Implikuje to, że Jezus pełnił w stosunku do uczniów funkcję „Parakleta” podczas swojej ziemskiej misji, a po swoim odejściu będzie prosił Ojca, by posłał im „innego Parakleta”, który będzie pełnił wobec nich podobną funkcję. Czwarta Ewangelia koncentruje się tutaj na misji eklezjalnej Ducha, który ma pomagać uczniom pogłębiać wiarę w Jezusa¹⁹⁷.

Duch jako „inny Paraklet” kontynuuje misję Syna. Ojciec Jankowski zestawiał wspólne cechy posłannictwa Ducha Świętego i Syna w Ewangelii św. Jana:

15,26 – pochodzi od Ojca (Syn – 16,27n.; 17,8);

15,26; 16,13 – przychodzi na świat (Syn – 5,43; 16,28; 18,37);

¹⁹⁵ Tak interpretują wyrażenie „innego Parakleta” w tym tekście: F. GRYGLEWICZ, *Duch Święty a Jezus Chrystus w czwartej Ewangelii*, RTK 24 (1977), 48-50; R. FABRIS, *Giovanni*, 95.

¹⁹⁶ Przyjmowany niemal powszechnie przekład terminu *parakletos* w 1 J 2, 1 jako „rzecznik”, „obronca” w gruncie rzeczy wypacza sens wstawienniczej działalności uwielbionego Jezusa. Nie chodzi w niej o to typowo adwokackie, słowne, usprawiedliwianie, czyli tłumaczenie uczniów przed Ojcem. Jezus jako Sprawiedliwy daje im moc, pochodzącą od Ojca, aby i oni z grzeszników stawali się sprawiedliwymi.

¹⁹⁷ G. FERRARO, *Gesù e lo Spirito*, 136n.

- 3,34; 7,39; 14,16 – jest dany (Syn – 3,16; 6,32);
 15,26; 16,7 – jest posłany (Syn – 3,17; 4,34; 5,37n.; 7,28 i in.);
 14,26 – działa w imieniu posyłającego (Syn – 14,24n.; 5,43; 10,25);
 14,17 – pozostaje z uczniami i w nich, dając się im poznać (Syn – 14,7.9.20.23; 15,4n.; 17,23.26);
 14,26; 16,13nn. – naucza z zasobów posyłającego (Syn – 7,16; 12,49; 14,26);
 14,17; 16,13 – służy prawdzie (Syn – 14,6; 18,37);
 15,26 – składa świadectwo (Syn – 8,14);
 14,17 – jest niepoznany przez świat i nieprzyjęty (Syn – 5,43; 16,3; Słowo – 1,12);
 16,8-11 – występuje przeciw światu (Syn – 7,7)¹⁹⁸.

Wydaje się, że pierwsza obietnica jest doskonałym wyjaśnieniem użytego tu po raz pierwszy przez ewangelistę tytułu *parakletos*. Wskazuje ona wyraźnie na Ducha jako „Obecnego” z uczniami w ich zmaganiach pośród „świata” i ze „światem” – jako ich „Wspomożyciela” w tych wielorakich zmaganiach. Dlatego „inny Paraklet”, czyli po prostu „inny Wspomożyciel” w pozostawianiu uczniów „na świecie”. Przymiotnik „inny” wskazuje także na odrębność Ducha Świętego, który jest kimś innym niż Jezus¹⁹⁹.

Czasownik „dać” wyraża nie tylko związek między Ojcem i Synem, ale także między Ojcem a uczniami. Tak jak Chrystus jest darem Ojca dla całej ludzkości, tak Duch Święty jest darem Ojca i Syna również dla wszystkich. „Dając Syna i Ducha, Bóg Ojciec realizuje pełne i doskonałe udzielanie siebie ludziom”²⁰⁰.

¹⁹⁸ Za T. M. DĄBEK, *Przywołany – Posłany – Obecny. Bogactwo misji Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstawie J 14–16*, 23.

¹⁹⁹ A. JANKOWSKI, *Wymiar pneumatologiczny chrystologii*, RBL 35 (1982), 8.

²⁰⁰ J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego*, 104 podsumowując swoją analizę na temat Parakleta pisze: „W czasie, jaki upływa między pierwszym i drugim przyjściem Jezusa, działa Duch-Paraklet, poprzez pojedyncze i kolejne paruje, uobecniając działania samego Jezusa, czyli Jego trwającą paruzję”; por. także A. JANKOWSKI, *Eschatologiczne znamiona posłannictwa Ducha Parakleta*, w: *Egzegzeza Ewangelii św. Jana*, 91.

W wersecie 17. Duch Paraklet zostaje utożsamiony z Duchem Prawdy. Okazuje się, że wszystkie zadania Ducha Parakleta zmierzają tylko i wyłącznie do objawienia prawdy. Dochodzi tu do szczytu objawienie wewnętrznego związku między Duchem a Prawdą, które zostało zainicjowane w pierwszej części Ewangelii, w rozmowie Jezusa z Samarytanką (4,23n.). Cechą charakterystyczną Janowej pneumatologii jest ściśle łączenie Ducha z prawdą. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że prawda w czwartej Ewangelii oznacza samą Bożą rzeczywistość objawioną ludziom, która może być przekazywana jedynie za pośrednictwem Ducha. Bez Jego współdziałania człowiek nie mógłby zbliżyć się do Boga²⁰¹.

Świat nie może przyjąć Ducha Prawdy, ponieważ Go nie widzi ani nie zna (por. 14,17a). Zwróćmy uwagę na ten bardzo mocny zwrot „nie może przyjąć”. Podkreśla on bezwzględną niemożność, niemoc świata wobec dóbr zbawienia: ludzie pozostawieni sami sobie nie są w stanie dojść do Chrystusa, bo nie słyszą, a nie słysząc, nie mogą uwierzyć (por. Rz 10,14). Wobec powyższego „świat” w słownictwie Jana określa tych, którzy opowiedzieli się po stronie władcy tego świata, którym jest szatan²⁰².

2. Druga obietnica (J 14,25-26)²⁰³

Obietnica druga powtarza i wyjaśnia treść pierwszej obietnicy (14,15-17) o pochodzeniu Parakleta. Dawcą Ducha dla uczniów ma być Ojciec, lecz dokona tego na prośbę Jezusa²⁰⁴. Janowa idea pochodzenia Ducha od Ojca idzie tutaj po linii Starego Testamentu, gdzie

²⁰¹ A. KOT, *Duch Paraklet (J 14–16)*, 190–192; L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład, komentarz*, 317.

²⁰² W pismach Jana słowo „świat” jest pojęciem złożonym. Przede wszystkim ma ono znaczenie negatywne, oznaczając ludzkość upadłą z powodu grzechu. Ponadto świat jest rozumiany jako wszechświat (1,10; 17,15), a także jako miejsce doczesnej egzystencji ludzkiej (1,9; 3,19; 12,46; 16,21).

²⁰³ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana*, 298–300.

²⁰⁴ F. GRYGLEWICZ, *Jan Ewangelista o Duchu Świętym w Kościele*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, 90n.

Bóg jest zawsze dawcą Ducha. Udzielenie uczniom daru Parakleta i zarazem cała jego misja wobec uczniów uzależniona jest jednak od prośby Jezusa (14,16), który jest pośrednikiem, i od Jego wywyższenia (16,7; 7,39). Ojciec pošle Ducha w imię Chrystusa (14,26) – widać tutaj motyw kontynuacji misji Chrystusa w misji, jaką ma pełnić Duch. Sam Chrystus weźmie udział w tym posłaniu (16,7) i to, co będzie czynił Paraklet, będzie zanurzone w Synu, który sam wszystko to, co ma, ma od Ojca (17,7n.) – przesłanki do teologii Trójcy.

Funkcją Parakleta jest „nauczyć (*didaskhein*) uczniów wszystkiego”²⁰⁵. Duch Święty będzie uczył uczniów, a więc przyszły Kościół, który oni wtedy w Wieczerniku tworzyli w załączku. Jezus w tej obietnicy wyraźnie precyzuje, na czym będzie w istocie polegała, a raczej, z jakich działań będzie złożona nauczycielska działalność Parakleta. Czasownik nauczać jest w słownictwie Janowym terminem objawieniowym (np. 8,28; 7,14.28.35; 8,20) i pojawia się problem czy Parakleta należy tutaj rozumieć jako objawiciela takiego jak Jezus. Funkcję Parakleta należy rozumieć tutaj jako tego, kto ma przekazywać uczniom wszystko to, co Jezus powiedział i interpretować to – wyjaśniać w ich aktualnej sytuacji, dzięki czemu możliwy jest nowy wgląd w wypowiedź Jezusa w kontekście ich nowych życiowych doświadczeń. Weźmy pod uwagę, że Jan ewangelista pisze słowa drugiej obietnicy w takim okresie, kiedy to pierwsze pokolenie apostołów wymiera i faktem niepokojącym staje się problem przekazywania depozytu wiary następnym pokoleniom. Inspiratorem Bożego objawienia poprzez wszystkie wieki będzie Duch Święty, posłany przez Ojca w imieniu Syna²⁰⁶.

²⁰⁵ F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w Czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, 143; F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 507n.; H. WITCZYK, *Duch Święty jako Paraklet*, 95-96.

²⁰⁶ A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, 41; I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, 193; G. FERRARO, *Gesù e lo Spirito*, 137; A. KOT, *Duch Paraklet (J 14-16)*, 194; S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, 334; F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, 508.

Po początkowym i dosyć ogólnym „nauczy” podane jest pierwsze uszczegółowienie: „przypomni (*hypomnesei*) wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. Czasownik ten nie wskazuje na działanie polegające na wspieraniu zawodnej ludzkiej pamięci. Wszędzie tam, gdzie słowo to występuje (J 2,22; 12,16), chodzi o pogłębione, zwłaszcza mesjańskie i zbawcze odkrywanie sensu słów Jezusa oraz zdarzeń z Jego życia – dotychczas postrzeganych i rozumianych tylko powierzchownie, a nawet paradoksalnie. Krótko mówiąc, czasownik *hypomnesein* wskazuje na trzy działania Ducha: uobecnianie na nowo słów Jezusa (przypominanie ich jako wciąż aktualnych), tłumaczenie ich głębi znaczeniowej, ułatwianie doświadczalnego (historyczno-zbawczego) przeżywania ich prawdy (aktualizacja w życiu Kościoła w kolejnych okresach dziejów zbawienia). Przypominanie Parakleta dotyczy więc wszystkiego, co Jezus powiedział (objawił) – słowa i czyny – tego, co dopełniło się w wywyższeniu na krzyżu i zmartwychwstaniu. Nie ogranicza się ono jednak tylko do wspomniania przeszłości, lecz ma ożywiać wydarzenia zbawienia w życiu wierzących i prowadzić ich do głębszego poznania (2,22; 7,39; 12,16). Jego nauczanie polegać będzie na interioryzacji nauczania Jezusa²⁰⁷.

Zadaniem Parakleta, wynikającym z Jego nauczania (14,25-26), jest ukazywanie (objawianie) uczniom prawdziwej tożsamości Jezusa. Jak wskazuje kontekst mów pożegnalnych oraz bezpośredni kontekst 14,13-26, chodzi o znaczenie Jezusowego odejścia (śmierci i zmartwychwstania). Działalność ziemską Jezusa jest widziana jako coś tajemniczego, co zostaje ujawnione dopiero po Jego „godzinie”.

Funkcja Parakleta polegająca na nauczaniu i interpretowaniu wydaje się sprzeczna z czysto prawnym – sądowniczym znaczeniem tego terminu przyjmowanym przez niektórych egzegetów. Janowy termin Paraklet przyjmuje w IV Ewangelii podwójne

²⁰⁷ I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean*, 1, Rome 1977, 370; I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni*, 128; S. MĘDALA, *Chrystologia*, 334; H. WITCZYK, *Duch Święty jako Paraklet*, 96.

znaczenie: sens sędowniczy i nauczycielski. Potwierdza to określenie Parakleta jako Ducha Prawdy (14,17; 15,26; 16,13) – ten, kto naucza, tłumaczy, interpretuje.

3. Trzecia obietnica (J 15,26-27)²⁰⁸

W trzeciej obietnicy wyeksponowana jest kolejna funkcja, którą ma pełnić Duch Paraklet wobec uczniów – ma świadczyć o Jezusie. Posłannictwo Ducha Świętego ma więc swój sens i cel. Będzie On świadczyć o Jezusie (por. w. 26b)²⁰⁹. W pismach Janowych słowo „świadczyć” ma specyficzne znaczenie. Należy zaznaczyć, że Ewangelia Jana, bardziej niż inne, jest świadectwem. Czasownik „świadczyć” występuje w niej 13 razy, podczas gdy u Marka 2 razy, u Łukasza 1 raz, u Mateusza ani razu. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że Ewangelie synoptyczne dla wyjaśnienia kerygmatu apostołskiego stosują nieco inne słownictwo aniżeli czwarta Ewangelia. Poza tym, centralnym tematem Ewangelii Jana jest objawienie Boże przyniesione przez Jezusa Chrystusa, a pojęcie świadectwa było najlepszym określeniem dla oddania tej myśli. Duch Święty jest zobowiązany do dawania świadectwa za pośrednictwem apostołów szczególnie wobec tych, którzy Chrystusa nie znają²¹⁰.

Świadectwo Parakleta ma także uzdolnić adresatów tekstu Ewangelii do poznania istoty jej przesłania – orędzia o Synu, który

²⁰⁸ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana*, 301-303.

²⁰⁹ A. FEUILLET, *Les promesses johanniques de l'Esprit Paraklet*, 31; H. WITCZYK, *Duch Święty jako Paraklet*, 97.

²¹⁰ Zachodzi tu pewna analogia z ujęciem Łukasza, według którego apostołowie są powołani do dawania świadectwa nie tylko o zmartwychwstaniu, ale także o życiu ziemskim Jezusa (Łk 24,48, Dz 1,21-26). Ponadto pisma Łukasze akcentują rolę Ducha Świętego w świadczeniu o Chrystusie jako Tym, który umacnia świadectwo uczniów (Dz 5,32). Apokalipsa zaś mówi o dopełnieniu świadectwa w przyszłej eschatologii oraz świadectwie krwi, którym jest męczeństwo uwieńczone chwałą (11, 3-12). Zob. A. KOT, *Duch Paraklet (J 14-16)*, 197-198.

został posłany przez Ojca, aby Go objawić. Ta czynność nauczycielska Parakleta jest silnie związana z działalnością nauczycielską Jezusa. On sam najpierw dawał świadectwo o sobie – w czasie publicznej działalności (por. J 5,31; 8,13.14.18). I tak wyjaśniając istotę swego przyjścia na świat mówił, że „światłość”, która przyszła, ujawnia złe czyny ludzi (3,19-20) – odsłania ich niewiarę jako niczym nieuzasadnioną. Podobnie, jak będzie to czynił Duch, sam Jezus świadczy o tym, że czyny „świata” są złe (7,7) i wielokrotnie zarzuca grzech swoim przeciwnikom (8,21.24; 9,41; por. 15,22). W tej obietnicy, poprzez funkcję świadczeniową Parakleta, ukazany jest sędowniczy wymiar parakletologii czwartej Ewangelii. Duch Paraklet uczestniczy w wielkim procesie pomiędzy Jezusem a światem. Paraklet, nazwany tutaj Duchem Prawdy, nie świadczy bezpośrednio w świecie, lecz wśród uczniów, oni zaś wobec prześladowającego ich świata²¹¹. W tej konfrontacji z wrogim światem świadectwo Ducha Prawdy nabiera dla uczniów szczególnego znaczenia²¹². Paraklet pełni w uczniach funkcję obrońcy prawdy o Jezusie. Dzięki niemu uczniowie mogą stawić czoła prześladowaniom i zaświadczyć wobec świata o Chrystusie (15,27a).

4. Czwarta obietnica (J 16,4-11)²¹³

Obietnica czwarta ukazuje ścisły związek pomiędzy odejściem Jezusa i przyjściem Parakleta. Jezus musi odejść, aby Paraklet mógł przyjść. Śmierć Jezusa na krzyżu jest ukazana tutaj jako celowa i konieczna, gdyż dzięki wydarzeniom paschalnym Jezus powróci do Ojca i przyjdzie do nich Paraklet. Paraklet jest tu ukazany jako kontynuator misji Jezusa na ziemi. Obietnica ta ukazuje przede wszystkim funkcję, jaką ma pełnić Paraklet wobec świata.

²¹¹ G. FERRARO, *Lo Spirito della Verità nel Vangelo di Giovanni*, PSV 4 (1981), 134-137.

²¹² H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 143.

²¹³ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana*, 303-306.

Sytuacja uczniów, zasmuconych Jego odejściem (16,6) i prześladowanych przez świat, nie jest beznadziejna, gdyż obiecany Paraklet będzie pełnił wobec świata funkcję świadka i gdy przyjdzie, „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości, i o sądzie” (16,8)²¹⁴. Obietnica ta, podobnie jak poprzednia, ukazuje więc aspekt sędowniczy działania Parakleta. To działanie Parakleta ma być skuteczne – świat zostanie przez Niego przekonany „o grzechu, sprawiedliwości i sądzie”²¹⁵.

Dość często przyjmowana interpretacja widzi w tym tekście sens przekonania uczniów o winie świata²¹⁶. Ma to być działanie „w sumieniach” uczniów. Zadaniem Parakleta jest danie im pewności wewnętrznej, że świat jest grzeszny i że prawda jest po stronie Jezusa. Chodzi więc o utwierdzenie uczniów w wierze w czasie kryzysu związanego z nienawiścią i z prześladowaniami ze strony świata. Działanie Parakleta pozwala uczniom odnaleźć siłę potrzebną do przeciwstawienia się kłamstwu świata i pozostania wiernymi Chrystusowi²¹⁷.

Wina świata jest rozważana w trzech aspektach: „grzechu, sprawiedliwości i sądu”. Istota grzechu według czwartej Ewangelii polega na niewierze w zbawcze zamiary Boga²¹⁸. Przyjście na świat Chrystusa miało na celu jednoznaczne i ostateczne ukazanie światu grzechu (15,22). Nieprzyjęcie Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego – niewiara w Niego – jest grzechem przeciw Bogu. Grzech ten pociąga za sobą odrzucenie daru zbawienia ofiarowanego światu przez wcielenie i krzyż Jezusa. Funkcja obiecanego Para-

²¹⁴ G. FERRARO, *Gesù e lo Spirito*, 138n; J. KUDASIEWICZ, *Paraklet a grzech świata (J 16,1-11)*, RT 6,38 (1993), 109-119.

²¹⁵ J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16,8-11*, 106, precyzuje to w ten sposób: „W naszym więc tekście Duch-Paraklet udowodni światu, przekona świat, że istnieje w nim grzech, sprawiedliwość i sąd”.

²¹⁶ Po tej linii idą badacze tego zagadnienia. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet*, 102 podaje argumentację i stosowną bibliografię.

²¹⁷ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 143.

²¹⁸ A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, 45; J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16,8-11*, 108.

kleta polegać będzie więc na przekonaniu świata o tym grzechu (16,9). Przekonywanie świata o sprawiedliwości (16,10) polega na doprowadzeniu go do przekonania, że odejście Jezusa do Ojca przez krzyżową śmierć było konieczne i miało sens²¹⁹. Wynikało ono ze sprawiedliwości Chrystusa, było Jego tryumfalnym zwycięstwem i świadectwem Jego jedności z Ojcem²²⁰. Paraklet ma za zadanie również przekonać świat o sądzie – o tym, że „władca tego świata jest osądzony” (16,11). Zwycięstwo nad władcą tego świata dokonało się przez dobrowolne posłuszeństwo Jezusa aż do śmierci na krzyżu. W akcie tym objawiona została Jego miłość synowska do Ojca oraz miłość Boga do świata. Objawienie przyniesione światu przez Jezusa, które jest zniszczeniem grzechu świata i pokonaniem jego władcy (1,29; 12,31; 16,11), stawia człowieka w nowej perspektywie. Pojawiają się dwie możliwości: decyzja wiary w Jezusa, który jest posłany przez Boga lub związanie się z władcą tego świata²²¹. Odrzucenie wiary w Jezusa jest wydaniem na siebie wyroku potępienia²²². Sąd, w ujęciu w Ewangelii, nie jest tylko czysto teoretycznym orzeczeniem prawnym, lecz werdyktem, który pociąga za sobą wyrok i wykonanie²²³.

5. Piąta obietnica (J 16,12-15)²²⁴

Wreszcie, trzecie uszczegółowienie nauczycielskiej działalności Parakleta zawarte jest w piątej obietnicy: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy.

²¹⁹ J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16,8-11*, 109n.

²²⁰ S. MĘDALA, *Chrystologia*, 335.

²²¹ Świat jest rozumiany tutaj jako określenie ludzi, którzy nie akceptują rzeczywistości eschatologicznej oraz odrzucają światło i prawdę. Por. S. MĘDALA, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 347; J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16,8-11*, 104.

²²² J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16,8-11*, 112.

²²³ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 144.

²²⁴ J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana*, 306-310.

Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16,13). W przytoczonym zdaniu dwa razy użyty jest czasownik *lalein*, będący wręcz terminem technicznym na określenie mowy objawicielskiej Jezusa (3,34; 7,17; 8,28.38; 12,49-50; 14,10)²²⁵. Tak więc obiecany uczniom Paraklet będzie prowadził w stosunku do nich działalność objawicielską. Należy jednak nade wszystko zwrócić uwagę na występujący w ostatnim członie tej obietnicy czasownik *anangellein*. Jest on tu użyty w odniesieniu do objawicielskiej działalności Ducha. Ma on swą bezpośrednią paralelę w wypowiedzi Samarytanki o Mesjaszu-Objawicielu: „Rzekła do Niego kobieta: «Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko»” (4,25). Właściwe rozumienie tego czasownika jest możliwe dzięki uwzględnieniu Dn 2,2.4.6 – gdzie prorok Daniel wyjawia Nabuchodonozorowi sens snów, czyli pozwala mu już teraz uczestniczyć w tym, co nastąpi w przyszłości. Prorok jakby podnosił kurtynę (por. sens przedrozdka *ana-*) i pozwalał królowi uczestniczyć w nadchodzących nieodwołalnie wydarzeniach, jakby już rozgrywających się teraz. Takie rozumienie czasownika *anangellein* każe sądzić, że do nauczycielskiej działalności Parakleta należeć będzie także wprowadzanie uczniów w doświadczenie przychodzącego zwycięstwa Jezusa (Jego zmartwychwstania). Funkcją tę pełni Duch w odniesieniu do uczniów Jezusa, o których mowa w Apokalipsie (rozdz. 2-3). Zanurzonym pośród prześladowań i udręk daje im poznać blask zwycięstwa Chrystusa oraz ich ostatecznego zwycięstwa z Chrystusem (jak refren występuje tam odniesienie do „zwycięzcy” i do „zwycięzania z Chrystusem”)²²⁶.

W wersecie 12. autor przytacza wypowiedź Jezusa skierowaną do uczniów, w której stwierdza On, „że jeszcze wiele ma im do powiedzenia, lecz uczniowie nie mogą tego znieść”. Nie chodzi tutaj o nowe objawienie, którego ma dokonać przez Parakleta,

²²⁵ H. WITCZYK, *Duch Święty jako Paraklet*, 97.

²²⁶ Tamże, 98.

gdyż objawienie samo w sobie już jest dokończone. Paraklet będzie miał za zadanie objawić uczniom nową jakość faktów, pogłębić w nich zrozumienie objawienia dokonanego w Jezusie, aktualizować w ich życiu prawdę, przyniesioną w osobie Jezusa. Będzie pomagał im w zinterioryzowaniu słów i czynów Jezusa historycznego (element tradycji) i jednocześnie ukazywał będzie koherencję ich obecnej sytuacji życiowej z objawieniem dokonanym w Jezusie (element nowości)²²⁷. Niemożność zrozumienia i przyjęcia przez uczniów w chwili obecnej tego, co Jezus „ma im jeszcze do powiedzenia” łączy się z tym, że objawienie nie zostanie dopełnione dopóty, dopóki Jezus nie przejdzie przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie i nie powróci do Ojca.

Najważniejsza funkcja Parakleta-Ducha Prawdy jest tutaj opisana w wyrażeniu: „poprowadzi was w całość prawdy”. Paraklet ma prowadzić uczniów „w kierunku i do wnętrza” objawienia Chrystusa w Jego całości²²⁸. Objawienie zakończyło się w i z Chrystusem, a Paraklet ma prowadzić uczniów do pełniejszego poznania tego objawienia. Ma On towarzyszyć uczniom jako przewodnik na drodze ich dogłębnego poznawania Prawdy²²⁹.

Paraklet „nie będzie mówił od siebie” – nie będzie tworzył nowego objawienia. Będzie zaś mówił o tym, co usłyszał, co pochodzi z Jego osobistych relacji z Synem i Ojcem. Treści, które Paraklet będzie komunikował uczniom, będą żywym słowem

²²⁷ G.M. BÜRGE, *The Anointed Community. The Holy Spirit in The Johannine Tradition*, 216; G. RAFIŃSKI, *Rola charyzmatu prorockiego we wspólnotce Janowej (J 16,12-15 i 1 J)*, StGd 8(1992), 30.

²²⁸ M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 114: „Dzięki Duchowi Świętemu tajemnica Syna i Ojca – istota objawienia – objawi się im w całej głębi (J 16,13)”. „Najważniejszą funkcją Parakleta jest doprowadzenie uczniów do objawienia danego w Chrystusie – w całym Jego dziele zbawienia. Nowe objawienie Parakleta nie jest w istocie nowe, lecz jest w całości objawieniem Chrystusa podanym, odsłoniętym i pogłębionym przez Parakleta” (s. 33). Por też: G. FERRARO, *Lo Spirito della Verità nel Vangelo di Giovanni*, 138.

²²⁹ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 144; także S. MĘDALA, *Chrystologia*, 336.

Jezusa i Ojca. Paraklet, jako Pośrednik, kontynuuje i aktualizuje żywe słowo Jezusa, Jego zbawczą działalność²³⁰.

Kolejna funkcja Parakleta wobec uczniów jest wyrażona słowami: „oznajmi wam to, co ma nadejść”, „z mojego weźmie i oznajmi wam”, „z mojego bierze i oznajmi wam”. Tę działalność Parakleta trzeba widzieć jako kontynuację Jezusowej misji przepowiadania (np. 4,25). „To, co ma nadejść” ma ścisły związek z osobą Jezusa – „oznajmianie” jest poprzedzone „braniem” z tego, „co jest Jezusa”. Nie chodzi tutaj tylko o przekazanie informacji, ale o wyjaśnienie lub ogłoszenie jakiejś tajemnicy²³¹.

Ostateczny cel misji Parakleta polega na obdarzeniu chwałą Jezusa. Tekst Janowy ściśle łączy tę czynność Parakleta z „oznajmianiem” uczniom prawdy o Jezusie. Chwała Jezusa wzrastać będzie w miarę wzrostu poznania Go przez uczniów, dzięki spełnianiu wobec nich przez Parakleta powierzonych Mu funkcji.

Należy może podkreślić jeszcze jedno. Duch Święty w Ewangelii Janowej to Paraklet, którego wysyłają zarówno Ojciec jak i Syn (J 14,26; 15,26; 16,7), jest On zarazem nazywany „Duchem prawdy” (J 15,26; 16,13). Według Moriconiego w tę wizję wpisuje się także obraz apokaliptycznego Baranka mającego siedem oczu. Chrystus zmartwychwstały ma pełnię („siedem”) wiedzy i mądrości („oczy”). Rozumowanie egzegety włoskiego jest następujące: Oko jest do widzenia. Im więcej oczu ktoś posiada, widzi lepiej. Im bardziej ktoś może widzieć, tym bardziej może znać. Funkcją doskonałego poznania jest osiągnięcie pełnej prawdy. Chrystus mając doskonałe poznanie („siedmioro oczu”), posiada pełnię prawdy

²³⁰ H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, 145.

²³¹ S. MĘDALA, *Chrystologia*, 336 zwraca uwagę na to, że tekst ten mówi o roli Parakleta, podobnie jak Samarytanka w 4, 25 wyraża się o przyszłym Mesjaszu. Por. także A. JANKOWSKI, *Duch Dokonańca*, 108; F.W. BEARE, *Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel*, Tübingen 1996, 118.

i ponieważ siedmioro oczu to siedem duchów, On posiada Ducha Prawdy. Właśnie o tym Duchu zostaje powiedziane, że „doprowadzi do całej prawdy” i że „nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, co usłyszy” (J 16,13). Siedmioro oczu, które przynależą do Baranka i są w tym samym momencie identyczne z siedmioma duchami Boga, wyraża w sposób symboliczny, wierzymy, tę rzeczywistość: Baranek posiada Ducha prawdy, aby go posłać. Jeżeli ta analiza jest słuszna, mamy już w tym miejscu pośrednie wskazanie na rolę, jaką odegra Duch Święty dla wierzących. Jest to teza, której nie da się wykluczyć.

IV. TEKSTY PNEUMATOLOGICZNE W EWANGELII JANOWEJ – TRZECIA GRUPA²³²

Św. Jan kilkakrotnie ukazuje Jezusa, który przekazuje uczniom Ducha Świętego. Akt ten jest konstytutywny dla rodzącego się Kościoła. Najwięcej miejsca tej tematyce poświęca ewangelista w J 18,1-20,29.

1. Śmierć Jezusa (J 19,28-30)

W narracji Janowej Jezus wiszący na krzyżu nie woła w bólu do Boga (Mt i Mk), ale wypowiada znamienne słowo: „Dokonało się” (19,30), mające charakter okrzyku tryumfu, jaki wznosi zwycięski wódz. Jan przekształca tym samym krzyż w królewski tron. Poza tym, Jezus nie jest *pasywną* ofiarą prześladowania ze strony Żydów. Przeciwnie, to On ma pełną kontrolę nad wszystkim, co się dzieje i w całej historii ukrzyżowania pełni bardzo aktywną rolę. On wypowiada słowa, które wyznaczają bieg akcji: od momentu spokojnego

²³² Wieloraką i bardzo szczegółową analizę tego tekstu odnajdujemy w pracy: J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana*, 311-364.

przyjęcia żołnierzy, którzy przyszli Go aresztować i cofają się ze strachu, aż do chwili, gdy umierając wypowiada w tonie zwycięzcy „dokonało się”. Nawet ostatni moment należy widzieć nie jako pasywne „wyzionął ducha”, ale jako pełne dynamizmu i pokoju przekazanie Ducha.

Duch ożywia ziemskie objawienie Jezusa. Został On przekazany przez Jezusa i urzeczywistnił się dla wierzących w wypowiedzianym przez Niego słowie. To udzielenie Ducha przez Jezusa uczniom przed Jego wywyższeniem jest jednak tylko częściowe – niepełne. Pełne udzielenie daru Ducha ma nastąpić dopiero po zakończeniu ziemskiej posługi Jezusa (zob. 20,19-23).

Autor Ewangelii Janowej stawia związek przyczynowy pomiędzy wywyższeniem Jezusa i pełnią daru Ducha. Duch zostanie dany w pełni dopiero po „godzinie wywyższenia” Jezusa. Do tej godziny działanie Ducha w wierzących jest niepełne i ma relatywny charakter, stąd także wiara uczniów jest słaba. Pełna moc działania Ducha ujawni się dopiero po wywyższeniu Jezusa. Ma ona być owocem godziny wywyższenia Jezusa. Temat ten zostanie podjęty i rozwinięty przez Ewangelistę w mowach pożegnalnych Jezusa, gdzie działanie Ducha Prawdy w wierzących jest konsekwencją powrotu Jezusa do Ojca.

Scena śmierci Jezusa (ww. 28-30) jest traktowana jako kolejny etap w procesie narodzin Kościoła na krzyżu. W Ewangelii według św. Jana podanie octu łączy się ze słowami Jezusa, ale w sposób bardzo naturalny. Jezus mówi: „pragnę”. Znany z tradycji fakt ewangelista ten umieszcza w kontekście, na który składają się inne słowa i czyny Jezusa niż w tradycji synoptycznej – między Jezusowym „pragnę” i „przekazał ducha”²³³. Wyraźnie w scenie tej pragnie ukazać ważne w jego oczach przesłanie teologiczne. Stwierdzeniu: „Jezus wiedząc,

²³³ Zanim wyjaśniony zostanie sens użytego tu greckiego rzeczownika *pneuma*, będzie on tłumaczony bardzo ogólnie słowem „duch”.

że wszystko się dokonało” odpowiada ostatnie zdanie Jezusa na krzyżu: „Dokonało się”. Z kolei paralelnym elementem do czasownika „pragnę” jest stwierdzenie ewangelisty: „Sklonił głowę i przekazał ducha”.

W scenie na Kalwarii Jezus po zakończeniu swej misji mesjańskiej oświadcza: „pragnę”; ale reakcja żołnierzy (lub kogokolwiek innego) oznacza, że nie zrozumieli, co On mówi. Ewangelista zaznacza to w ten sposób, że podają Mu nie wodę, tylko ocet, posługując się hizopem, najmniej nadającym się do tego celu. Reakcja ta jest znakiem całkowitego niezrozumienia wypowiedzi Jezusa. Potem Jezus przez czynność, którą ewangelista określa słowami „przekazał ducha”, objawia, jaki jest prawdziwy sens Jego pragnienia, co ono oznacza. Obydwa zdania: „pragnę” i „przekazał ducha” pozostają w związku paralelizmu, przy czym pierwsze wprowadza w sens drugiego; pełnia objawienia zawarta jest w drugim zdaniu, będącym opisem ostatniej czynności Jezusa.

Pierwsze zdanie to tylko jedno słowo – „pragnę”. Wiele wskazuje na to, że zdanie, które Jezus wypowiada w przełomowym momencie swego życia, to więcej niż prośba o jakiś napój gaszący pragnienie. Logika opisu, jego struktura, paralelizm ze zdaniem „przekazał Ducha”, opisującym ostatnią czynność Jezusa, przemawiają za tym, że należy szukać sensu duchowego tej wypowiedzi ukrytego pod sensem wyrazowym. Jezus, który mówi: „pragnę”, sam *zamierza przekazać* stojącym pod krzyżem taki dar, który gasi wszelkie pragnienie. Ten, który prosi, jest Tym, który daje. Na płaszczyźnie sensu duchowego pragnienie Jezusa na krzyżu ściśle łączy się z wcześniejszymi obietnicami posłania uczniom Ducha Świętego. W jednej z nich Jezus wręcz stwierdza, że Jego odejście z tego świata będzie dla uczniów pożyteczne, ponieważ, „jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was” (16,7). Przyjście Ducha do uczniów jest swego rodzaju koniecznością, związaną z ich dobrem. Jezus wołając „pragnę” wyraża najpierw własną wolę posłania uczniom Ducha. Równocześ-

nie uświadamia swej nowej rodzinie, stojącej pod krzyżem, jej najgłębszą potrzebę. Metafora pragnienia pozwala uchwycić istotę działania Parakleta, porównanego z kolei do strumieni wody żywej. Zgodnie z obietnicą Jezusa, będzie On uczył uczniów wszystkiego i przypomni im wszystko, czego nauczał (14,26; por. 14,16-17; 15,26; 16,7.13-14). Duch „wniesie” słowa Jezusa do ich wnętrza, a następnie będzie je im wyjaśniał i zakorzeniał w nich, tak aby mogły one wydawać wiele owoców w życiu wspólnoty (Kościoła) i świata²³⁴.

Odpowiedzią na „pragnienie” Jezusa i Jego nowej rodziny jest czynność, którą spełnia wywyższony na krzyżu Mesjasz-Król, świadom, że już się dokonała Jego misja: „przekazał Ducha” (w. 30). Nie ma wątpliwości, że zdanie to ma podwójne znaczenie. Najbliższy kontekst i sytuacja każe widzieć w nim najpierw określenie śmierci Jezusa. Jednak racje filologiczne wymagają, aby dostrzegać także inny sens. Autor czwartej Ewangelii użył na określenie śmierci Jezusa zupełnie wyjątkowego, nieznanego zwrotu. Chce wyraźnie zaznaczyć, że śmierć Jezusa nie tylko oznacza koniec Jego ziemskiej egzystencji, ale ma jeszcze jakiś inny, ważny sens. Wylania się on wtedy, gdy się uwzględni możliwe znaczenia rzeczownika *pneuma*, użytego z rodzajnikiem, oraz czasownika *paradidomi*. Rzeczownik *pneuma* może znaczyć „wiatr”, „oddech”, „tchnienie”, „duch”. Jezus „przekazał Tchnienie”, które jest równocześnie „Duchem”. Z kolei czasownik *paradidomi* zawiera ideę daru, który podmiot działający przekazuje jakiemuś innemu podmiotowi – odbiorcy. Dlatego też zdanie *paredoken to pneuma* należy tłumaczyć: „przekazał Ducha”.

Czynność „przekazania Ducha” ma ogromne znaczenie dla nowej Rodziny Jezusa, zebranej pod krzyżem. W godzinie Jezusa Duch Święty zostaje dany Kościołowi przez Jezusa

²³⁴ I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni*, 124; por. także J. MATEOS, J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982, 773-774.

umierającego. Ewangelista w następujący sposób opisuje moment śmierci Jezusa: „I skłoniwszy głowę przekazał ducha” (J 19,30). Ten moment wpisuje się w kontekst słów Jezusa poprzedzających bezpośrednio Jego śmierć: „Wszystko się wypełniło” (19,35), tj. cała Jego misja, ponieważ rzeczywiście w tej godzinie wypełnia się w pełni wola i dzieło Ojca. Wyrażenie „przekazał ducha”, jest typowe dla Jana. U synoptyków podkreśla się akt naturalnej śmierci Jezusa (Mk 15,39; Mt 27,50; Łk 23,46), tutaj natomiast wskazuje się, jak to widzi wielu egzegetów, na dar Ducha Świętego, którego otrzymujemy dzięki ostatniemu tchnieniu Jezusa. Jest to płaszczyzna teologiczna, różna od tej historycznej, która odnosi się do wydania ostatniego tchnienia, tj. Jezus umierając, oddaje Ojcu to tchnienie, które od Niego otrzymał (por. Łk 23,46). Jan stosuje właściwą sobie amfibolię, tzn. podwójne znaczenie określonych wyrażen lub sytuacji. Płaszczyzna historyczna wcale nie musi wykluczać płaszczyzny teologicznej. One się wzajemnie dopełniają. Ostatni oddech Jezusa był znakiem przejścia do nowego czasu, tego Ducha Świętego: teraz już wypełni się dar „bez miary”, teraz już zrealizuje się „chrzest w Duchu Świętym”. Godzina Jezusa staje się godziną Ducha Świętego. Jezus dokładnie w chwili swej odkupieńczej śmierci daje wierzącym Ducha, którego otrzymał od Ojca.

Scena przebicia boku Chrystusowego po Jego śmierci ilustruje symbolicznie tę samą rzeczywistość. Z przebitego przez żołnierza boku wypłynęły krew i woda (J 19,34). Krew wskazuje na zbawczy charakter śmierci Chrystusa. Jest to śmierć baranka paschalnego (por. J 19,36), który gładzi grzech świata (por. J 1,29) przez dar ze swojego życia (J 10,17-18; 19,30). Woda natomiast przywołuje bezpośrednio zapowiedź Ducha Świętego z J 7,38-39. J 19,34 jest spełnieniem tej zapowiedzi. Wypłynięcie wody pomieszananej z krwią zapowiada trwanie wylania Ducha Świętego dalej niż śmierć Jezusa. Z przebitego boku Jezusa nie przestaną wypływać strumienie wody żywej.

2. Pięćdziesiątnica Janowa (J 20,19-23)²³⁵

Dar Ducha Świętego jest w dziele Janowym ukryty nie tylko pod symbolem wody wypływającej z przebitego boku Jezusa. Znajduje swoje dopełnienie po zmartwychwstaniu, kiedy zmartwychwstały Jezus przychodzi do swoich uczniów, by osobiście zakomunikować im dar Ducha Świętego: „A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»”(J 20, 21-22).

W Janowym zwrocie z J 19, 30 – „przekazał Ducha” dostrzegamy nie tylko stwierdzenie rzeczywistej śmierci Pana, ale i moment przekazania Ducha Świętego. W wydarzeniu opisanym w J 20,19-23 nie chodzi więc o powtórzenie wydarzenia zesłania Ducha. Ewangelista jedynie w podwójny sposób przedstawia dar Jezusa zaznaczając konieczność Jego śmierci, by zaistniało przekazanie Ducha (por. 19,30; 20,22). W ten sposób obietnica zawarta w J 7,37-39 realizuje się już na krzyżu w śmierci Jezusa i dopełnia ostatecznie w geście tchnienia zmartwychwstałego Pana na uczniów i przyjęciu przez nich tego niezwykłego daru.

W Nowym Testamencie nie ma jednego tylko Zesłania Ducha Świętego, lecz dwa. Mamy Pięćdziesiątnicę Łukasową z Dziejów Apostolskich oraz Pięćdziesiątnicę Janową opisaną

²³⁵ Autorzy omawiający temat zmartwychwstania Jezusa ograniczają się najczęściej do pobieżnego omówienia perykopy paschalnej J 20,19-23. W języku polskim istnieje mało opracowań na ten temat. Zob. E. Szymanek, *Zesłanie Ducha Świętego według św. Jana spełnieniem obietnicy (J 20,19-23)*, w: SW 12 (1975), s. 463-466 (autor zajmuje się głównie teologią perykopy z punktu widzenia spełnienia obietnicy); A. Wrótniak, *Pięćdziesiątnica Janowa (J 20,22)*, w: B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielczarek (red.), *Prorok połączony czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Lublin 1997, 225-235 (jedynie wyjaśnia najważniejsze terminy wersetu i krótko przedstawia Janową koncepcję wydarzenia zesłania Ducha Świętego). Znacznie bogatsza w opracowania jest literatura obcojęzyczna.

w J 20,22, gdy Jezus tchnął na uczniów i powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego”. Pięćdziesiątnica Janowa odbywa się w tym samym miejscu, co Łukasowa, czyli w Wieczerniku, ale nie w tym samym czasie. Miała miejsce w wieczór dnia zmartwychwstania, nie zaś pięćdziesiąt dni po tym dniu.

Janowa „Pięćdziesiątnica” utożsamia się więc z Paschą Jezusa, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Wprawdzie nazwa „Pięćdziesiątnica Janowa” jest zupełnie słuszna, to samo wyrażenie okazuje się jednak dwuznaczne, bowiem dla autora Dziejów Apostolskich oznacza zupełnie inny opis. Do dziś egzegeci nie są zgodni, czy obie relacje dotyczą tego samego wydarzenia, czy też jednak opisują dwa różne momenty udzielania daru Ducha Świętego Kościołowi. Ci, którzy twierdzą, że chodzi o to samo wydarzenie, różnie tłumaczą kwestię niezgodności dat w opisach. Są i tacy, którzy redukują Janową scenę do czysto symbolicznej zapowiedzi wylania Ducha. Część egzegetów uważa, że Duch Święty był prawdziwie dany w wieczór pierwszego dnia po zmartwychwstaniu, ale w inny sposób niż pięćdziesiąt dni później (por. Dz 2,1-4). Niektórzy twierdzą, że dar Ducha z J 20,22 należy odnieść do przebaczenia grzechów, a dar Ducha z Dz 2,1-4 do mocy czynienia cudów i wskrzeszania umarłych. Bardzo często wielkanocny dar Ducha pojmuje się jako dar indywidualny, ustanawiający relację z Ojcem, podczas gdy dar Ducha opisany przez Łukasza określa się jako misyjny. Inni ograniczają dar Ducha Świętego z J 20,22 tylko do łaski rozpoznania i wyznania wiary w zmartwychwstałego Pana (por. 1 Kor 12,3b: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»”). Najmniej liczną grupę stanowią egzegeci, którzy określają dar Ducha z J 20,22 jako przemijający (antycypujący), a dar Ducha z Dz 2,1-4 jako kompletny i ostateczny.

Dla czwartego ewangelisty jest czymś istotnym, aby podkreślić, że dar Ducha nie może być oddzielony od Jezusowej śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Dla niego jest to pierwszy rezultat i konsekwencja Jezusowego uwielbienia i wywyższenia. W przeciwieństwie do Łukasza, który zesłanie Ducha Świętego

umieszcza dziesięć dni po wniebowstąpieniu widzialnego Jezusa, Jan podkreśla w swojej relacji (20,19-23) bezpośrednią kontynuację i związek między Jezusem i Duchem. Duch jest drugim Parakletem (J 14,16), który przychodzi dopełnić Jezusową obietnicę powrotu i przebywania w uczniach (J 14,18-24). Duch dany przez uwielbionego Syna Bożego będzie kontynuował w nowy sposób, tzn. w sposób duchowy, Jego obecność w uczniach i jednocześnie pozwoli im uczestniczyć w życiu zmartwychwstałego Mesjasza (por. J 6,62; 4,14).

Dwa opisy zstąpienia Ducha Świętego odpowiadają dwóm różnym sposobom pojmowania i ukazywania daru Ducha Świętego, które nie wykluczają się wzajemnie, a raczej dopełniają. Nie trzeba ich jednak na siłę harmonizować. Łukasz i Jan opisują to samo podstawowe wydarzenie historii zbawienia, czyli zesłanie Ducha Świętego możliwe dzięki ofierze paschalnej Chrystusa, z różnych punktów widzenia i mając na uwadze odmienne cele teologiczne. Łukasz, postrzegający Ducha Świętego jako dar dla Kościoła potrzebny dla realizacji Jego misji, podkreśla to, co stało się pięćdziesiąt dni po Wielkanocy, w dniu, w którym Żydzi obchodzili zakończenie Święta Tygodni. Jan, widzący w Duchu Świętym początek nowego życia, którego źródłem była Chrystusowa Pascha, uwypukla pierwsze pojawienia się Ducha Świętego, które miały miejsce w dniu zmartwychwstania. Łączy w czasie i przestrzeni Wielkanoc i Pięćdziesiątnicę²³⁶.

Problem ustalenia konkretnej historycznej daty zesłania Ducha Świętego na podstawie relacji Jana i Łukasza wydaje się w świetle obecnych badań nierozwiązywalny. Jest to zresztą sprawa drugorzędna. Jan datując opisane wydarzenie pierwszego spotkania zmartwychwstałego Pana z uczniami na wieczór pierwszego dnia po zmartwychwstaniu, bardziej symbolicznie niż historycznie łączy tajemnicę zmartwychwstania, uwielbienia i udzielenia Ducha Świętego pierwszej wspólnoty Kościoła w ramach jednego dnia. Niektórzy egzegeci dopatrują się nawet

²³⁶ R. CANTALAMESSA, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002, 50.

w Janowym zwrocie „pierwszego dnia tygodnia” (20,19) nawiązania do pierwszego dnia stworzenia z Rdz 1,5. Taka interpretacja określania czasu znajdującego się w badanej perykopie potwierdza, że Jan w geście Jezusa tchnącego na uczniów pragnie szczególnie podkreślić Jego stwórcze działanie i ożywiającą moc Ducha Świętego przekazywanego w tym momencie wspólnocie. Jezus Chrystus ukazany jest jako Sprawca nowego stworzenia.

Łukasz wybierając Święto Pięćdziesiątnicy na czas zesłania Ducha Świętego wykorzystuje jako motyw przymierze na Synaju, kojarzone z tym świętem. Trudno jednak wykluczyć, że zachował on autentyczną chrześcijańską pamięć o pierwszym charyzmatycznym objawieniu Ducha Świętego wspólnocie w dniu Pięćdziesiątnicy. Dla obu autorów zadaniem Ducha jest zająć miejsce Jezusa i kontynuować Jego dzieło. Ostatecznie więc oba opisy wzajemnie się uzupełniają. Jeśli Łukasz nawiązując w opisie Pięćdziesiątnicy do Synaju podkreśla, że w dniu zesłania Ducha Świętego rodzi się nowa społeczność – nowy Lud Boży, to Jan wskazuje, że Duch Święty jest początkiem i źródłem owej nowości²³⁷.

Od początku czwartej Ewangelii obecna jest obietnica: będzie chrzest Ducha Świętego (por. J 1,33). Obietnica ta zostaje potwierdzona i uściślona w rozmowie Jezusa z Samarytanką o wodzie żywej (J 4,14). Później została ściśle połączona z uwielbieniem Jezusa (por. J 7,39), które, jak wiemy, jest innym określeniem nie tylko Jego wstąpienia do nieba, ale również chwalebnej śmierci. Nie do pomyślenia jest to, żeby Jan zakończył swoją Ewangelię, nie pokazawszy wypełnienia się tej obietnicy lub aby odesłał w tym celu do innej księgi Nowego Testamentu, do Dziejów Apostolskich, których może nawet nie znał. Cała Ewangelia świętego Jana wymagała jako swego zakończenia Zesłania Ducha Świętego²³⁸.

²³⁷ A. WRÓTNIAK, *Pięćdziesiątnica Janowa (J 20,22)*, 230-234.

²³⁸ Analiza J 20,22 w porównaniu z J 7,37-39 i J 19,28-37 wykazuje wiele podobieństw a nawet zamierzony rozwój tematu. Zob. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, 321-324.

Jeżeli Chrystus ziemski miał być prawdziwym źródłem Ducha, było konieczne, by po zmartwychwstaniu przyszedł osobiście zakomunikować Ducha swoim (J 20,19-23). Ma to miejsce wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, w czasie pierwszego swojego objawienia wspólnocie uczniów, kiedy tchnął na nich i zwraca się do nich ze słowami: „Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20,22). Czasownik „tchnąć” użyty przez ewangelistę dla zobrazowania gestu dokonanego przez Jezusa ma szczególną wymowę. W Ewangelii Janowej pojawia się on tylko jeden raz w J 20,22 i nie występuje w żadnej innej księdze Nowego Testamentu. Nie można zatem określić jego znaczenia na podstawie nowotestamentalnego kontekstu. Odczytanie pełnego sensu użytego przez ewangelistę czasownika okazuje się zupełnie niemożliwe bez uwzględnienia kontekstu starotestamentalnego. A ten wskazuje na znaczenie połączone wspólną ideą ożywienia, przekazania życia Bożego. Każde z nich zostało uwzględnione przez ewangelistę, choć opisując gest Jezusowego tchnienia nawiązuje najpierw przede wszystkim do sceny stworzenia człowieka (Rdz 2,7). To tchnienie w wieczór zmartwychwstania jest początkiem nowego stworzenia. Jest też wyraźna aluzja do wizji Ezechiela (37,9). Bóg zapowiada przez usta proroka sąd nad swoim ludem w miejscu, gdzie został stworzony. Pan zmanifestuje swój gniew wobec Izraela. Wyrocznia przeciw ludowi wybranemu jest zapowiedzią w kontekście oczyszczenia i sądu (por. 21,35-36). Bóg objawia grzech swojego ludu (por. 22,17) i zapowiada czas oczyszczenia Jerozolimy (por. 22,21-24), które zrealizuje przez swoje „tchnienie” (por. 21,36). Tymczasem przesłanie proroka kończy się słowami pełnymi nadziei, zapowiadającymi odnowienie Izraela (por. 37,9). Zostanie ono wypełnione w wizji proroka przez dar Ducha udzielony wyschniętym kościom symbolizującym naród wybrany. Oczyszczenie Izraela dokonuje się zatem przez przejście ze śmierci do życia. Wszystkie starotestamentalne znaczenia „tchnienia” są ze sobą niejako połączone wspólną

ideą ożywienia, przekazania życia Bożego. Każde z nich zostało uwzględnione przez ewangelistę²³⁹.

W Ewangelii Janowej celem ukazywania się Jezusa po zmartwychwstaniu jest nie tylko utożsamienie Zmartwychwstałego z Ukrzyżowanym, jak to spotykamy u synoptyków (Mt, Łk), ale również przywołanie (J 19,34-37), w celu ukazania, że źródło Ducha zostało już otwarte w boku Chrystusa uderzeniem włóczni. Należy zwrócić również uwagę na to, że Jezus przekazuje Ducha Świętego uczniom poprzez „tchnienie” swoich ust, które były, podczas pełnienia przez Niego misji, narzędziem przekazywania uczniom słów otrzymanych od Ojca. Moment przekazania uczniom Ducha jest jednocześnie momentem powierzenia im misji przekazywania ludziom słów, otrzymanych przez Jezusa od Ojca. Słowa te są przepelnione mocą Ducha uzdalniającego człowieka do życia zgodnie z ich nauką.

Duch Święty nie występuje tutaj jako osoba działająca, gdyż podmiotem przekazującym Go jest zmartwychwstały Jezus, a odbiorcami wspólnota uczniów. Funkcja Ducha jest w tekście całkowicie podporządkowana działaniu Jezusa. Duch Święty jest darem Chrystusa zmartwychwstałego dla uczniów. Słowa Jezusa „przyjmijcie Ducha Świętego” wyjaśniają gest tchnienia tworząc z nim nierozłączną całość. Czasownik „przyjąć” dla Jana ma przede wszystkim znaczenie religijne. Oznacza otrzymanie daru Bożego. W dwóch miejscach Ewangelii (por. J 7,39; 20,22) czasownik ten odnosi się do przyjęcia Ducha Świętego, a raz do przyjęcia Parakleta, Ducha Prawdy (J 14,17). Duch zatem jest darem Bożym i może być przekazany z inicjatywy „Dającego” wszystkim otwartym na przyjęcie tego daru. Słowa zmartwychwstałego Jezusa: „przyjmijcie Ducha Świętego”, świadczą więc o we-

²³⁹ Zauważmy, że sam temat stworzenia pojawił się już w prologu czwartej Ewangelii (J 1,1-5), a w J 20,22 znajduje być może swoje wyjaśnienie i dopełnienie.

wewnętrznej dyspozycji obecnych do przyjęcia daru Ducha, co przeciwstawia ich światu, o którym Jezus powiedział w Mowie Pożegnalnej, że nie może przyjąć Ducha, ponieważ Go nie widzi ani nie zna (por. J 14,17).

Przekazanie Ducha Świętego uczniom łączy się ściśle z Jezusowymi słowami posłania. Misja uczniów zakłada ich radykalną przemianę i jedynie Duch Święty może jej dokonać. Angażuje ona jednocześnie Ojca, który jest początkiem misji Syna, Jezusa, który powierza ją uczestnikom spotkania, oraz Ducha Świętego w szczególny sposób obecnego w tym posłaniu. Jego dar zapoczątkował życie pierwszej wspólnoty Kościoła.

Z przekazaniem uczniom daru Ducha łączy Jan w 20,22-23 powierzenie im przez Jezusa władzy odpuszczania i zatrzymywania grzechów. Jest to jedyny fragment czwartej Ewangelii, który wyraźnie łączy te motywy. Jednakże pośrednio związek Ducha z odpuszczeniem grzechów jest ukazany już w pierwszym tekście pneumatologicznym w J 1,29-34, gdzie Jan Chrzciciel nazywa Jezusa „Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata”. I ukazany jest tutaj również związek odpuszczania grzechów z rytmem chrztu – chrzest przyjęty w imię Jezusa, Baranka Bożego, jest chrztem w Duchu Świętym (1,33). Myśl ta jest kontynuowana w J 3,5-6 poprzez wzmiankę o oczyszczeniu – ponownym narodzeniu się – które dokonuje się „z wody i Ducha”.

Należy stwierdzić, że w czwartej Ewangelii nie ma nic, co mogłoby pozwolić na traktowanie daru Ducha z J 20,22 jako czasowego bądź częściowego. Jest to raczej całkowite wypełnienie wcześniejszych zapowiedzi daru Ducha lub przyjęcia Parakleta (zwl. J 14,20; 7,37-39 i 19,28-37). W żadnym wypadku nie jest to też dar wyłącznie osobisty, indywidualny. Wiąże się przecież z poprzedzającymi go słowami posłania uczniów (w. 21)²⁴⁰.

²⁴⁰ A. WRÓTNIK, *Pięćdziesiątnica Janowa (J 20,22)*, 232-233.

V. PNEUMATOLOGIA LISTÓW ŚW. JANA

Nawet pobieżna lektura Ewangelii Jana i listów Janowych ukazuje ich bliskie podobieństwo. Celem pierwszego (i do pewnego stopnia także drugiego) listu jest prezentacja, wyjaśnienie i obrona nauki, którą przekazuje nam Ewangelia²⁴¹.

Autor Pierwszego Listu św. Jana, biorąc pod uwagę zamęt, jaki został wywołany przepowiadaniem „fałszywych nauczycieli” i wobec różnorodnych modeli życia przez nich proponowanych, podejmuje się odpowiedzi na istotne dla każdego wierzącego pytanie: Co oznacza być chrześcijaninem? Jak powinno wyglądać życie chrześcijańskie? Co stanowi istotę egzystencji chrześcijańskiej?

Wobec tego pragniemy w świetle Pierwszego Listu św. Jana, bo tylko w nim pojawia się aż 12 razy termin *pneuma* (3,24; 4,1.2.3.6.13; 5,6.8), zapytać o obecność i rolę Ducha Świętego w egzystencji chrześcijanina. Interesujący nas temat z całą pewnością jest podejmowany przez autora Listu, ale wydaje się, że jeszcze nie doczekał się opracowań w bibliistyce polskiej, a także światowej. Pojawiają się tylko lakoniczne wzmianki w publikacjach dotyczących Pierwszego Listu św. Jana, a poświęconych życiu chrześcijańskiemu²⁴². Ponadto zarówno w polskiej, jak i obcojęzycznej literaturze odnajdujemy wiele opracowań poświęconych poszczególnym tematom, które znajdują się w Pierwszym Liście św. Jana, a dotyczą bezpośrednio egzystencji chrześcijańskiej. Omówiony jest szeroko temat miłości²⁴³, szczególnie mi-

²⁴¹ S. MĘDALA, *Chodzenie w światłości*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwania ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, 60-72.

²⁴² F. GRYGLEWICZ, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, Katowice, 1984. Niemniej jednak praca ta posiada znacznie szerszy zakres, obejmując zasadniczo czwartą Ewangelię, a poświęcając się jedynie Janowymi listami.

²⁴³ J. CHMIEL, *Bóg jest miłością (1 J 4,8.16)*, RBL 22 (1969), 282-288; tenże, *Koncepcja miłości w Pierwszym liście św. Jana*, RBL 29 (1976), 285-294.

łości braterskiej²⁴⁴, wiary²⁴⁵, prawdy²⁴⁶, grzechu²⁴⁷, światłości²⁴⁸, wspólnoty²⁴⁹ i inne.

Zasadnicze elementy, składające się na Janową wizję egzystencji chrześcijańskiej, są rozsiane po całym piśmie, a razem z nimi treści dotyczące Ducha Świętego. Autor bowiem, na tle uwag doktrynalnych, jak i wskazań parenetycznych, a także wobec fałszywych wyobrażeń, głoszonych przez błędnowierców, zamierzał przedstawić chrześcijański obraz życia. Napięta sytuacja panująca we wspólnotach małoazjatyckich sprowokowała taki, a nie inny temat listu. Trzeba bowiem było sięgnąć do samych podstaw egzystencji chrześcijańskiej, aby ukazać jej źródło, a zarazem i ostateczny cel.

Ogólnie rzecz biorąc, teksty z Pierwszego Listu św. Jana łączą się z analizowanymi fragmentami czwartej Ewangelii. Namaszczenie, które „poucza o wszystkim” (1 J 2,27), przywołuje to, co mówi się u Jana (14,26) o Duchu, który „wszystkiego nauczy”. Chrześcijanie mający wiarę w Chrystusa trwają w łączności z Bogiem, gdyż posiadają tajemniczą rzeczywistość w sercu, którą św. Jan określa jako „olej namaszczenia” (*chrisma*, 2,20.27).

²⁴⁴ T. HERMANN, *Miłość braterska w Pierwszym liście św. Jana*, Paradyż 1984; tenże, *Miłość braterska warunkiem doskonałej miłości Boga* (1 J 4,12), STV 20 (1982), 105-116; I. DE LA POTTERIE, *L'amore per Dio-Padre fonte dell'amore per i figli di Dio* (1 Gv 5,1-2), PSV 11 (1985), 195-216.

²⁴⁵ J. CHMIEL, *Wiara i miłość w Pierwszym liście św. Jana*, w: *Chrystus i Kościół*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, 205-212; T. HERMANN, *Elementy konstytutywne chrześcijańskiego życia w ujęciu św. Jana*, HD 3 (1997), 172-177.

²⁴⁶ I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, w: *Le Christ et la vérité, l'Esprit et la vérité*, Rome 1977, 177-198.

²⁴⁷ J. CHMIEL, *Każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy* (1 J 3,9; 5,18), RBL 38 (1985), 207-212; T. HERMANN, *Grzech, który sprowadza śmierć* (1 J 5,16), RBL 32 (1979), 115-124.

²⁴⁸ J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la Première Epître de saint Jean*, Rome 1970; tenże, *Bóg jest światłością* (1 J 1,5-7), RBL 22 (1969), 276-282.

²⁴⁹ S. MĘDALA, *Pojęcie koinonia w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, 329-347.

Z kontekstu wynika, że przez „olej namaszczenia” rozumie on naukę otrzymaną od Chrystusa jako trwającą w wierzących i stanowiącą podstawę ich działania. Nauka Chrystusa zaszczipiona w wierzących u początków życia chrześcijańskiego jest źródłem ich stałego kontaktu z Bogiem, ich wewnętrznego pouczenia. W ten sposób autor ukazuje harmonię między obiektywną wiarą głoszoną przez Kościół, a subiektywnym doświadczeniem tej wiary pod działaniem Ducha Świętego. Duch Święty, który działa przy głoszeniu słowa Bożego przez Kościół, jest sprawcą przyjęcia tego słowa przez człowieka i jego owocowania w duszy wierzącego²⁵⁰.

Bogata myśl teologiczna występuje w 1 J 3,9: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże...” Autor pisze o ojcowskiej miłości Boga wobec człowieka. To „nasienie Boże” jest słowem Bożym (zob. 1 J 2,14; Łk 8,11), które ma w sobie uświęcającą moc Ducha.

Duch, który pochodzi od Boga, wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele (1 J 4,1-6). Uznanie prawdy, że Jezus dał odpowiedź w jedyny sposób na miłość Ojca oraz wola naśladowania Go w wyrzeczeniu siebie i synowskim oddaniu Ojcu jest sprawdzianem posiadania autentycznego Ducha Bożego, ducha prawdy.

We fragmencie 1 J 5,6-12, który można zatytułować „Świadek odnoszący się do Syna”, autor poucza, że Duch Święty, który kieruje życiem chrześcijan, poświadczają, że Jezus jest Synem Bożym. Wiara w Jezusa jako Syna Bożego ma uzasadnienie zarówno w odniesieniu do Jego egzystencji historycznej (5,6), jak również w odniesieniu do życia Jezusa w Kościele (5,8-11). Św. Jan, jako świadek Jezusa (1,2; 4,14), stwierdza tożsamość osoby Jezusa w momencie chrztu w Jordanie („przyszedł przez wodę”), w śmierci (krew) i w uwielbieniu (Duch – por. 2 Kor 3,17). U podstaw tego świadectwa apostołowskiego jest świadectwo samego Ducha Świętego. Zdanie: „Duch jest prawdą” (1 J 5,6)

²⁵⁰ S. MĘDALA, *Chodzenie w światłości*, 78-79.

przywodzi na myśl tytuł „Duch prawdy”, występujący w Ewangelii. Oprócz świadectwa historycznego od naocznych świadków, chrześcijanin otrzymuje także wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego, który działa w sercu wierzącego od momentu przyjęcia nauki chrześcijańskiej (por. 2,20.27), objawia się w darach charyzmatycznych w chrzcie świętym (woda) i ustawicznie się wzmacnia w Eucharystii (krew)²⁵¹.

Duchem Bożym jest Duch, który wyznaje Chrystusa; objawia się On przez podporządkowanie w nas wszystkiego najwyższej, Bożej *agape*. Janowa teologia Ducha Świętego prowadzi do stwierdzenia „Bóg jest miłością”.

VI. PNEUMATOLOGIA APOKALIPSY²⁵²

Z całą pewnością w Apokalipsie tematem centralnym jest relacja między Jezusem i Jego wspólnotą (Kościołem), ale konieczne jest jedno doprecyzowanie: Jezus jest obecny w swojej wspólnocie przez Ducha Świętego. W Apokalipsie chrystologia – eklezjologia i pneumatologia są ze sobą ściśle połączone. Relacja Chrystusa do Kościoła jest ukazana w części epistolarnej księgi, gdzie Chrystus mówi do poszczególnych Kościołów, w tym momencie zaskakujący jest fakt, że w końcówkach listów pojawia się wezwanie: „Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2,7.11.17.29; 3,6,13,22). Kto mówi do Kościoła, Jezus czy Duch? Duch mówi także w Ap 14, 13. Jezus w epilogu księgi (Ap 22,6-21) kilka razy przez Jana/lektora mówi o swoim przyjściu (Ap 22,7.12), ale to Duch i Oblubienica wołają do Chrystusa: „Przyjdź” (Ap 22,17). Przekonamy się, że Apokalipsa prezentuje dojrzałą, bogatą i głęboką doktrynę o Duchu Świętym.

²⁵¹ Tamże, 84.

²⁵² Przypominam, że wyjątkowym dziełem na ten temat jest obszerna praca (539 stron) wraz z bardzo obfitym literaturą polską i obcojęzyczną: D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006. Temu Autorowi to opracowanie wiele zawdzięcza.

1. Miejsce Ducha Świętego w zgromadzeniu liturgicznym

Cztery razy termin *pneuma* zostaje określony przez liczbę siedem: „siedem duchów”. W 1,4 mówi się o „siedmiu duchach, które są przed Jego [tego, który jest, który był i który przychodzi] tronem. One są, razem z Bogiem i Jezusem Chrystusem, źródłem łaski i pokoju. W 3,1; 4,5; 5,6 „siedem duchów” zostaje przedstawionych jako „Boga”. W pierwszym tekście „siedem duchów” jest postrzeganych w relacji do Jezusa, przedstawionego jako Tego, który „ma siedem duchów Boga i siedem gwiazd” i który mówi do Kościoła w Sardes. W 4,5 „siedem duchów Boga” zostaje zidentyfikowanych z siedmioma lampami ognistymi, które płoną przed tronem Boga, natomiast w 5,6 z „siedmioma oczami” Baranka wysłanymi na całą ziemię. Są to teksty, które odpowiadają na pytanie o tożsamość ducha w księdze oraz o jego miejsce w rzeczywistości kościelnej, jaką jest zgromadzenie liturgiczne.

„Siedem duchów przed tronem Jego” (Ap 1,4)²⁵³

Po raz pierwszy formuła „siedem duchów” znajduje się w pozdrowieniu wstępnym (1,4b-5a), które stanowi część początkowego dialogu liturgicznego rozwijającego się między Janem/lektorem a słuchaczami/czytelnikami. Słuchającymi w zamyśle autora są stanowiący zgromadzenie liturgiczne Kościoła.

Ap 1,4b: „Łaska wam i pokój od ten, który jest, ten, który był i ten, który przychodzi i od siedmiu duchów, które przed tronem jego”.

Wyrażenie „siedem duchów” stanowi *crux interpretum* dla egzegetów. Badacze nie są zgodni w interpretacji tego wyrażenia. Współcześnie większość komentatorów przychyliła się

²⁵³ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 213-230.

do interpretacji pneumatologicznej²⁵⁴. Rodzajem interpretacji pneumatologicznej jest widzenie w „siedmiu duchach” siedmiu darów Ducha Świętego. Biguzzi uważa, że: „Siedem duchów jest to najprawdopodobniej symbol potęgi i działania Boga i Baranka, którzy reagują na całej ziemi (5,6), ale nie utożsamiającą się z hipostazą Ducha Boga”²⁵⁵. Oczywiście nie byłoby problemu interpretacyjnego, gdyby autor użył rzeczownika „duch” w liczbie pojedynczej, jak to czyni w innych miejscach księgi. Użycie jednak formuły „siedem duchów” wydaje się intencjonalne.

Argumentem za interpretacją pneumatologiczną jest również pozycja „siedmiu duchów” między Bogiem a Jezusem Chrystusem. Jeżeli przyjęlibyśmy interpretację trynitarną, mielibyśmy jednolite pozdrowienie liturgiczne. Tylko takie rozumienie pozwala na pełne odczytanie wagi teologicznej przesłania. „Siedem duchów” ma przypisaną tę samą godność, co Bóg i Jezus Chrystus. Cała formuła zakłada równość „siedmiu duchów” z Osobami Boskimi. Stąd pod określeniem „siedem duchów” kryje się trzecia Osoba Trójcy Świętej, czyli sam Duch Święty²⁵⁶.

²⁵⁴ Tak między innymi: G.H. DIX, *The Seven Archangels and the Seven Spirits*, JTS 28 (1927), 250; F.F. BRUCE, *The Spirit in the Apocalypse*, w: *Christ and Spirit in New Testament*, red. B. Lindars, S. Smalley, Cambridge 1973, 336-337; P. PRIGENT, *L'Apocalisse traduzione e commento*, Roma 1985, 30-31; U. VANNI, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 184-192; B. MONCONI, *Lo Spirito*, 29-62; F. CONTRERAS MOLINA, *El Espiritu*, 33-56; E. CORSINI, *Apocalisse di Gesu Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002, 72-73; E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, 110.

²⁵⁵ G. BIGUZZI, *Spirito e profetia nell'Apocalisse di Giovanni*, EstBib 60 (2002), 506.

²⁵⁶ Zwracając uwagę na teksty trynitarne z Ewangelii według św. Jana, łatwiej zrozumiemy znaczenie pozycji Ducha Świętego w Ap 1,4 (zob. J 14,26; J 15,26; J 16,13-15). Duch Święty jest widziany między Ojcem i Synem. On, stanowiąc odrębną Osobę, jednocześnie przynależy do Ojca i Jezusa Chrystusa, jest posłany w głębokiej komunii od Ojca i Syna (J 14,26; 15,26). Por. PH. CORMIER, *Posłę wam innego obrońcę*, w: *Duch Odnawiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, 70-71.

Wielu egzegetów, chcąc wyjaśnić znaczenie liczby siedem w wyrażeniu „siedem duchów”, odwołuje się do tekstu Iz 11,2-3²⁵⁷. Jednak w tekście Izajaszowym chodzi nie tyle o dary Ducha, ile o główne kierunki, w jakich przejawia się dynamizm Ducha Jahwe. Nie można jednak wykluczyć przynajmniej jakiegoś paralelizmu między Ap 1,4 a tekstem Izajasza. Iz 11,2-3 zapowiada przyjście idealnego władcy z domu Dawida, który otrzyma dar Ducha Jahwe jako stały stan posiadania. Z obumarłego na pozór pnia wyrośnie nowa odrośl, kierowana darami Ducha Bożego: „Wyrośnie gałązka z pnia Jesego i wypuści się pęd z jego korzeni. Spocznie na nim Duch Jahwe, Duch mądrości i rozumu, Duch rady i mocy, Duch wiedzy i bojaźni Jahwe. Upodoba sobie w bojaźni Jahwe”. Jeżeli dla wspólnoty liturgicznej były znane Izajaszowe zapowiedzi mesjańskie o Duchu Jahwe, który spocznie na potomku Dawida, którym w świetle Nowego Testamentu jest sam Jezus z Nazaretu, to wspólnota liturgiczna, słysząc wyrażenie „siedem duchów”, musiała sobie uświadomić, że ten sam Duch, którym został namaszczone Jezus, ma także coś do czynienia ze wspólnotą („siedem Kościołów”).

Sama liczba siedem symbolizuje w Ap całość, doskonałość. W ten sposób jawi się przed zgromadzeniem Duch Święty jako osoba przedstawiona w doskonałym bogactwie swego działania. Wyrażenie „siedem duchów” jest niejako parafrazą pełni Ducha Boga. Zostaje On odniesiony do Boga Ojca przez umiejscowienie Go przed Jego tronem. Tekst Ap 1,4c przedstawia więc Ducha Świętego w pełni Jego boskości i w całokształcie Jego działalności i potęgi. Bez wątplenia mamy tutaj do czynienia z pneumatologią teocentryczną.

²⁵⁷ Ojcowie greccy (Ireneusz, Orygenes, Teodoret, Cyryl Aleksandryjski) mówili w odniesieniu do „siedmiu duchów” o „siedmiu darach” Ducha Świętego. Ojcowie łacińscy (Hieronim, Augustyn, Grzegorz Wielki) odnosili także wyrażenie „siedem duchów” do darów Ducha Świętego, pojmowanych jednak symbolicznie, jako określających pełnię tych darów. Mielibyśmy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju interpretacją pneumatologiczną, której najsłabszym punktem zdaje się fakt, że trudno wyobrazić sobie, aby dary Ducha Świętego były źródłem łaski i pokoju.

**„Ten, co ma siedem duchów Boga i siedem gwiazd”
(Ap 3,1)²⁵⁸**

Kolejnym tekstem, w którym spotykamy wyrażenie „siedem duchów” jest Ap 3,1: „Tak mówi Ten, który, co ma siedem duchów Boga i siedem gwiazd”.

Wiersz ten jest częścią listu skierowanego do Kościoła w Sardes i stanowi autoprezentację Jezusa, która nawiązuje, przynajmniej w jakiejś części, do wizji wstępnej z Ap 1,9-20. Obraz „siedmiu duchów” zostaje w Ap 3,1 wzbogacony o pewne elementy. Po pierwsze, duchy są w relacji do Boga Ojca. Po drugie, Chrystus je dosłownie „ma”, są zatem widziane w relacji do Jego osoby. Gdy zgromadzenie liturgiczne usłyszało po raz pierwszy enigmatyczne wyrażenie „siedem duchów przed tronem Jego”, mogło mieć jakieś wątpliwości, czy rzeczywiście nie chodzi o aniołów na usługach Boga. Teraz jednak jest już jasne, że „siedem duchów” przynależy do Boga. Jezus mający Ducha Świętego, który jest też Duchem Ojca, jest widziany na równi z Bogiem Ojcem. „Siedem duchów” reprezentuje samego Ducha Świętego w pełni Jego manifestacji. W ten sposób moglibyśmy mieć prezentację Chrystusa w stylu: „To mówi Ten, co ma (trzyma) w prawej ręce siedem duchów Boga i siedem gwiazd” lub „To mówi Pan siedmiu duchów Boga, które są na Jego usługach jako posłańcy Boga”. Tego jednak nie czyni. Bardzo prawdopodobne, że autor chciał jedynie w tym miejscu podkreślić relację, jaka istnieje między Kościołem a Duchem Świętym.

Jezus Chrystus przenika sytuację Kościoła i, znajdując w niej braki, może ją napęlić życiodajną siłą. Chrystus może ożywić Kościół siłą Ducha Świętego („siedem duchów Boga”), która aktualizuje się w prorokach („siedem gwiazd”), którzy są mediatorami i reprezentantami całego Kościoła prorockiego. Prorocy są rzecznikami Ducha Świętego.

²⁵⁸ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 238-246.

W Ap 3,1 Duch Święty przynależy do Boga i do Jezusa Chrystusa. Jest na jednym poziomie z Nimi, podobnie jak w Ap 1,4. Jeszcze raz zostaje przedstawiona cała Trójca Święta, współistotność jej Osób. Z drugiej strony zostaje w sposób bardziej bezpośredni określona relacja Ducha Świętego do Kościoła.

**„Siedem lamp ognistych” – „siedem duchów Boga”
w Ap 4,5²⁵⁹**

Kolejnym tekstem, w którym spotykamy wyrażenie „siedem duchów Boga” jest Ap 4,5-6a: „A z tronu wychodzą błyskawice i głosy, i gromy, i płonie przed tronem siedem lamp ognistych, które są siedmioma duchami Boga. Przed tronem – niby szklane morze podobne do kryształu”.

W Ap 4,5 pojawia się symbol „siedmiu duchów Boga”, które w Ap 1,4; 3,1 zidentyfikowaliśmy jako Ducha Świętego w pełni bogactwa Jego działania. Tekst ten przedstawia „siedem duchów Boga” jako siedem lamp ognistych płonących przed Jego tronem. Od samego początku widać takie samo odniesienie Ducha Świętego do tronu Boga, jakie spotkaliśmy w pozdrowieniu wstępnym, tj. „przed”. Tym razem cały obraz zostaje wzbogacony nowym symbolem siedmiu lamp ognistych. Wyrażenie „siedem lamp ognistych” występuje w Ap tylko tutaj.

Ap 4-5 jest skoncentrowana na adoracji zarówno „Zasiadającego na tronie” jak i Baranka, dokonanej przez dwudziestu czterech Starców, cztery Istoty Żyjące, wielu aniołów, których liczba była „miriady miriad i tysiące tysięcy” (Ap 5,11). Wśród grup adoratorów Boga i Baranka nie wymienia się „siedmiu duchów Boga”, a to tylko i wyłącznie z jednej przyczyny: one nie są podporządkowane Bogu, ale stanowią z Nim jedną całość.

Siedem lamp ognistych płonie nieustannie przed tronem. Czas terażniejszy użytego tutaj imiesłowu, posiadając duratywną jakość czasową, sugeruje ciągłość, kontynuację (siedem lamp

²⁵⁹ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 247-264.

ognistych nieustannie płonie), jego zaś strona może sugerować, że mamy tutaj do czynienia z *passivum theologicum*: to sam Bóg jest sprawcą tego, że siedem lamp ognistych nieustannie płonie. Jeszcze raz zostałyby podkreślone działanie Boga przez swojego Ducha. Symbol siedmiu pochodni ognistych ciągle płonących przed tronem podkreśla szczególną manifestację Ducha Świętego, która mówi o jego istocie (pochodzeniu i boskiej naturze Ducha Świętego), ale zarazem i jego funkcji oświecenia i oczyszczania.

„Siedmioro oczu Baranka” – „siedem duchów Boga” (Ap 5,6)

Ostatnim tekstem w Apokalipsie, w którym występuje wyrażenie „siedem duchów Boga”, jest Ap 5,6: „I ujrzałem między tronem i czterema Istotami Żyjącymi i między Starcami, Baranka stojącego, jakby zabitego, mającego siedem rogów i siedmioro oczu, którymi jest siedem duchów Boga wysłanych na całą ziemię”.

Baranek jest opisany jako „mający siedem rogów i siedmioro oczu, którymi jest siedem duchów Boga, posłanych na całą ziemię”. Nie można wykluczyć, że wyjaśnienie „siedem duchów Boga” odnosi się zarówno do „siedmiu rogów” jak i „siedmiorga oczu”, chociaż wydaje się bardziej prawdopodobne, że ze względu na wyraźną aluzję do Za 4,10, gdzie mówi się tylko o oczach Jahwe, słuszniejsze jest odniesienie tej formuły do drugiego wyrażenia.

Punktem odniesienia dla całego obrazu może być, wspomniany już przy analizie Ap 4,6, Ps 132,17: „Wzbudzę róg Dawidowi i przygotuję pochodnię Pomazańcowi mojemu”. W odniesieniu do Mesjasza Dawidowego spotykamy tam dwa elementy: róg i pochodnię. Pierwszy wyrażał prawdę, że Mesjasz będzie obdarzony mocą, drugi natomiast wskazuje na obecność w Nim Ducha Jahwe. Baranek z Ap 5,6 jest tym Mesjaszem Dawidowym („Lew z pokolenia Judy, Odrosł Dawida”) obdarzonym pełnią mocy i Ducha (siedem oczu Jego to siedem pochodni z Ap 4,5). Figura Baranka jest kontynuacją obrazu z Ap 5,5. Cały obraz

w połączeniu z „siedmioma rogami” i „siedmioma oczami” jest oryginalnym tworem autora. Wydaje się, że połączenie obrazu „siedmiu rogów” i „siedmiu oczu” jest właściwym symbolem dla „Lwa z pokolenia Judy”. On skupia w sobie pełnię obietnicy dla dynastii Dawidowej. Zarówno rogi jak i oczy przynależą do Jezusa. One są Jego własnością, czymś osobistym.

Dla większości egzegetów wyrażenie „siedmioro oczu” Baranka jest wyraźną aluzją do wspomnianego już przy analizie Ap 4,5 tekstu Za 4,10. Należałoby jednak rozszerzyć ten kontekst na rozdział trzeci i czwarty Zachariasza. Autor Apokalipsy dokonał relektury mesjańskiej tych tekstów. Przyporządkowuje Barankowi atrybuty, które u Za były właściwe Bogu. Oczy Boga z Za 4,10 stają się oczami Baranka. Mamy w tym miejscu kolejny przykład chrystologii teocentrycznej.

Jezus w Ap 5,6 ma pełnię rzeczywistości symbolizujących siedem oczu. Ta pełnia wiedzy, mądrości, poznania to Duch Święty posłany na całą ziemię. Autor Ap proponuje swoją interpretację Za 4,10. Autor wziął z Zachariasza tylko obraz „siedmiorga oczu”, natomiast jego własnym konceptem jest formuła „posłani na całą ziemię”. Tekst nie mówi dokładnie, kto jest posyłającym Ducha Świętego. Forma pasywna odpowiedniego imiesłowu może sugerować obecność tutaj *passivum theologicum*, wtedy sam Bóg byłby posyłającym. Duch jednak należy również do Baranka. Posłanie Ducha wydaje się czynnością zarówno Boga, jak i Baranka. Taki punkt widzenia zgadza się z tym, co inne pisma Nowego Testamentu mówią o Duchu Świętym. W ramach tradycji Janowej ewangelista podkreśla bardzo wyraźnie, że pochodzi On zarówno od Ojca, jak i Syna (J 14,26; 15,26; 16,7).

Duch Święty zostaje posłany na ziemię. Termin „ziemia” staje się słowem kluczem, który może pomóc jeszcze bardziej zrozumieć posłannictwo Ducha Świętego. Ziemia w Ap określa przede wszystkim świat ludzi. Jest on postrzegany w jego aspekcie negatywnym i pozytywnym. Określenie „mieszkańcy ziemi” odnosi się do tych, którzy przyłgnęli do szatana (por. Ap 3,10;

6,10; 8,13; 11,10). Ziemia jest widziana jako pole działania szatana i jego aniołów (por. Ap 12,9.11.12.14). Ta sama ziemia jest jednak dziełem Boga (Ap 10,6), nad nią sprawuje swoją władzę Chrystus, jako „władca królów ziemi” (Ap 1,5) i „Król królów i Pan panów” (Ap 19,16). To chrześcijanie mają królować na ziemi (Ap 5,10). Oczekuje się „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21,1). Nowe Jeruzalem zstępuje od Boga na ziemię (Ap 21,2.10). Prawdziwym królem ziemi nie jest Szatan, ale Chrystus, chociaż ten pierwszy ciągle kontynuuje swoje dzieło. Posłanie Ducha Świętego w Ap 5,6 wpisuje się w dokonane już zwycięstwo Baranka. Chrystus zmartwychwstały rozciąga swoje królestwo na całą ziemię przez Ducha Świętego. Jest to zarazem królestwo Boga, bo Duch Święty przynależy także do Ojca. Ogarnięcie nim całej ludzkości jest przejawem Bożej woli zbawienia wszystkich.

Należy jeszcze podkreślić, że wszystkie imiesłowy użyte w Ap 5,6 są w czasie *perfectum*. Odnoszą się do czynności, która została zainicjowana w przeszłości, ale której skutki trwają aż do dziś. Moc, tajemnicza witalna siła, płynąca ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa, dotyka cały czas wierzących, ciągle się uobecnia i aktualizuje. W jaki sposób? Przez posłanie na ziemię Ducha Świętego, który we wszystkich tekstach z wyrażeniem „siedem Duchów” jest widziany w relacji do Chrystusa w Jego misterium paschalnym. To właśnie Jezus zabity i zmartwychwstały jest nieustannym dawcą Ducha Świętego.

Dzieło stworzenia i odkupienia przynależy do całej Trójcy Świętej. Jednak tylko w odniesieniu do Ducha Świętego mówi się, że jest posłany na ziemię. Ojciec i Syn kontynuują swoją obecność na ziemi, a zwłaszcza w Kościele, aktualizują swój aktywny wpływ na historię, swoje włodarstwo nad ziemią przez Ducha. Czas Kościoła jest godziną Ducha. On, przynależąc do Ojca i Syna, zostaje posłany na ziemię, gdzie działa z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej w Jedności dzieła, podobnie jak w dziele stworzenia i odkupienia. Duch i Kościół zostają przedstawieni w relacji do Chrystusa, który ciągle działa we wspólnocie Kościoła, jest tym, który „przechadza się pośród siedmiu

złotych świeczników”, czyli siedmiu Kościołów, widzianych szczególnie w ich wymiarze liturgicznym (Ap 1,20; 2,1), ale zarazem i Kościół, i Duch Święty przynależą do Chrystusa (Ap 3,1). To właśnie przez Ducha Chrystus aktualizuje swoje dzieło w Kościele, ale również wchodzi w relację z ludzkością, ponieważ Duch jest posłany na całą ziemię (Ap 5,6). To posłanie na ziemię może mieć głębokie znaczenie dla wspólnoty wierzących. W pierwszych odstonach kontempluje ona Ducha Świętego postrzeganego w relacji do Kościoła, w ostatnim przedstawieniu koncept ten się rozszerza: Duch jest posłany na całą ziemię. Być może zostaje w ten sposób podkreślone, że wspólnota chrześcijańska, związana w szczególny sposób z Duchem Świętym, ma do odegrania ważną rolę w owym działaniu Ducha wśród ludzi.

W Ap 5,6 zgromadzenie liturgiczne już wie, że Duch Święty jest posłany również do nich. Musi jednak zadać sobie, jako wspólnota zgromadzona na liturgii, pytanie o rolę, o cel Jego posłania. Wspólnota w świetle Ap 5,6 powinna zadać pytanie o Jego dotychczasowe działanie. Posłanie Ducha nie następuje chronologicznie w momencie ukazania się Baranka w czasie wizji. Duch Święty już jest dany wspólnocie. Innymi słowy, jest to pytanie dotyczące tego, jak zgromadzenie liturgiczne w treści Apokalipsy odkrywa działającego Ducha.

2. Zgromadzenie liturgiczne pod działaniem Ducha Świętego²⁶⁰

Szczególnym miejscem działania Ducha jest zgromadzenie liturgiczne. Kolejne wersy Apokalipsy rozwijają ten obraz. Cztery razy w Ap pojawia się rzeczownik w wyrażeniu przyimkowym *en pneumatī*, „w duchu”. To wyrażenie służy opisaniu osobistego doświadczenia Jana. Za pomocą tego wyrażenia Jan wprowadza chrystofanię początkową (Ap

²⁶⁰ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 289-290.

1,10) oraz wizję tronu Boga (Ap 4,2). Te dwie wizje rozpoczynają odpowiednio pierwszą i drugą część księgi. Pierwszy raz formuła ta poprzedza bezpośrednio polecenie, jakie otrzymuje Jan, by spisać wszystko, co zobaczy i postać do siedmiu Kościołów w Efezie, Smyrnie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardes, Filadelfii i Laodycei. Za drugim razem następuje po niej zaproszenie skierowane do Jana, by wstąpił tutaj, tj. do nieba, aby mógł zobaczyć, co potem musi się wydarzyć. Formułę lekko zmodyfikowaną spotykamy w 17,3 i 21,10, gdzie umieszczona jest we wprowadzeniu do wizji Wielkiej Nierządniczy – Babilonu i jej upadku (Ap 17-18) oraz Nowego Jeruzalem – Małżonki Baranka (Ap 21,9-22,5), która jest ostatnią wizją Apokalipsy. Doświadczenie wyrażone za pomocą formuły „w duchu” odnosi się nie tylko do pierwszej części Ap, ale rozciąga się na całą wielką wizję drugiej części i, co więcej, spotykamy ją w interpretacji dwóch jej momentów kulminacyjnych: zniszczenia Wielkiej Nierządniczy, Babilonu, miasta bez Boga, oraz manifestacji miasta Boga, Nowego Jeruzalem, Małżonki Baranka. Takie rozmieszczenie formuły świadczy o jej ważności dla przesłania całej księgi.

Zwyczajnie odrzuca się ekstatyczne rozumienie formuły „w duchu”, stwierdzając, że nie jest to techniczny termin określający ekstazę²⁶¹. Najczęściej odnosi się to wyrażenie do Ducha Świętego, a ściślej rzecz biorąc do Ducha Proroctwa, aby wskazać, że chodzi głównie o inspirację ze strony Ducha. Cała formuła „w duchu” dotyczy przede wszystkim samego Jana. Po raz pierwszy wyrażenie „w duchu” spotykamy w Ap 1,10: „Znalazłem się w duchu w dzień Pański”. Sam Jan ma świadomość bycia prorokiem i posiadania Ducha, którego nazywa „Duchem proroctwa” (19,10). Jan doświadcza stanu „w duchu” nie przez przypadek w dzień Pański, tj. w dzień wspólnoty liturgicznej celebrującej Chrystusa zmartwych-

²⁶¹ R.L. JESKE, *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, NTS 31 (1985), 455-456.

wstałego. Z wielkim prawdopodobieństwem jest to też dzień zgromadzenia liturgicznego. Jan, przekazując przez lektora swoje doświadczenie, staje się częścią tego zgromadzenia. W takim kontekście doświadczenie Jana wyrażone przez formułę „w duchu” jest również doświadczeniem wspólnoty. Jan, jak i inni urzędowi prorocy, przekazują wspólnocie to, co Duch Święty im mówił, co było rezultatem ich wejścia w szczególnie z Nim kontakt. Właśnie oni mieli za zadanie uczynić zgromadzenie liturgiczne uczestnikiem objawienia-proroctwa. Duch jest tym, który kieruje Janem i wspólnotą w przekazywaniu i odczytywaniu przesłania. Jana i zgromadzenie łączy Duch Święty, przy zachowaniu jakościowej odrębności doświadczeń pneumatologicznych.

W wyrażeniu „w duchu” chodzi o żywe i przemieniające spotkanie z Duchem Świętym. Jan wchodzi w moc Ducha Świętego. To, co zostanie przekazane, już nie będzie tworem Jana, ale właśnie samego Ducha. Chodzi tutaj o podkreślenie, że przesłanie jest prawdziwym proroctwem otrzymanym z inspiracji Ducha Świętego. Być „w duchu” określa Jana jako proroka. W Ap 1,10 głos, który mówi do Jana, można więc połączyć z pneumatologicznym doświadczeniem Jana. Tym, który mówi, byłby Duch Święty. Jan zanurzony w Nim, pod całkowitą Jego kontrolą, otrzymuje zarówno rozkaz spisania wszystkiego i posłania do Kościołów w Azji, jak i samą wizję. Tym, który mówi do Kościoła, jest bowiem Duch Święty (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Duch Święty jest przekazicielem objawienia. Przez to spotkanie z Duchem Świętym Jan wchodzi w środowisko prorockie Ducha Świętego, wchodzi w Jego oddziaływanie, który czyni go zdolnym do właściwego odczytania starej ekonomii zbawienia. Doświadczenie Jana wyrażone w formule „znalazłem się w Duchu” pozwala mu wejść w tajemnicę Chrystusa, która zarazem dotyczy misterium Kościoła. To Duch Święty mówi przez Jana i prowadzi do całej prawdy o Nim. Poza tym, wyrażenie „znalazłem się w duchu” bezpośrednio poprzedza rozkaz spisania wizji. Wniosek może

być tylko jeden: wszystko, co zostanie spisane, będzie dziełem Ducha Świętego. Możemy powiedzieć, że księga powstała pod natchnieniem Ducha Świętego. „Objawienie Jezusa Chrystusa” (1,1) staje się w ten sposób „objawieniem w Duchu Świętym”, tj. pod natchnieniem Ducha.

Po raz drugi spotykamy wyrażenie „znalazłem się w duchu” w 4,2. Tekst ten jest częścią wprowadzenia do pierwszej wizji, która otwiera drugą część Apokalipsy. Głos trąby wydaje rozkaz: „Wstąp tutaj, a to ci ukazę, co potem musi się stać”, po czym następuje formuła: „znalazłem się w duchu”. Jan tym razem najpierw słyszy głos, a potem znajduje się „w duchu”. Znowu trzeba podkreślić, że autorowi wcale nie chodziło o to, by słuchacze myśleli, że Jan wpada znowu w jakiś trans czy ekstazę. Jego doświadczenie opisane przez formułę „znalazłem się w Duchu” ma jeszcze raz uzmysłowić słuchaczom jego autorytet prorocki oraz fakt, że oddziałuje na niego ten sam Duch proroctwa.

W dwóch kolejnych miejscach Ap mamy wyrażenie, które prawie wszyscy tłumaczą: „anioł przeniósł mnie w duchu” (17,3; 21,10). W porównaniu z poprzednimi tekstami z wyrażeniem „w duchu”, w Ap 17,3 następuje konkretyzacja działania Boga w historii. Jan jako prorok, będąc „w duchu”, dostrzega najgłębsze mechanizmy zła, inspiracje szatańskie, które wcielają się w konkretne ludzkie struktury. Na końcu jednak swoimi korzeniami zostają pokonane nie tylko te struktury, ale sam ich inspirator – Szatan. Znowu Jan pod wpływem Ducha Świętego dokonuje teologicznej reinterpretacji historii i przekazuje ją zgromadzeniu liturgicznemu, które żyje i działa w kontekście tych struktur, doświadcza ich oddziaływania. W przedstawieniu tego obrazu Jan korzysta dalej z obrazów i aluzji starotestamentalnych. Za drugim razem, kiedy pojawia się wyrażenie „w duchu” w ostatniej sekcji księgi (21,10), Jan zostaje przeniesiony prorocko na „górze wysoką i wzniosłą”. W tradycji biblijnej takie miejsce było najbardziej odpowiednie dla objawienia Bożego. Ap 21,10 stanowi wyraźną aluzję do Ez 40,1-2. Cała wizja znowu odbywa się pod działaniem Ducha Świętego. Jan pod wpływem Ducha Świętego

stawia przed oczyma wspólnoty obraz Nowej Jerozolimy, która jest niczym innym jak wypełnieniem starotestamentalnych zapowiedzi.

Doświadczenie, które zostaje ukryte pod wyrażeniem „w duchu”, nie dotyczy jednak wyłącznie Jana. To, co Jan widzi, musi spisać i posłać do siedmiu Kościołów. W ten sposób doświadczenie „pod natchnieniem Ducha Świętego” nie jest jego własnością prywatną. Duch Święty jest tym samym, który działa w i przez Jana i proroków, którzy jak on należą do tej samej wspólnoty kościelnej. Oni na równi z Janem uczestniczą we wspólnocie Ducha Świętego. We wspólnocie kościelnej musieli być prawdopodobnie jacyś charyzmatyczni prorocy, których zadaniem było przekazywanie objawienia samej wspólnoty.

W Ap 11,8 spotykamy wyrażenie *pneumatikos*, które jest utworzone od rdzenia *pneuma* i dlatego wydaje się interesujące dla naszego opracowania. Gdy zostają zabici przez Bestię z czełości dwaj świadkowie, mówi się o ich zwłokach, że leżą na placu wielkiego miasta, „które zwie się *pneumatikos* Sodoma i Egipt, gdzie ukrzyżowano także ich Pana” (Ap 11,8). Ostatnia część Ap 11,8 zdaje się nawiązywać do Jerozolimy. Sprawa się jednak komplikuje z powodu określenia miasta: „Wielkie Miasto”, które określa się formułą, „które *pneumatikos* zwie się: Sodoma i Egipt”. Przysłówek *pneumatikos* spotykamy raz w całej Ap²⁶². Jest on tłumaczony na różne sposoby, ale najlepszym jego tłumaczeniem byłoby „z pomocą Ducha Świętego”, „pod wpływem Ducha Świętego”. Nie wydaje się, aby w Ap 11,8 chodziło o inny rodzaj doświadczenia. Pod wpływem Ducha Świętego wielkie miasto jest nazwane Sodomą i Egiptem. Można w tym miejscu mówić o kolejnym doświadczeniu pneumatologicznym Jana i wspólnoty. Nazwanie Wielkiego Miasta Sodomą i Egiptem jest faktem pneumatycznym. Wszystko dzieje się pod wpływem Ducha Świętego.

²⁶² Poza tą księgą występuje tylko w 1 Kor 2,14 i jest całkowicie nieznaną w grece klasycznej.

Duch Święty mówi do zgromadzenia liturgicznego²⁶³

Jedyną czynnością bezpośrednią, która zostaje przyporządkowana Duchowi Świętemu w Apokalipsie, jest mówienie (*legen*). Dziewięć razy spotykamy się w Ap z użyciem absolutnym terminu *pneuma*, który jest poprzedzony rodzajnikiem określonym i występuje w funkcji podmiotu: „Kto ma ucho, niech posłyszysz, co mówi Duch do Kościołów” (2,7.11.29; 3, 6,13,22). To samo orzeczenie spotykamy w 14,13b: „Tak, mówi Duch, niech odpoczną od swoich trudów, bo ich czyny idą z nimi”. W 22,17 podmiotem tej samej czynności mówienia jest także duch, ale nie sam, lecz razem z oblubienicą w formule wprowadzającej mowę niezależną: „Duch i oblubienica mówią: «Przyjdź!»”

Formuła „Kto ma ucho, niechaj posłyszysz, co mówi Duch do Kościołów” stanowi stały element wszystkich siedmiu listów napisanych do Kościołów. Siedmiokrotne powtórzenie niezmienną formuły, „Kto ma ucho, niechaj posłyszysz, co mówi Duch do Kościołów”, wskazuje na wagę, jaką autor przywiązuje do niej. W jej przekazie musi być coś ważnego dla wspólnoty słuchającej przesłania Apokalipsy. Jest ona zaliczana do gatunku proklamacji prorockiej, której zadaniem było zaproszenie do słuchania słowa Bożego czy nauczania o charakterze mądrościowym. Świadczy o tym rzeczownik „ucho”. W Starym Testamencie oznacza on nie tylko część ciała, ale, podobnie jak w terminologii greckiej, organ poznania i zrozumienia (por. np. Hi 12,11; 13,1; 34,3; Prz 2,2; 5,13; 18,15; 22,17; 23,12). „Ucho” jest narzędziem, poprzez które przyswajamy sobie mądrość. „Nastawić ucha” znaczy gorliwie przyłożyć się do odbioru, a równocześnie być uważnym, pojmować, chcieć tego, o czym poucza mędrzec. Wyrażenie to zostało określone przez M. Sibeliusa jako „formuła przebudzenia”, która ma na celu pobudzić do słuchania i spowodować zrozumienie. Pojawia się więc w kontekście przypowieści,

²⁶³ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 361-382; także J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, 438-444.

które muszą być interpretowane. Wymaga to zawsze pewnego wysiłku w procesie aplikacji, gdzie rzecz znana jest progiem do zrozumienia rzeczy tajemnych. W przeciwnym razie nauczanie w przypowieściach, zamiast ułatwić zrozumienie, uczyniłoby je bardziej jeszcze niezrozumiałymi. Użycie „formuły przebudzenia” podkreśla, że słuchanie winno stać się intensywniejsze, by wydobyć z przypowieści jej ukryty sens. To, co przede wszystkim odróżnia tę formułę od paralelnych do niej w Ewangeliach synoptycznych, to użycie liczby pojedynczej „ucho” zamiast mnogiej „uszy” (w Biblii Tysiąclecia mamy l. mn. „uszy”). W Ewangeliach nie wspomina się również w tej formule Ducha Świętego.

Podmiotem czynności mówienia na początku każdego listu jest Jezus Chrystus, na końcu natomiast Duch. Nie ma żadnych wątpliwości, że chodzi o Ducha Świętego. Zarówno rodzajnik określony jak i wyrażona funkcja (mówienie do Kościołów) wskazują na charakter osobowy. Chodzi o trzecią Osobę Trójcy Świętej. Te dwie osoby, przez przyporządkowanie im tego samego orzeczenia wewnątrz tych samych jednostek literackich, są widziane na równi. Jezus w Apokalipsie jest bardzo często przedstawiony na równi z Bogiem Ojcem. Są to przykłady chrystologii teocentrycznej. Jeżeli dołączymy do tego zrównanie Go z Duchem Świętym w działaniu, to wydaje się, że można mówić o chrystologii pneumatologicznej lub zstępującej, a cały obraz odnieść do tajemnicy Trójcy Świętej.

Wewnątrz listów ani jedno słowo nie zostaje przyporządkowane Duchowi Świętemu. Nie można dojść do innej konkluzji niż ta, że słowa Ducha Świętego są tymi samymi, które wypowiada Jezus do siedmiu wspólnot. Trzeba jednak zauważyć, że głos Jezusa jest słyszalny wewnątrz wizji, natomiast cała wizja jest jakby głosem samego Ducha Świętego. W rzeczywistości do Kościoła „tu i teraz” mówi nie kto inny, jak Duch Święty. Nie są to dwa przeciwstawne sobie objawienia. Wydaje się, że mamy tutaj powtórzenie konceptu obecnego w czwartej Ewangelii, gdzie o Duchu Świętym mówi Jezus, „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie

będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszysz, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i oznajmi wam” (J 16,13-14). Można powiedzieć, że odległość między Chrystusem i Kościołem zostaje zniwelowana przez głos Ducha Świętego. W życiu ziemskim Jezus mówił i wyjaśniał swoje przesłanie, teraz zaś czyni to za pośrednictwem Ducha Świętego. W Kościele jest obecny Duch, który kontynuuje funkcję objawieniową i wyjaśniającą samego Jezusa. On jest jedynym interpretatorem całego przesłania Jezusa. Objawienie Jezusa jest niczym innym jak objawieniem pod natchnieniem Ducha Świętego, który przekazuje Kościołowi, za pośrednictwem Jana, słowa samego Jezusa. Bez Ducha Świętego przesłanie do poszczególnych Kościołów byłoby martwe²⁶⁴.

Duch Święty, który mówi, jest Duchem prorockim. Przekazuje On przez Jana to, co mówi Jezus. Przez Ducha Świętego głos Jezusa, Jego wola są obecne w Kościele. Skoro Jezus mówi przez Ducha Świętego, to jest On konieczny do tego, by w pełni odczytać całe przesłanie skierowane do Kościoła. Jeżeli uświadomimy sobie, że tym, który mówi w tej chwili w zgromadzeniu liturgicznym, jest lektor, odczytujący przesłanie Jana, to zrozumiemy, że Jan przesyła do wspólnoty pewną wiadomość: w proroku i przez proroka Duch Święty mówi do wspólnoty słuchającej przesłania Apokalipsy.

Na początku list jest skierowany do poszczególnych wspólnot kościelnych regionu Azji Mniejszej, na końcu ta perspektywa rozszerza się na cały Kościół. Przez aktualizację pneumatyczną to, co było skierowane do lokalnych wspólnot, otrzymuje przeznaczenie uniwersalne. To przesłanie jest doskonałym i pełnym przesłaniem Ducha Świętego: mamy siedem listów, które stanowią jakby jeden list Ducha Świętego do Kościoła. Należy podkreślić, że nie jest to odosobniony akt mówienia Ducha. Jezus nieustannie kieruje do Kościoła swoje słowo za pośrednictwem

²⁶⁴ B. MONCONI, *Lo Spirito*, 65: „Nel tempo della Chiesa, infatti, se Cristo continua a parlare a quest’ultima è proprio attraverso lo Spirito”.

Ducha Świętego. Czasownik „mówi” (czas teraźniejszy) wskazuje na ciągłość, kontynuację.

„Mieć ucho” wskazuje na głębokie, uważne słuchanie, które prowadzi nie tylko do zrozumienia słowa, ale i posłusznego jego przyjęcia. W tradycji religijnej Izraela słuchanie słowa Boga było podstawowym aktem wierzącego wyrażającym gotowość posłuszeństwa Bogu (por. Pwt 6,4). Człowiek może słyszeć słowo, jednak sam z siebie nie ma zdolności zrozumienia, tylko Bóg może ją dać człowiekowi (por. Iz 50,4). Innymi słowy, to On daje człowiekowi ucho.

Poprzez analizowaną formułę słuchacz zostaje pobudzony do słuchania przesłania Ducha Świętego, przekazującego słowa samego Jezusa. Duch mówi na sposób ludzki, sposób który domaga się od słuchających zaangażowania wszystkich sił intelektualnych służących do interpretacji, zrozumienia, refleksji, rozróżnienia tego, co im zostaje przekazane. Zgromadzenie liturgiczne jest zobligowane do tego, by odkrywać w całym przesłaniu listów to i tylko to, co chciał przekazać Duch Święty. Chodzi o otrzymanie „inteligencji pneumatycznej”, która pozwoli wierzącym odkryć całą głębię, znaczenie słów. Dawcą takiej inteligencji może być tylko Duch Święty. „Mieć ucho” oznacza więc otwarcie się na działanie Ducha Świętego.

Wracając do interesującej nas formuły w części epistolarnej, zaproszenie czy wezwanie do słuchania jest w ścisłej relacji do tego, co Duch Święty ma do powiedzenia wspólnocie. Dlatego niektórzy mówią w tym miejscu o „duchowym słuchaniu” lub „duchowym zrozumieniu”.

Wezwanie do słuchania Ducha ma raczej charakter ogólny, nie odnosi się do szczegółowych problemów wspólnot. To wszystkie listy wzięte razem stanowią przedmiot mówienia Ducha Świętego. Więcej, najbardziej racjonalnym rozwiązaniem jest potraktowanie całej księgi jako przesłania Ducha Świętego, który mówi w niej na początku, w centrum i na końcu. Przez wyrażenie, „Kto ma ucho, niechaj posłyszysz, co mówi Duch do Kościołów”, cała księga otrzymuje gwarancję bycia dziełem inspirowanym przez tego samego

Ducha, który natchnął starotestamentalnych pisarzy do spisania, tego i tylko tego, czego On chciał. Taki koncept nie jest obcy pisarstwu NT. Duch Święty jest gwarantem natchnienia, ale i zarazem On dokonuje aktualizacji całego przesłania wypowiedzianego w przeszłości na „dzis” słuchających. W ten sposób wewnątrz samej księgi zostają połączone w jedną całość koncepcje wyrażone przez formuły „znalazłem się w Duchu” oraz „mówi Duch”. Członkowie zgromadzenia liturgicznego wchodząc w kontakt z Duchem Świętym („w Duchu”) otrzymują natchnione przez Ducha słowa proroctwa tej księgi („co mówi Duch”).

Zachęta ogólna w listach do siedmiu Kościołów stanowi więc stałą formułę parenetyczną²⁶⁵, poprzez którą zwraca się uwagę na fakt, często podkreślany w Apokalipsie, że Chrystus jest nieustannie w dialogu ze swoim Kościołem. Chrystus przez Ducha zwraca się do Kościoła w ogólności, a nie tylko do poszczególnych jego wspólnot. Orędzie Ducha nie jest jednak już od pierwszej chwili oczywiste. Może je zrozumieć ten, kto ma zdolność do interpretowania, czyli, używając symbolu, ten, kto ma „ucho”. W zachęcie ogólnej chrześcijańskie pobudzani są do słuchania orędzia Ducha i mobilizacji swojego intelektu. To wewnętrzne nastawienie, by rozpoznawać mowę Ducha, jest typowo mądrościowe. Jego rezultatem staje się umiejętność zrozumienia orędzia Chrystusa. Poprzez słowo zachęty powraca więc myśl o konieczności posiadania „ucha intelektualnego”, czyli zdolności do przyjęcia i interpretowania orędzia. Dzięki temu staje się możliwe otwarcie na Ducha, którego Chrystus udziela Kościołowi, i przyjęcie tego, co On chce mu objawić. Ten cel może być osiągnięty poprzez wykorzystanie zamieszczonych w tej książce medytacji biblijnych.

W Apokalipsie jeszcze dwa razy w rozdziale trzynastym pojawia się podobna formuła. Nie wymienia się w niej Ducha Świętego. W Ap 13,9-10 czytamy: „Jeśli ktoś ma ucho, niech posłyszy! Jeśli ktoś do niewoli, do niewoli pójdzie, jeśli ktoś na

²⁶⁵ S. HAREŹGA, *Kościół z Ducha*, 35: opowiada się za funkcją parenetyczną tej formuły w Ap.

zabicie mieczem, mieczem będzie zabity. Tutaj jest wytrwałość i wiara świętych”. Natomiast w 13, 18 znajduje się następujące stwierdzenie: „Tu jest mądrość. Kto ma rozum, niech przeliczy liczbę Bestii, bowiem liczbą człowieka jest, a liczba jego: sześćset sześćdziesiąt sześć”.

Teksty te stanowią zakończenia prezentacji dwóch Bestii, wychodzącej z morza oraz wychodzącej z ziemi, które razem ze Smokiem (Ap 12) są częścią triady szatańskiej. W takim kontekście pojawia się wezwanie skierowane do wspólnoty zgromadzonej na słuchaniu: „Jeśli kto ma ucho, niechaj posłysz”. Nie mówi się tutaj o głosie Ducha Świętego. Jest jednak mało prawdopodobne, aby zgromadzenie, które słyszało podobną formułę w części epistolarnej, myślało o innym głosie. Kościół potrzebuje intelektu duchowego, który pozwoli na pełne odczytanie przesłania ukrytego pod językiem symboli. Innymi słowy, musi mieć ucho. Wyrażenie „mieć rozum” staje się synonimem formuły „mieć ucho”. Wskazuje się w ten sposób bezpośrednio na funkcję intelektu. Odszyfrowanie całego przesłania jest możliwe tylko wtedy, gdy wspólnota otworzy się na dar mądrości (czynnik boski) oraz podejmie się pogłębionej refleksji (czynnik ludzki).

W tych dwóch tekstach punktem wyjścia jest sam symbol, który domaga się interpretacji. Zostaje postawiony jako taki przed wspólnotą przez samego Ducha Świętego, który natchnął Jana do zamknięcia pewnej rzeczywistości właśnie w symbolu. Teraz ten symbol wchodzi w kontakt ze zgromadzeniem, które także jest prowadzone przez Ducha Świętego. Pod Jego wpływem wspólnota przyjmuje symbol, interpretuje go i szuka sposobu, by zaaplikować odkryte przesłanie do rzeczywistości historycznej, w której żyje, i wyciągnąć wnioski praktyczne, które będą rzucały na jej decyzje. W ten sposób, wsłuchując się w przesłanie Ducha Świętego, zgromadzenie przygotowuje się do zwyciężenia wraz z Chrystusem wrogich demonicznych sił.

W listach do siedmiu Kościołów Duch Święty mówi o Jezusie, ale mówi też o Kościele. Duch Święty uświadamia zgro-

madzeniu, że Jezus zmartwychwstały zna konkretną sytuację życiową poszczególnych wspólnot. Duch Święty przekonuje zgromadzenie, że Jezus jest obecny pośród nich w swoim słowie. W głos Ducha wpisują się również obietnice dla zwycięzcy.

Z tej prezentacji wynika bardzo ważny wniosek natury teologicznej: cała rzeczywistość jest absolutnie podporządkowana Chrystusowi zmartwychwstałemu. Mamy tutaj do czynienia z teologią historii. Zwycięstwo Boga nad całą rzeczywistością zła dokonało się raz na zawsze w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Na tym tle wezwanie: „Kto ma ucho, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów” jest zaproszeniem do czytania historii w nowy sposób, który można nazwać „według Ducha Świętego”, a który jest niczym innym, jak odczytywaniem „tu i teraz Kościoła” w świetle „logiki paschalnej”²⁶⁶.

Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym nie tylko interpretuje, ale uaktualnia przesłanie Chrystusa zmartwychwstałego. Prowadzi On zgromadzenie liturgiczne od sytuacji słuchania do sytuacji nawrócenia. Zgromadzenie nawrócone, oczyszczone jest zdolne do dalszego słuchania tego, co Duch Święty mówi nieustannie do Kościołów. Ten sam Duch, który ożywił Chrystusa z martwych, ożywia Kościół. On powoduje, że wspólnota chrześcijańska, czerpiąc wszystkie siły witalne ze zmartwychwstania Chrystusa, jest w stanie całkowicie Go naśladować i w ten sposób aktualizować, konkretyzować, i współuczestniczyć w Jego triumfie już tutaj na ziemi.

„Tak, mówi Duch” – Ap 14,13²⁶⁷

Kolejnym tekstem, który przypisuje Duchowi czynność mówienia, jest Ap 14,13: „I usłyszałem głos z nieba mówiący: Napisz! Błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają już teraz.

²⁶⁶ A. JANKOWSKI, *Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów* (Ap 2;3), RBL 12 (1959), 277.

²⁶⁷ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 389-393.

Tak, mówi Duch, że odpoczywają od trudów swoich, bowiem ich czyny idą za nimi”.

Interesujący nas tekst stanowi jedno z siedmiu (a dokładnie drugie) błogosławieństw w Ap (por. 1,3; 14,13; 16,5; 19,9; 20,6; 22,7.14). Jest ono wprowadzone w formie dialogu. Najpierw głos z nieba, który prawdopodobnie jest głosem anioła, jednocześnie jednak zastępujący głos samego Boga, co podkreśla zarówno wagę przesłania, jak i poświadcza orędzie makaryzmu. Na głos z nieba odpowiada Duch, którego słowa wzmacniają i przedłużają treść błogosławieństwa. Całe błogosławieństwo otrzymuje potwierdzenie od Ducha Świętego: „Tak, mówi Duch, odpoczną od swoich trudów, ponieważ idą z nimi ich czyny”. Ci, którzy umierają już teraz w Panu, do których Duch mówi: „Niech odpoczną od swoich trudów, bo idą z nimi ich czyny”, znajdują się na przeciwstawnej pozycji do tych, którzy nie będą mieli odpoczynku w dzień i w nocy, ponieważ należą do adoratorów Bestii (14, 11).

W Ap 14, 13 Duch jest tym samym, który mówi do Kościołów. Jest On osobą. Fraza „mówi Duch” jest przekazana zgromadzeniu liturgicznemu przez Jana/lektora. To on relacjonuje całą wizję. Te głosy wzajemnie się przenikają, nie zostają oddzielone. Głos Jana przekazuje głos Ducha Świętego. Jan jako prorok jest cały czas zanurzony w sferze samego Ducha, innymi słowy, jest „w Duchu”. Dlatego może przekazać wspólnocie słowa: „tak mówi Duch”. Jednocześnie zgromadzenie będąc „w Duchu” jest zdolne do przyjęcia tego przesłania jako głosu Ducha.

Należy zwrócić również uwagę na fakt, że całe to wyrażenie jest podporządkowane rozkazowi: „Napisz”. Duch Święty jest nie tylko tym, który inspiruje proroków do przekazania przesłania dla wspólnoty, ale także do tego, by zostało ono spisane. Jest On Duchem natchnienia, który mówi przez Pismo. Nie tylko interesujące nas błogosławieństwo, ale cała księga jest spisana pod natchnieniem Ducha Świętego. Żadne pismo Nowego Testamentu nie przekazuje tak jak Apokalipsa świadomości bycia natchnionym przez Ducha Świętego.

Do wspomnianego już potwierdzenia Duch dołącza jeszcze zapewnienie, które jest właściwą motywacją błogosławieństwa. Jest ona podwójna: „odpoczną od swoich trudów” oraz „bo idą z nimi ich czyny”. Być może chrześcijanie zastanawiali się nad losem umarłych „w Panu”, zwłaszcza męczenników, w obliczu bezkarności „mieszkających na ziemi”. Duch Święty przez Jana daje odpowiedź na wątpliwości wspólnoty. Duch utwierdza wspólnotę, pociesza ją i podtrzymuje. Przez błogosławieństwo chrześcijanie zostają zaproszeni do pozostania wiernymi aż do końca, do niepoddawania się i pójścia na kompromis ze środowiskiem na wskroś pogańskim, w którym żyją. To oni przez swoje decyzje już teraz są zwycięzcami, „od teraz” są błogosławionymi, szczęśliwymi. Duch Święty umacnia ich w wytrwałości. Jest to ożywcze działanie Ducha. Jako konkluzję naszymi czynimy słowa: „(...) błogosławieństwo umarłych w Chrystusie jest praktycznie błogosławieństwem życia widzianego od strony ziemi. Rozświeśla ono misterium chrześcijańskiego życia, które przez trudy i czyny pochodzące z wiary zmierza ku ostatecznemu odpoczynkowi w Chrystusie”.

„A Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»” (22,17)²⁶⁸

Ostatnim tekstem, w którym Duch jest podmiotem orzeczenia „mówić”, jest Ap 22,17. W przeciwieństwie do innych tekstów Duch nie występuje tutaj sam, ale razem z Oblubienicą. Przedmiotem ich mówienia jest wołanie o przyjście Jezusa: „Duch i oblubienica mówią: «Przyjdź!»”.

Dwugłos Ducha i Oblubienicy można potraktować jako odpowiedź na 22,16. Termin *pneuma* odnosi się do trzeciej Osoby Trójcy Świętej, przywołując w ten sposób inne teksty, w których był używany w formie absolutnej. Jest to ten sam Duch, który mówił do Kościołów w części epistolarnej (por. 2,7.11.17.29;

²⁶⁸ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 402-421; także: J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, 449-451.

3,6.13.22), jak i również do zgromadzenia liturgicznego w studium przez nas błogosławieństwie w 14,13.

Rzeczownik „oblubienica” wskazuje na Kościół w sferze doczesnej, który jest widziany w swojej drodze pielgrzymiej ukierunkowanej na dojście do stania się Jerozolimą Nową – Małżonką Baranka. Wezwanie: „Przyjdź!” przenosi nas do sytuacji obecnej. Zestawienie obok siebie Ducha i Kościoła wskazuje na ścisłą łączność między nimi. Jeżeli w pierwszej wizji został przedstawiony Chrystus działający aktywnie w Kościele, to od samego początku należało sobie uświadomić, że w centrum wzajemnej relacji między Chrystusem a Kościołem znajduje się Duch Święty, prowadzący wspólnotę wierzących przez historię, która jawi się zgromadzeniu liturgicznemu, dzięki Jego działaniu przez proroka Jana (proroków), jako historia zbawienia. W wołaniu „Przyjdź” Duch ukierunkowuje zgromadzenie na ostateczny finał. On tworzy we wspólnocie wewnętrzną dyspozycję do zrozumienia („Kto ma ucho niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”), ale i zarazem do tego, że Kościół może wołać do Pana. On inspiruje przede wszystkim modlitwę wspólnoty. Jeśli tak, to Duch mówi we wspólnocie i przez wspólnotę, tak jak mówi przez proroków. Ten dwugłos może pogłębić jeszcze bardziej wizję Kościoła w Ap. Jest to wspólnota prorocka, w której objawia się Duch Święty jako Duch prorocki Kościoła.

Czynność Ducha i Oblubienicy zostaje określona za pomocą orzeczenia w czasie teraźniejszym, co podkreśla, że jest to ciągle wołanie. Zostaje ono skierowane do Jezusa, tego samego, który ogłosił już przedtem swoje przyjście: „Oto przyjdę niebawem”: Ap 22,7.12. Duch Święty inspiruje Kościół-Oblubienicę do przyzywania przyjścia swego Oblubieńca. Można powiedzieć, że Duch inspiruje modlitwę zbiorową, ale także modlitwę indywidualną każdego członka zgromadzenia liturgicznego. Jest to zarazem ostatecznie wezwanie skierowane do podmiotu interpretującego przesłanie Apokalipsy: „a kto słyszy, niech powie: «Przyjdź!», a ten, kto pragnie, niech przyjdzie; ten, kto chce, niech wody życia weźmie za darmo”.

Przedmiotem słuchania w formule „a kto słyszy, niech powie: Przyjdź!” nie musi być tylko dwugłos Ducha i Oblubienicy, ale również całe przesłanie księgi, które jest głosem Ducha Świętego. Nie chodzi w tym miejscu o zwykłe słyszenie, ale o to samo, do którego poszczególni członkowie zgromadzenia liturgicznego byli wzywani w części epistolarnej księgi formułą: „Kto ma ucho, niechaj posłysz, co mówi Duch”. Słuchanie dotyczy tego, kto rozumie, kto przyjmuje przesłanie, kto rozumie gorące pragnienie Ducha i Oblubienicy. Tylko ten, który ma intelekt pneumatyczny, może usłyszeć, tj. włączyć się w nurt natchnienia i powtórzyć: „Przyjdź!” W kontekście epilogu Kościół przyzywa przyjscia Jezusa, który się jawi jako sędzia (22,12). Jest to jedna z głównych przesłanek, aby odnieść formułę „przyjdź” do paruzji Chrystusa.

Duch proroctwa w zgromadzeniu liturgicznym (Ap 19,10)²⁶⁹

Ap 19,10 jest jedynym miejscem, w którym znajduje się wyrażenie „Duch proroctwa”. Wiersz ten należy w opinii większości komentatorów do tekstów, które są fundamentalnymi dla zrozumienia zarówno pneumatologii, jak i eklezjologii Ap, bowiem jest on kluczem do konceptu Ducha Świętego i jego funkcji prorockiej w Kościele²⁷⁰.

Większość komentatorów nie ma żadnych wątpliwości, że słowo „duch”, w 19,10 poprzedzone rodzajnikiem, odnosi się do Ducha Świętego, tak jak w innych miejscach księgi. Duch jest określony przez proroctwo. Jest widziany w bezpośredniej funkcji inspiracyjnej, jest źródłem inspiracji i zarazem potwierdzeniem

²⁶⁹ D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, 429-488; także J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, 424-429.

²⁷⁰ Na temat Ap 19,1-8 odsyłam do monografii: W. POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)*, Kielce 2001; także: S. HAREZGA, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992, 67-80.

autentyczności proroctwa. On legitymizuje konkretnych ludzi jako proroków, jest gwarancją autentyczności ich proroctwa. Dlatego można by przetłumaczyć całe wyrażenie jako „Duch Święty, który inspiruje proroctwo w prorokach”⁵¹⁵. Cała fraza: „Świadectwem bowiem Jezusa jest Duch proroctwa” znaczyłaby, że „świadectwo Jezusa” jest przedmiotem inspirowanego przez Ducha proroctwa. Jest to świadectwo, które złożył Jezus w swoim ziemskim życiu i to, które składa jako Uwielbiony, a które pokrywa się z treścią księgi. W jednym i drugim uczestniczy Duch Święty. W pierwszym przypadku jego rola polega na aktualizowaniu, uobecnianiu, uwiecznianiu historycznego świadectwa Jezusa we wspólnocie. W drugim na przekazywaniu prorokom słów samego Jezusa uwielbionego.

Tym, który mówi w Apokalipsie, jest sam Duch Święty. Jego słowa są zarazem słowami zmartwychwstałego Chrystusa. Co więcej, Jego słowa zostają spisane. Żadne pismo Nowego Testamentu nie podkreśla własnego natchnienia tak bezpośrednio, jak czyni to księga Apokalipsy. Również żaden autor Nowego Testamentu, z wyjątkiem autora Apokalipsy, nie ma takiej świadomości własnego natchnienia²⁷¹. Duch przemawia przez proroków chrześcijańskich, którzy przekazują wspólnocie słowa zmartwychwstałego Chrystusa, potwierdzając, że są to słowa niebieskiego objawienia. To jest specjalne zadanie proroków we wspólnocie. Możemy powiedzieć, że Duch mówi przez nich do Kościoła i przez Kościół do świata. On kieruje świadectwem poszczególnych chrześcijan przed całym światem.

W tym miejscu pozostaje przeanalizować słowo „proroctwo”. Spotykamy je siedem razy w księdze (Ap 1,3; 11,6; 19,10; 22,7.10.18.19). Słowo to znajduje się przede wszystkim w prologu i epilogu księgi. Nie jest ono użyte w formie absolutnej, ale w wyrażeniach „słowa proroctwa” (1,3), „słowa proroctwa tej księgi” (22,7.10.18) czy „słowa księgi tego proroctwa” (22,19). Nie ma żadnej wątpliwości, że we

²⁷¹ B. MONCONI, *Lo Spirito*, 175.

wszystkich tych przypadkach termin „proroctwo” odnosi się do zawartości księgi. Apokalipsa jest księgą prorocką, przeznaczoną do przekazania, obwieszczenia i to na pierwszym miejscu zgromadzeniu liturgicznemu.

Na treść proroctwa Apokalipsy składa się również teologiczna interpretacja historii widzianej jako kontynuacja historii zbawienia. Chrześcijanie doświadczają wzrastającej niechęci na linii wspólnoty kościelnej a potęgą Rzymu, którego ideologiczną więzią miał się stać kult władcy. Ta dominująca potęga zła wyrażająca się w idolatrii, dobrobycie, konsumpcjonizmie, oglądana tylko i wyłącznie ludzkimi oczyma, mogła prowadzić do wniosku, że to właśnie te siły kształtują historię, wyznaczają jej bieg i cel. Spojrzenie proroka na rzeczywistość jest zupełnie inne. On widzi doskonale w perspektywie wiary, że za dostrzegalnymi faktami codziennego życia kryje się rzeczywistość niewidzialna, a w historii – na oczach młodego Kościoła – urzeczywistnia się konflikt szatana z Bogiem²⁷². Apokalipsa staje się prorocką odpowiedzią na kwestię dotyczącą Boga i kwestię dotyczącą historii. Jan spogląda na historię innymi oczyma niż przeciętny śmiertelnik. Nie opisuje wydarzeń jako obserwator, ale jako teolog. Odślania głęboki sens zdarzeń, w których uczestniczą chrześcijanie. To, co mówi o historii, nie jest jego wymysłem, ale prawdziwym proroctwem, które jest owocem doświadczenia działania Ducha Świętego. Jan dzięki działaniu Ducha Świętego może spojrzeć na całą historię ludzką z podwójnej perspektywy: z perspektywy nieba, patrząc na ziemię, oraz z ziemi, wpatrując się w niebo²⁷³.

Analiza wyrażenia „świadectwem Jezusa jest Duch proroctwa” dowodzi, że dotyczy ono na pierwszym miejscu tego złożonego przez samego Chrystusa. To świadectwo mają chrześcijanie, a wśród nich przede wszystkim prorocy. Jeżeli świadectwem danym przez Jezusa jest Duch proroctwa, to konkluzja

²⁷² W. POPIELEWSKI, *Alleluja!*, 293.

²⁷³ Na tę podwójną perspektywę zwrócił uwagę W. POPIELEWSKI, *Alleluja!*, 295-296.

teologiczna może być następująca: świadectwo złożone przez Jezusa jest słowem Boga, które jest zaświadczone przez Chrystusa w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu i konkretyzuje się w księdze Apokalipsy. Ono jest aktualizowane, rozpoznane i proklamowane we wspólnocie (zgromadzeniu liturgicznym, które słucha słów księgi) dzięki Duchowi Świętemu, który mówi w prorokach. Jeżeli zaś przyjmiemy, że w wyrażeniu „świadectwo Jezusa” chodzi o świadectwo złożone Jezusowi, wniosek może być następujący: Jezus jest w Apokalipsie przedstawiony jako najwyższy świadek (1,5; 3,14) i Kościół powtarza światu świadectwo otrzymane od Niego, które staje się świadectwem złożonym samemu Chrystusowi. W tym przypadku Duch Święty działa w Kościele i w prorokach chrześcijańskich, pomagając im głosić przed światem świadectwo Jezusa.

KONKLUZJA

W Ewangelii i pozostałych pismach św. Jana znajdujemy bogatą, choć odmienną teologię Ducha Świętego czy też teologię w Duchu Świętym, wypracowaną nie mniej pieczołowicie niż pneumatologia św. Pawła. Jest ona jednak zaledwie rozwinięciem załączka, który z pewnością był już obecny w publicznym nauczaniu samego Jezusa. Potwierdzają to niezależnie od siebie św. Mateusz i św. Łukasz²⁷⁴.

W pismach Janowych pneumatologia zostaje podporządkowana bardzo osobistemu podejściu autora do tematów tradycyjnych dla apokaliptycznych środowisk międzytestamentalnych. Poza tym, z tekstów Ewangelii Janowej mówiących o Duchu Świętym możemy wywnioskować, że jest ona świadkiem dwóch etapów Chrystusowego objawienia. Pierwszy z nich jest przedpaschalny. On realizuje się w mesjańskiej działalności Jezusa. Drugi jest popaschalny i jest dziełem Ducha Świętego.

²⁷⁴ J. JEREMIAS, *Theologie des Neues Testament, cz. II*, § 22.

Możemy powiedzieć, że pneumatologia św. Jana jako owoc głębokich przemyśleń potwierdza podwójną pewnością: w Jezusie Duch pokonał na tym świecie złego ducha; Duch został nam obiecany, abyśmy dzielili z Chrystusem Jego zwycięstwo i jako współdziedzice Syna Bożego otrzymali Jego dziedzictwo – Królestwo Ojca. Jej fundamentem jest głębokie przeświadczenie Jana Chrzciciela, wyrażające się słowami, jakie ewangelista każe mu wypowiedzieć: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim. Ja Go przedtem nie znałem, ale Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym. Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (J 1,32 i nast.). I dalej: „Ten bowiem, kogo Bóg posłał, mówi słowa Boże, a z niezmierzonej obfitości udziela [mu] Ducha” (J 3,34). Stwierdzenie to przywodzi na myśl prolog Ewangelii: „Z jego pełni wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce. Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1,16-17). Żaden fragment Nowego Testamentu, widziany w tym świetle, nie jest równie bliski utożsamieniu łaski z Duchem Świętym²⁷⁵.

²⁷⁵ L. BOUYER, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 1998, 122-130.

Ks. Henryk Witczyk

EKLEZJOLOGIA

Jakkolwiek w czwartej Ewangelii dominuje postać Syna Bożego, który stał się człowiekiem (J 1,14), i pełni rolę Objawiciela oraz Zbawiciela, to równie ważne miejsce zajmuje w niej wspólnota wierzących. Wprawdzie w Ewangelii tej nie występuje termin *ekklelesia* (pojawia się on trzy razy w 3 J 6.9.10), to jednak temat Kościoła – wraz z chrystologią – należy do głównych idei tradycji Janowej²⁷⁶.

Ewangelia według św. Jana nie jest traktatem teologicznym, ale narracją. Ma ona dobrze widoczną ideę główną oraz przejrzystą strukturę, która tę ideę objawia. Po sekcji wstępnej (rozdz.1) ewangelista w pierwszej części swego dzieła prezentuje opowiadanie o działalności publicznej Jezusa z Nazaretu wśród ludu Izraela (rozdz. 2-12). Opowiadanie to różni się od narracji synoptycznych w wielu miejscach i pod wieloma względami. Odślania jednak najważniejszą dla ewangelisty prawdę o Jezusie z Nazaretu jako Mesjaszu posłanym najpierw do Izraela (por. 1,12; 4,22). W drugiej części św. Jan opowiada o centralnym wydarzeniu historii zbawienia, jakim jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (rozdz.18-21), poprzedzając je bardzo długą relacją o ostatniej wieczerzy (rozdz. 13-17; w żadnej innej ewangelii nie

²⁷⁶ Obszerne, systematyczne studium eklezjologii Janowej znaleźć można między innymi w następujących opracowaniach: S. A. PANIMOLLE, *La ecclesiologia giovannea*, w: *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*, red. tenże, Roma 1985, 204-269; A. PACIOREK, *Tajemnica Kościoła – eklezjologia*, w: *Ewangelia umiłowanego ucznia*, red. tenże, Lublin 2000, 237-272; J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, 391-419.

ma tak obszernej narracji o tym wydarzeniu). Ta druga część czwartej Ewangelii – jeszcze bardziej niż pierwsza różniąc się od ujęć synoptycznych czy innych – ukazuje Jezusa, który objawia swą boską Chwałę wspólnocie uczniów. Co więcej, wspólnota uczniów Jezusa występuje tu samodzielnie, wyraźnie oddzielająca się tak od „świata”, jak i oddzielona od Synagogi (por. 9,22; 16,2), reprezentowanej w tym dziele przez podmiot zbiorowy konsekwentnie nazywany mianem „Żydzi” (*Ioudaioi*)²⁷⁷.

Autor i redaktor Ewangelii według św. Jana ma przed oczami dobrze już ukształtowaną wspólnotę chrześcijańską, Kościół, który powstał pośród prześladowań poprzedzających ostateczne wyłączenie jej z Synagogi i od samego początku miał świadomość własnej odrębności wobec niej, a nawet opozycji z powodu doznawanych przeciwności. Ta właśnie niezależność oraz tożsamość w istotny sposób przeciwna względem tożsamości Synagogi decyduje o wyjątkowym,

²⁷⁷ Najnowsze badania na temat ukazanej w czwartej Ewangelii relacji Synagoga – wspólnota chrześcijańska prezentuje M. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005. W podsumowaniu swoich badań autor ten pisze: „Naszym zdaniem interpretacja Janowych *Ioudaioi* powinna w sposób komplementarny uwzględniać jednocześnie aspekt historyczny i socjologiczny, i syntaktyczny, i teologiczny. Relację czwartej Ewangelii do judaizmu łatwiej zrozumieć przez pryzmat tematyki chrystologicznej. Naszym zdaniem w chrystologii Janowej znajdują się korzenie polemicznego nastawienia do judaizmu. W dyskusji tej centralną rolę odgrywa postać Jezusa Chrystusa, którego mesjańskie i Boskie prerogatywy są kwestionowane przez judaizm rabinacki. Chrystologia Janowa wyraźnie jest przedstawiana w perspektywie prześladowanej i ekskomunikowanej wspólnoty. Postać Jezusa Chrystusa jest ukazywana jako nowa rzeczywistość, wypełniająca stare tradycje. Jego osoba stanowi swoisty klucz interpretacyjny tradycji starotestamentalnych. W ten sposób Jezus Janowy staje się „nowym Mojżeszem” (J 1,17), „Barankiem Bożym” (1,29), „nową świątynią” (2,21), „nowym Prawodawcą” (13,34). Misja Jezusa – Bożego Posłańca – nie polega jednak na zniszczeniu dawnej tradycji, lecz na jej wypełnieniu i wprowadzeniu na tory zgodne z zamysłem Bożej woli. Powiązanie historii i teologii pozwala lepiej zrozumieć intencje autora natchnionego oraz umożliwia głębsze ujęcie problematyki Janowego antyjudajizmu” (s. 252n.).

wręcz aksjomatycznym z historyczno-teologicznego punktu widzenia obrazie Kościoła w tradycji Janowej²⁷⁸.

Jednak wspólnota chrześcijańska albo inaczej mówiąc Kościół w tradycji Janowej nie charakteryzuje się tylko – albo głównie – tą odrębnością i przeciwieństwem względem Synagogi i jej braku wiary w Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i Syna Bożego. Wnikając w prezentowany w tej tradycji obraz Kościoła należy dostrzec kilka równie ważnych, o ile nie ważniejszych z historyczno-teologicznego punktu widzenia elementów konstytuujących jego tożsamość.

Drugą taką właśnie cechą charakterystyczną Kościoła w tradycji Janowej jest jego związek z Jezusem z Nazaretu jako Mesjaszem i Synem Bożym. I nie chodzi tu tylko – jak się często pisze – o Jezusa jako historycznego założyciela Kościoła. Równie ważna, wręcz decydująca o zbawczej roli Kościoła na przestrzeni dziejów, jest stała i zróżnicowana pod względem rodzajów oddziaływania więź z Chrystusem zmartwychwstałym. Dopiero takie całościowe, historyczno-teologiczne spojrzenie na związek Kościoła z Jezusem Chrystusem pozwala dostrzec w nim tajemnicę Bożego działania i obecności.

Prezentowane w niniejszym opracowaniu szkice egzegetyczno-teologiczne pozwolą dostrzec obydwa te historyczno-teologiczne aspekty w Janowym obrazie Kościoła.

I. KOŚCIÓŁ – WSPÓLNOTA UCZNIÓW SKUPIONA WOKÓŁ DWUNASTU I PIOTRA

Publiczna działalność Jezusa z Nazaretu w ujęciu czwartego ewangelisty rozpoczyna się od powołania uczniów (J 1,35-51). W perykopie tej ewangelista ukazuje, w jaki sposób można stać

²⁷⁸ D.M. SMITH, *La teologia del Vangelo di Giovanni*, Brescia 1998, 103. Autor ten idzie nawet dalej w swoim stwierdzeniu: „In altre parole, il cristianesimo è divenuto una realtà separata e diversa dal giudaismo, e le origini di tale divergenza sono chiarite dallo stesso vangelo” (s. 103).

się uczniem Jezusa, czyli wejść do tworzonej przez Niego jako Mesjasza nowej wspólnoty ludu Bożego. Na uwagę zasługują dwa wezwania skierowane przez Jezusa do uczniów Jana Chrzciciela (1,35 – Andrzej i „inny uczeń”), a więc do Izraelitów tworzących lud oczekujący na Mesjasza. Jest to wezwanie do pójścia za Nim oraz do pozostawania u Niego (1,37nn.43). Do Filipa, którego Jezus nazwie „prawdziwym Izraelitą, w którym nie ma podstępu”, skieruje również wyraźne wezwanie: „Pójdź za Mną!” (1,43).

Jest rzeczą niezwykle ważną, że pójście za Jezusem ma dwa wymiary: fizyczny i duchowy. Obydwa bardzo istotne i wzajemnie się przenikające i dopełniające. Zewnętrzne pójście za Jezusem, towarzyszenie Mu w drodze i przebywanie z Nim dosyć szybko przekształca się w wędrówkę duchową, polegającą na odkrywaniu w Jezusie Mesjasza i syna Bożego, w wiarę, która oznacza udział w zbawczej drodze Jezusa aż na Kalwarię (12,23nn.).

Ewangelista ukazuje dwa przykłady takiego właśnie pójścia z Jezusem: Piotra i ucznia „umiłowanego”. Piotr najpierw doświadcza i uznaje swoją słabość – w czasie męki towarzyszy Jezusowi jedynie zewnątrz (18,15.17.25nn.) i nie jest w stanie dotrzymać słowa i ofiarować swojego życia za Niego (13,37). Z tego stanu zostaje wyprowadzony przez ucznia umiłowanego, który szedł za Jezusem aż do krzyża (19,26), a następnie przewodził Piotrowi w drodze do otwartego grobu Jezusa (20,1-10). Ostatecznie, Piotr po spotkaniu z uwielbionym Jezusem i po wyznaniu swej wiary i miłości do Niego pójdzie za Nim aż do przelania krwi (21,19)²⁷⁹.

Oprócz pojedynczych postaci, takich jak Piotr, Tomasz, Filip czy „uczeń umiłowany”, ewangelista wyróżnia grupę „Dwunastu”. Fakt istnienia tej grupy oraz jej odrębna rola wśród uczniów i słuchaczy Jezusa w czwartej Ewangelii uwidacznia się szczególnie wyraźnie w momencie pojawienia się zastrzeżeń wobec nauczania Jezusa o Chlebie życia (6,60-71). Wówczas to wielu

uczniów odstąpiło od Jezusa i „już z Nim nie chodziło” (ww. 60-66). „Rzekł więc Jezus do Dwunastu: «Czyż i wy chcecie odejść?» Odpowiedział Mu Szymon Piotr: «Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga». Na to rzekł do nich Jezus: «Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem»” (6,67-70). Widać tu też wyraźnie, że w gronie Dwunastu pierwsze miejsce przypada Piotrowi. To przez jego usta grono to wyraziło swe bezwarunkowe zaufanie Jezusowi. W szczególności dialog Jezusa z Piotrem w 21,15-17 przemawia za pierwszeństwem Piotra, określanym jako prymat. Zmartwychwstały Dobry Pasterz, który oddał swoje życie za owce a teraz żyje w Chwale, powierza swoją owczarnię nie umiłowanemu uczniowi, ale Szymonowi Piotrowi. Najwyższym pasterzem Kościoła jest Jezus (10,11 nn.). Użycie określeń: „baranki”, „owce” wskazuje prawdopodobnie na powszechność Kościoła powierzonego pasterskiej trosce Piotra (21,15). Z kolei dwa wyrażenia oznaczające troskę pasterską (*boskein*; *poimainein*) mają takie znaczenie, że pierwsze odnosi się do troski o pożywienie dla owczarni, a drugie wskazuje na przewodnictwo pasterskie nad owczarnią. Na czym – w istocie swej – i jedna, i druga czynność Piotra ma polegać? W całym dialogu dominuje pytanie o miłość Piotra do Jezusa. Zanim bowiem Zmartwychwstały przekazał zadanie pasterzowania Piotrowi, wcześniej zapytał o jego miłość: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?” (21,15.16.17). Należy zatem przyjąć, że to właśnie miłość do Jezusa jest nie tylko warunkiem koniecznym dla wypełniania obowiązków pasterskich przez Piotra, ale także jego zadaniem. Piotr ma nie tylko wyznawać w imieniu Dwunastu i całej wspólnoty wiarę w słowa Jezusa, w Jego mesjańskie posłannictwo i w synostwo Boże, ale również ma swoim przykładem uczyć cały Kościół miłości do Niego i zarazem uobecniać wobec Kościoła miłość zmartwychwstałego Jezusa, ma być jej znakiem. Jedynie ten, kto głęboko miłuje Jezusa, jest zdolny paść Jego owce, czyli uczyć je, jak mają miłować swego najwyższego Pasterza, i objawiać im, jak są przez Niego miłowane. Dlatego

²⁷⁹ I. DE LA POTTERIE, *Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani*, PSV 2 (1980), 198 nn.

też Jezus powołując Piotra jako swego zastępcę w roli Pasterza Kościoła, zwraca się do niego słowami: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz». To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga. A wypowiedziawszy to, rzekł do niego: «Pójdź za Mną!» (21,18-19). W słowach tych jest najpierw wyraźna aluzja do faktu opuszczenia Jezusa przez Piotra, który wyparłszy się Jezusa nie poszedł za Nim, lecz za własnym lękiem, a także wyraźna zapowiedź męczeńskiej a zarazem chwalebnej śmierci Piotra, przypominającej chwalebną śmierć Jezusa (11,4; 12,23; 13,31-32; 17,1-5), którą uwielbił Boga (por. 11,4.40; 12,28). Wszyscy uczniowie Jezusa powinni miłować Jezusa. Kto jednak pragnie paść owczarnię Jezusa, powinien miłować Go bardziej niż inni, aby być dla nich wzorem (21,15). Istotą prymatu Piotra jest miłość do Jezusa i do Kościoła. Wskazuje na to także obecność w tej scenie „umiłowanego ucznia”, a zwłaszcza rola, jaką w czwartej Ewangelii postać ta pełni. Nie jest ona żadną miarą zagrożeniem czy wyzwaniem dla pasterskiego autorytetu Piotra. Przeciwnie, jest dla niego stałym Świadkiem miłości Jezusa, którego świadectwo – Ewangelia trwa aż do powtórnego przyjścia Jezusa i stanowi wezwanie do miłości względem Jezusa i Kościoła „aż do końca”, czyli aż do krzyża²⁸⁰.

Nie ulega wątpliwości, że określenie „Dwunastu” oznacza najbliższych uczniów Jezusa, tych, których synoptycy nazywają „apostołami” (por. Mk 3,14; 4,10; 6,7 i par.). Autor czwartej Ewangelii oszczędnie używa tego określenia w odniesieniu do nich (13,16), ponieważ słowo to zarezerwował przede wszystkim na określenie misji Jezusa – Wyśłannika Bożego, który z nieba (od Boga-Ojca) przyszedł na ziemię (do ludzi): „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (20,21). Dwunastu ma jedynie uobecniać i przedłużać to wyjątkowe, Jezusowe posłannictwo.

²⁸⁰ I DE LA POTTERIE, *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, Bib. 67 (1986), 343-359.

Warto tu zauważyć, że w czwartej Ewangelii Jezus posługuje się dwoma czasownikami na opisanie swego posłannictwa od Ojca. Pierwszy – czasownik *pempo* – wskazuje na ujawniające się w czynach Jezusa czyny Ojca. Drugi – *apostello* – wskazuje, że posłannictwo Jezusa opiera się na autorytecie Ojca. Ten właśnie czasownik pojawia się w przytoczonym wyżej zdaniu, w którym mowa o posłaniu albo inaczej mówiąc apostołstwie uczniów²⁸¹. Należy tu podkreślić, że „Dwunastu” stanowiło ściśle określoną grupę, cieszącą się wyjątkową pozycją w Kościele wyłaniającym się z kart czwartej Ewangelii. Świadczy o tym choćby wzmianka o Tomaszu jako „jednym z Dwunastu” (20,24). Początkowy brak wiary w zmartwychwstanie Jezusa u niego jest właśnie dlatego zaskakujący, że należy do „Dwunastu”.

Zarysowany w rozdz. 20 obraz Kościoła zdaje się wskazywać na określoną strukturę hierarchiczną. Kilka razy wspomniani są wyraźnie trzej spośród Dwunastu: Tomasz, Piotr oraz umiłowany uczeń. Pierwszy z nich nie wydaje się zajmować jakiegoś szczególnego miejsca w gronie apostołów: pragnie widzieć i dotykać, aby uwierzyć (20,24 nn.). Dwaj pozostali zajmują – jak się wydaje – wyróżniające się miejsce wśród Dwunastu. Prawdopodobnie z tego powodu Maria Magdalena udaje się do nich najpierw z wieścią o pustym grobie (20,2). Należy dodać, że zachowanie umiłowanego ucznia przy grobie (20,4-8) zdaje się wskazywać na pierwszeństwo Piotra, którego Jezus ustanowił „Skalą” (Kefas) (1,42). Ale równocześnie podkreśla doniosłą rolę ucznia, którego „Jezus miłował”, jako kogoś, kto pierwszy dochodzi do wiary w zmartwychwstanie Jezusa (20,8), pierwszy rozpoznaje Jezusa uwielbionego nad Jeziorem Tyberiadzkim (21,7).

Oprócz wyraźnie ukształtowanej grupy Dwunastu ewangelista ukazuje szerszą wspólnotę uczniów i uczennic Jezusa, którą nazywa charakterystycznym określeniem „dziećmi Bożymi”. Podstawowym warunkiem przynależności do tworzonej przez Jezusa rodziny dzieci Bożych jest wiara, a nie więzy krwi czy

²⁸¹ G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, 2, Roma 1998⁶, 294.

przynależność do narodu żydowskiego. Krewni Jezusa, którzy nie wierzą w Jego mesjańskie i boskie posłannictwo, nie należą do niej (7,3nn.). Jedynie ci, którzy dzięki wierze „przyjmują” Jezusa z Nazaretu jako odwieczne i boskie „Słowo, które stało się ciałem” (1,12-13) otrzymują od Niego moc, aby się *starwać* dziećmi Bożymi. Nie chodzi tu o jeden akt wiary, ale o wiarę rozumianą jako proces coraz bardziej osobistego i głębokiego zjednoczenia z Jezusem. Dopiero taka wiara, która ostatecznie jednoczy człowieka z Jezusem wywyższonym na krzyżu i uwielbionym (11,52; 20,27-29), przemienia syna Adama w dziecko Boże, podobne do Jednorodzonego Syna. Tak ukształtowane w człowieku „dziecko Boże” ma w Bogu – Ojcu Jezusa – również swojego Ojca, o czym słyszy z ust Zmartwychwstałego Maria Magdalena: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (20,17). Grupa uczniów i uczennic Jezusa jest wspólnotą otwartą: wstępują do niej ci, którzy idą za Jezusem i wierzą w Jego nauczanie (6,60-66). Ewangelista ukazuje osoby, które wierzą w Jezusa i w Jego słowo, a równocześnie reprezentują określone środowiska przystępujące do wspólnoty Jezusowego Kościoła: Samarytanka i mieszkańcy Samarii uznawani przez ortodoksyjny judaizm za wyznawców synkretyzmu religijnego (4,39.41); wielu Izraelitów, którzy uznają w Jezusie Zbawiciela świata (4,42); urzędnik królewski i cała jego rodzina, reprezentujący świat kultury rzymskiej (4,53); niewidomy od urodzenia reprezentujący ludzi żyjących w ciemnościach niewiary (9,38); Maria, Marta i Łazarz uosabiający ludzi bliskich Jezusowi przez swoją ludzką, wręcz przyjacielską postawę wobec bliźnich (11,27 nn.; 12,1 nn.).

II. KRZYŻ JEZUSA MIEJSCEM NARODZIN KOŚCIOŁA – RODZINY DZIECI BOŻYCH

Na Janową narrację o męce i śmierci Jezusa, czyli inaczej mówiąc o Krzyżu (Pasji) Jezusa, składają się, podobnie jak w tradycji synoptycznej, opowiadania o aresztowaniu Jezusa w ogrodzie, o przesłuchaniu i sądzie, o ukrzyżowaniu oraz o złożeniu do

grobu (J 19,16b-42). Wyraźne odniesienia do narodzin Kościoła i jego cech występują w historii ukrzyżowania Jezusa w sensie ścisłym: od sceny zawieszenia na krzyżu do opisu śmierci (19,16b-30)²⁸².

1. Narracja o męce i śmierci Jezusa a reszta czwartej Ewangelii i tradycja synoptyczna

Męka, śmierć i zmartwychwstanie to najważniejsze wydarzenia w ziemskiej historii Jezusa Chrystusa. Narracje o tych wydarzeniach stanowią najstarszą warstwę Ewangelii synoptycznych. W przypadku czwartej Ewangelii E. Käsemann wysunął tezę, że istniejąca i uformowana w tradycji narracja o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa stanowiła na płaszczyźnie literackiej trudny problem dla św. Jana. Ewangelista – zdaniem tego egzegety – nie skomponował własnej historii męki i śmierci Jezusa; przekazane przez tradycję opowiadanie o wydarzeniach, które składają się na tę historię, dołączył jako apendyks (swego rodzaju *post scriptum*) do napisanej przez siebie Ewangelii. Oznaczałoby to, że narracja o męce i śmierci Jezusa nie stanowi naturalnego zakończenia (finału) czwartej Ewangelii. Jedynie tu i ówdzie pobrzmiewałyby w niej pojedyncze akordy, przypominające wielki koncert, jakim są poprzedzające ją rozdziały Janowego dzieła.

Janowa narracja o ukrzyżowaniu i pogrzebie Jezusa (J 19,16b-42) stanowi organiczną całość z resztą czwartej Ewangelii²⁸³. W opinii niektórych egzegetów stanowi wręcz jej serce²⁸⁴. Ma jednak inny charakter niż w tradycji synoptycznej. Najpierw

²⁸² R. A. CULPEPPER, *The Theology of the Johannine passion narrative (John 19,16b-30)*, Neotestamentica 31 (1997), 22.

²⁸³ Liczne elementy wspólne dla Janowego opisu męki i księgi znaków wylicza J. ASHTON, *Comprendere il quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000, 455-456.

²⁸⁴ R. A. CULPEPPER, *The Theology of the Johannine passion narrative (John 19,16b-30)*, 21.

należy zauważyć, że nie ma w niej wielu elementów znanych z Ewangelii synoptycznych. Nie ma wyszydzania Jezusa na krzyżu; nie ma sceny z nawracającym się łotrem; nie wspomina się o ciemnościach zalegających ziemię w momencie śmierci Jezusa, jakkolwiek tak ważna jest symbolika ciemności w tej Ewangelii; nie podaje się godzin (z wyjątkiem wzmianki w 19,14), jakkolwiek w całej Ewangelii jest mowa o „godzinie” Jezusa; nie ma wzmianki o rozdarciu się zasłony świątyni, chociaż na początku swej działalności Jezus dokonał oczyszczenia świątyni w Jerozolimie; nie ma krzyku wyrażającego ból opuszczenia; nie ma informacji o trzęsieniu ziemi i otwarciu się grobów, jakkolwiek Jezus mówił o powstawaniu do życia tych, co leżą w grobach i wskrzesił Łazarza; brak wyznania setnika, jakkolwiek ewangelista tak bardzo akcentuje w swym dziele synostwo Boże Jezusa.

Z kolei wiele szczegółów z historii ukrzyżowania Jezusa czwarty ewangelista ukazuje we właściwej tylko dla siebie perspektywie, która pomaga dostrzegać w nich głębsze, teologiczne znaczenie. Jak u synoptyków Jezus niesie swój krzyż na Miejsce Czaszki (19,17); został ukrzyżowany pomiędzy dwoma innymi osobami, a nad Jego głowę umieszczony został napis „Król Żydów”. Żołnierze dzielą między siebie Jego szaty, Maria Magdalena i inne niewiasty stoją pod krzyżem, podają mu ocet bądź kwaśne wino. Ewangelista przytacza ostatnie słowa Jezusa. Świadek stwierdza śmierć Jezusa, a Jego ciało zostało zdjęte z krzyża i pochowane w grobie przez Józefa z Arymatei. Ewangelista Jan znał i korzystał z ukształtowanej już tradycji o śmierci Jezusa, ale wybrał z niej tylko niektóre, kluczowe elementy i rozwinął je tak, aby ukazać prawdy odsłaniające różne wymiary sensu śmierci Jezusa, które zostały przez niego dostrzeżone.

Następnie należy zauważyć, że św. Jan opuszcza wszystkie momenty związane z bólem, a zwłaszcza upokorzeniem Jezusa. Dla przykładu, tylko lakonicznie wspomina o biczowaniu Jezusa i ukoronowaniu cierniem (por. Mt 27,29-31). W narracji Janowej żołnierze mogą biczować Jezusa, ale już nie mogą Go obnażyć z szat ani płuć na Niego; nie przytacza się szyderstw wypowia-

danych przez nich pod adresem Jezusa. Najbardziej wymowna różnica między Janową i synoptyczną narracją o ukrzyżowaniu Jezusa polega na pominięciu sceny walki duchowej w ogrodzie oraz krzyku wyrażającego ból opuszczenia. W narracji Janowej Jezus wiszący na krzyżu nie woła w bólu do Boga (Mt i Mk), ale wypowiada znamienne słowa: „Dokonało się” (19,30), mające charakter okrzyku tryumfu, jaki wznosi zwycięski wódz. Jan przekształca tym samym krzyż w tron. Określenie narracji o ukrzyżowaniu Jezusa mianem „pasja” nie do końca jest trafne. Jezus nie jest bowiem ofiarą prześladowania ze strony żydów; On ma pełną kontrolę nad wszystkim, co się dzieje, pełni bardzo aktywną rolę. On wypowiada słowa, które wyznaczają bieg akcji: od momentu spokojnego przyjęcia żołnierzy, którzy przyszli Go aresztować i cofają się ze strachu, aż do chwili, gdy umierając wypowiada w tonie zwycięzcy „dokonało się”. Nawet ostatni moment należy widzieć nie jako pasywne „oddał ducha”, ale jako pełne dynamizmu i pokoju przekazanie Ducha²⁸⁵.

Z analizy różnic między synoptyczną i Janową narracją o ukrzyżowaniu Jezusa wynika, że w tej ostatniej nie tyle należy szukać opisu cierpienia i śmierci, ujmowanych przez pryzmat pieśni o Słudze Pańskim, co raczej trzeba widzieć w niej prezentację dzieła Jezusa, w którym znajduje swój finał cała Jego ziemская działalność. Można przypuszczać, że rozpoczęty przez powołanie uczniów proces budowania Kościoła znajduje swe ukoronowanie w wydarzeniach tworzących historię ukrzyżowania Jezusa.

Janowa narracja o ukrzyżowaniu Jezusa dzieli się na siedem części, przyjmując scenę pogrzebu jako zakończenie: 1) wstęp, ukrzyżowanie Jezusa (ww. 16b-18); 2) umieszczenie napisu (ww. 19-22); 3) nie podzielona na części suknia Jezusa (ww. 23-24); 4) Matka Jezusa i umiłowany uczeń pod krzyżem (ww. 25-27); 5) ostatnie słowa Jezusa (ww. 28-30); 6) przebicie boku Jezusa (ww. 31-37); 7) pogrzeb (ww. 38-42).

²⁸⁵ J. ASHTON, *Compendere*, 457.

2. Ukrzyżowanie Jezusa a narodziny Kościoła

Analiza literacka i egzegeza wydzielonych części narracji o ukrzyżowaniu pozwoli wnikać w jej treść i odkryć Janową teologię narodzin Kościoła. Jak można przypuszczać, narodziny te nie ograniczają się do jednej chwili. Składa się na nie cały szereg czynności i faktów, które miały miejsce wtedy, gdy Jezus został ukrzyżowany i umierał na krzyżu. Pierwszą czynnością Jezusa jest dźwiganie krzyża na Miejsce Czaszki i fakt ukrzyżowania Go na tym miejscu (ww. 16b-18).

Jezus ukrzyżowany – Król na tronie

Krótkie wprowadzenie do narracji o ukrzyżowaniu, które służy również jako łącznik z poprzednim opowiadaniem o sądzie nad Jezusem na „miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata” (19,13), jest napisane w typowo Janowym stylu²⁸⁶ i wyraźnie różni się od paralelnych tekstów synoptycznych. Poprzednia scena przesłuchania Jezusa przez Piłata w obecności Żydów, którzy odrzucają Jego królewską godność, i wołają: „Ukrzyżuj go!”, kończy się słowami: „Wtedy więc Piłat wydał Go im, aby Go ukrzyżowano” (19,16a). Narracja o ukrzyżowaniu rozpoczyna się natomiast znamienym stwierdzeniem ewangelisty: „Zabrali więc Jezusa” (w. 16b). Piłat nie wydał żadnego wyroku potępiającego Jezusa, lecz wydał Go w ręce Żydów, którzy „zabrali Go”. W ten sposób ewangelista zaznacza bezpośrednią odpowiedzialność Żydów za wszystko, co od tego momentu będzie się działo z Jezusem, za następujący bieg wydarzeń²⁸⁷.

²⁸⁶ „Every sentence, every word expresses something of the evangelist's religious thought: he looks at the Passion of Christ – here, in the carrying of the cross and the crucifixion – in the light of the Saviour's exaltation and glorification”. I. DE LA POTTERIE, *The Hour of Jesus. The Passion and the Resurrection of Jesus according to John: Text and Spirit*, Middlegreen 1989, 116.

²⁸⁷ Jak słusznie podkreśla D. SENIOR (*The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville 1991, 101-102) Żydzi są podmiotem zdania w w. 16b.

Równocześnie ewangelista podkreśla, że przywódcy żydowscy są tak zaślepieni, iż odrzucają nie tylko Jezusa jako swego Króla, ale samego Boga. Krzyczą bowiem do Piłata: „Poza Cezarem nie mamy króla” (w. 15). Bóg winien być jedynym Królem Izraela (por. 1 Sm 8,7; 12,12). Tymczasem w scenie tej Żydzi uroczyście stwierdzają, że ich jedynym królem jest władca pogański²⁸⁸. Tak więc w ręce Żydów wydany został Jezus – odrzucony Król. Odrzucając Go, Żydzi odrzucili Boga jako swego Króla²⁸⁹. Ich słowa oznaczają przede wszystkim jednak totalne i zdecydowane odrzucenie Jezusa jako Mesjasza. Stali się tym samym jednym z wielu ludów należących do imperium rzymskiego²⁹⁰. Ich los jako ludu, którego Bóg jest Królem (ludu wiernego przymierzu z Bogiem-Królem), zależy od tego, co uczynią z Jezusem – Mesjaszem (Królem) i jaka będzie ich dalsza postawa wobec Niego²⁹¹.

Z kolei należy dostrzec paralelizm między opisem ukrzyżowania Jezusa (ww. 17-18) a relacją o Piłacie, który wyprowadził

²⁸⁸ H. Van den Bussche, *Giovanni*, 595n.

²⁸⁹ „The official representatives of Judaism, the chief priests, not only disavow Jesus but also proclaim their loyalty to Caesar who is otherwise offensive to them on religious grounds. Their words drip with irony. Instead of «May you be our King, you alone» (= eleventh benediction, Eighteen Benedictions), or «From everlasting to everlasting you are God; beside you we have no king, redeemer, or savior, no liberator, deliverer, provider, none who takes pity in every time of distress and trouble; we have no king but you» (= the hymn sung at the conclusion of the Greater Hallel by the high priests as part of the Passover Haggadah), Judaism's priestly leadership confesses, «We have no king but Caesar»”. CH. H. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992, 241.

²⁹⁰ „Israel gibt den Anspruch auf, das Volk des Messias zu sein. Es will ein Volk sein wie jedes andere im römischen Reich. Seine Sonderrolle ist ausgespielt, seine Gnadenstunde vorbeigegangen. Um diesen Preis haben die Hohenpriester ihr Ziel erreicht”. E. Haenchen, *Das Johannesevangelium*, 541.

²⁹¹ R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium*, 515; J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 308.

Jezusa „na zewnątrz i posadził²⁹² na trybunale” (19, 13). I w jednym i drugim opisie Jezus jest wyprowadzany: z wnętrza pretorium na miejsce wyłożone kamieniami, gdzie ustawiony został trybunał; z miasta na Kalwarię. W obydwu tekstach podaje się hebrajskie nazwy owych miejsc (podobnie brzmiące) i ich przekład. Piłat nie zasiadł sam na trybunale znajdującym się na podwyższeniu, ale posadził tam Jezusa, pośród dwóch asesorów sądowych, jak to było w rzymskim zwyczaju. Jest to scena paralelna do sceny ukrzyżowania na Golgocie. Jezus został tam ukrzyżowany, „a z Nim dwóch innych, z jednej i z drugiej strony, pośrodku zaś Jezus” (w. 18). Paralelizm ten jest tak mocny, że trudno przypuszczać, by nie został zamierzony przez ewangelistę. To, co stało się w pretorium, objawia się w pełni w scenie ukrzyżowania. To, co Piłat mówił o Jezusie w pretorium, objawia się w pełni na krzyżu: Jezus jest odrzuconym Królem Żydów.

Sens sceny ukrzyżowania nie wyczerpuje się w faktycznym (nie tylko słownym) odrzuceniu Jezusa. Ewangelista pisze, że Jezus „wyszedł” (synoptycy używają formy: „został odprowadzony”) i „dźwigał krzyż dla siebie” (βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν – w. 17a)²⁹³. Powszechnie tłumaczy się tekst grecki: „On sam dźwigał krzyż”, jakby chcąc podkreślić, że nie ma przy Nim ani Szymona z Cyreny (por. Mt 27,31-32; Mk 15,20-21; Łk 23,26), ani kogokolwiek innego. Tymczasem św. Jan podkreśla aktywną postawę Jezusa

²⁹² Czasownik *kathizo* może występować tak w formie przechodniej, jak i nieprzechodniej: posadzić kogoś lub usiąść samemu. W 19, 13 występuje w formie przechodniej: Piłat jest podmiotem czynności, której „przedmiotem” jest Jezus. Wskazuje na to przede wszystkim fakt, że zdanie zawiera dwa czasowniki opisujące czynność Piłata: „wyprowadził Go”, a następnie czasownik *ekatisen*, po którym następuje określenie miejsca *epi bematos* oraz kierunku ruchu (*eis ton topon* – „na miejsce zwane Lithostrotos”). Konstrukcja ta jest zrozumiała tylko wtedy, gdy obydwie czasowniki rozumie się jako przechodnie, z Piłatem jako ich podmiotem. Szczegółowe uzasadnienie takiej interpretacji w. 13 podaje I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jean*, Bib 41 (1960), 217-240.

²⁹³ Zastosowany tu *dativus* od zaimka *autos* należy rozumieć jako tzw. *dativus commodi*. Jakkolwiek w grece klasycznej forma ta może mieć znaczenie („on sam”), to nigdy nie zachodzi ono w czwartej Ewangelii, gdzie zawsze ma ona znaczenie „dla siebie”.

(„wyszedł”). Inicjatywa należy do Jezusa, który chce wykonać zamierzone przez siebie dzieło. Niesie *dla siebie* krzyż – jako coś, co ma dla Niego wielką wartość. Ewangelista podkreśla w ten sposób, że Jezus nie dźwiga krzyża jak skazaniec, któremu wbrew jego woli zostanie odebrane życie. Przeciwnie, niesie go jako narzędzie, dzięki któremu dokona swego zbawczego dzieła, znak Jego triumfu i królowania. Krzyż nie jest miejscem przegranej Jezusa, lecz Jego zwycięstwa. Tę samą ideę wyraża ewangelista w opisie sposobu ukrzyżowania Jezusa „pośrodku” „dwóch innych”. Jan nie podaje jak synoptycy, kim oni byli. To dla niego nie jest ważne. Istotna jest centralna pozycja Jezusa, „dwaj inni” pozostają w cieniu, a to dlatego, że „krzyż Jezusa – jak trafnie zauważył A. Loisy²⁹⁴ – stał się Jego tronem; Jezus na krzyżu nadal jest proklamowany Królem”²⁹⁵. Spełniają się słowa Jezusa, często powtarzane w czwartej Ewangelii, o Jego wywyższeniu nad ziemię (por. 3,14; 8,28; 12,32). Czytelnik, który od dłuższego czasu oczekiwał na najważniejsze wydarzenie, które Jezus nazywał swoim „wywyższeniem nad ziemię”, zostaje poinformowany przez narratora w możliwie najkrótszy sposób: „ukrzyżowali Go” (w. 18b). Nie opowiada o krwawej i pełnej bólu czynności krzyżowania, lecz akcentuje fakt, że Jezus znalazł się „pośrodku” dwóch innych osób. Natychmiast dodaje, że nad Jego głową został umieszczony napis, i przytacza jego treść.

Wyznanie Piłata: „Jezus Nazareński, Król Żydów”

Wszyscy ewangelisci informują o umieszczeniu napisu na krzyżu Jezusa. Jan jednak przyznaje temu faktowi wyjątkowe znaczenie²⁹⁶. Nie tylko spieszy z informacją na ten temat (mówi o tym zaraz po stwierdzeniu faktu ukrzyżowania), ale jako jedyny mówi o wypisaniu tytułu winy Jezusa w trzech językach i o de-

²⁹⁴ *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, 873.

²⁹⁵ Jan Chryzostom inspirowany tekstem Iz 9,6 („Panowanie będzie spoczywać na jego ramionach”) interpretuje w. 18 słowami: „Niesie On na swych ramionach znak swego triumfu”.

²⁹⁶ Inni poświęcają tej scenie nie więcej niż 17 słów; Jan używa aż 75.

bacie Żydów z Piłatem w tej sprawie, zakończonej stanowczym stwierdzeniem tego ostatniego: „Com napisał, napisałem” (19,22). Wyraźnie widać, jak św. Jan wykorzystuje znany w tradycji przekaz dla ukazania ważnych prawd natury teologicznej. Przede wszystkim pragnie podkreślić królewską godność Jezusa. Już samo sformułowanie napisu ma najbardziej „królewski” charakter. Rozwija motywy, znane z wcześniejszych części Ewangelii: krzyż jako wywyższenie Jezusa, królewska władza Jezusa, Jezus jako Król żydów, Jezusowa relacja do świata, ostatnie słowo Piłata o Jezusie.

W jakim sensie krzyż jest wywyższeniem Jezusa? Ukrzyżowanie (dopełnione umieszczeniem tytułu winy na krzyżu) jest integralną częścią procesu wywyższenia i uwielbienia Jezusa, który osiąga swój kres w zmartwychwstaniu. Jezus mówi tłumom o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego (J 12,34); a wcześniej (12,23) powiedział im, że nadeszła godzina, aby Syn Człowieczy został otoczony chwałą. Otoczenie chwałą polegać będzie na tym, że Jezus jako wywyższony Syn Człowieczy przyciągnie wszystkich do siebie; w wydarzeniu tym również Ojciec zostanie otoczony chwałą (por. 17,1; Flp 2,5-11).

Napis jest potwierdzeniem władzy królewskiej (mesjańskiej) Jezusa, jakby aktem Jego koronacji królewskiej. Tytuł „Król” w odniesieniu do Jezusa pojawia się już w wyznaniu Natanaela, który bez wahania stwierdza, że Jezus jest „Królem Izraela” (1,49). Pięć tysięcy tłum, nakarmiony przez Jezusa do syta chlebem, chce obwołać Go „królem” (6,15). W czasie uroczystego wjazdu do Jerozolimy „wielki tłum” woła „Hosanna”, a narrator cytuje Za 9,9: „Nie bój się, Córo Syjońska, oto Król twój przybywa” (12,15). W czasie procesu Żydzi zaprzeczają słowom Piłata „Oto wasz król!” i odrzucają Jezusa jako swego króla (19,14-15). Pomimo to Piłat kazał napisać: „Jezus Nazareński, Król Żydów”. Jezus nie jest „jakimś” sobie królem – jest „Królem Żydów”. Piłat pisząc i zachowując mimo sprzeciwu te słowa obwieszcza roszczenia Jezusa, które poznał w czasie przesłuchania. Pytał Go, czy jest Królem Żydów (18,33). Jezus nie dał bezpośredniej odpowiedzi, ale skierował pytanie do Pi-

łata. Ten odpowiada ironicznie: „czy ja jestem Żydem?” (18,35). Wówczas Jezus wyznaje, że Jego królestwo nie jest z tego świata (18, 6). Napis więc potwierdza, że Żydzi mogą odrzucać władzę królewską Jezusa i oznajmiać, że ich królem jest Cezar (19,15), ale nie mogą pozbawić Go władzy królewskiej. Zgodnie z regułą ironii Janowej, nawet jeżeli zmuszają swym krzykiem Piłata, aby ukrzyżował Jezusa, tenże Piłat stwierdza definitywnie, że Jezus ma władzę królewską nad nimi²⁹⁷.

Królewska władza Jezusa nie ogranicza się do Żydów. W trzeciej wypowiedzi na temat swojego wywyższenia Jezus oznajmił, że jako Wywyższony przyciągnie wszystkich do siebie (12,32). Napis umieszczony przez Piłata na krzyżu jest proklamacją królewskiej godności Jezusa we wszystkich trzech językach, używanych wówczas w Judei, w „lokalnym świecie” ewangelisty i pierwszych adresatów jego dzieła²⁹⁸. W czasie zesłania Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy wszyscy słyszeli Apostołów nauczających w ich językach. Napis na krzyżu głosi, że Jezus jest Królem Żydów, ale Jego ukrzyżowanie ma znaczenie dla wszystkich narodów. Ono jest środkiem, dzięki któremu przyciąga On wszystkich ludzi do siebie. Równocześnie odnosi zwycięstwo nad „władcą tego świata” (por. 12,31; 14,30; 16,11). Wywyższenie Jezusa na krzyżu oznacza ustanowienie nowej władzy w świecie. Wszystkie ludy świata winny teraz uznać Go za swego Króla. Już w momencie ukrzyżowania, porównywalnym do intronizacji nowego króla, rodzi się nowa wspólnota – Jego królestwo.

Wreszcie, napis jest ostatnim słowem Piłata na temat Jezusa. Aby odkryć jego sens, trzeba zauważyć, że rola Piłata jest przez czwartego ewangelistę wyjątkowo rozbudowana. Pojawia się on aż w siedmiu scenach jako łącznik bądź wręcz pośrednik między Żydami i Jezusem. Jest ukazany jako postać słaba: ulega naciskom ze strony Żydów. Jakkolwiek trzy razy uznaje Jezusa

²⁹⁷ R. A. CULPEPPER, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, 24.

²⁹⁸ W. HOWARD-BROOK, *John's Gospel and Renewal of the Church*, Maryknoll 1997, 132.

za niewinnego, ostatecznie wydaje Go Żydom na ukrzyżowanie. W rozmowie z Jezusem nie bazuje na własnym doświadczeniu, ale na tym, co inni mu powiedzieli o nowym Królu Żydów (por. 18,34). W 19,8 narrator zaznacza z pewną dozą wyrozumienia, że Piłat uląkł się słysząc, że Jezus „siebie uczynił Synem Bożym” (w. 7). Informacja o lęku Piłata jest dwuznaczna: uląkł się tego, że Żydzi nie chcą niczego innego jak tylko śmierci Jezusa, czy też tego, że roszczenia Jezusa mogą być prawdziwe? Wówczas skazałby na śmierć nie tylko niewinnego człowieka, ale Syna Bożego. Jeżeli jedno i drugie to ewangelista ukazywałby Piłata, który jak Samarytanka czy ślepy od urodzenia krok po kroku zbliża się do złożenia pierwszego, choćby cząstkowego wyznania wiary w Jezusa: przyjęcia słów, które Jezus mówi o sobie, za prawdziwe. Najpierw Piłat powiedział do tłumu, wskazując na Jezusa: „Oto człowiek!” (19,5). Po usłyszeniu od Żydów, że Jezus „uczynił siebie Synem Bożym”, Piłat stawia temuż właśnie Jezusowi jakże znamienne w czwartej Ewangelii pytanie: „Skąd ty jesteś?” (w. 9). Gdy Jezus w odpowiedzi rzekł mu, że on, Piłat, ma władzę nad Nim tylko dlatego, iż została mu dana z góry, ten usiłuje uwolnić swego Rozmówcę, o którym może przypuszczać, że też pochodzi „z góry”. Ostatecznie wypowiada się na temat Jezusa każąc sporządzić napis: „Jezus Nazareński, Król Żydów”. Ewangelista nie zaznacza w żaden sposób, że celem jego było wyszydzenie Jezusa. Przeciwnie, z reakcji Żydów można wnosić, że Piłat prawdopodobnie uznał w Jezusie Mesjasza, oczekiwanego przez Żydów, i przez nich odrzuconego. Co więcej, przeciwstawił się ich kłamstwu. Kazali mu bowiem napisać, że to sam Jezus powiedział, iż jest Królem Żydów. Jezus jednak nigdy tego nie powiedział. Żydzi próbują nawet sfalszować pamięć, tradycję przekazującą nauczanie Jezusa, aby tylko usprawiedliwić dokonane zabójstwo. Piłat definitywnie odrzuca kłamstwo Żydów. Tym samym ten, który nie chciał poznać Jezusowego świadectwa Prawdy, zdobywa się na napisanie (publiczne wyznanie) prawdy o Jezusie. Zgodnie z zasadą „ironii” Janowej Piłat sam udziela sobie odpowiedzi na pytanie, które postawił Jezusowi: „Czy ty

jesteś królem?” Spełnia się słowo Jezusa, które wówczas Piłat usłyszał w odpowiedzi: „Tyś powiedział” (18, 37)²⁹⁹.

Jedno jest pewne: ewangelista uważał za możliwe, aby posłużyć się postacią Piłata do złożenia prawdziwego i nieodwołalnego (naciski i kłamstwo Żydów są już nieskuteczne) świadectwa o królewskiej (mesjańskiej) godności Jezusa. Poza tym, można dostrzec ciągłość między trzema deklaracjami Piłata o niewinności Jezusa a tym, co napisał: skłaniając się ostatecznie do przyznania racji roszczeniom Jezusa (że jest Królem) wydaje swój prawdziwy wyrok w formie pisemnej: „Jezus Nazareński, Król Żydów”. Wyrok ten stanie się bardzo szybko podstawowym, chrześcijańskim wyznaniem wiary w Jezusa jako Mesjasza. Tym samym Piłat ukazany jest przez ewangelistę jako ten, który mimo że wydawał się być najdalej ze wszystkich ludzi na świecie od Jezusa ziemskiego, to jednak został przez Jezusa wywyższonego przyciągnięty i przemieniony w wyznawcę Jego mesjańskiej godności. Staje się wzorem dla wszystkich pogan, którzy „kiedyś byli daleko, a teraz są blisko” Jezusa. Dlatego też każe sporządzić napis w trzech językach: hebrajskim (języku Pisma), łacińskim (języku imperium rzymskiego) i greckim (języku kultury greckiej). Do wyznania Piłata mogą dołączyć tak Żydzi jak i poganie³⁰⁰.

Tunika Jezusa

Scena dzielenia szat Jezusa należy do pierwotnej tradycji o ukrzyżowaniu Jezusa; występuje we wszystkich trzech Ewangeliiach synoptycznych (Mk 15,24 par). Jan umieszcza ją zaraz po relacji o umieszczeniu napisu na krzyżu Jezusa. Podobnie

²⁹⁹ „What he proclaimed from the judgment seat is now preserved in writing for all to see. This final «mistake» cannot be left unchallenged, as the Judeans propose a redaction, telling Pilate to write: «That one said, 'I am king of the Judeans'»”. W. HOWARD-BROOK, *John's Gospel*, 132.

³⁰⁰ R. A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, 230-231.

jak poprzednia tak i ta scena w ujęciu Janowym jest niezwykle rozbudowana: synoptycy poświęcają jej od sześciu do dwunastu słów, Jan natomiast używa aż 67 wyrazów. Czwarty ewangelista opowiada najpierw o podziale szat Jezusa na cztery części, po jednej dla każdego żołnierza. Następnie koncentruje uwagę czytelnika na tunice, która „nie była szyta, ale była tkana od góry przez całość” (w. 23). Żołnierze rzucają o nią los. W ten sposób wypełniają się słowa Ps 21,19 LXX. Oddzielenie tuniki od reszty szat, słowa żołnierzy: „nie rozdierajmy jej, ale rzućmy o nią los, do kogo ma należeć”, przytoczenie słów psalmu – wszystko to wskazuje, że ewangelista widzi w niej jakiś symbol. Co symbolizuje tunika Jezusa?

Najpierw ewangelista zaznacza, że „tunika nie była szyta, ale była tkana od góry przez całość”. Wyrażenie *anōthen* występuje w trzech kontekstach czwartej Ewangelii. Pierwszy z nich stanowi rozmowa Jezusa z Nikodemem; Jezus mówi, do niego, że trzeba się narodzić „z góry” („powtórnie”), aby wejść do królestwa Bożego (3,3.7: por. 3,31). Drugi stanowi dialog Jezusa z Piłatem; Jezus uświadamia rzymskiemu prokuratorowi, że ma władzę nad Nim tylko dlatego, że mu została dana „z góry”. Wyrażenie *anōthen* ma tu – jak często bywa w czwartej Ewangelii – podwójne znaczenie: władza Piłata na terenie Palestyny ma swe oparcie w woli imperatora rzymskiego, ale równocześnie jest zgodne z wolą Boga to, że może sądzić Jezusa. Wola Boga pokrywa się z wolą samego Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10,30); Jezus sam oddaje swoje życie za swoją owczarnię (10,18). Piłat nie mógłby wydać Jezusa Żydom na ukrzyżowanie, gdyby wpierw sam Jezus w duchu posłuszeństwa woli Ojca nie zdecydował oddać swe życie za „swoje owce”. Wreszcie, w kontekście ukrzyżowania Jezusa, ewangelista używa wyrażenia *ek tōn anōthen* w odniesieniu do tuniki Jezusa. Ona została tak sporządzona: tkana „od góry” na całą długość szat zewnętrznych. Jest to w gruncie rzeczy czysto techniczny szczegół. Jan jednak wiele razy posługuje się takimi detalami w celu symbolicznego wyrażenia ważnej prawdy duchowej

(por. 4,28; 6,9; 13,30; 20,6-7; 18,18 i 21,9; 21,11). Tunika, którą wywyższony Jezus zostawia na ziemi, jest tkana „od góry”. Przyjmując, że również w tym tekście wyrażenie *ek tōn anōthen* ma podwójne znaczenie, należy powiedzieć, że za całodziąnym kształtem tuniki Jezusa kryje się wola Boga. Nie odnosi się ona do szaty w sensie materialnym, ale do tego, co szata ta symbolizuje. W tunice Jezusa, zostawionej w momencie ukrzyżowania, należy widzieć tkaninę, w której odbija się zbawczy plan Boga. Otrzymała ona bowiem swój kształt „od góry”.

Ewangelista w opisie tuniki Jezusa akcentuje fakt, że stanowi ona jedną, „naturalną” całość i nawet żołnierze nie ośmielają się dzielić jej na części (w. 24). Przytacza wręcz ich słowa, aby dodatkowo podkreślić, jak bardzo ważne jest to, że pozostała ona „nie rozdarta”. Co więcej, w zachowaniu „nie rozdartej” tuniki widzi wypełnienie się Pism. Wszystko to każe widzieć zachowanie tuniki w całości w kontekście często akcentowanej przez św. Jana idei jedności wspólnoty wierzących w Jezusa (Kościoła). Jezus objawił, że będzie jedna owczarnia i jeden pasterz (10,16); gdy zostanie wywyższony nad ziemię, przyciągnie wszystkich do siebie (12,32), aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (11,52). Jezus i Ojciec „są jedno” (10,30), a równocześnie Jezus modli się, aby uczniowie „byli jedno” (17,11.21.22.23). Wreszcie, sieć zagarniająca mnóstwo ryb, symbol ewangelizacyjnej misji Kościoła, „nie rozdarła się” (21,11).

Jedna, „nie rozdarta” tunika Jezusa jest w Janowej narracji o ukrzyżowaniu metaforą jedności uczniów. Ewangelista łączy przywoływane przez Jezusa w modlitwie za uczniów „bycie jedno” z Jego śmiercią na krzyżu. Przyciągając wszystkich do siebie, Jezus stwarza z nich jedno ciało, jedną wspólnotę. Nie może ona być „rozdarta”. Taki jest bowiem zamysł Jezusa, który zostawił swą całodziąną tunikę, oraz taki jest zamysł Boga. To, co Bóg „tk”, „tk” jako zwartą całość, „od góry”. Jezus wypełnia plan Boga – zostawia swą tunikę „nie rozdartą”. Wokół wywyższonego Jezusa nie może się gromadzić wiele odrębnych wspólnot. Ukrzyżowany Jezus bowiem gromadzi „w jedno”. Ci

uczniowie Jezusa, którzy nie potrafili „być jedno”, nie pozwolili jeszcze Jezusowi, aby „przyciągnął ich do siebie”. Jak Jezus jest „jedno” z Ojcem, tak też i Jego uczniowie mogą „być jedno” tylko poprzez „bycie jedno” z Jezusem. Jedność wspólnoty wierzących w Jezusa (Jego uczniów) jest zakorzeniona w krzyżu Jezusa oraz w „jedności” Ojca i Syna³⁰¹. Jest ona wypełnieniem planu Boga. Dlatego też jest tylko jeden winny szczep i latorośle, jedna owczarnia i jeden pasterz, jedna sieć i jeden polecający ją zarzucać, jedna tunika tkana „od góry” i jeden Wywyższony, który przyciąga wszystkich do siebie.

Scena rzucania losów o tunikę Jezusa ma też wymiar prorocki³⁰². Aby go dostrzec, trzeba wziąć pod uwagę fakt, że tunika to szata przylegająca do ciała, będąca intymną częścią garderoby. Ewangelista podkreśla, że musi być zachowana w całości – zgodnie z Pismem. Co może być tak ściśle związane z Jezusem, co przynależy do Niego i winno być zachowane w całości? Z lektury rozdziału 17. jasno wynika, że czymś najcenniejszym dla Jezusa, Jego „intymną” własnością, są uczniowie, którym przekazał słowa, usłyszane od Ojca (por. 17,8). Gdy Jezus został ukrzyżowany, Jego tunika wpada w ręce żołnierzy. Pozostawieni przez Jezusa uczniowie znajdują się w rękach tych, którzy Go ukrzyżowali. Pytany w czasie procesu o swoją naukę, Jezus powiedział arcykapłanowi i Żydom, żeby pytali o nią tych, którzy jej słuchali – Jego uczniów (por. 18,21). Prawdopodobnie w obrazie „nie rozdartej” tuniki Jezusa, nawet jeżeli jest w rękach prześladowców, trzeba widzieć prorocki znak uczniów (Kościoła Janowego), którzy „słyszeli”, co Jezus im mówił, a doznają wszelkiego rodzaju ucisku ze strony Żydów, którzy ukrzyżowali Jezusa. Ewangelista wzywa ich do „bycia jedno”, aby to, co najcenniejsze dla Jezusa, tj. Jego wspólnota pozostała „nie rozdarta”, aby „nikt nie zginął” (por. 17,12). Nie tylko wzywa do „bycia jedno”, ale zapewnia, że taka jest wola Boga:

³⁰¹ R. A. CULPEPPER, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, 28.

³⁰² F. J. MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 143n.

objawiona najpierw w Ps 21, 19 LXX³⁰³, a następnie w znaku „nie rozdartej” przez żołnierzy tuniki Jezusa.

Matka Jezusa i umiłowany uczeń

Każdy z ewangelistów podaje imiona kobiet, które stały pod krzyżem Jezusa. Są one wymieniane po wzmiance o śmierci Jezusa; pełnią rolę świadków tego wydarzenia. Jan przesuwając scenę z niewiastami i jako jedyny ewangelista przytacza dialog Jezusa ze swoją Matką i umiłowanym uczniem. Jan nie podaje jej imienia, ale tytuł: „Matka Jego”. W sumie wylicza cztery niewiasty stojące pod krzyżem Jezusa.

Scena, o której ewangelista opowiada w w. 25–27, stała się przedmiotem niezliczonej liczby studiów i rozpraw naukowych. W świetle najnowszych badań odczytuje się ją na dwóch płaszczyznach: historycznej (sens wyrazowy) i symbolicznej (sens duchowy). Na płaszczyźnie sensu wyrazowego ewangelista informuje o nowej relacji między „Matką Jezusa” i Jego umiłowanym uczniem: „od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (w. 27b). To końcowe zdanie opowiadania wyjawia cel: nie chodzi o los jednego lub drugiego bohatera, lecz o relację między nimi. Ona stanowi o ich nowym sposobie istnienia. Ani Matka Jezusa, ani uczeń nie mogą być postrzegani tylko jako postaci samodzielne. Takie patrzenie oznaczałoby odejście od tekstu Ewangelii. Jezus umierając na krzyżu stwarza nową, nierozzerwalną więź między swoją Matką (i reprezentowanym przez nią ludem) i umiłowanym uczniem (i skupioną wokół niego wspólnotą wierzących w Jezusa). Relacja ta nie oznacza jednak związku dwóch

³⁰³ W kontekście tej interpretacji trudno byłoby się zgodzić z sugestią, którą wysuwa A. OBERMANN (*Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT 2/83), Tübingen 1996, 282–297), że J 19,24 świadczy o tym, że Jezus wypełnia słowa z Ps 21,19 LXX jako odrzucony przez Boga. To raczej wspólnota wierzących w Jezusa, symbolizowana przez tunikę, znalazła się w sytuacji odrzucenia ze strony Synagogi.

równorzędnych postaci; to uczeń, a nie Niewiasta, jest tą postacią, która wypełnia słowa Ukrzyżowanego, zabierając do siebie Matkę Jezusa. Nasuwa się jednak trudne pytanie: w jaki sposób? Jak należy rozumieć ostatnie zdanie perykopy (w. 27b)? Wyrażenie *eis ta idia* powszechnie jest tłumaczone za pomocą zwrotu „do siebie”, co dla większości komentatorów oznacza: „do swego domu”³⁰⁴. Ostatnio zdecydowanie przeciw takiemu rozumieniu zwrotu *eis ta idia* opowiada się I. de la Potterie³⁰⁵. Przyznaje on, że często wyrażenie to oznacza „dom”, „swoje posiadłości”, „własną ojczyznę”, ale wówczas zawsze poprzedza je czasownik ruchu, który wyraża ideę przemieszczania się w sensie fizycznym. Najczęściej ktoś udaje się w drogę, wraca do domu albo jest odsyłany do domu (por. Dz 21,6). Jednak w scenie pod krzyżem Jezusa czasownik *elaben* („wziął”) nie odnosi się do ruchu w sensie fizycznym. Ewangelista nie opisuje przemieszczania się bohaterów w sensie materialnym, przestrzennym, lecz ruch w sensie duchowym. Rzeczownik *ta idia* z pewnością nie oznacza domu, ale to, co należy jako „własność” do ucznia, co jest z nim ściśle związane, co przynależy do niego. Na taki sens wskazuje przede wszystkim zastosowanie słowa *idios* w innych tekstach czwartej Ewangelii (por. np. 10,4). Rzecz jasna, chodzi o „własność” w sensie metaforycznym, duchowym. Co nią jest? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy przejść na płaszczyznę sensu duchowego.

³⁰⁴ Według I. DE LA POTTERIE (*La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)*, Marianum 36 (1974), 18) około trzydziestu interpretatorów tak właśnie rozumie to wyrażenie. Współcześnie zdecydowanym i nieugiętym obrońcą tej „klasycznej” interpretacji jest: F. NEIRYNCK, *EIS TA IDIA. Jn 19,27 (et 16,32)*, EThL 55 (1979), 357-365; tenże, *La traduction d'un verset johannique: Jn 19, 27b*, EThL 57 (1981), 83-106.

³⁰⁵ *La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)*, 1-39; tenże, *«Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité» (Jn 19,27b)*, Marianum 42 (1980), 84-125; tenże, *Madre del popolo messianico di Dio. La maternità spirituale di Maria*, w: tenże, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, 242-245.

Możliwe są dwie interpretacje. Związane są one nie tylko ze znaczeniem duchowym słowa *ta idia*, ale także z rozumieniem samych postaci: Matki Jezusa i umiłowanego ucznia. Pierwsza z nich – reprezentowana współcześnie przez I. de la Potterie – ma zakorzenie w tradycji patrystycznej, sięgającej św. Ambrożego. Postać Matki Jezusa rozumiana jest w sensie jednostkowym; uczeń natomiast jest postacią korporatywną – reprezentuje wspólnotę uczniów Jezusa, Kościół. *Ta idia*, o których mówi ewangelista, to byłyby „dobra duchowe” umiłowanego ucznia, które otrzymał on od Jezusa. Chodzi o jego życie duchowe, o jego wiarę. Wiara ucznia nie jest niczym innym jak otwarciem się na słowa Jezusa, jest więzią z Jezusem. Uczeń otwiera się na słowa, które Jezus wypowiada z krzyża, i przyjmuje Matkę Jezusa w swoje życie duchowe – w swoją wiarę. „Od tej godziny” uznaje Matkę Jezusa za swoją Matkę: „oto Matka twoja”. Ewangelista stosuje znany schemat objawieniowy, zaczynający się od „ujrzenia kogoś”, a następnie wypowiedzenia znamiennego „oto”, po którym następuje tytuł bądź wypowiedź objawiająca ważną, duchową prawdę o ujrzanej postaci. Chce w ten sposób zaznaczyć, że Jezus objawia swej Matce i uczniowi nową, ogromnie ważną prawdę dotyczącą tak Jej jak i ucznia: Matka Jezusa staje się Matką ucznia (Kościół); uczeń (Kościół) staje się synem Matki Jezusa. Przy czym wypełnienie się słów tego objawienia (wykonanie testamentu Jezusa) ewangelista łączy z osobą ucznia: On okazał posłuszeństwo słowom Jezusa i uwierzył, że Matka Jezusa jest „od tej godziny” jego Matką.

Ważnym argumentem przemawiającym za powyższą interpretacją jest paralelizm zachodzący między 19,27b a 1,11. Słowa Prologu mówią o Jezusie, który przyszedł do swojej własności – *eis ta idia*. „Własnością” Jezusa nie jest jakieś miejsce, dom, ale lud Izraela. „Własność” ta jest złożona z ludzi, którzy Go „przyjmują” lub „nie przyjmują” jako Mesjasza. „Przyjąć” to tyle, co uwierzyć (por. 1,12b). Uczeń, który „przyjął” („wziął”) Matkę Jezusa, uwierzył, że Ona jest także jego Matką.

Druga interpretacja, zapoczątkowana przez H. Schürman-na³⁰⁶, a ostatnio rozwinięta przez X. Léon-Dufoura³⁰⁷, zasadza się na innym rozumieniu roli umiłowanego ucznia i wyrażenia *ta idia* oraz korporatywnym rozumieniu postaci Niewiasty, Matki Jezusa. Uczeń umiłowany w analizowanej scenie pod krzyżem nie jest częścią tej grupy osób, którą tworzą Matka Jezusa i pozostałe niewiasty³⁰⁸. Ewangelista określa pozycję ucznia imiesłowem *parestōta* – „stojący przy”; nie precyzuje jednak, że chodzi o to, że uczeń stoi blisko krzyża. Raczej z układu słów wynika, że Jezus ujrzał ucznia „stojącego przy” swojej Matce, jakby gotowego Ją wspierać³⁰⁹. Uczeń ten jest postacią doskonale znaną czytelnikowi czwartej Ewangelii. W czasie ostatniej wieczerzy jako jedyny był powiernikiem tajemnicy Jezusa (por. 13,23-26). Od tego momentu on jest najbliższym Jezusa. Wprowadza Piotra do pałacu arcykapłana (18,15n.). W otwartym grobie Jezusa on jako pierwszy odkrywa prawdę o zmartwychwstaniu (20,2-8), on jako pierwszy rozpoznaje Zmartwychwstałego na brzegu jeziora (21,7). On jest przede wszystkim jedynym spośród uczniów świadkiem przebiccia boku Jezusa na krzyżu (19,35). Po Jego śmierci (21,3) wspólnota Janowa uznaje w nim gwaranta swej własnej tradycji i utożsamia go ze świadkiem, którego świadectwo w postaci „spraw opisanych” w Ewangelii jest prawdziwe (21,24). Umiłowany uczeń jest ukazany jako jednostka: on jest tym, kto w sposób wiarygodny przekazuje objawienie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego – jego „świadectwo jest prawdziwe”. Nie można

³⁰⁶ *Jesu letzte Weisung*, w: tenże, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 13-28.

³⁰⁷ A. MARCHADOUR, red., *Jésus constitue sa nouvelle famille. Jn 19, 25-27*, w: *L'évangile exploré*, (LD 166), Paris 1996, 265-281.

³⁰⁸ W ostatnich latach ukazały się dwie publikacje poświęcone postaci umiłowanego ucznia. Zob. J. KÜGLER, *Der Jünger, den Jesus liebte*, Stuttgart 1988; L. SIMON, *Petrus und der Lieblings Jünger im Johannesevangelium*, Frankfurt 1994.

³⁰⁹ Przyimek *para* zawarty w czasowniku *paristemi* może implikować ideę asystowania komuś, por. Mt 26,53; Dz 27,23; Rz 16,2; 2 Tm 4,17.

widzieć w nim figury-wzoru wszystkich wierzących w Jezusa. Jest konkretną postacią historyczną, która wraz z otaczającą go wspólnotą wierzących (por. „wiemy” w 21,24) jest Świadkiem objawienia Syna Bożego, które pieczołowicie przechowuje i głosi jako Ewangelię. Jemu Jezus powierzył swoją Matkę, do której zwrócił się używając tytułu „Niewiasto!” Kim ona jest? Kogo reprezentuje? Kogo Jezus powierza uczniowi (i zebrany wokół niego wierzącym)?

Maryja w czwartej Ewangelii występuje tylko dwa razy: w pierwszej i ostatniej scenie życia publicznego Jezusa. Pozostają one w ścisłej zależności między sobą: scena pod krzyżem jest dopełnieniem tego, co zostało rozpoczęte w Kanie (początek „godziny” Jezusa i jej moment kulminacyjny). Zbawienie zwiastowane w Kanie („objawił swoją Chwałę”) spełnia się w scenie wywyższenia Jezusa – otoczenia Go Chwałą. Między perykopą 19,25-27 a narracją o weselu w Kanie zachodzi bardzo wiele powiązań. W narracji o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa termin „godzina” występuje tylko w 19,27b. Tym samym pełni rolę klamry spinającej w jedną całość perykopę, w której występuje po raz pierwszy (2,1-12) i po raz ostatni (19,25-27). Zamierzony przez ewangelistę związek obydwu perykop (scen) widać przez zastosowanie tych samych określeń: „Matka Jezusa” i „Niewiasta” (w obydwu wypowiedziach Jezusa skierowanych do Matki). W Kanie – w opinii X. Léon-Dufoura³¹⁰ – Maryja jest jednocześnie pojedynczą osobą i figurą, która reprezentuje i niejako skupia w sobie Izraela, który jest wierny, otwarty na dar Boży. U stóp krzyża postać Matki Jezusa nie może być postrzegana inaczej. Jan, chętniej niż inni ewangelisci, czyni ze swych bohaterów, będących postaciami historycznymi, reprezentantów różnych kategorii ludzi. Kategorie te wyznacza stosunek do objawienia Bożego, które dokonuje się w Jezusie. Podobnie jak w Kanie tak i pod krzyżem Matka Jezusa jest konkretną, historyczną postacią (Maryja), reprezentującą Izraela, który wypatruje

³¹⁰ *Lecture*, 1, 203-245.

zbawczej interwencji Boga. W Kanie była obecna na weselu, zanim przybył tam Jezus ze swoimi uczniami (por. 2,1-2); pod krzyżem Jezusa narrator stawia Ją w gronie kobiet galilejskich, które bez cienia wątpliwości reprezentują środowisko Izraela, matkę Jezusa. Tak w jednej jak i w drugiej scenie „Matka Jezusa” skupia w swej osobie trwające całe wieki oczekiwanie Izraela, który wierzył w Przymierze (por. Ps 87,5). Jezus wywyższony na krzyżu powierza uczniowi, któremu zawierzył swe objawienie, Niewiastę, która symbolizuje oczekiwanie wiernego Bogu Izraela. Powierza Ją uczniowi, aby i Ona (Izrael) mogła uczestniczyć w dobrach duchowych, które z woli Jezusa stały się Jego „własnością”. Uczeń natomiast ma odkryć w Niej (w Izraelu) swą własną matkę, ponieważ jego wiara jest na stałe zakorzeniona w wierze Izraela, pierwszego adresata Przymierza i powiernika Bożego objawienia (Pisma). Jezus zwraca się najpierw do swej Matki, podkreślając Jej znaczenie, ponieważ chodzi właśnie o Nią, miłuje Ją a zarazem objawia, że osiąga cel pełne wiary oczekiwanie narodu wybranego. Z kolei aktywna rola przypada w udziale uczniowi; on ma dać świadectwo o tym, co widział i słyszał o Słowie życia. Inaczej mówiąc, Ewangelia, której uczeń umiłowany jest gwarantem, będzie na przestrzeni całej historii trwała obecnością objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Według słów samego Jezusa uczeń ten pozostanie aż do Jego przyjścia (21,22).

Na płaszczyźnie sensu duchowego (lektury symbolicznej) rola ucznia jest jasna. Czasownik *lambano* u Jana najczęściej oznacza „otrzymywać”, a dokładniej mówiąc „przyjmować”. Z kolei termin *ta idia* może oznaczać w sensie ogólnym to, co ktoś posiada, co jest podstawą jego egzystencji (por. 8,44; 15,19). W 19,27b prawdopodobnie oznacza więź ucznia z Jezusem, Słowo objawienia, które uczeń przyjął od Jezusa. W 16,31.32 Jezus mówi, że gdy nadejdzie „godzina” Jego uczniowie rozproszą się, każdy w swoją stronę (*eis ta idia*), a Jego zostawią samego. Gdy zabraknie im prawdziwej wiary w ich Nauczyciela, uczniowie rozproszą się – nie w sensie powrotu do własnych domów, ale do

własnego stylu życia, do życia w oderwaniu od Jezusa. Jedynie uczeń umiłowany pozostanie w jedności z Jezusem. W jego przypadku *ta idia* pozostaje niezmiennie – jest to jego więź z Jezusem. Jej treścią są niezgłębione bogactwa objawienia, które otrzymał od Jezusa. W tę właśnie więź uczeń ma włączyć („przyjąć”) Matkę Jezusa – Izraela otwartego na dar Bożego objawienia.

Używając takich słów jak „matka” i „syn” Jezus precyzyjnie określa relację między gwarantem (świadkiem) Jego objawienia i Izraelem: ustanawia nową rodzinę, złożoną z tych, którzy są z Nim związani (ze „swoich”). W ewangeliach synoptycznych uczniowie wyraźnie są odróżniani od ziemskiej rodziny Jezusa (por. Mk 3,32-35; Mt 12,48-50; Łk 8,20-21; 11,27-28). Jan jest jeszcze bardziej stanowczy. Nikt z rodziny Jezusa nie należy do grona „uczniów” – Jego bracia nie wierzyli w Niego (J 7,5). Ale nie zalicza Matki Jezusa do niewierzących – w Kanie jest otwarta na tajemnice swego Syna.

Scena pod krzyżem ma – zdaniem X. Léon-Dufoura – znaczenie głębsze, duchowe lub inaczej mówiąc symboliczne. Składa się na nie kilka prawd. Matka Jezusa (Izrael), która w Kanie reprezentowała Izraela oczekującego na przyjście Mesjasza-Zbawiciela, odkrywa, że oto spełnia się jej oczekiwanie. Odnajduje swego Syna w uczniu umiłowanym, który ze swej strony objawia jej wszystkie dobra duchowe (objawienie), które otrzymał od Jezusa. Uczeń umiłowany (Kościół) winien z kolei rozpoznać w Matce Jezusa – Izraelu także swoją Matkę, która wydała go na świat. Winien odkryć łączące go z Izraelem więzy, podobne do tych, jakie istnieją między matką i synem, i chętnie dzielić się z nim otrzymanym darem objawienia („uczeń wziął ją *eis ta idia*”). W ten sposób potwierdza się i odsłania jedność Objawienia. Zamiast oddzielać Stary Testament od Nowego należałoby głosić, że wola Jezusa jest jeden Testament, jedno Przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem, symbolizowanym w scenie pod krzyżem przez nową rodzinę Jezusa. Izrael otwarty na objawienie Jezusa zostaje „przyjęty” przez umiłowanego ucznia (Kościół), a stare Przymierze włączone w zbawczy dynamizm nowego Przymierza.

Jeszcze inaczej scenę pod krzyżem interpretują egzegeci, którzy wykorzystują w swej analizie tekstu czwartej Ewangelii elementy metody narratywnej. Czołowym przedstawicielem tej interpretacji jest R. A. Culpepper³¹¹, który odrzuca formułowaną przez wieki interpretację symboliczną, według której Matka Jezusa i uczeń umiłowany reprezentują nową Ewę i nowego Adama, Izraela i Kościół, chrześcijaństwo z judaizmu i chrześcijaństwo z pogan. Jego zdaniem symbolika sceny pod krzyżem nie należy opierać na tekstach spoza czwartej Ewangelii. W scenie tej bowiem dochodzi do głosu symbolika zaznaczona już w Prologu i na początku Ewangelii. Jest to rzecz jasna symbolika nowych narodzin – narodzin nowej rodziny Jezusa.

Temat narodzin (stawania się dziećmi Bożymi) jest centralną ideą w chiastycznej strukturze Prologu (w. 12). Z kolei Jezus w Ewangelii nie zwraca się do swej Matki inaczej jak tylko „Niewiasto” (w Kanie, na krzyżu). Nie jest to przejaw braku delikatności. Jest to mocne podkreślenie prawdy, że relacje oparte na więzach krwi są mało istotne w stosunku do tych, które powstają w wyniku „narodzin z góry (powtórnych)”, „z wody i Ducha”: „co się z ciała narodziło, jest ciałem, a co z Ducha, jest Duchem” (por. 3,3-8). Bracia, krewni Jezusa „według ciała”, pojawiają się w czwartej Ewangelii tylko raz, i to jako ci, którzy nie wierzą w Jezusa (7,5).

Z kolei postać umiłowanego ucznia jest wprowadzona w 13,23 w bardzo znamienity sposób: w czasie ostatniej wieczery uczeń ten spoczywa „na łonie Jezusa”, tak jak Jezus, Jednorodzony Syn powróciwszy do nieba spoczywa „na łonie Ojca” (1,18). W dalszych rozdziałach Ewangelii uczeń ten występuje we wszystkich kluczowych momentach: uczestniczy w procesie Jezusa, stoi pod krzyżem, biegnie do otwartego grobu Jezusa, rozpoznaje Zmartwychwstałego nad brzegiem jeziora, otrzymuje od Zmartwychwstałego obietnicę pozostania „aż do Jego przyjścia”, a ostateczny redaktor Ewangelii uznaje go za tego,

³¹¹ *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, 28-31.

kto spisał wszystkie „te sprawy” i jest świadkiem wiarygodnym. Uczeń ten jest po prostu reprezentantem Janowej wspólnoty wierzących (Kościół); jej założycielem, który równocześnie jest dla niej autorytetem apostołskim.

Znacznie trudniej określić rolę Matki Jezusa. Tak w Kanie jak i na krzyżu Jezus nazywa Ją „Niewiastą”. W mowie pożegnalnej mówi o „niewieście” rodzącej w bólach, ale zapominającej cierpienia porodu, gdy narodzi się człowiek (por. 16,21). Wprawdzie św. Jan nie wspomina o bólach Matki Jezusa pod krzyżem (jak Łukasz – por. 2,35), ale wyraźnie mówi o tym, że otrzymuje Ona tam nowego syna (por. Ap 12,1-2.17).

Najistotniejsze w tej interpretacji jest właściwe rozumienie wypowiedzi Jezusa. Ma ona charakter wypowiedzi performatywnej (sprawczej), ujętej w formę schematu objawieniowego („Oto...”). Słowa Jezusa w chwili ich wypowiedzienia przez Ukrzyżowanego sprawiają to, co oznaczają; deklaracja Jezusa stwarza nową relację, którą równocześnie objawiają. „Przez swą deklarację Jezus konstituuje nową rodzinę, matkę i syna”³¹². Przy czym chodzi tu o nową rodzinę dzieci Bożych, zapowiedzianą już w Prologu. Ci, którzy odpowiadają na objawienie Jezusa – którzy są powołani, pociągnięci i wybrani przez Ojca oraz wierzą w Imię Jezusa – otrzymują moc stawania się dziećmi Bożymi (1,12). Jezus umiera „nie tylko za naród, ale aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (11,52).

Nowa rodzina, którą Jezus wywyższony konstituuje pod krzyżem, jest załączkiem wspólnoty wierzących – Kościoła. Wspólnota Janowa (Kościół) patrzy na umiłowanego ucznia jako naocznego świadka-uczestnika tej sceny (powstania nowej rodziny dzieci Bożych) i swego reprezentanta, utożsamia się z nim. Jej tożsamość ma swe źródło na Krzyżu, zawarta jest w słowach Jezusa. Zostaje ona potwierdzona przez Zmartwychwstałego, który nazywa dotychczasowych uczniów swoimi „braćmi”. Marii Magdalenie daje polecenie: „Idź do moich braci i powiedz im:

³¹² *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, 30.

«Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego, do Boga mojego i Boga waszego» (20,17). Jak notuje ewangelista, ona poszła i oznajmiła to, co jej Pan powiedział, „uczniom” (20,18). „Uczniowie” stali się „braćmi” Jezusa i synami (dziećmi) Boga, Ojca. Jezus wywyższony powołał do istnienia nową rodzinę. Jest to Jego najważniejsze dzieło, które miał do wykonania na ziemi. Dlatego narrator zaznacza, że Jezus ukrzyżowany był „świadom tego, że wszystko zostało wypełnione” (19,28). Dziełem, które Jezus wypełnił do końca jako wywyższony na krzyżu, jest ukonstytuowanie nowej wspólnoty, złożonej z tych, którzy są „jego własnością” (*ta idia, ta ema* – por. 10,3-4.12.14)³¹³.

Interpretacja ta rzeczywiście w dużym stopniu uwzględnia dane zawarte w narracji Janowej. Dobrze sytuuje scenę pod krzyżem w kontekście całego dzieła. Jej słabością jest mało precyzyjne, prawie żadne określenie roli Matki Jezusa w nowej rodzinie dzieci Bożych, „braci” Jezusa. Trafnym uzupełnieniem tej luki może być studium U. Wilckensa³¹⁴, który przekonuje, że najważniejszą funkcją Maryi w czwartej Ewangelii jest jej rola „Matki Jezusa”. To określenie jest najczęściej przywoływane. „Matka Jezusa” jest w tej Ewangelii postacią historyczną (nikogo nie reprezentuje). Dla umiłowanego ucznia, który – zdaniem U. Wilckensa – jest postacią historyczną i pełni zarazem rolę reprezentanta Kościoła popaschalnego³¹⁵, Maryja pozostaje na

³¹³ „The redemptive significance of the cross in John is therefore not merely individual but corporate. More than an underlying theory of atonement, John has an underlying ecclesiology of the cross”. *The Theology*, 31.

³¹⁴ R. KAMPLING, red., *Maria, Mutter der Kirche (Joh 19,26f)*, w: *Eklesiologie des Neuen Testaments*, – Th Söding, (FS K. Kertelge), Freiburg 1996, 247-266.

³¹⁵ Nowość w ujęciu Wilckensa polega na postawieniu pytania: dlaczego uprzywilejowana postać umiłowanego ucznia nie budzi u nikogo spośród bohaterów czwartej Ewangelii żadnych sprzeciwów, nawet u Piotra. Autor odpowiada, że uczeń ten „reprezentuje popaschalnych uczniów w kręgu uczniów przedpaschalnych”. Obdarzony już darem Ducha jest w stanie lepiej rozumieć Jezusa niż wszyscy Jego uczniowie „historyczni”. Z jednej strony należy on do grupy

zawsze, tak jak była przed Paschą Jezusa, „Matką Jezusa”, Matką Pana. A ponieważ Jezus miłuje swój Kościół (13,1: „do końca ich umiłował” – zdanie rozpoczynające Janową narrację o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa), daje Mu swoją własną Matkę, aby była także Matką uczniów umiłowanych, reprezentowanych przez tego, który stał pod krzyżem.

Jednak trudno zgodzić się z tezą, że tytuł „Matka Jezusa” w czwartej Ewangelii należy rozumieć tylko jednostkowo jako odnoszący się do Maryi jako postaci historycznej, nie reprezentującej żadnej wspólnoty. W obydwu perykopach ewangelista używa także tytułu „Niewiasta”, wkładając go nawet w usta samego Jezusa. „Matka Jezusa” już na weselu w Kanie reprezentowała lud Izraela, otwarty na objawienie przyniesione przez Jezusa, przyjmujący Jego słowa. W niej mają swą figurę ci Żydzi, którzy bez żadnych oporów, jakby w naturalny sposób stali się uczniami Jezusa – chrześcijanami, pierwszą wspólnotą Kościoła. Jej relacja do Jezusa (podobnie jak umiłowanego ucznia) stanowi o jej tożsamości: wpisana jest w jej nazwę – „Matka Jezusa”. U stóp krzyża jest postacią historyczną i reprezentantką Izraela historycznego, z którego wywodzi się Mesjasz (por. 1,41.45; 4,22; 5,39; 6,42; 7,41n.; 8,56; 10,24; 12,13)³¹⁶. W ukrzyżowanym Jezusie uznaje on paradoksalne wypełnienie się swych nadziei na pełne chwały zwycięstwo – widzi w Nim „Króla Żydów”.

Wobec takiego rozumienia postaci „Matki Jezusa” bardziej precyzyjnego określenia wymaga postać umiłowanego ucznia (w modelu Culpeppera – reprezentant wszystkich wierzących w Jezusa). Wydaje się, że M. A. Chevalier najprecyzyjniej określa jego tożsamość, widząc w nim przedstawi-

Dwunastu, wybranych przez Jezusa, z drugiej zaś wyróżnia się spośród nich. Nie ma on imienia własnego, ponieważ reprezentuje wszystkich uczniów Kościoła popaschalnego. Do nich odnosi się zdanie „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (20,29). Jest on uosobieniem wiary popaschalnej i doskonałego zaufania do Jezusa, zażytych więzi z Nim. Por. *Maria, Mutter der Kirche*, 257-259.

³¹⁶ M. A. CHEVALIER, *La fondation de «l'Église» dans le quatrième vangile*, ETR 58 (1983), 348.

ciela uczniów, którzy zostali wybrani przez Jezusa i nieustannie są przez Niego powoływani, w odróżnieniu od Żydów, którzy wcześniej zostali wybrani przez Boga i powołani do tego, aby uwierzyć w Jezusa jako Mesjasza (ich wiara w Jezusa jest „naturalną” konsekwencją ich wybraństwa). Za takim rozumieniem postaci ucznia umiłowanego przemawia kilka argumentów. W odróżnieniu od „Matki Jezusa”, która była na weselu w Kanie, zanim przyszedł Jezus, uczeń ten pojawia się dopiero w czasie ostatniej wieczerzy, na początku Męki Jezusa. Ale od tego momentu towarzyszy stale Jezusowi, jest najbliższym Mistrza. Staje się wręcz „świadkiem” uprzywilejowanym najważniejszych wydarzeń: zdrady Judasza, ukrzyżowania, pustego grobu, chrystofanii w Galilei, i prawdopodobnie w pałacu arcykapłana (18,15). Po drugie, uczeń ten jest zestawiany z Piotrem, zachowane jest pierwszeństwo Piotra, ale wyprzedza Piotra na płaszczyźnie wiary z Jezusem i wiary pod krzyżem, Piotr jest nieobecny). Po trzecie, Zmartwychwstały zapewnia go o „pozostaniu” aż do Paruzji – z wyjaśnienia wiadomo, że „pozostanie” jako „świadek” prawdziwy Syna Bożego (por. *martyron* i *martyria* w w. 24). Bez względu na swoją tożsamość historyczną umiłowany uczeń symbolizuje nie – jak się często sądzi – uczniów w ogóle, ale tych, których Jezus osobiście wprowadził w tajemnicę swej męki i zmartwychwstania, aby byli Jego wiarygodnymi świadkami. Chodzi o ludzi, których relacja z Jezusem zaczyna się od inicjatywy samego Jezusa. To nie oni wybrali Jezusa, ale to Jezus ich wybrał (por. 15, 16). Wybór ten zaznaczony jest w samej nazwie ucznia: ewangelista aż pięć razy używa czasownika w stronie czynnej w *imperfectum*: „ten, którego Jezus miłował” (13,23; por. 19,26; 20,2; 21,7.20). Uczeń ten „wchodzi w historię i pozostaje w niej tylko dzięki miłości Jezusa”³¹⁷.

³¹⁷ M. A. CHEVALIER, *La fondation de «l'Église» dans le quatrième vangile*, ETR 58 (1983), 347.

Na krzyżu Jezus konstytuuje swą nową rodzinę z tych dwóch postaci, które reprezentują dwie kategorie chrześcijan. Najpierw wzywa swą Matkę, aby uznała w uczniu swe autentyczne potomstwo (por. 8,31-59, a zwłaszcza ww. 37.47a.56). Uczniowi natomiast poleca uznać swą Matkę za własną, czyli zintegrować się z tradycją Izraela (por. wezwanie skierowane do Samarytanki – 4,22). Najwyraźniej ideę tę przedstawi ewangelista konstatując, że „uczeń wziął Ją do siebie” (19,27b). Centrum, wokół którego skupiać się będzie życie nowej rodziny Jezusa, nie jest już mesjańska tradycja Izraela, lecz „świadcstwo” umiłowanego ucznia, jego Ewangelia Krzyża (por. 19,35; por. podobne przesunięcie w 4,21-24). Naczelną zasadą w nowej rodzinie Jezusa winno być *wzajemne* i *stałe* uznanie oraz miłość. Powstanie tak uformowanej rodziny Jezusa pod krzyżem jest wypełnieniem zapowiedzi, które znacznie wcześniej zostały przedstawione w czwartej Ewangelii. Dobry Pasterz wyprowadza swe owce, które słuchają Jego głosu, spośród Izraela (10,3-4), ale ma także „inne” owce, które również słuchają Jego głosu. I jedne i drugie tworzą ostatecznie jedną owczarnię (10,16; por. 10,26-29). W rozmowie z Piłatem Jezus dopowiada, że owcami tymi są wierzący ze wszystkich narodów: „Ja się na to narodziłem i przyszedłem na świat, aby dać świadectwo Prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (18,37b). Podobna zapowiedź pada w prorocztwie Kajfasza, a zwłaszcza w komentarzu do niego (11,51-52).

We wszystkich trzech tekstach, które mówią o utworzeniu przez Jezusa nowej rodziny (w mowie o dobrym pasterzu, w prorocztwie Kajfasza i w scenie pod krzyżem), jest mowa (pośrednio lub bezpośrednio) o śmierci Jezusa. Kościół rodzi się na Krzyżu. Obydwie części tworzące nową rodzinę Jezusa (Kościół) są w czwartej Ewangelii ukazane w perspektywie jedności, a nie kontrastu jak u św. Pawła. Autor czwartej Ewangelii w mniejszym stopniu myśli w kategoriach opozycji lub przeciwieństw między chrześcijanami z judaizmu i z pogaństwa. Przeciwnie, akcentuje jedność tych wszystkich, którzy pozostają w jakiegokolwiek więzi z Jezusem. W Kościele Janowym są „prawdziwi Izraelici”

jak Natanael (1,47), ale też i Samarytanie (4,39-42) i Grecy (12,20nn.). Podstawą rozróżnienia nie jest jednak ich wcześniejsze pochodzenie (judaizm; pogaństwo), lecz rodzaj wiary, jaką wierzą w Jezusa (kim jest dla nich Jezus). Pierwsi poruszają się w kręgu objawienia starotestamentalnego i zawartych w nim tradycji mesjańskich. Widzą w Jezusie Mesjasza-Króla Izraela, którym On *de facto* jest, jakkolwiek Jego królestwo nie jest z tego świata. Taka wiara jest niepełna. Jezus jest bowiem Synem Bożym, stale obecnym „na łonie Ojca” (1,18). Dlatego też są oni wezwani, aby dołączyć do wspólnoty tych, którzy widzą w Jezusie Syna Bożego, który na krzyżu został „otoczony chwałą” („uwielbiony”) przez Ojca. Mając objawienie o Jezusie jako Mesjaszu Izraela winni otworzyć się na objawienie o Jezusie, uwielbionym przez Ojca.

Jezusowe „pragnę” i przekazanie Ducha

Scena śmierci Jezusa (ww. 28-30) to kolejny etap w procesie narodzin Kościoła na krzyżu. Każda z ewangelii synoptycznych odnotowuje fakt podania octu Jezusowi umierającemu na krzyżu. W narracji Mateusza i Marka gest ten następuje po Jezusowym wołaniu, w którym wyraża ból opuszczenia. W Łukaszewej jest częścią sceny wyszydzania Jezusa. W Ewangelii według św. Jana podanie octu łączy się ze słowami Jezusa, ale w sposób bardzo naturalny: Jezus mówi: „pragnę”. Znany z tradycji fakt ewangelista ten umieszcza w kontekście, na który składają się inne słowa i czyny Jezusa niż w tradycji synoptycznej – pomiędzy Jezusowym „pragnę” i „przekazał ducha”³¹⁸. Wyraźnie w scenie tej pragnie ukazać ważne w jego oczach przesłanie teologiczne. Aby w pełni je odczytać, należy określić związek opisu śmierci Jezusa na krzyżu (ww. 28-30) z kontekstem, jego strukturę literacką oraz znaczenie najważniejszych słów i wyrażeń.

W analizie związku sceny śmierci Jezusa z kontekstem poprzedzającym i następującym ważną rolę odgrywa popraw-

³¹⁸ Zanim wyjaśniony zostanie sens użytego tu greckiego rzeczownika *pneuma*, będzie on tłumaczony bardzo ogólnie słowem „duch”.

ne tłumaczenie w. 28. Zostało ono zaproponowane przez C. Bampfylde'a³¹⁹, który opublikował studium filologiczne poświęcone temu zdaniu, przyjęte przez większość egzegetów. W jego przekładzie spójnik *hina* („tak, że”; „aby”) łączy się nie ze zdaniem: „Jezus rzekł”, lecz z Jego wiedzą („wiedząc, że...): „Jezus wiedząc, że już wszystko się dokonało, tak że wypełniło się Pismo, rzekł: «Pragnę»”. Wypełnienie się Pisma ewangelista łączy z tym, co „już się dokonało”, z wydarzeniami poprzedzającymi scenę śmierci Jezusa³²⁰. W przekładzie Biblii Tysiąclecia zastosowano spójnik „aby”, który łączy wypełnienie się Pisma z tym, co Jezus mówi, a więc z tym, co za chwilę będzie się

³¹⁹ *John XIX 28. A Case for a different translation*, NT 11(1969), 247-260. Należy zauważyć, że zdecydowana większość współczesnych komentatorów nie zna tej publikacji i interpretuje tekst 19,28-30 w tradycyjny sposób – jako opis śmierci Jezusa, która jest ostatnim Jego dziełem. R. A. Culpepper (*The Gospel*, 234) komentuje ww. 28-30 słowami: „In fulfillment of John 10,18, Jesus lays down his life – but only after he has completed the work the Father had given him to do. In the Gospel of John, therefore, Jesus' death marks the completion of his mission to make known the Father, take away the sin of the world, bear witness to the truth, and give life abundantly to «his own»” (Podobnie scenę tę rozumieją: F. J. MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 146; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1 – 19,30*, München 1972, 20; R. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Garden City, 2, 1994, 1077-1078; R. BERGMEIER, *TETELESTAI Joh 19,30*, ZNW 79 (1988), 282-290. Stwierdzenia Culpeppera i podobne opinie wyliczonych wyżej egzegetów są bez wątpienia prawdą. Taki sens ma śmierć Jezusa na krzyżu. Jednak został on objawiony w innych tekstach czwartej Ewangelii. Natomiast w 19,28-30 ewangelista stosując odpowiednią strukturę literacką i charakterystyczny dla siebie schemat objawiania ważnych prawd odsłania jeszcze inny sens sceny stojącej pod znakiem „pragnienia” i „przekazania Ducha”.

³²⁰ Zdecydowana większość egzegetów wypełnienie się Pisma łączy z czynnością podania Jezusowi octu (por. Ps 69,21; Ps 69 cytowany przez ewangelistę także w J 2,17 i 15,25; albo por. Ps 22, 15). Za takim wypełnieniem Pisma w scenie ukrzyżowania opowiadają się m. in. A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung*, 350-364 oraz L. T. WITKAMP, *Jesus' Thirst in John 19,28-30. Literal or Figurative?*, JBL 115 (1996), 489-510.

działo: aby Pismo się wypełniło, Jezus mówi „pragnę”. Tekst grecki domaga się jednak połączenia wiedzy Jezusa o dokonaniu wszystkiego i wypełnieniu się Pisma z wydarzeniami, które już miały miejsce. Zdanie „wszystko się dokonało” oznacza, że misja Chrystusa została już zakończona. Za takim rozumieniem w. 28 przemawia też występujący w nim zwrot *meta touto* (w. 28a) oraz związana z nim wzmianka o wypełnieniu się Pisma, którą należy odnieść do sceny przedstawionej w ww. 25-27. Jezus zakończył swą mesjańską misję w sposób zgodny z Pismem. Ostatnią Jego czynnością jako Mesjasza było powołanie do życia nowej rodziny, reprezentowanej przez Matkę i umiłowanego ucznia, który stał się Jej synem. Równocześnie użyty przez ewangelistę w 19,28 czasownik *tetelestai*, wskazujący na scenę z Matką i uczniem (ww. 25-27), rzuca dodatkowe światło na rozumienie ostatniego aktu wywyższonego na krzyżu Jezusa. Czasownik ten pochodzi od rdzenia *telos* („koniec”; „granica”; „ostatnie wydarzenie”; „najwyższy stopień czegoś”) i odsyła czytelnika do początku Księgi Chwały, a mianowicie do wstępu, w którym ewangelista komentuje ostatnią wieczerzę i wszystko, co z nią jest związane: „Jezus, wiedząc, że nadeszła Jego godzina odejścia z tego świata do Ojca, umiławszy swoich do końca (*eis telos*) ich umiłował” (13,1). Męka i ukrzyżowanie Jezusa są ekstremalnym wyrazem Jego miłości: ostatnim a zarazem posuniętym aż do granic. Oznacza to, że nowa rodzina (Kościół), którą Jezus swoim sprawczym słowem wypowiedzianym z wysokości krzyża ukonstytuował, jest największym wyrazem miłości Jezusa do „swoich”, jest jej najdoskonalszym owocem³²¹. Natomiast scena śmierci Jezusa i związane z nią „pragnienie” należy rozumieć jako początek nowej ery w historii zbawienia, innej niż ta, która stała pod znakiem mesjańskiej (zgodnej z Pismem) działalności Jezusa Chrystusa³²².

³²¹ I DE LA POTTERIE, *The Hour of Jesus*, 138n.

³²² Nawet R.A. CULPEPPER (*The Theology of the Johannine Narrative*, 31), który w podaniu Jezusowi octu (będącym odpowiedzią na Jego „pragnę”) widzi

Struktura literacka perykopy w zasadniczy sposób objawia zamierzone przez autora i zawarte w tekście przesłanie. Jeśli chodzi o perykopę 19,28-30, to należy najpierw zauważyć, że stanowi ona zwartą całość, wyznaczoną przez inkluzję, którą tworzy czasownik *tetelestai*, użyty w w. 28 oraz w w. 30. Następnie, cały opis opiera się na schemacie koncentrycznym: A. (Jezus – w. 28) – B. (inni – w. 29) – A' (Jezus – w. 30). Pomiędzy elementami A i A' zachodzi podwójny paralelizm. Stwierdzeniu: „Jezus wiedząc, że wszystko się dokonało” odpowiada ostatnie zdanie Jezusa na krzyżu: „Dokonało się”. Z kolei paralelnym elementem do czasownika „pragnę” jest stwierdzenie ewangelisty: „Sklonił głowę i przekazał ducha”. Poza tym, struktura literacka ww. 28-30 opiera się na przemianym występowaniu osób: Jezus – inni – Jezus. Tego rodzaju układ, w którym ewangelista nie podaje żadnego, nawet ogólnego określenia, kim są ci „inni” (nie używa rzeczownika *stratiotai* – „żołnierze”), koncentruje całą uwagę czytelnika na osobie Jezusa. Postacie drugoplanowe św. Jan często zostawia w cieniu, bez względu na to, kim one są. Najważniejszą osobą, jedyną liczącą się w tej scenie, jest Jezus.

Oprócz precyzyjnie przemyślanej struktury literackiej ewangelista stosuje w ww. 28-30 także „schemat niezrozumienia”, będący jakby odpowiednikiem struktury literackiej (płaszczyzna form literackich) na płaszczyźnie sensu. W czwartej Ewangelii, której tematem głównym jest objawienie, Jezus często objawia prawdę posługując się najpierw słowami enigmatycznymi; a gdy wywołują one reakcję niezrozumienia a zarazem zainteresowania adresata (rozmówcy), wtedy używa słów, które w sposób jasny

wypełnienie się Pism, zauważa, że inaczej niż w najbliższym kontekście (ww. 24. 36. 37) ewangelista nie cytuje odpowiedniego tekstu ST. Szkoda tylko, że komentator ten nie wyciąga z tego faktu wniosku, że wypełnienie się Pism sam ewangelista łączy z innym faktem. Nie uwzględniając struktury literackiej opisu śmierci Jezusa na krzyżu ani typowo Janowego schematu niezrozumienia Objawiciela, jego interpretacja ww. 28-30 nie jest spójna. W krótkiej scenie pojawiają się aż trzy wielkie tematy: Wyjścia i baranka paschalnego, człowieka sprawiedliwego i prześladowanego przez wrogów, przekazanie Ducha (por. s. 34).

i rozumiały odsłaniają prawdę natury duchowej i nadprzyrodzonej, którą chciał zakomunikować (por. 3,1-21; 4,1-42). W scenie na Kalwarii Jezus posługuje się tym samym schematem. Po zakończeniu swej misji mesjańskiej Jezus oświadcza: „pragnę” (A); ale reakcja żołnierzy (lub kogokolwiek innego) oznacza, że nie rozumieli, co On mówi. Ewangelista zaznacza to w ten sposób, że podają Mu nie wodę, tylko ocet, posługując się hizopem, najmniej nadającym się do tego celu³²³. Reakcja ta jest znakiem całkowitego niezrozumienia wypowiedzi Jezusa (B). Dopiero w następnym segmencie opisu (A') Jezus poprzez czynność, którą ewangelista określa słowami „przekazał ducha”, objawia, jaki jest prawdziwy sens Jego pragnienia, co ono oznacza. Jak więc wynika ze struktury literackiej i z zastosowanej przez ewangelistę procedury wprowadzania czytelnika w głębszy sens słów Jezusa, zwanej „schematem niezrozumienia”, obydwie zdania: „pragnę” i „przekazał ducha” pozostają w związku paralelizmu, przy czym pierwsze wprowadza w sens drugiego; pełnia objawienia zawarta jest w drugim zdaniu, będącym opisem ostatniej czynności Jezusa.

Pierwsze zdanie to tylko jedno słowo – „pragnę”. Wiele wskazuje na to, że zdanie, które Jezus wypowiada w kluczowym momencie swego życia, znaczy więcej niż prośba o jakiś napój gaszący pragnienie. Logika opisu, jego struktura, paralelizm z ostatnią czynnością Jezusa przemawiają za tym, że należy szukać sensu duchowego tej wypowiedzi, ukrytego pod sensem wyrazo-

³²³ Wielu egzegetów w zastosowaniu hizopu widzi zamierzone przez ewangelistę odniesienie do Wj 12,22-23. Miałoby ono nadawać scenie śmierci Jezusa cechy ofiary baranka paschalnego, którego krwią Izraelici skrapiali odrzwia domów w noc Wyjścia, posługując się gałązką hizopu. Do współczesnych egzegetów prezentujących ten pogląd należą: D. SENIOR, *The passion*, 117-118; M.W.G. STIBBE, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992, 196; F.G. BEETHAM – P.A. BEETHAM, *A Note on John 19, 29*, JTS 44 (1993), 163-169; natomiast R. L. BRAWLEY (*An Absent Complement and Intertextuality in John 19:28-29*, JBL 112 (1993), 427-443) bardziej niż do Wj 12,23nn. widzi w ww. 28-29 odniesienie do Ps 69.

wym. Większość egzegetów widzi w nim wyraz pragnienia duchowego, różnie określanego. Najczęściej interpretatorzy mówią o Jezusowym pragnieniu zbawienia ludzi, powrotu do Ojca³²⁴. Rzeczywiście bowiem czasownik *dipso* w wielu tekstach Pisma Świętego – zwłaszcza w Psalmach i księgach sapiencjalnych – jest użyty w sensie metaforycznym na oznaczenie pragnienia wody ze źródeł zbawienia, wody żywej bądź pragnienia przebywania na dziedzińcu Pana (w świątyni). W czwartej Ewangelii w dwóch tekstach ma sens duchowy. W rozmowie z Samarytanką Jezus oznajmia, że każdy, kto pije wodę ze studni Jakubowej, „znów będzie pragnął. Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki” (4,13-14). Pierwsze zdanie mówi o pragnieniu w sensie fizycznym; jest ono jednak tylko wyobrażeniem innego pragnienia, które będzie charakterystyczne dla nowych czasów i związane z tajemniczą wodą, którą Jezus dopiero da w przyszłości („wodę, którą Ja dam” – czas przyszły). Tak „pragnienie” jak i „picie wody” ma tutaj charakter czynności duchowej. Z kolei w swej uroczystej proklamacji w świątyni w czasie święta Namiotów Jezus mówi już wyraźnie, co jest przedmiotem tego pragnienia i picia w sensie duchowym: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»” (7, 37-38). „Pragnienie” oznacza tu potrzebę duchową, zrodzoną z wiary w Jezusa. W następnym zdaniu ewangelista wyjaśnia, co to są owe „strumienie wody żywej”: „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (w. 39). W wypowiedzi tej łączą się trzy elementy: pragnienie, strumienie wody jako symbol Ducha, godzina Jezusa jako czas Jego uwielbienia. Wszystkie

³²⁴ Szczegółowo poglądy Ojców Kościoła i średniowiecznych teologów, którzy szukali sensu duchowego tej wypowiedzi Jezusa, przedstawia I. DE LA POTTERIE, *The Hour of Jesus*, 156-158.

one są obecne w analizowanej scenie śmierci Jezusa: pragnienie, przekazanie ducha, „godzina”. Pozostaje jednak do wyjaśnienia związek między czynnością pragnienia, w której podmiotem oczekującym daru jest Jezus, a czynnością „przekazania ducha”, w której Jezus jest podmiotem udzielającym. Na jakiej zasadzie czynności te się łączą? Czy chodzi tu o dwa odrębne działania czy też o jedno?

Autor czwartej Ewangelii często posługuje się zabiegiem literackim, który polega na tym, że początkowa sytuacja całkowicie się zmienia, gdy czytelnik przechodzi z płaszczyzny sensu wyrazowego na płaszczyznę sensu duchowego, związanego z wiarą w Jezusa. Niejednokrotnie dołącza się tu Janowy zmysł ironii: rzeczy widziane oczami ciała zupełnie inaczej wyglądają w oczach człowieka wiary. Doskonałym przykładem takiego zabiegu literackiego i zarazem paralełą sceny pragnienia na krzyżu jest scena przy studni Jakubowej. Jezus, zmęczony drogą, prosi najpierw Samarytankę: „daj Mi pić”. Ewangelista jednak ani słowem nie informuje, że rzeczywiście napił się wody ze studni Jakubowej. Na zastrzeżenia Samrytanki odpowiada w zaskakujący sposób: to On oferuje jej wodę żywą. Sytuacja zmienia się diametralnie: Ten, który pragnął, w jednej chwili staje się dawcą wody żywej, w doskonały sposób gaszącej wszelkie pragnienie. Dokładnie ta sama zmiana sytuacji ma miejsce na krzyżu. Jezus, który mówi: „pragnę”, sam zamierza *przekazać* stojącemu pod krzyżem taki dar, który gasi wszelkie pragnienie. Ten, który prosi, jest Tym, który daje.

Czego dotyczy „pragnienie” Jezusa i co jest tym darem, który przekazuje? Na płaszczyźnie sensu duchowego pragnienie Jezusa na krzyżu ściśle łączy się z wcześniejszymi obietnicami posłania uczniom Ducha Świętego. W jednej z nich Jezus wręcz stwierdza, że Jego odejście z tego świata będzie dla uczniów pożyteczne, ponieważ „jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was” (16,7). Przyjście Ducha do uczniów jest swego rodzaju koniecznością, związaną z ich dobrem. Jezus wołając „pragnę” wyraża najpierw własną wolę posłania uczniom Ducha. Równocześnie uświadamia swej nowej rodzinie, stojącej pod krzyżem, jej naj-

głębszą potrzebę. U studni Jakubowej nie tylko Jezus pragnął się napić wody; jeszcze większą potrzebę wody miała Samarytanką. Jezus uświadomił jej pragnienie „wody żywej” i obudził je w niej. Podobnie Jezus wywyższony na krzyżu nie tylko uświadamia, ale budzi w swej nowej rodzinie wielkie pragnienie. Ukrzyżowany mówi „pragnę” także w jej imieniu. Metafora pragnienia pozwala uchwycić istotę działania Parakleta, porównanego z kolei do strumieni wody żywej. Zgodnie z obietnicą Jezusa będzie On uczył uczniów wszystkiego i przypomni im wszystko, czego Jezus nauczał (14,26; por. 14,16-17; 15,26; 16,7.13-14). Duch „wniesie” słowa Jezusa do ich wnętrza, a następnie będzie je im wyjaśniał i zakorzeniał w nich, tak aby mogły one wydawać wiele owoców w życiu wspólnoty (Kościoła) i świata.

Odpowiedzią na „pragnienie” Jezusa i Jego nowej rodziny jest czynność, którą spełnia wywyższony na krzyżu Mesjasz, świadom, że już się dokonała Jego misja: „przekazał ducha” (w. 30). We współczesnej egzegezie nie ma wątpliwości, że zdanie to ma podwójne znaczenie. Najbliższy kontekst i sytuacja każe widzieć w nim najpierw określenie śmierci Jezusa. Jednak racje filologiczne wymagają, aby dostrzegać w nim także inny sens. W literaturze greckiej nie jest znany żaden tekst, w którym zwrot *paradidomi pneuma* oznaczałby śmierć. Autor czwartej Ewangelii użył na określenie śmierci Jezusa zupełnie wyjątkowego, nieznanego zwrotu (Mateusz w 27,50 używa zwrotu – *apheken to pneuma* – „wyzionął ducha”). Chce wyraźnie zaznaczyć, że śmierć Jezusa nie tylko oznacza koniec Jego ziemskiej egzystencji, ale jeszcze jakiś inny, ważny sens. Wylania się on wtedy, gdy się uwzględni możliwe znaczenia rzeczownika *pneuma*, użytego z rodzajnikiem, oraz czasownika *paradidomi*. Rzeczownik *pneuma* może znaczyć „wiatr”, „oddech”, „powietrze”, „duch”. W tekstach prorockich znane jest zjawisko przechodzenia z jednego na inny poziom znaczeniowy słowa *pneuma* (hebr. – *ruah*). Również św. Jan w rozmowie Jezusa z Nikodemem stosuje taką właśnie technikę: w 3,8b rzeczownik *pneuma* najpierw znaczy „wiatr”, którego człowiek nie widzi, ale słyszy

jego szum; w zdaniu następnym *pneuma* to Duch (w. 8c). Dokładnie tę samą symbolikę ewangelista stosuje w opisie śmierci Jezusa. Z kolei czasownik *paradidomi* zawiera ideę daru, który podmiot działający przekazuje jakiemuś innemu podmiotowi – odbiorcy. Dlatego też zdanie *paredoken to pneuma* należy zatem tłumaczyć: „przekazał Ducha”.

Czynność „przekazania Ducha” ma ogromne znaczenie dla nowej rodziny Jezusa, zebranej pod krzyżem. Znalazła się ona na przełomie dwóch epok ery mesjańskiej. Jezus w mowie pożegnalnej zapowiadał przyjście Ducha i podkreślał, że jest On Kimś koniecznym dla uczniów (por. 14,26; 16,7.13). Jest On koniecznie potrzebny w ich życiu po to, aby ugruntować w nich i interioryzować słowa Jezusa. Słowa Jezusa wniesione przez Ducha w ich wnętrza staną się na podobieństwo wody orzeźwiającej i ożywiającej człowieka znużonego narzędziem ożywienia. Duch sprawi, że staną się w nich źródłem nowego życia – życia wiecznego (por. 4,14). Będzie to życie ludzi na nowo (powtórnie) narodzonych. Uczniowie staną się wierzącymi. „Przekazując Ducha” Jezus daje swej nowej rodzinie nowe życie. Jest to życie wieczne. Jego źródłem jest Duch Święty.

Z powyższych analiz wynika wniosek, że kiedy umiera Jezus, rodzi się Kościół i rozpoczyna nowa epoka w dziejach zbawienia. Utworzona rodzina uczniów (Matka i umiłowany uczeń jako reprezentanci wierzących Żydów i wierzących z grona „innych owiec”) otrzymuje Ducha, który niesie nowe życie – „życie wieczne”. To nowe życie jest owocem nowych narodzin. Narodziny te dokonują się z woli samego Jezusa, który „pragnął” „przekazać Ducha” stojącym pod krzyżem.

Po zakończeniu swej misji mesjańskiej Jezus wyraził pragnienie, aby rozpoczęła się epoka działania Ducha. Sam Jezus spełnił to „pragnienie” i „przekazał Ducha”, obiecanego Parakleta, który będzie kontynuował Jego misję. Owa kontynuacja nie będzie polegała na głoszeniu nowego objawienia. Terenem działania Ducha będą ludzkie serca, w których będzie przypominał i wyjaśniał słowa Jezusa. On doprowadzi uczniów do

poznania całej Prawdy, którą Jezus objawił. Należy podkreślić, że sam Jezus rozpoczyna epokę Ducha. Nadejście tej epoki jest Jego pragnieniem i Jego dziełem.

Z przeprowadzonej analizy pięciu scen składających się w narracji Janowej na historię ukrzyżowania Jezusa wynika, że ewangelista zbudował je wokół danych, które są również znane w tradycji synoptycznej. Mają więc bardzo wysoki stopień wiarygodności historycznej. Równocześnie każdy z nich rozwinął je w inny niż synoptycy, właściwy sobie sposób. Każda z tych scen ma wielkie znaczenie w procesie formowania się lub dokładniej mówiąc, narodzin Kościoła. Ewangelista ukazuje w nich, jakie znaczenie dla Kościoła ma nie tyle sama śmierć Jezusa (o tym mówi w innych tekstach), co wydarzenia, które rozegrały się od zawieszenia Jezusa na krzyżu do momentu, w którym „przekazał Ducha”.

W pierwszej scenie (ww. 16b-18) Jezus ukrzyżowany jest Tym, kto zasiada na tronie Króla i Sędziego. Postawa, jaką ludzie zajmują wobec Ukrzyżowanego, decyduje o ich życiu: z Nim lub z dala od Niego. Kościół tworzą ci wszyscy, których Ukrzyżowany przyciąga do siebie. Jezus wywyższony na krzyżu stanowi „środek” (*meson* – w. 18) Kościoła.

Opis umieszczenia napisu na krzyżu (ww. 19-22) jest w gruncie rzeczy narracją o koronacji ukrzyżowanego Jezusa na „Króla Żydów” (Mesjasza). Trójjęzyczny napis to proklamacja uniwersalizmu królestwa Jezusa na ziemi – Kościoła. Wywyższony na krzyżu będzie przyciągał do siebie wszystkich ludzi.

Jakkolwiek złożone z niezliczonej rzeszy ludów i narodów królestwo Jezusa (Kościół) winien być jeden i nie podzielony, jak jedna i nie rozdarta pozostała tunika Jezusa (ww. 23-24). Jedność Kościoła nie może być uzależniona od dobrej lub złej woli ludzi, jakkolwiek jest w ich rękach (tunika w rękach żołnierzy) – jest wyraźnie i mocno związana z planem zbawczym Boga.

Następna scena (ww. 25-27) ukazuje, jak sam Jezus usuwa największą trudność w zachowaniu jedności Kościoła. W scenie tej bowiem Matka Jezusa i uczeń umiłowany stają się z woli

Ukrzyżowanego nawzajem dla siebie „Matką” i „synem”, rodzi się Kościół jako nowa rodzina Jezusa. Maryja jako Matka Jezusa i jako reprezentantka Izraela otwartego na słowo Jezusa zostaje przyjęta przez umiłowanego ucznia i reprezentowaną przez niego wspólnotę wierzących, których Jezus nieustannie powołuje. Izrael otwarty na Boże objawienie w Jezusie i ludzie wszystkich innych narodów, nazwani przez Jezusa mianem „innych owiec”, przez wiarę i posłuszeństwo słowom Jezusa stanowią doskonałą wspólnotę – rodzinę. Ważną rolę odgrywa w niej Matka Jezusa i wiarygodne świadectwo umiłowanego ucznia – Ewangelia (*ta idia*).

Wreszcie, ukształtowanemu przez siebie Kościołowi – Rodzinie Jezus przekazuje Ducha, a wraz z Nim nowe życie – życie wieczne. W momencie gdy Ukrzyżowany „skłonił głowę” ku stojącej pod krzyżem swej nowej rodzinie i „przekazał Ducha”, narodził się Kościół. W dniu zmartwychwstania Jezus nawiązuje do tego, co uczynił na Krzyżu i ukazując się uczniom przekazuje im Ducha Świętego: „Po tych słowach **tchnął** na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (20,22-23). Wykonanym gestem nawiązał do sceny stworzenia pierwszego człowieka (tchnął), a także do ożywienia eschatologicznego ludu Bożego, co zapowiadał prorok Ezechiel. Boże tchnienie oznacza zawsze narodziny człowieka albo ludu (Rdz 2; Mdr 15,11; Ez 37,9). Podobnie jak Bóg czyni Adama istotą żyjącą przekazując mu „dech życia” (Rdz 2,7), tak też Chrystus tworzy nowy lud Boży przekazując uczniom swoje życiodajne tchnienie, tj. Ducha Świętego. Tym samym ustanawia ten lud swoim Ciałem i jako takiemu przekazuje swoje, otrzymane od Ojca, posłannictwo głoszenia Ewangelii, dzięki któremu ludzie otrzymywać będą odpuszczenie grzechów. W ten sposób spełniły się zapowiedzi proroka Ezechiela (37,1-14): lud Boży, który był ludem złożonym z grzesznych i śmiertelnych synów Adama, stał się wspólnotą żyjącą już prawdziwym życiem Bożym – Duchem Świętym.

Wcześniej sceny były przygotowaniem tej najważniejszej. Ukazywały najistotniejsze cechy nowej rodziny Jezusa jako

wspólnoty jedności, miłości i Ducha. Jej jedynym Królem jest Ukrzyżowany Jezus. Włączając się do niej człowiek objawia swój stosunek do ukrzyżowanego Króla i Sędziego, wybiera życie wieczne; pozostając z daleka od niej, nie pozwala Ukrzyżowanemu, aby przyciągnął go do siebie, żyje nadal „w świecie”, pod rządami „Władcy tego świata”.

Można więc stwierdzić, że Kościół narodził się na Krzyżu. To wszystko, co się wydarzyło od chwili ukrzyżowania Jezusa do momentu „przekazania Ducha”, określa na wszystkie czasy naturę, życie i działanie Kościoła. W wydarzeniach tych objawia się nie tylko wola Jezusa dotycząca Kościoła, ale także zbawczy zamysł i plan Boga. Zrodzony na Krzyżu Kościół – wspólnota uczniów Jezusa pochodzących tak z Izraela jak i spośród pogan – ma Matkę. Podczas swego ziemskiego życia Jezus zgromadził wspólnotę uczniów, ale dopiero przez swoje wywyższenie na Krzyżu (rozumiane już w świetle zmartwychwstania) dał życie Kościołowi przekazując mu swego Ducha. W ten sposób ustanowił Kościół swoim nowym Ciałem, miejscem obecności i działania Ducha Świętego.

III. KOŚCIÓŁ – OBLUBIENICA MESJASZA I MAŁŻONKA BARANKA

Matka Jezusa (J 2,1-12;19,25-27) oraz jej siostra, Maria, żona Kleofasa, reprezentują lud Izraela jako „dziewicę-matkę” Syjon, oczekującą, wydającą na świat i przyjmującą Mesjasza³²⁵. W końcowej części Ewangelii rolę Kościoła-Oblubienicy pełni Maria Magdalena (rozdz. 19,25 i 20,1-18). Uosabia ona cały Kościół jako wspólnotę podobną do Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami: szukającą i miłującą swego Oblubieńca.

Zaślubiny Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą zostały zainaugurowane już w Kanie Galilejskiej (2,1-10). Rolę

³²⁵ A. SERRA, „Donna – madre” del popolo di Dio (Gv 19,25-27), PSV 6 (1982), 141nn.

pana młodego, który daje dobre wino (symbol Ewangelii), pełni *de facto* Jezus; natomiast zebrana wokół Niego wspólnota posłusznych Mu sług oraz uczniów na czele z Jego Matką to rodząca się wspólnota (Kościół) Mesjasza, Jego Oblubienica³²⁶. W scenie tej w gruncie rzeczy najpierw sama Maryja, nazwana „Niewiastą” (odniesienie do ludu Izraela), pełni funkcję Oblubienicy. „Jako Oblubienica, jest Ona pierwszą współpracownicą Chrystusa (...). Stając się Oblubienicą Chrystusa, staje się Ona prawdziwie *pomocą podobną do Niego* (Rdz 2,19). W Kanie pomaga Ona przygotować wino, nakryć świąteczny stół i przynagła służbę domową (Prz 9,1-5) (...). Już w godzinie znaku Jan ukazuje nam Dziewicę-Oblubienicę, najcisłej włączoną w plan odkupienia³²⁷. Maryja mówi bowiem do sług: „zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Na poziomie symbolicznym oznacza to, że zachęca ich do przyjęcia prawdziwej postawy przymierza, do posłuszeństwa Bogu w Chrystusie. Fakt, że są oni nazwani „sługami” (*diakonoi*), to wyraźne nawiązanie do prawdziwych „uczniów” Jezusa. W Maryi realizuje się w pełni postawa przymierza – najchętniej ukazywanego w ST przy użyciu metafory miłości i małżeństwa. Ona codziennie wypełnia doskonale to, czego pragnie Ojciec. Spełnianie woli Bożej, objawionej w pełni w Ewangelii („dobre wino” w miejsce wody symbolizującej Prawo starego Przymierza), to jedyny sposób zbudowania nowej wspólnoty wokół Jezusa, wspólnoty nowego Przymierza, Kościoła-Oblubienicy Mesjasza. Jezus ziemski natomiast miłuje swój Kościół „aż do końca” (13,1), a zmartwychwstały jest pozdrawiany przez wspólnotę chrześcijańską zebraną na niedzielnej Eucharystii – nawiązującej i do znaku w Kanie, i do godów Baranka w niebie – jako „Ten, który nas miłuje” (Ap 1,5). Co więcej, Kościół-Oblubienica wraz z Duchem nieustannie przywołuje Go jako swego Pana-Oblubienca (Ap 22,17.20).

³²⁶ I. DE LA POTTERIE, *Oblubienica na godach mesjańskich*, w: *Maryja w tajemnicy Przymierza*, red. tenże, Częstochowa 2000, 175-221.

³²⁷ J.P. CHARLIER, *Le signe de Cana*, Bruxelles 1959, 80.

Właśnie Maria Magdalena symbolizuje Kościół-Oblubienicę, która dąży do tego, by ostatecznie poślubić w niebieskim Jeruzalem swego Oblubienca-Chrystusa zmartwychwstałego: „«Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przygotowała, i dano jej oblec bisior lśniący i czysty»” – bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych. „I mówi mi: «Napisz: Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka!» I mówi mi: «Te prawdziwe słowa są Boże»” (Ap 19,7-9). Aż wreszcie wizjoner Apokalipsy oznajmia: „I przyszedł jeden z siedmiu aniołów i tak się do mnie odezwał: «Chodź, ukazę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka». I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, i ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga” (Ap 21,9-10).

W przytoczonych tekstach z Księgi Apokalipsy na szczególną uwagę zasługuje idea przygotowania się Kościoła-Oblubienicy (*nymfe*), który dzięki temu właśnie przygotowaniu ma stać się Małżonką (*gyne*) Baranka³²⁸. O Kościele jest tu powiedziane, że jako Małżonka Baranka „przygotowała samą siebie” (*hetoimasen heauten*). Występujący tu czasownik *hetoimadzo* posiada głębokie znaczenie teologiczne. Występuje w Apokalipsie 7 razy (8,6; 9,7.15; 12,6; 16,12; 19,7; 21,2) i zawsze w znaczeniu *przygotować* (a nie „przystroić się”, jak tłumaczy BT). Przygotowanie, o którym mowa, dotyczy jednak samej inicjatywy planu zbawienia i jego realizacji. W procesie tym nie ma miejsca na niespodziewane, nieprzewidziane zdarzenia. Wszystko, co się dzieje w toku realizacji tegoż planu, jest starannie przygotowane. Dotyczy to zarówno Boga, który dokładnie przygotowuje realizację poszczególnych etapów historii zbawienia, jak i sił Jemu przeciwnych, których

³²⁸ Proces przygotowania się Kościoła do wiecznych godów oraz wielorakie działania Boga i Baranka przygotowujące go wnikliwie analizuje: W. POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga* (Ap 19,1-8), *Studia Biblica* 1, Kielce 2001, 263-291. Studium to stanowi szczegółowe uzasadnienie tez, które są tu prezentowane w odniesieniu do Kościoła jako Oblubienicy i Małżonki Chrystusa – Baranka.

wrogość i ataki są również dobrze przygotowane. Czasownik *hetoimadzo* został użyty w Apokalipsie zgodnie z całą biblijną tradycją Starego i Nowego Testamentu. Można ją oddać w twierdzeniu, iż Bóg jako Stworzyciel, który w swej mądrości przygotował ziemię (Jr 28,15), a na niebiosach przygotował swój tron (Ps 102,19 LXX), jest Zbawicielem, który przygotował niewidzialne dobra wierzącym (1 Kor 2,9). W twierdzeniu, iż Małżonka przygotowała samą siebie, podkreślony został świadomy udział i aktywne współdziałanie ze strony Kościoła-Oblubienicy z przygotowanym przez Boga dziełem i planem zbawienia, jakiego Bóg dokonuje poprzez Baranka. Zastosowany przez autora Apokalipsy czasownik *hetoimadzo* w aoryście dodatkowo podkreśla, że nie chodzi tu o jednorazową czynność, ale o proces, który w momencie nadejścia czasu godów został już zakończony sukcesem.

Mówiąc o przygotowaniu się Oblubienicy do godów podkreślony został również udział w nim samego Boga. W 19,8 powiedziane jest „dano jej” (*edothē aute*). Działanie Boga podkreślone zostało poprzez *passivum* i wskazuje bezpośrednio na działanie Boga, które kryje się za dostrzegalnymi wydarzeniami historii, gdyż On jest jej Panem³²⁹.

Użyty tu rzeczownik „bisior” oznacza lnianą szatę produkowaną z lnu i należy ona do bogatych towarów starożytności. Szata ta ma dwie charakterystyki, które odróżniają ją od szaty Babilonu; chodzi o lnianą szatę, która jest „lśniącą” i „czystą”. Po tych cechach wyraźnie widać, iż szata jej jest darem Boga. W Apokalipsie Chrystus określa samego siebie jako „Lśniący” (21,16). Podobny blask cechuje wodę życia, jaka wypływa ze źródła od tronu Boga i Baranka w Nowym Jeruzalem (22,1). Takim samym blaskiem lśni szaty aniołów wychodzących ze świątyni nieba, a więc od samego Boga (15,6).

³²⁹ U. VANNI, *L'Opera creativa nell'Apocalisse*, Roma 1993, (62-63) pisze obszernie na temat *passivum teologicum „edothē”* w Apokalipsie. Autor podkreśla, iż Bóg inicjuje dobro w dziejach zbawienia, ale pozwala też na wolne działanie ludzi, którzy często czynią zło.

Jak należy rozumieć opis szaty Małżonki Baranka, która jest również „czysta”? Czystość, o jakiej tu mowa, nie jest czystością rytualną w sensie, jakiego używał Stary Testament. Chodzi natomiast o wewnętrzną, moralną czystość związaną z Nowym Przymierzem. Czystość ta, jako synonim świętości, charakteryzować będzie Nowe Miasto Jeruzalem (21,18; por. w. 21). O takiej czystości mowa jest jeszcze dwukrotnie w Apokalipsie: charakteryzuje ona szaty wspomnianych wyżej aniołów wychodzących ze świątyni nieba (15,4) oraz lniane szaty tych, którzy podążają za zwycięskim Słowem (19,14).

Ostatecznie autor Apokalipsy wyjaśnia symbol lśniącego i czystego bisioru, mówiąc, że oznacza on „czyny sprawiedliwe świętych” (*ta dikaiomata*). Chodzi tu o wykonywane przez świętych – chrześcijan sprawiedliwe czyny, dzięki którym osiągnęli osobistą doskonałość. Ale wyrażenie to ma jeszcze jeden sens, na który wskazuje jego forma gramatyczna, odsyłająca do skutku czynności opisanej czasownikiem (*dikaioo*) zawartym w rdzeniu tego rzeczownika. Najlepiej widać to w Ap 15,4, gdzie „czyny sprawiedliwe” Boga nie są czymś statycznym, cechą, która opisuje jedynie Boga, ale *energiami*, które wywołują konkretne działanie w historii w postaci zniszczenia zła i pełnego objawienia dobra. W tym sensie można rozumieć również *ta dikaiomata* w 19,8. Chodzi o wykonywane przez chrześcijan czyny sprawiedliwe, które nie tylko im samym przyniosły osobistą świętość i doskonałość, ale w analogii do *ta dikaiomata* Boga miały pozytywny wpływ na toczącą się historię. Ze wszystkich tych sprawiedliwych czynów chrześcijan utkana została szata godowa Małżonki Baranka³³⁰.

Autor Apokalipsy w przywołanym wyżej i przeanalizowanym tekście (19,7-8) podkreśla zarówno osobiste zaangażowanie każdego z chrześcijan w proces przygotowania szaty – w procesie budowania Nowej Wspólnoty (Kościół), jak i uwypukla inicja-

³³⁰ U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica. Egesesi. Teologia*, Bologna 1991, 379-380.

tywę i działanie Boga, które to przygotowanie umożliwia. W ten sposób podkreślony został szczególny aspekt daru Boga, który nie jest czymś gotowym, co człowiek ma tylko przyjąć. Obdarowanie polega na tym, iż Bóg w ciągu historii wchodzi w relację ze wspólnotą Kościoła i z każdym wierzącym, by każdego z osobna i całą wspólnotę uczynić doskonałą Małżonką Baranka.

Rola Baranka Apokalipsy w relacji do Kościoła-Oblubienicy nie ogranicza się jedynie do poślubienia Jej. Apokalipsa ukazuje dwa inne istotne momenty, w których objawiła się oblubieńcza miłość Baranka. Wspiera ona Kościół w jego przygotowaniu się do poślubienia Baranka i radowania się Jego miłością w niebie (o czym mówi symbol wesela i uczyty).

Pierwszym momentem, w którym objawia się miłość Baranka, jest sam moment powstania Kościoła-Oblubienicy. Został on zrodzony we krwi Baranka. Jest o tym mowa w dialogu liturgicznym, otwierającym Księgę Apokalipsy, a dokładniej mówiąc w doksológii. Zebrana na liturgii wspólnota (Kościół) wyznaje swą wdzięczność i uwielbienie „Miłującemu nas, który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów, i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego, Jemu chwała i moc na wieki wieków! Amen” (1,5b-6). Mamy do czynienia z wyznaniem wiary Kościoła zebranego na liturgii, które dotyczy Osoby i dzieła Chrystusa oraz dotyka samego Kościoła, który dokonuje swoistego samookreślenia: mówi on bowiem o swoim pochodzeniu i istocie. Kościół wznosi pieśń uwielbienia dla miłości Chrystusa i jej zbawczych skutków – istnienie i istota Kościoła są całkowicie zależne od tej miłości, która w pełni objawiła się w Misterium Paschalnym.

Ale w wyznaniu tym nie chodzi w pierwszym rzędzie o przeszłość, lecz o terażniejszość. Składa je bowiem Kościół, który jako wspólnota *czasu ucisku* ogląda śmierć chrześcijan i staje się przedmiotem ataków szatana i jego sprzymierzeńców. Wspólnota ta ma świadomość, że teraz – wśród krwawych przesładowań – może zwyciężyć we krwi Baranka (por. 12,11), czyli mocą Jego *paschalnej* miłości definitywnie zwyciężającej śmierć.

Dlatego wyznając Jego miłość, używa formy gramatycznej imiesłowu czasu terażniejszego „Miłującemu nas”. Miłość uwielbionego Chrystusa jest rzeczywistością trwającą, ciągłą, niezmienną w stosunku do chrześcijan, jakkolwiek swój początek ma ona w historii – w wydarzeniu Jego śmierci i zmartwychwstania. Tak rozumiana miłość Baranka miała i wciąż ma w stosunku do wierzących dwa skutki.

Pierwszym skutkiem niezmiennej miłości Chrystusa było uwolnienie chrześcijan od grzechów: „przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów”. Kościół – uwolniony z grzechów – doznając teraz tej samej miłości Chrystusa może trwać w tym stanie i nie wejść na nowo w sytuację niewoli grzechu. W grzechach trwa Babilon – anty-kościół Apokalipsy. Dlatego też Kościół – miłowany przez Chrystusa-Baranka – jest nieustannie (w kolejnych pokoleniach chrześcijan) wzywany do wychodzenia z Babilonu, aby nie mieć udziału w jego grzechach (por. 18,4).

Drugim skutkiem miłości Chrystusa było powstanie Nowego Ludu, który definiuje sam siebie jako „Królestwo – kapłani dla Boga”³³¹. Wyrażenia te, zastosowane w Ap 1,6 w odniesieniu do chrześcijan, nawiązują do Wj 19,6. W kontekście zawarcia Przymierza na Synaju Bóg obiecuje swemu ludowi, iż, w zamian za wierność Przymierzu, będzie on królestwem kapłanów i ludem świętym. Słowa Księgi Wyjścia mówią o nowej roli Izraela jako ludu Przymierza: tym, czym byli w jego łonie kapłani, tym będzie odtąd cały ten lud dla innych narodów ziemi. Jest ludem królewskim, gdyż należy do Króla (Sdz 2,22-23; 1 Sm 12,12; Ps 24,7.10; Iz 6,5; Jr 10,10), ale staje się teraz ludem – Kapłanem wobec innych narodów. A to oznacza, że jest on ludem świętym, to znaczy społecznością żyjącą w sferze obecności Boga i zarazem konsekrowanym na szczególną Jego własność. Ma być pośrednikiem pomiędzy Bogiem a narodami. Ma być świadkiem Pana (Iz 43,10), światłem dla narodów (Iz 42,6; 49,6a). Jako lud

³³¹ D. MOLLAT, *Apocalisse ed Esodo*, w: *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, 347nn.

kapłański ma być promotorem prawdziwego kultu pośród innych narodów. Całe to bogactwo treści dotyczące konstytucji ludu starożytnego Przymierza zawarte jest w przytoczonym tekście Ap 1,5b-6 i odnosi się teraz do Kościoła, miłowanego przez uwielbionego Chrystusa. Chodzi już jednak o lud nowego Przymierza, które zostało zawarte we krwi Baranka. Jako Królestwo – Kapłani Boga tworzący ten lud chrześcijanie, winni być promotorami prawdziwego kultu – kultu Boga i Chrystusa. Apokalipsa ukazuje, jak chrześcijanie nazwani kapłanami przeżywają swą kapłańską godność i jak ją wypełniają. Liturgiczny charakter Apokalipsy jest komentarzem do określenia chrześcijan mianem „królestwo – kapłani dla Boga i Ojca swojego”.

Drugim działaniem (procesem) objawiającym miłość Baranka-Oblubienca do Kościoła-Oblubienicy jest Jego aktywna, dialogiczno-krytyczna obecność w ziemskich dziejach wspólnot chrześcijańskich. Pierwszy, niezwykle intensywny akt tej miłości ukazany jest w Apokalipsie w formie dialogu Chrystusa z Kościołem, przedstawiony w Listach do siedmiu Kościołów. Autor Apokalipsy daje poznać, jak inicjatywa Chrystusa, zmierzająca do poprawy sytuacji Kościołów nękanych trudnościami tak wewnętrznymi jak zewnętrznymi, domaga się otwarcia, reakcji, pozytywnej odpowiedzi ze strony wspólnoty. Odpowiedź Kościoła włącza go w zwycięstwo Baranka (czyni także z niego „zwycięzcę”) i zapewni udział w dobrach przemienionego świata, w którym centralne miejsce zajmie relacja oblubieńczej miłości wyrażona w metaforze Świętego Miasta Jeruzalem, Oblubienicy-Mażonki Baranka, zstępującej z nieba od Boga i mającej Jego chwałę (21,2.10).

Dialog Chrystusa-Oblubienca z Kościołem-Oblubienicą w Ap 2-3 ma dwa wymiary. Z jednej strony jest odbiciem liturgii pokutnej pierwotnego Kościoła i ma na celu bezpośrednie przygotowanie wspólnoty do słuchania Słowa i przeżywania Eucharystii. Z drugiej strony dialog ten toczy się na płaszczyźnie miłości Oblubienca do Oblubienicy, a jego celem jest przygotowanie Kościoła do wiecznych godów. Chrystus, który będzie wiecznym

Oblubieńcem Kościoła, daje mu się poznać *już teraz* jako Oblubieniec. Stąd w Listach do Kościołów pojawia się wiele wątków oblubieńczej miłości. I tak, w Liście do Kościoła w Efezie pada z ust Chrystusa zarzut, iż wspólnota porzuciła pierwotną miłość (2,4). Jest w tych słowach aluzja do Jr 2,2, gdzie Bóg wspomina pierwotną miłość niewiernego teraz ludu: oddanie i pełną serdeczności miłość narzeczeństwa.

Chrystus, który w dialogu z Kościołem przygotowuje go do godów, czyni to nie tylko jako Ten, który nieustannie nas miłuje (1,5), ale jako Ten, który potrafi rozpoznać miłość Kościoła przyszłej Oblubienicy i Mażonki. Stąd w liście do Kościoła w Tiatyrze mówi: znam twoją miłość (2,19). Miłość ta, rozpoznana przez miłującego Chrystusa, nie jest jeszcze doskonała, co znajduje wyraz w wyrzutach kierowanych do tego Kościoła. Część jego wspólnoty nie dochowuje wierności Bogu, co podkreśla użyte słownictwo mówiące o nierządzie i rozpucie (2,20.22).

W Liście do Kościoła w Filadelfii powodem trudności wspólnoty są ludzie z *synagogi szatana* (3,9), negujący mesjańskie posłannictwo i miłość Chrystusa do wspólnoty chrześcijańskiej. Chrystus zapowiada, iż sam sprawi, że Kościół ten rozpozna, że On go umiłował. Uwielbiony Jezus daje się tu rozpoznać Kościołowi jako Ten, który kontynuuje miłość Boga do Jego ludu (3,10).

Z kolei w Liście do Kościoła w Laodycei z ust Chrystusa najpierw padają pod adresem wspólnoty bardzo surowe słowa (Kościół ten jest letni, nędzny, godny litości, biedny i nagi), ale na nich nie koniec. Stanowczo karcąc wspólnotę kościelną – Jezus zmartwychwstały daje jej się równocześnie poznać, jako Ten, który kocha: „Ja wszystkich, których kocham, karcę i ćwiczę” (3,19). Kierując się tą właśnie miłością gotów jest przyodziać Kościół w białą szatę: „Radzę ci kupić u mnie złota w ogniu oczyszczonego, abyś się wzbogacił, i *białe szaty*, abyś się obłókł, a nie ujawniła się haniebna twa nagość, i balsamu do namaszczenia twych oczu, byś widział” (3,18). Kościół odpowie na to wezwanie: w 7,9.13 mowa jest o tłumie zbawionych, „odzianych w białe szaty”.

Wreszcie, Chrystus w dialogu z Kościołem, do którego przemówił tak twardym tonem, przedstawia samego siebie jako Tego, który stoi u drzwi i kołaczę: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną” (3,20). W powyższych słowach jest wyraźne odniesienie do Pnp 5,2 – oblubienica słyszy pukanie oblubieńca, który mówi: otwórz mi. W Ap 3,20 Oblubieniec wychodzi z inicjatywą o wiele większą: chce doprowadzić do relacji zażyłego obcowania, co wyraża metafora wspólnego ucztowania. Nie trzeba dodawać, że wątek wspólnego ucztowania doskonale ukazuje, iż interwencja Chrystusa-Oblubieńca jest niczym innym jak przygotowaniem Kościoła do uczyty weselnej w niebie.

Także w innych miejscach Apokalipsy jest mowa o oblubieńczej relacji Chrystusa do Kościoła-Oblubienicy i o jej odpowiedzi na oblubieńczą miłość Baranka³³². Otóż wraz z otwarciem piątej pieczęci (6,9) autor opisuje wizję *zabitych dla Słowa Bożego i świadectwa, jakie mieli*. Śmierć wspomnianych tu męczenników była śmiercią na podobieństwo Baranka (por. 5,6). Oblubieniec dał tej części Kościoła możliwość przygotowania się na gody. Dalejszy opis ukazuje, iż Kościół z tej możliwości skorzystał: „I dano każdemu z nich białą szatę i powiedziano im, by jeszcze krótki czas odpoczęli, aż pełną liczbę osiągną także ich współsłudzy oraz bracia, którzy, jak i oni, mają być zabici” (w. 11). Biel szat jest bielą zmartwychwstania. Sam Bóg każdemu z męczenników dał białą szatę. Jest to Jego odpowiedź na aktywność Kościoła odpowiadającego na oblubieńczą miłość Baranka – śmierć męczenników nastąpiła dla Słowa Bożego i świadectwa, jakie mieli.

Innym miejscem, w którym autor ukazuje przygotowanie przyszłej Oblubienicy do triumfalnych godów, jest perykopa (7,9-17), w której mowa o przychodzących z wielkiego ucisku, którzy opłukali swe szaty i wybielili je we krwi Baranka (7,14). Jest w powyższych słowach uwydatnione zarówno osobiste za-

³³² A. FEUILLET, *Vue d'ensemble sur la mystique nuptiale de l'Apocalypse. Le festin des noces de l'Agneau et ses anticipations*, AmiCl 97 (1987), 353-362.

angażowanie chrześcijan, co podkreślają formy czynne czasowników („opłukali”; „wybielili”), jak i zaangażowanie Oblubieńca Baranka – to właśnie Jego krew dała Kościołowi-Oblubienicy możliwość osiągnięcia owej bieli i czystości, które symbolizują życie ludzi uczestniczących w zmartwychwstaniu Chrystusa, czyli zbawienie. Tak symbolika białych szat jak i opis stanu zbawionych (7,15.17), pozostający w ścisłym paralelizmie do opisu Nowego Jeruzalem (21,22), odsłania prawdę, że ta część Kościoła jest już przygotowana do godów.

W rozdz. 12. autor Apokalipsy ukazuje przygotowanie Oblubienicy do godów posługując się obrazem niewiasty obleczonej w słońce z księżycem pod jej stopami i głową ozdobioną wieńcem z gwiazd dwunastu (12,1). Jest to nawiązanie do opisu oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami (6,10). Towarzyszy jej obraz smoka – symbolizującego wrogość szatana i rozpętana przez niego walkę. Niewiasta-Kościół odpowiada na miłość Baranka i przygotowuje się do przyszłych godów poprzez wierność pośród krwawych prześladowań, poprzez i świadectwo swego potomstwa.

Przyjmując natomiast interpretację mariologiczną Ap 12, widzimy tu obraz triumfu Maryi, Matki Mesjasza, jako proroczą antycypację zwycięstwa Kościoła nad złem³³³. Bóg, który umożliwił Maryi zwycięstwo, przygotowuje również Kościół do takiego zwycięstwa. W interpretacji tej triumfująca Maryja jest doskonałą ikoną Małżonki Baranka czasów ostatecznych.

Natomiast w Ap 14,1.5 jest mowa o przygotowaniu Oblubienicy do eschatologicznych godów w kontekście słuchania głosu wychodzącego z nieba, podobnego do głosu harfiarzy uderzających w swe harfy (14,2) oraz śpiewania nowej pieśni (14,3). Ci, którzy są w stanie jej się nauczyć, w symbolicznej liczbie 144 tysięcy, to ci, którzy zostali *wykupieni z ziemi, wy-*

³³³ F. SIEG, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana, Warszawa 1987; H. MUSZYŃSKI, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, 115-127.

kupieni spośród ludzi na pierwociny dla Boga i Baranka. Dwukrotnie użyto tu czasownika *agoradzo* w stronie biernej. Tym, kto ich wykupił, jest, rzecz jasna, Baranek-Oblubieniec, który także w ten sposób przygotowuje Kościół do godów. Wykupieni natomiast przedstawieni zostali jako ci, którzy nie splamili się z kobietami, gdyż są dziewicami (14,4). Użyty tu obraz dziewiczej czystości należy rozumieć jako przeciwieństwo idolatrii, nazywanej często w Biblii cudzołóstwem (por. także Ap 2,20)³³⁴. Wierność Kościoła w wierze – jako odpowiedź na działanie Chrystusa, który go „wykupił”, jest widziana jako przygotowanie do wiecznych godów. Oprócz wierności, kupieni są określani jako „naganni”. Bóg nie znalazł w ich ustach kłamstwa. W ten sposób są już gotowi na gody, albowiem w Kościele, który stanie się w pełni Oblubienicą i Małżonką Baranka, nie będzie miejsca dla dopuszczających się kłamstwa. Bez wątpienia w pierwszym rzędzie chodzi tu o kłamstwo w zakresie treści wiary (doktryny) oraz wynikające z niego złe życie moralne: „każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje” (22,15). Stąd aż trzykrotnie powtarzane wykluczenie „kłamców” z ludu dostępującego w pełni miłości Boga i Baranka (por. 22,15.17-18).

KONKLUZJA

Konkludując należy stwierdzić, że zapoczątkowany przez Jezusa z Nazaretu Kościół (wspólnota uczniów i uczennic), o czym mówi przede wszystkim czwarta Ewangelia, jest następnie nieustannie tworzony i kształtowany przez uwielbionego Chrystusa, o czym świadczy Księga Objawienia. Kościół ten jest wyraźnie ukazywany jako lud nowego Przymierza. Oblubieńcem tego ludu jest Jezus z Nazaretu – Mesjasz, który na weselu w Kanie Galilejskiej objawił się jako Ten, który daje swojemu ludowi „dobre wino”, swą miłość objawioną w Ewangelii. Do zarysowanego w Ewangelii św. Jana obrazu Kościoła-Oblubienicy, Księga

Apokalipsy dodaje bardzo ważne przesłanie. Żyjący oblubieńcą miłością Chrystusa i do Chrystusa Kościół zostanie wprowadzony przez Baranka do Królestwa Boga. Proklamowane w Wielkiej Doksologii (19,1-8) gody Baranka są wyrazem realizacji tegoż Królestwa.

Ostatecznie, to sam Bóg-Ojciec poprzez Baranka objawił swoją miłość do ludu, jaki wybrał, a złożonego z ludzi wszystkich języków i narodów. Lud ten zrodził się we krwi Baranka jako jego Oblubienica (wesele w Kanie proroczo zapowiadało tę „godzinę” narodzin). W trwającej historii zbawienia Baranek przygotowuje swoją Oblubienicę do wiecznych godów. W sprawowanej przez siebie liturgii, uobecniającej Paschę Jezusa, Kościół w każdym czasie rozpoznaje, wyznaje i wielbi miłość Baranka-Oblubieńca. Równocześnie przygotowuje się do udziału w wiecznej liturgii godów Baranka jako Jego umiłowana Małżonka.

³³⁴ S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, 174.

Ks. Józef Kozyra

ESCHATOLOGIA

Ogromne zainteresowanie eschatologią wykazują dzisiaj nie tylko studenci teologii, ale również media i szerokie koła laikatów. Zwłaszcza wielu chrześcijan ze wspólnot protestanckich wprost pasjonuje się tematami eschatologicznymi, polemizując często z wyjaśnieniami podawanymi w Kościele katolickim. Studium tekstów biblijnych metodą teologiczno-biblijną powinno zbliżyć stanowiska i ułatwić zrozumienie tych ważnych spraw. Zanim zajmiemy się więc specyfiką eschatologii w tradycji Janowej, to najpierw należy ukazać ją na tle specyfiki eschatologii biblijnej, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki eschatologii Nowego Testamentu.

Temat: „Eschatologia Pism Janowych” zwraca uwagę, że chcemy przedstawić teksty dotyczące spraw ostatecznych w zbiorze Pism Janowych, tradycyjnie zwanym *Corpus Ioanneum*, który obejmuje pięć ksiąg Nowego Testamentu (J, 1-3 J; Ap). Nie wchodząc w kwestię bezpośredniej redakcji poszczególnych ksiąg, trzeba podkreślić odwoływanie się do autorytetu Jana Apostoła, świadka słów i czynów Jezusa. Dlatego również dzisiaj wielu biblistów zajmuje się tymi księgami jako związanymi z tradycją Janową.

Przedstawiając specyfikę eschatologii poszczególnych Pism Janowych trzeba najpierw zauważyć dwie perspektywy eschatologiczne w czwartej Ewangelii: Dzięki wierze już uczestniczymy w dziele zbawczym Jezusa, chociaż oczekujemy jeszcze na pełnię dóbr zbawczych w przyszłości eschatologicznej. Perspektywę eschatologii w Ewangelii Jana najlepiej widać przez studium podstawowych pojęć eschatologicznych, jak paruzja, zmartwychwstanie, sąd (ostateczny) i życie wieczne z Chrystusem.

W Listach Janowych, szczególnie w Pierwszym, wyraźnie zaakcentowano perspektywę przyszłej eschatologii (paruzja), chociaż liczne teksty podkreślają eschatologię urzeczywistnioną już teraz. Przed przyjściem Chrystusa na sąd ostateczny pojawiają się jeszcze antychryści (tak też w 2 i 3 Liście Jana) i zaznacza się mocno działanie szatana. Z tym ostatnim, którego zwycięża ostatecznie Chrystus przy końcu świata, spotykamy się głównie w Apokalipsie. Do podstawowych zagadnień eschatologicznych w tej księdze należą: wielokrotnie zapowiadana paruzja („Przyjdę niebawem!”), sąd jako „Dzień gniewu”, podnoszenie na duchu przez wizje zapowiadające koniec prześladowań i zwycięstwo Chrystusa, w którym będą mieli udział wierni Mu ludzie. Koniec świata poprzedzi „tysiącletnie królestwo Chrystusa”, a po ostatecznym zwycięstwie nad szatanem odbędzie się sąd i potępienie złych oraz wieczne szczęście oglądania Boga w niebieskim Jeruzalem. Znakami zapowiadającymi paruzję są udręki czasów ostatecznych (rozumianych w sensie szerszym). Nowe niebo i ziemia należą do ostatecznego aktu eschatologicznego Apokalipsy. Zbawieni zamieszkują Nową Jerozolimę uczestnicząc w ostatecznym zwycięstwie Chrystusa, ku któremu jako ostatecznemu Końcowi (*eschatos i telos*) wszystko zmierza. Przez liturgiczny aspekt Apokalipsy podkreślono, że już dzisiaj antycypujemy „koniec”, czyli pełnię królowania w niebie z Chrystusem.

I. O SPÓJNOŚCI TEOLOGII JANOWEJ

Wielu uczonych wskazuje na różnice, głównie lingwistyczne i pojęciowe, zachodzące między pismami Janowymi. Współczesna krytyka literacka dowodzi, że Pisma Janowe nie pochodzą od jednego autora. Każde z nich jest dziełem złożonym, w którym wykorzystano różne źródła i tradycje. Przypisywanie pięciu pism NT Janowi Apostołowi nie oznacza jednak, że pisał je osobiście. Pseudoepigrafię stosowano dość często w Biblii przekazując tradycje religijne. Wskazywanie na konkretnego autora podkreślało jego autorytet, który gwarantował autentyczność przekazu.

Zwracano przez to uwagę na reprezentowanie określonego nurtu tradycji apostoelskiej (Janowej) i na wierność w przekazie tej tradycji³³⁵. Możliwość odwołania się do autorytetu Jana – ucznia Pańskiego, naocznego świadka słów i czynów Jezusa, była ważniejsza od bezpośredniego udziału w procesie powstania ksiąg biblijnych³³⁶. Apostoł miał ogromny autorytet należąc do „filarów Kościoła” (Ga 2,9) i do wyróżnionych wybrańców Jezusa (przy opisie powołania – Mk 1,19; przy wskrzeszeniu córki Jaira – Mk 5,37; przy przemienieniu Jezusa – Mk 9,2 i w ogrodzie Oliwnym – Mk 14,33)³³⁷.

Nie brak nadal autorów, którzy mówią o „szkole Janowej” i specyfice charakterystycznej dla tych ksiąg. Skoro bowiem trudno jednoznacznie wskazać ostatecznego redaktora, a należy uwzględnić dość długi i skomplikowany proces powstawania poszczególnych pism, to nie bez racji są opinie łączące te księgi z tradycją Janową. O wspólnocie Janowej, Kościele Janowym czy „szkole” Janowej pisze wielu współczesnych egzegetów³³⁸.

³³⁵ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, J. CHMIEL, *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 454; A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Lublin 2000, 10.

³³⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4*, Freiburg im Breisgau 1979 (Sonderausgabe 2000), 62; A. LÄPPLE, *Od egzegezy do katechezy*, 2, Nowy Testament, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, 328.

³³⁷ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, J. CHMIEL, *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do NT*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 450n.

³³⁸ K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München 1980³; F. GRYGLEWICZ, *Faryzeusze a Janowy Kościół*, ZNKUL 14, 2 (1971), 37-46; R. A. CULPEPPER, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on Investigation of the Nature of Ancien Schools*, Missoula 1975; U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987, 53n.; G. STRECKER, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, NTS 32 (1986), 31-47; zob. F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, J. CHMIEL, *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do NT*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 455-459.

H. Langkammer wyjaśnia, że w *Corpus Ioanneum*, czyli w zbiorze Pism Janowych, czwarta Ewangelia jest najbardziej związana z tradycją Janową, zaś Pierwszy List Jana jest najbliższy Ewangelii. Luźniejsze związki z tradycją Janową zauważamy w 2 i 3 Liście Jana, a najmniej wiąże się z Ewangelią Apokalipsa³³⁹. Z Pism Janowych księgę Apokalipsy wyłącza wprost J. Gnilka³⁴⁰. W. J. Harrington uważa, że wprawdzie Apokalipsa i pozostałe Pisma Janowe nie miały tego samego autora, jednak przynależność ich do *Corpus Ioanneum* wskazuje na istnienie „szkoły” Janowej, w której rozwijała się tradycja Janowa³⁴¹.

U. Schnelle³⁴², M. E. Boismard i E. Cothenet³⁴³ oraz M. Bednarz³⁴⁴, S. Gądecki³⁴⁵, a także F. Gryglewicz, S. Mędała, J. Chmiel³⁴⁶ i autorzy *Wprowadzenia w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* (t. 10)³⁴⁷ opowiadają się także za tradycyjną opinią o przynależności pięciu ksiąg w kanonie Nowego Testamentu do Pism Janowych (Ewangelia, trzy Listy i Apokalipsa).

³³⁹ H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1982, 231.

³⁴⁰ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, 291: „Apokalipsę łączą z Ewangelią Jana i trzema Listami zaledwie dalekie podobieństwa”.

³⁴¹ W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1982, 456.

³⁴² U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, 479-577.

³⁴³ M. E. BOISMARD, E. COTHENET, *La tradition johannique*, w: *Introduction à la Bible*, vol. IV, 3: *Introduction critique au Nouveau Testament*, red. A. George, P. Grelot, Paris 1977.

³⁴⁴ M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994.

³⁴⁵ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991.

³⁴⁶ F. GRYGLEWICZ, S. MĘDAŁA, J. CHMIEL, *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 450-459.

³⁴⁷ R. BARTNICKI, M. CZAJKOWSKI, S. MĘDAŁA, J. ZAŁĘSKI, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992.

II. SPECYFIKA ESCHATOLOGII BIBLIJNEJ

Eschatologia (od greckiego: *eschatos* – ‘ostatni, końcowy, ostateczny’) dotyczy wierzeń i nauki związanej z ostatecznością świata i człowieka. W Piśmie Świętym i w pozabiblijnej literaturze judaistycznej często odróżnia się czas obecny czy teraźniejszy wiek zwany z grecka eonem (*aiōn*), czyli okresem historycznym, w którym żyjemy, od przyszłego wieku, który będzie okresem przemienionej egzystencji i czasem nowego świata, jaki Bóg stworzy na końcu dziejów. Wieki czy eony przyszły określano też jako przychodzący wraz z królestwem Boga czas rozpoczynający wiek lub erę mesjańską. Eschatologia jest więc pojęciem wieloznacznym, bo może odnosić się do nauki o wydarzeniach, jakie mają nastąpić w ostatnich dniach obecnego wieku historii lub do wydarzeń poprzedzających nastanie przyszłego wieku, a ściślej do spraw związanych z eonem, który ma dopiero nastąpić³⁴⁸.

W biblistyce współczesnej mówi się o eschatologii w związku z historią narodu wybranego, która zmierza ku zbawczej przyszłości, albo też o interwencji Boga inaugurującej czas ostateczny i trwałą nową egzystencję poprzedzoną przemianą lub zniszczeniem doczesności przez sąd i zmartwychwstanie. Myśl eschatologiczna w ST rozwijała się na linii obietnic, które miały być wypełnione. Chodzi o obietnice zbawienia zapoczątkowane wejściem do Ziemi Obiecanej. Zwrot w oczekiwaniach eschatologicznych znajdujemy w nauce proroków akcentujących przyjście Mesjasza i zawarcie nowego przymierza, dzięki któremu wszyscy ludzie będą mieli udział w zbawieniu. Tę zbawczą przyszłość mającą charakter transcendentny i wieczny łączono z Bożą interwencją nadejścia „dnia Pana”, który położy kres doczesności i przyniesie karę i zniszczenie dla złych, a zmartwychwstanie i odnowienie wszystkiego dla ludzi wiernych Boga. Prześladowania i niepewność intensyfikowały oczekiwa-

³⁴⁸ R. H. HIERS, *Eschatologia*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999², 262.

nia przemian eschatologicznych przedstawionych w barwach apokaliptycznych³⁴⁹.

III. SPECYFIKA ESCHATOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

W Nowym Testamencie czasy eschatologiczne czyli ostateczne zapoczątkował Jezus Chrystus, bo wraz z Nim rozpoczęło się królowanie Boga. Niektóre aspekty panowania Bożego już się urzeczywistniły w osobie Jezusa Chrystusa, inne jednak ujawnią się dopiero na końcu czasów. Wyznawcy Jezusa żyją w czasie między inauguracją królestwa Bożego a jego ostatecznym dopełnieniem³⁵⁰. Uwzględniając w NT kontynuację dziejów zbawienia po myśli zapowiedzi prorockich w ST należy rozszerzyć pojęcie eonu eschatologicznego i pojmować go w sensie szerszym i ścisłym. Pierwszy z nich zapoczątkowało przyjście na świat Syna Bożego (wcielenie), a przede wszystkim Jego zmartwychwstanie. Są to już czasy ostateczne i kres dziejów w znaczeniu szerszym. Eon eschatologiczny w sensie ścisłym mówi o progu, za którym będzie szczęśliwa wieczność zbawionych. Nastąpi on wraz z paruzją Chrystusa (powtórne przyjście na końcu czasów)³⁵¹.

Wznosząca się linia czasu obejmuje początek świata i okres oczekiwania na spełnienie obietnic danych w ST. Ich wypełnienie (w sensie realizacji i zapoczątkowania końcowej pełni) dokonało się już wraz z pierwszym historycznym przyjściem Syna Bożego – Jezusa Chrystusa (wcielenie). Obecny zaś czas głoszenia dobrej nowiny o pierwszym przyjściu Chrystusa i oczekiwaniu na Jego powtórne przyjście w chwale (paruzja) obejmuje okres

³⁴⁹ L. STACHOWIAK, *Eschatologia w Piśmie Świętym (ST)*, w: *Encyklopedia katolicka*, 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, 1107-1109.

³⁵⁰ W. B. NELSON, *Eschatologia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, 151n.

³⁵¹ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, 21-24.

dziejów Kościoła. Ponowne przyjście Chrystusa związane będzie z ostatecznym końcem doczesnego świata i przemianą kosmosu oraz nastąpi chwalebna wieczność³⁵².

Eschatologię NT charakteryzuje specyficzne napięcie między terażniejszością i przyszłością. Z jednej strony zbawienie w Jezusie Chrystusie jest już obecne, z drugiej zaś strony wciąż oczekuje się jego dopełnienia. Przez wiarę w Jezusa Chrystusa człowiek został włączony w sferę ostatecznego zbawienia. Dlatego w swoim życiu musi się włączyć w proces, w którym świat zmierza do ostatecznego dopełnienia, jakie przygotował mu Bóg³⁵³.

Obecny eon eschatologiczny rozumiany w sensie szerszym (od wcielenia do paruzji) jest ambiwalentny, ponieważ zbawcze **już** się realnie zaczęło, ale **jeszcze nie** zostało dopełnione. Ta ambiwalencja dotyczy stopniowej realizacji zbawienia w dwóch etapach czasu (*kairos*): **już** – *ēdē* i **jeszcze nie** – *oupō*. Owo **już** porównuje naszą obecną sytuację z przeszłością i zapowiada zarazem pełnię eschatologiczną („**już** jaśnieje prawdziwa światłość” – 1 J 2,8). To **już** może być jednak także ostrzegawcze, wzywające do ostatecznej decyzji wobec zbliżającego się sądu i wyroku („siekiera **już** przyłożona do pnia” – Mt 3,10; „ci, co nie wierzą w Jezusa, **już** są potępieni” – J 3,18)³⁵⁴.

Druga cecha obecnego eonu eschatologicznego – **jeszcze nie**, wskazuje na niepełność **już** rozpoczętego czasu ostatecznego zbawienia szerzej pojętego. Mówi się więc o oczekiwaniu i niepełności na wielu jeszcze płaszczyznach w odniesieniu do Chrystusa, ludzi i kosmosu. Chrystusowi **jeszcze nie** wszystko zostało poddane (Hbr 2,8), a my, chociaż **już** jesteśmy dziećmi Bożymi, to **jeszcze nie** ujawniło się, czym będziemy (1 J 3,2)³⁵⁵.

³⁵² Tamże, 23.

³⁵³ A. OHLER, A. GRABNER-HAIDER, *Eschatologia*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, 321n.

³⁵⁴ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 287.

³⁵⁵ Tamże, 287.

To już i jeszcze nie stanowi progi graniczne czasu obecnego zwanego **teraz** – *nyn, arti*. Historiozbawcze **teraz** wiąże się ze zbawieniem ofiarowanym ludziom w Chrystusie (por. 1 P 1,8; 1 Kor 13,12). Owo **teraz** jest równoznaczne z nastaniem „pełni czasów” (Ga 4,4). **Teraz** przez krew Chrystusa zostaliśmy usprawiedliwieni (por. Rz 5,9). **Teraz** Bóg pojednał nas przez Chrystusa (por. Kol 1,21n.). Zbawcze **teraz** kontrastuje z minionymi etapami Bożego planu zbawienia (por. 2 Tm 1,9; Ga 4,28; 1 P 3,21). **Teraz** nastąpiła nowość ery mesjańskiej zrealizowana w Jezusie Chrystusie i stojąca w typologicznym kontraście do ekonomii Starego Przymierza (por. Rz 7,6)³⁵⁶.

Ze słowem **teraz** łączy się zwrot **odtąd** – *apo tou nyn*, który charakteryzuje nowość obecnego eonu („**Odtąd** nie znamy już nikogo według ciała... Kto pozostaje w Chrystusie, ten jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło i wszystko stało się nowe” – 2 Kor 5,16n.). To szczególnie **teraz** wskazuje też na wyjątkowość aktualnego czasu, jako szansa na zbawienie („Oto **teraz** czas upragniony, oto **teraz** dzień zbawienia” – 2 Kor 6,2). Ten wyjątkowy czas dany do wyzyskania szansy na zbawienie określa grecki termin *kairos* (por. Mk 1,15)³⁵⁷.

W czwartej Ewangelii obok terminu *kairos* (por. J 7,6) mówi się o specjalnej **godzinie** – *hōra* (por. J 2,4; 4,21.23; 5.25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1). Według Hbr 1,2 Syn Boży przemawia do nas w tych ostatnich dniach (*ep'eschatou tōn hēmerōn toutōn*). On właśnie teraz ukazał się na zakończenie wieków (*epi synteleia tōn aiōniōn* – Hbr 9,26)³⁵⁸.

Paruzja będąca eschatologicznym continuum, nie wstrzymując w eonie eschatologicznym szerzej pojętym niczego istotnego z tego, co wniósł w niego Chrystus przy wejściu w nasz czas, staje się tylko eonem coraz intensywniejszym jakościowo. Istota

³⁵⁶ Tamże, 287.

³⁵⁷ Tamże, 288n.

³⁵⁸ Tamże, 291n.

czasu ostatecznego ujawni się podczas paruzji Chrystusa. Wtedy też nastąpi eon eschatologiczny w znaczeniu ścisłym³⁵⁹, czyli nastanie ostatecznie już wiek przyszły.

IV. SPECYFIKA ESCHATOLOGII W TRADYCJI JANOWEJ

Pisma NT reprezentują dwa różne spojrzenia eschatologiczne. Jedno nawiązuje do oczekiwań ST przedstawianych w NT jako koniec świata i powtórne przyjsie Chrystusa na sąd i zmartwychwstanie ciał. Drugie ujęcie widzi Chrystusa i Jego działalność jako zasadniczy fakt eschatologiczny już aktualnie obecny. W przyszłości oczekuje się jedynie ostatniego aktu eschatologii³⁶⁰.

Biblistyka ostatniego stulecia poszukiwała różnych rozwiązań koncepcji eschatologii w NT i Pismach Janowych, w świetle zmieniających się założeń hermeneutycznych i egzegetyczno-krytycznych. C. H. Dodd³⁶¹ jest autorem pojęcia „eschatologii zrealizowanej” w Pismach Janowych. Twierdzi on, że Jan Apostoł rozumiał i ukazał śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako wydarzenia eschatologiczne w najpełniejszym znaczeniu tego słowa. R. Bultmann³⁶² podchodzi do eschatologii Janowej jako religioznawca poddając wydarzenia eschatologiczne interpretacji egzystencjalnej i odbiera jej cechy wydarzenia zbawczego. Krytyką podejsia Bultmanna

³⁵⁹ Tamże, 293.

³⁶⁰ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, w: *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1975, 415.

³⁶¹ C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London 1946; tenże, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958².

³⁶² R. BULTMANN, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, w: *Glauben und Verstehen*, 1, Tübingen 1953, 134-152; tenże, *Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968¹⁹; tenże, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; tenże, *Theologie des Neues Testaments*, Tübingen 1953.

do eschatologii Janowej zajął się L. van Hartingsveld³⁶³ oraz J. Blank³⁶⁴.

Przesunięcia zagadnień eschatologicznych z przyszłości na teraźniejszość upatrywano w stopniowym osłabieniu oczekiwania na paruzję³⁶⁵. Wielu uczonych próbuje wyjaśnić różne ujęcia eschatologii poddając poszczególne teksty NT i Pisma Janowe analizie historyczno-literackiej. Wyróżnia się więc wiele warstw redakcyjnych. Różne spojrzenie na eschatologię odpowiadałoby różnym etapom pracy literackiej również nad czwartą Ewangelią. Specyficznie Janowym spojrzeniem byłaby eschatologia zrealizowana, dotycząca współczesności. Teksty zaś dotyczące eschatologii w znaczeniu ścisłym, która wiąże się z przyszłością, zostały wprowadzone przez redakcję kościelną próbując uzgodnić ujęcie eschatologiczne przedstawione przez synoptyków z ujęciem dokonany przez Jana Apostoła³⁶⁶.

Ewangelia Jana podlegała procesom redakcyjnym, na co wskazuje sam tekst (dodany rozdział 21, przestawienia i konkordyzmy). L. van Hartingsveld³⁶⁷ uważa, że odtworzenie pracy redaktorskiej tekstów eschatologicznych jest jednak niemożliwe. Zdaniem zaś M. E. Boismarda³⁶⁸ pierwotną warstwę stanowią teksty dotyczące eschatologii w ścisłym znaczeniu (dotyczące

³⁶³ L. van HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann*, Assen 1962.

³⁶⁴ J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Br. 1964; tenże, *Die Gegenwartseschatologie im Johannesevangelium*, w: *Vom Messias zum Christus*, red. K. Schubert, Wien 1964, 279-313.

³⁶⁵ A. L. MOORE, *The Parusia in the New Testament*. Leiden 1966; W. THÜSING, *Erböhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachsterlichen Christologie*, BZ NF 12 (1968), 54-80.

³⁶⁶ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 418.

³⁶⁷ L. van HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann*, Assen 1962.

³⁶⁸ M. E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, RB 68(1961), 507-524.

przyszłości). Te przyszłe wydarzenia ukazane w barwach apokaliptycznych zostały odczytane na nowo w okresie późniejszym w sensie eschatologii zrealizowanej. Ostatni redaktor poddałby pierwotne ujęcie nowej, pełniejszej interpretacji teologicznej (*relecture*). Trudno jednak wyjaśnić bezpośrednie sąsiedztwo wypowiedzi eschatologii w sensie ścisłym i eschatologii już zrealizowanej³⁶⁹.

Perspektywa redaktora wypowiedzi eschatologicznych wydaje się być bardziej chrystologiczna. Ani kwestia czasu, ani stosunek do apokaliptyki współczesnej nie był najważniejszy, lecz raczej rola Chrystusa i stosunek wierzących do Niego³⁷⁰. Wzrastające zainteresowanie egzegetów ustaleniem pełnego sensu eschatologii Janowej zmierza ku chrystologicznemu jej uzasadnieniu³⁷¹.

A. Jankowski³⁷² podkreśla, iż tezę o eschatologii zrealizowanej należy przyjmować z ograniczeniem dodając, że chodzi o eschatologię częściowo zrealizowaną. Jan Apostoł bowiem akcentuje obecność Chrystusa w życiu sakramentalnym Kościoła, ale mówi też o wydarzeniach, jakie nastąpią na końcu dziejów, a więc przyjście Chrystusa, powstanie z martwych, sąd ostateczny. Dodaje też niektóre własne uściślenia (np. J 5,28n.; 6,39.54; 12,48; 1 J 2,28, 3,2).

Teksty eschatologiczne Ewangelii św. Jana mówią o decydującym zbawczo-historycznym wydarzeniu związanym z działalnością Jezusa Chrystusa oraz losem świata i człowieka. Mówią też o wydarzeniach związanych z kresem czasu, ku któremu

³⁶⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das eschatologische Denken im Johannesevangelium*, w: *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil, Kommentar zu Kapitel 5-12*, Freiburg im Br. 1971, 531.

³⁷⁰ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 419.

³⁷¹ J. SINT, *Messiasanalogie und Eschatologie. Christologie als Eschatologie*, w: *Bibel und Zeitgemäßer Glaube*, 2, Klosterneuburg 1967, 199-228; J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Br. 1964.

³⁷² A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 30.

zdążają. Ważnym wskaźnikiem tych wypowiedzi jest obecność tradycyjnych tematów i wyrażen (pojęć) eschatologicznych, jak: „dzień ostateczny”, „sąd”, „zmartwychwstanie ciał”, „przyjście Pana”, „przebywanie z Chrystusem” oraz łączące się z nimi obrazy. Perspektywę eschatologiczną czwartej Ewangelii najwydatniej można pokazać określając specyfikę Janową tych pojęć. Mimo różnic teologicznych i literackich ważnym źródłem porównawczym są pozostałe Pisma Janowe, a więc Listy Jana i Apokalipsa, odzwierciedlające również określone poglądy eschatologiczne³⁷³.

Stawiany przez egzegetów dylemat: czy w Pismach Janowych, a głównie w czwartej Ewangelii, mamy do czynienia z eschatologią typu apokaliptycznego, czy też chodzi o przedstawienie eschatologii już zrealizowanej, nie uwzględnia w niej zasadniczego elementu teologicznego, którym jest eschatologiczna funkcja chrystologii. Ewangelista podkreśla, że starotestamentalne oczekiwania zbawienia stały się w Jezusie terażniejszością. Nie polemizuje jednak z wczesnochrześcijańskim oczekiwaniem na bliską paruzję i zmartwychwstanie ciał przedstawionym w 1 Kor 15 czy 2 P 3, czy też w tradycji synoptycznej (Mk 13). Ewangelista chce ukazać, jaki sens ma egzystencja poszczególnego wierzącego w Jezusa Chrystusa. Świat niebieski nie znajduje się w nieokreślonej dali, ale jest dostępny w Jezusie Chrystusie, który przyszedł stamtąd na ziemię. Wejście do tego świata otwiera wiara w Jezusa, a ściśle oglądanie chwały Chrystusa, nie zaś oczekiwana paruzja, którą podkreślają inne Pisma Janowe (szczególnie 1 J i Ap)³⁷⁴.

³⁷³ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 417.419.

³⁷⁴ Tamże, 422.

V. SPECYFIKA ESCHATOLOGII W POSZCZEGÓLNYCH PISMACH JANOWYCH

1. Ewangelia według św. Jana

Dwie perspektywy eschatologii Janowej

Czwarta Ewangelia zdaje się ukazywać dwa różne spojrzenia eschatologiczne. Jedno, specyficznie Janowe, różniące się zasadniczo od tradycyjnego, koncentruje się na Chrystusie, na Jego dziele zbawczym i na wierze w Niego jako na faktach eschatologicznych. Drugie spojrzenie kieruje uwagę na wydarzenia przyszłe związane z końcem świata. Pierwsze ujęcie spotykamy w rozmowie Jezusa z Nikodemem (J 3,13-21.31-36), następnie w wypowiedziach o zmartwychwstaniu (J 5,20-31 oraz J 6,39-40.50-51), i wreszcie w mowie o sądzie (J 12,44-50). Stwierdzają one, że wraz z przyjściem Chrystusa zbawienie zapowiadane w ST zostało definitywnie zainaugurowane. W Jezusie Chrystusie stają się udziałem wierzących w Niego wszystkie dobra eschatologiczne, również te przyszłe, jak dar Ducha Świętego (por. mowy pożegnalne w J 13-17). Obok tych tekstów spotykamy się z drugim ujęciem eschatologii, w którym jest mowa o zmartwychwskrzeszeniu przez Chrystusa w dniu ostatecznym (J 5,28n.; 6,39.40.44.57; 11,24) lub o sądzie ostatecznym (J 12,48) i o życiu wiecznym (J 17,3). Życie to oznacza ścisłą wspólnotę z Chrystusem, która sięga poza kres ziemski i osiąga swą pełnię w zmartwychwstaniu ciał³⁷⁵.

Eschatologia częściowo zrealizowana, którą S. Gądecki nazywa eschatologią współczesną lub terażniejszą, w Ewangelii Jana podejmuje sprawy obecności życia wiecznego w terażniejszości, obecności w terażniejszości rzeczywistości eschatologicznych, jak świat, ciemności, śmierć, sąd, i wreszcie eschatologiczny charakter Kościoła w aspekcie terażniejszości³⁷⁶. Eschatologia dotycząca

³⁷⁵ Tamże, 417.

³⁷⁶ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 58.

przyszłości mniej interesuje św. Jana, chociaż także jest obecna w myśli autora czwartej Ewangelii. Podobnie jak Paweł i Synoptycy mówi o ponownym przyjściu Chrystusa, o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym, o sądzie i życiu przyszłym³⁷⁷.

Jan Apostoł, akcentując eschatologię aktualnie obecną i już się dokonującą, pokazuje, że w Jezusie dokonuje się zbawienie zapowiedziane na czasy ostateczne. W Jezusie Bóg objawił się w sposób pełny i doskonały. Wypełnił plan zbawienia i udzielił ludziom darów potrzebnych do jego osiągnięcia. W Jezusie ludzie ujrzeli chwałę Boga (por. J 1,14). Ci, którzy Mu uwierzyli, już posiadają życie wieczne i unikają potępienia (por. J 5,24). Ci, którzy nie wierzą w Niego, już zostali potępieni (por. J 3,18). Przyjście Jezusa jako światłości świata powoduje podział wśród ludzi. Jest to antycypacja tego podziału, jaki nastąpi w dniu ostatecznym na zbawionych i potępionych. Jezus realizuje „czas” i „godzinę” zbawienia ustaloną w planie Bożym (por. J 7,6.8.30; 8,56; 17,1). Sąd dokonuje się już obecnie, a nie dopiero w ostatnim dniu historii. Wierzący w Chrystusa już obecnie są synami Bożymi i dzięki wierze i sakramentom mają życie wieczne, którego początkiem nie będzie dopiero dzień ostateczny i zmartwychwstanie. Będzie to tylko kontynuacja życia wiecznego, które już posiadają obecnie. Życie wieczne po śmierci będzie jedynie ściślejszym i pełniejszym zjednoczeniem się z Jezusem i Ojcem w niebie, które już na ziemi jest udziałem wierzących dzięki wierze i sakramentom³⁷⁸.

Podstawowe pojęcia eschatologiczne w Ewangelii Jana

Perspektywę eschatologiczną Ewangelii Jana można najbarziej wszechstronnie ukazać nie tyle przez analizę poszczególnych tekstów, co raczej przez podkreślenie specyfiki podstawowych pojęć traktujących o rzeczach ostatecznych w tych tekstach³⁷⁹.

³⁷⁷ Tamże, 62.

³⁷⁸ M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 119n.

³⁷⁹ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 419.

O powtórny przyjsciu Chrystusa na koncu czasow (paruzja) Ewangelia Jana wspomina rzadko. Piotrowi, który pyta o przyszły los umiłowanego ucznia, Jezus odpowiada: „Jeżeli chcę, aby ten pozostał, aż przyjdę, tobie co do tego?” (J 21,22). Słowo: „przyjdę” odnosi się z pewnością do drugiego pojawienia się Jezusa, o którego bliskości lub odległości czasowej tekst nic nie mówi. W kolejnej wypowiedzi Jezus wprost zaznacza: „A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy tam byli, gdzie Ja jestem” (J 14,3). Tekst ten wyraźnie mówi o powtórny przyjsciu Jezusa i o tym, że ten fakt wiąże się z życiem w jednościi z Nim i z Ojcem w niebie tych wszystkich, którzy uwierzyli w Niego (por. J 7,33; 8,21). Pierwsze przyjscie Jezusa przygotowuje właściwy klimat duchowy na drugie Jego przyjscie³⁸⁰. Chociaż ostateczne oglądanie chwały Jezusa jeszcze nie nastąpiło, a stanie się możliwe dopiero wtedy, kiedy uczniowie znajdą się tam, gdzie On już jest (por. J 17,24), to jednak już tu na ziemi cieszą się bogatą wspólnotą z Nim i z Ojcem³⁸¹. Ewangelista Jan nie tracąc więc kontaktu z tradycyjną myślą o paruzji, podkreśla egzystencjalną wartość obecnego, terażniejszego zjednoczenia w wierze z Chrystusem, którego paruzja będzie oczywistą konsekwencją³⁸².

O zmartwychwstaniu mowa jest w J 5,29 w sensie tradycyjnym, związanym z sądem ostatecznym. Kontekst apokaliptyczny nie ulega wątpliwości, przynajmniej w J 5,28-29: „Nadchodzi godzina, w której wszyscy, co spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego. Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia, a ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia”. Nie wyklucza się tu specyfiki Janowej dzięki takim słowom jak „godzina” (*hōra*) czy „sąd – potępienie”. Czwarta Ewangelia redukuje jednak scenariusz eschatologiczno-apoka-

³⁸⁰ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 62.

³⁸¹ R. SCHNACKENBURG, *Das eschatologische Denken im Johannesevangelium*, 530-544.

³⁸² L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 421.

liptyczny, zwracając większą uwagę na terażniejszość³⁸³. W wierszach wcześniejszych: (J 5,24-25) występuje perspektywa Janowa, w słowach o „godzinie, która już obecnie jest, i w której zmarli usłyszą głos Syna Bożego, a ci, co usłyszą, żyć będą”. Wzmianka o obecności owej „godziny” znana jest z rozmowy Jezusa z Samarytanką (J 4,23) i odnosi się niedwuznacznie do Jego mesjańskiej działalności. Dla św. Jana godzina wzbudzenia zmarłych nastaje, kiedy w świecie rozlega się głos Syna Bożego, dającego nowe życie. Zmarli – to nie tylko i przede wszystkim ludzie spoczywający w grobach, ale przebywający w sferze śmierci i grzechu i zasługujący na sąd. Oni słysząc ożywiający głos powstaną ze stanu śmierci do życia (już tu na ziemi). Natomiast wypowiedź w J 5,28-29, dotycząca wyraźnie sądu ostatecznego, trudno sprowadzić do ujęcia eschatologii w sensie już zrealizowanej, mimo że się temu zasadniczo nie sprzeciwia. Nie leży ona w zasięgu twierdzenia poprzedniej wypowiedzi i dlatego raczej łączy się ją z innym redaktorem, bo przynależy do innej warstwy i innej refleksji teologicznej pierwotnego autora³⁸⁴. Jedynie Ojciec i Syn dysponują mocami zdolnymi ożywić umarłych (por. J 5,21) i faktycznie czynią to nie tylko w sensie duchowym w terażniejszości, ale i w sensie zmartwychwskrzeszenia cielesnego w dzień ostateczny. Pełnienie dobrych uczynków jest rozumiane jako naturalna konsekwencja widzenia Syna i uwierzenia w Niego. Wskrzeszonym do życia ma być ten, kto to wypełnia³⁸⁵.

Kolejne dane o przyszłym zmartwychwstaniu podaje Ewangelista w kontekście Jezusowej mowy eucharystycznej w J 6,39-40.54. Znajdujemy tam następujące słowa: „Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym nic nie stracił z wszystkiego, co Mi dał, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym. To bowiem

³⁸³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil, Kommentar zu Kapitel 5-12*, Freiburg im Br. 1971, 144-147; J. BLANK, *Krisis*, 172-181.

³⁸⁴ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 419.

³⁸⁵ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 63.

jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A ja Go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,39-40). Jan uzasadnia, że misja Syna jest zgodna z wolą Boga Ojca. Dzień ostateczny zaś, to dzień końcowej interwencji Boga, połączonej z sądem (por. J 5,22; 12,48). Wyrażenie „nie stracić” utożsamia się ze słowem „wskrzesić”, skoro życie wieczne, zainicjowane wiarą w Jezusa (por. J 6,47), wtedy dopiero osiągnie swoją pełnię, kiedy człowiek będzie już na zawsze przynależał do Chrystusa. Fakt życia już posiadanego tłumaczy więc przyszłego zmartwychwstania z obecnym przyjmowaniem Eucharystii: „Kto spożywa Ciało moje i pije Krew moją, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Bóg jest źródłem życia. Aby z niego czerpać konieczne jest pośrednictwo Syna Bożego, a ściśle – Jego eucharystycznego pokarmu i napoju (Ciała i Krwi Chrystusa). W przeciwieństwie do manny zapewniającej tylko życie doczesne, spożywanie eucharystii daje życie wieczne już teraz (por. J 6,49n.), a jego dopełnieniem jest zmartwychwstanie cielesne każdego, który ją przyjmuje³⁸⁶.

Chrytologiczne transponowanie zasady powszechnego zmartwychwstania ciał znajdujemy w dialogu z Martą przy grobie Łazarza w J 11,21-27. Jezus zapewnia o przyszłym zmartwychwstaniu słowami: „Kto wierzy we Mnie, ten nie umrze na wieki” (J 11,26). Zwrot ten wyraża kontynuację, jaka zachodzi między życiem duchowym a nowym życiem cielesnym (po zmartwychwstaniu)³⁸⁷. Zmartwychwskrzeszenie Łazarza jest znakiem ożywiającej potęgi Chrystusa. Wydarzenie eschatologiczne cielesnego wskrzeszenia jest zapoczątkowane przez przywrócenie życia duchowego, a jedno i drugie jest symbolizowane przez wskrzeszenie Łazarza³⁸⁸. Przez wiarę w Jezusa, który sam określa się jako „Zmartwychwstanie i życie” (J 11,25), wierzący w Niego mają udział w życiu wiecznym w dwóch etapach: już

³⁸⁶ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 94n.

³⁸⁷ Tamże, 88,95.

³⁸⁸ S. ZEDDA, *L'eschatologia biblica*, 2, Bressi 1972, 414n.

teraz są ożywieni łaską, a w dniu ostatecznym będą uczestnikami chwalebego zmartwychwstania ciał³⁸⁹. Marta w rozmowie z Jezusem o zmartwychwstaniu prezentuje rozpowszechniony wówczas pogląd w judaizmie odnośnie do zmartwychwstania na końcu czasów. Jezus wskazuje jej, że właściwie decydującym momentem nie jest wydarzenie eschatologiczne w dniu ostatecznym, ale decyzja wiary w Tego, który zapewnia życie, bo sam jest „Zmartwychwstaniem i życiem”. Chrystus nie tylko to stwierdza, ale również popiera faktem wskrzeszenia Łazarza³⁹⁰.

Nieodłącznym elementem oczekiwań apokaliptycznych w Starym i w Nowym Testamencie był sąd ostateczny. Analiza zasadniczych wypowiedzi Janowych o decydującym sądzie – *krisis* wykazuje, że pojęcie to pojawia się przeważnie jako negatywny odpowiednik zbawienia w Chrystusie, a nie końca świata. Jan nawiązuje do podwójnego znaczenia czasownika *krinein* – „rozstrzygać, rozdzielać, rozsądzać”, a więc wybierać i sądzić. Zbawczy czyn Boga dokonany w Jezusie postawił człowieka przed koniecznością wyboru między ciemnościami grzechu a prawdziwym światłem, które weszło wraz z Nim na świat. Decyzja ta ma charakter definitywnie ostateczny (eschatologiczny). Dla tych, którzy przyjmują zbawienie w Chrystusie, staje się ono stanem posiadania nie tylko aktualnym historycznie, ale także w wymiarze eschatologicznym. Sąd w znaczeniu „osądzać” staje się tragiczną rzeczywistością eschatologiczną stosowaną wobec tych, którzy odrzucając zbawienie sami się oddzielają od Jezusa Chrystusa, który jest źródłem zbawienia³⁹¹. Dokonali oni wyboru między światłem a ciemnością na rzecz tej drugiej i oddzielili się od historycznie działającego w świecie światła popadając automatycznie pod sąd³⁹². Tę rzeczywistość wyraża wypowiedź w Ewangelii Janowej kontynuująca dialog Jezusa z Nikodemem

³⁸⁹ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 95.

³⁹⁰ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 419.

³⁹¹ Tamże, 420.

³⁹² J. BLANK, *Krisis*, 175n., 342n.

(J 3,18-19; por. J 12,47). Uzasadnieniem tej myśli eschatologicznej jest zdanie w J 3,17, że „Bóg posłał Syna na świat po to, by przynieść mu zbawienie, a nie po to, by go sądził”. Chociaż sąd jest prerogatywą Syna (por. J 5,22.27; 8,16), to zawsze nadrzędnym czynnikiem pozostaje zbawcza inicjatywa Boga Ojca. Kieruje się ona ku wszystkim ludziom, pozostawiając im wolność decyzji. Ci, którzy odrzucają wezwanie Jezusa do miłości, przekreślają swoje zbawienie, sprowadzając na siebie sąd. W tym sensie Chrystus i Jego dzieło jest podmiotem i przedmiotem sądu, a jego możliwość trwa aż do definitywnego końca czasów. Sąd w myśli Janowej jest faktem decydującym i zwrotnym nie tylko dla wierzących w Chrystusa, ale dla wszystkich ludzi i całego świata. Jezus w „godzinie” poprzedzającej Jego mękę stwierdza: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony” (J 12,31)³⁹³. Wyrok potępienia skazujący teraz, na ziemi, jest zapowiedzią definitywnego sądu, potępienia i wiecznego gniewu Bożego, w którym weźmie udział Jezus Chrystus. Sąd, jaki dokonuje się w działalności ziemskiej Jezusa, trwa dalej w dziejach Kościoła. Ciągła obecność Chrystusa w Kościele niesie z sobą nieustanną obecność rzeczywistości eschatologicznych. Sąd dokonuje się wobec świata stojącego w opozycji do Jezusa i Kościoła (por. J 15,18-20; 16,2). Sąd dokonujący się w teraźniejszości jest zapowiedzią tego rozsądzenia, które przyniesie ostateczne zwycięstwo Chrystusa nad Złem. Nadejście ostatniej godziny, w której potęguje się działanie Złego, nie oznacza zbliżania się ostatecznej granicy czasu. Jest to godzina mesjańska, w której wszystko skierowane jest ku końcowi, a koniec już się rozpoczął, bo świat i jego złość przemija³⁹⁴.

W eschatologii Janowej dotyczącej sądu również pełnego znaczenia nabiera moment chrystologiczny. Chrystologiczne implikacje eschatologii pojawiają się w tekstach J 3,17-20 i 5,25-30. W obydwu wypowiedziach człowiek wzywany jest

³⁹³ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 420n.

³⁹⁴ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 61n.

do podjęcia decyzji wiary. Jeden tekst mówi o sądzie, a drugi o zmartwychwstaniu na sąd i osiągnięciu życia wiecznego. Sąd i zmartwychwstanie są związane z Jezusem, z Jego dziełem zbawczym. Kryterium decydujące stanowi w obu przypadkach wiara. Kto wierzy w Chrystusa, ten nie podlega sądowi, czyli skazaniu na potępienie. Taki nie podlega śmierci, lecz ma życie wieczne (por. J 3,17n.; 5,24). Kto nie wierzy, ten już został osądzony i trwa w śmierci (por. J 3,18). Przez wiarę w Chrystusa, w spotkaniu z Chrystusem – Światłem, dokonuje się przejście z ciemności do światła, ze śmierci do życia. Chrystus jest więc tym eschatologicznym wydarzeniem, które wyzwala ze śmierci i z ciemności. W drugim tekście (J 5,27-29) sąd u kresu historii też jest ściśle związany z Chrystusem. Sąd dokona się na Jego głos. Obie wypowiedzi, o sądzie i o wskrzeszeniu z martwych jako kryterium zbawienia podają etyczną postawę człowieka. Sąd przeprowadzany jest na podstawie uczynków. W pierwszym przypadku wymowne tło stanowi metafora światła i ciemności, przy czym akcent położony jest na odrzucenie światła i postępowanie w ciemności. W drugim przypadku mówi się o tych, którzy pełnili dobre czyny lub złe. Następstwem sądu jest albo zmartwychwstanie do życia, albo do potępienia, co oznacza ostateczny karzący wyrok³⁹⁵.

Według czwartej Ewangelii Jezus począwszy od faktów paschalnych ma w Duchu Świętym swoistego kontynuatora i obrońcę sądowego swojej sprawy. Zesłany przez Niego po uwielbieniu Duch Paraklet „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16,8). Sąd jest faktem stałym, dokonującym się w każdym pokoleniu i w sumieniu każdego człowieka. Fakt ten znajdzie swoje wiekiuste dopełnienie podczas paruzji, która ma u Jana Ewangelisty barwy zgodne z tradycją apokaliptyki (zmartwychwstanie ciał w dniu ostatecznym – por. J 5,29). Tym samym u Jana continuum eschatologiczne w zakresie sądu jest jeszcze wyraźniejsze³⁹⁶.

³⁹⁵ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 383-385.

³⁹⁶ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 124.

Wyrażeniem eschatologicznym typu apokaliptycznego i dotyczącym przyszłości jest określenie specyficznie Janowe ograniczone do czwartej Ewangelii³⁹⁷: „dzień ostateczny” (*eschatē hēmera*) (J 6, 39.44.54; 12,48). Janowy „dzień ostateczny” wywodzi się z idei starotestamentalnego „dnia Jahwe”. Na sugestię Marty, siostry zmarłego Łazarza, o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym (por. J 11,24) Jezus odpowiada, że On jest „Zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25) w sensie eschatologii apokaliptycznej o zmartwychwstaniu na końcu czasów. Podobnie Jezus stwierdza (J 5,25), że nadchodzi (teraz) godzina (*hōra*) i już jest (obecna), tak iż umarli (śmiercią grzechu) usłyszą głos życia i zmartwychwstaną (ostatecznie) ku życiu wiecznemu. Zarówno dzień jak i godzina Jezusa, Jego działalności, śmierci i zmartwychwstania mają znaczenie definitywne, zarówno w terażniejszości, którą się Ewangelista głównie zajmuje, jak i w przyszłości, której Jan bynajmniej nie pomija³⁹⁸.

Również obecność życia wiecznego w terażniejszości jest dla Jana czymś oczywistym. Wierzący już teraz posiada życie będące darem zbawienia (por. J 3,36; 6,53). Taki już teraz przeszedł ze śmierci do życia (por. J 5,24). Życie wieczne dla Jana oznacza wspólnotę z uwielbionym Jezusem. Na istnienie takiej wspólnoty wskazuje obraz winnej latorośli razem z ideą owocowania (por. J 15,1-17). Czasu, w którym realizuje się ten związek, nie należy łączyć jedynie z pojawieniem się Jezusa przy paruzji. Przez wiarę bowiem uczniowie już teraz wchodzą z Nim we wspólnotę. Życie pochodzące od Boga staje się udziałem ludzi, bo dzięki Chrystusowi uczestniczą w życiu Bożym poznając Ojca (por. J 17,3). Te rzeczywistości obecnie zapoczątkowane dopełnią się w wieczności³⁹⁹.

³⁹⁷ W Pierwszym Liście św. Jana jego odpowiednikiem jest termin: „ostatnia godzina” (*eschatē hōra* – 1 J 2,18). W innych Pismach NT występuje zwrot: „w ostatnich dniach” (por. Dz 2,17; 2 Tm 3,1; Jk 5,3).

³⁹⁸ L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, 421n.; R. SCHNAKENBURG, *Das eschatologische Denken im Johannesevangelium*, 530-544; P. RICCA, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums*, Zürich 1966, 166, 179.

³⁹⁹ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 58n.

2. Listy Janowe

Między Listami Janowymi, szczególnie Pierwszym, a czwartą Ewangelią istnieje wiele podobieństw również w tematach eschatologicznych⁴⁰⁰, chociaż często akcent bywa przesunięty w inną stronę, podkreślając jej inny aspekt. Według Pierwszego Listu paruzja jest rzeczywistością, która się dopiero objawi, a więc dotyczy głównie przyszłości (por. 1 J 2,28; 3,2; 4,17). W Ewangelii Jana zaś ważniejsze jest życie wieczne, w którym już teraz uczestniczą wierzący w Chrystusa, czyli ukazuje się rzeczywistość dokonującą się w teraźniejszości (por. J 7,6)⁴⁰¹. Jednakże również w Pierwszym Liście Jan podkreśla, że ciemności już ustępują (por. 1 J 2,8) i przemija ten świat wraz z całą pożądlivością (por. 1 J 2,17). Działanie wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu, jest więc ograniczone w czasie. Zbawienie zaś realizuje się już teraz, chociaż jeszcze nie w pełni. Dopiero gdy objawi się Chrystus, wtedy poznamy pełne zbawienie i życie wieczne (por. 1 J 3,1-3). Chrześcijanie żyjąc w napięciu między „już i jeszcze nie” wzywają Jezusa, który jest ich Rzecznikiem (*paraklētos*) u Boga i wstawia się teraz za nami (por. 1 J 2,1). Wyznają Mu grzechy, aby uzyskać ich odpuszczenie, zostać oczyszczonym i odzyskać życie wieczne (por. 1 J 1,8-10; 2,25; 3,20; 5,14n.). Nadzieja ujrzenia Chrystusa w dniu sądu zachęca do tego, by się uświęcać na Jego wzór (por. 1 J 3,3). To uświęcanie się oznacza odrywanie się od niesprawiedliwego sposobu postępowania i praktykowanie Bożej sprawiedliwości, która jest wyrazem trwania w Bogu już teraz, aby mieć udział w pełni życia wiecznego w chwale⁴⁰².

⁴⁰⁰ Wspólnym mottem eschatologicznym trzech Listów Jana jest wątek fałszywych proroków, antychrystów, źle postępujących i odłączonych od wspólnoty wierzących w Chrystusa (por. 1 J 2.18.22; 4.1.3.6; 2 J 7.9.11; 3 J 11).

⁴⁰¹ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 67.

⁴⁰² Tamże, 94.

Mogłoby się więc wydawać, że w Pierwszym Liście św. Jana dominuje także eschatologia urzeczywistniona już teraz. Życie wieczne bowiem ukazało się już w Jezusie Chrystusie (por. 1 J 1,2; 5,20) i już dał nam je Bóg (por. 1 J 5,11.13). Przeszliśmy więc ze śmierci do życia (por. J 5,24; 1 J 3,14). Mocniej jednak niż w Ewangelii Jana w Pierwszym Liście podkreślona jest perspektywa ostateczna związana z eschatologią dotyczącą przyszłości. Autor Listu wyraźnie mówi o paruzji Chrystusa (por. 1 J 2,28 – *parousia autou*) i wprost pisze o dniu sądu (1 J 4,17 – *hēmera tēs kriseōs*). Pojawia się też idea oczekiwania antychrysta, którego reprezentują ci, co nie uznają Ojca i Syna (por. 1 J 2,22), odeszli od wspólnoty wiary i usiłują zwieść innych (por. 1 J 2,18; ten sam temat podjęty jest także w 2 J 7). W tym kontekście mówi się o ostatniej godzinie (por. 1 J 2,18 – *eschatē hōra*). Wraz z pojawieniem się oczekiwania bliskiego końca, eschatologia Janowa zbliża się do początków eschatologii chrześcijańskiej (Paweł i Synoptycy). Zaznacza się różnicę między stanem obecnym i przyszłym, którego oczekujemy. Teraz jesteśmy dziećmi Bożymi, już uczestnicząc w życiu wiecznym, ale w chwili paruzji Chrystusa będziemy w pełni do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest (por. 1 J 3,2). Celem zatem jest przemiana przez zmartwychwstanie, bo dokona się ona dzięki widzeniu Zmartwychwstałego Pana⁴⁰³. W dniu sądu zatem mając podobieństwo moralne do Chrystusa, zbawieni będą kontemplować Boga Ojca w Synu (por. 1 J 4,17)⁴⁰⁴.

Autor 1 J 2,28 obok terminu *parousia autou* podaje czasownik *fanerousthai* (zjawić się) podkreślając dominację aspektu zjawienia się Jezusa na końcu czasów. Motywacją Janowej parenezy jest ostatnia godzina (por. 1 J 2,18 – *eschatē hōra*). Jan zachęca do dziecięcej ufności, której nie powinien przerażać majestat Sędziego (o sądzie w dniu ostatecznym jest mowa w 1 J 4,17).

⁴⁰³ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 387.

⁴⁰⁴ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 114.

Słowo *fanerousthai* (zjawić się) w Pierwszym Liście Jana jest przeciwstawnym biegunem pierwszego pojawienia się Jezusa przez Wcielenie (por. 1 J 1,2; 3,5.8). W obydwu przypadkach objawia się Boża miłość względem ludzi, lecz przy paruzji mocniej zaakcentowano aspekt sądu⁴⁰⁵.

Nowy aspekt paruzji Chrystusa znajdujemy w 1 J 3,2: „Obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest”. Oprócz odniesienia obydwu zdań do naszej przyszłej sytuacji⁴⁰⁶, sugeruje się, że drugie zdanie dotyczy tylko paruzji Chrystusa⁴⁰⁷. Doskonałe urzeczywistnienie się życia synowskiego nastąpi wówczas, gdy Chrystus ukaże się nam tak, iż zobaczymy Go nie tylko przez wiarę. Widząc bowiem bezpośrednio chwalebego Pana, będziemy mogli się przekonać o naszym do Niego podobieństwie. Podobieństwo do Chrystusa uzyskuje tu nową rację teologiczną: oglądanie uwielbionego Pana. Zastosowane zaś przeciwstawienie „teraz i jeszcze nie” (*nyn – oupō*) po raz kolejny dowodzi, że eschatologia Janowa ukazuje się jako częściowo zrealizowana⁴⁰⁸.

W Ewangelii Jana koncepcja eschatologii urzeczywistnionej jest związana z decyzją wiary. W Pierwszym Liście Jana miejsce wiary zajmuje miłość, i to konkretna miłość bliźniego. W J 5,24 podstawą przejścia ze śmierci do życia była wiara, zaś w 1 J 3,14 uzasadnieniem jest miłość do braci. Każdy, kto miłuje, ten narodził się z Boga (por. 1 J 4,7), czyli ma życie wieczne. Każdy, kto nienawidzi swego brata, nie ma życia wiecznego (por. 1 J 3,15). Wiara w Ewangelii Jana i miłość w Pierwszym Liście Jana są w następującej relacji: wiara jest inicjatywą, a miłość jest trwałym sprawdzianem. 1 J jest skierowany do wierzących w Chrystusa

⁴⁰⁵ Tamże, 81n.

⁴⁰⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg im Br. 1975, 165.

⁴⁰⁷ S. ZEDDA, *L'eschatologia biblica*, 417.

⁴⁰⁸ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 82.

i posiada wyraźną orientację praktyczną: wiara ma się sprawdzać w postawie braterskiej miłości⁴⁰⁹.

Mimo iż wiara i miłość urzeczywistniają się w naszym życiu doczesnym w sposób niepełny, bo wiara opiera się tylko na świadectwie (por. 1 J 4,14), a Boga nikt nigdy nie widział i zobaczy Go dopiero w wieczności (por. 1 J 4,12), to jednak tylko wiara i miłość są autentycznym sprawdzianem naszego zjednoczenia z Bogiem (por. 1 J 4,12.15n.). Owocem życia w miłości jest ufność, czyli postawa zawierzenia Bogu na dzień sądu (por. 1 J 4,18). Kto żyje miłością w łączności z Ojcem i Synem, nie ma lęku przed karą, lecz zbliża się do Boga z dziecięcym zaufaniem. Miłość znosi lęk. Lęk o charakterze eschatologicznym wzmagą się w człowieku wraz z poczuciem winy. Poganie starali się pozbyć lęku przez ryty zapobiegawcze. Żydzi uciekali się do Boga, zdając się całkowicie na Niego. Chrześcijanin zaś musi żyć doskonałą miłością, która usuwa lęk i stawia wierzącego w sytuacji partnera Boga w realizowaniu swego szczęścia wiecznego w aktywnej miłości wobec uczucia lęku⁴¹⁰.

Miłości Boga sprzeciwia się miłość świata. „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Boga” (1 J 2,15). Człowiek poddający się pożądliwości świata, przeciwstawia się woli Bożej (por. 1 J 2,16). Nadeszła bowiem teraz „ostatnia godzina”, a więc koniec tego świata i została zainaugurowana nowa, zbawcza rzeczywistość wprowadzona przez Boga, którą można nazwać eschatologiczną promocją świata jako stworzenia Bożego. Kto odrzuca wszystko, co sprzeciwia się woli Bożej i kieruje się Jego wolą, uczestniczy w tej eschatologicznej promocji świata⁴¹¹.

We wczesnochrześcijańskiej tradycji apokaliptycznej zapowiedzi końca świata łączono z ukazywaniem się fałszywych

⁴⁰⁹ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 387n.

⁴¹⁰ S. MĘDALA, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwania ksiąg biblijnych*, 10, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 83.

⁴¹¹ Tamże, 79.

proroków i mesjaszów, co ma nastąpić przed decydującą godziną wyroków Bożych (por. Mt 24). Objawienie się zaś antychrysta będzie znakiem zbliżającego się „dnia Pańskiego” (por. 2 Tes 2,1-12). W 1 J 2,18-26 autor ostrzega wierzących przed fałszywymi prorokami, którzy wprowadzają ich w błąd i godzą w samą istotę chrześcijaństwa, podważając prawdę o Ojcu, Synu i Duchu Świętym (Duchu Prawdy – por. 1 J 4,6; 5,6; a także 3,24). Autor Pierwszego Listu Jana określa ich jako antychrystów. Modyfikuje jednak poglądy wcześniejszych Pism NT, wskazując że już pojawiło się wielu antychrystów, przez których działa szatan. Ci antychryści, fałszywi prorocy, którzy opuścili wspólnotę kościelną, głoszą błędy, które są sprzeczne z objawioną rzeczywistością Słowa życia. Fałszywa nauka o Chrystusie i niemoralne życie sprawiły, że Jan stawia ich doktrynę na pozycji antychrysta⁴¹².

Idea nadejścia antychrysta, którego reprezentują ci, którzy nie uznają Ojca i Syna (por. 1 J 2,22), odeszli od wspólnoty wiary i usiłują zwieść innych (por. 1 J 2,18; 4,1n.), podjęta jest także w 2 J 7: „Na świecie pojawiło się wielu zwodzicieli, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ludzkim ciele. Taki jest zwodzicielem i antychrystem”. Porównując ponadto 2 J 9 z 1 J 2,23 oraz 2 J 11 i 3 J 11 z 1 J 3,6 można się przekonać, że we wszystkich tych tekstach autor mówi o tych samych przeciwnikach wiary, zwodzicielach i antychrystach⁴¹³. Ci fałszywi prorocy (por. 1 J 4,1), ożywiani przez ducha fałszu (por. 1 J 4,6) i mający ducha antychrysta (por. 1 J 4,3) ulegają pożądliwości tego świata (por. 1 J 2,16) i rozpowszechniają twierdzenia będące zdradą z punktu widzenia nauki Chrystusa (por. 2 J 9)⁴¹⁴. Przyjmowanie głosicieli błędów prowadzi do współuczestnictwa

⁴¹² Tamże, 79.

⁴¹³ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 96; S. MĘDALA, *Trwanie w prawdzie (Drugi List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwowanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, 10, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, Warszawa 1992, 94.

⁴¹⁴ M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 177.

w ich złych uczynkach (por. 2 J 11)⁴¹⁵. Zła zaś nie należy naśladować, bowiem kto czyni źle, ten Boga nie widział (por. 3 J 11).

3. Apokalipsa czyli Księga Objawienia, jakie otrzymał Jan

Podstawowe zagadnienia w Eschatologii Apokalipsy

Ostatnia księga w kanonie NT – Apokalipsa, czyli księga objawienia, jakie otrzymał Jan od Jezusa Chrystusa (por. Ap 1,1), cała jest eschatologiczna, gdyż cała przygotowuje paruzję. Nie opisuje jednak jej przebiegu, lecz kończy się zapowiedzią uwielbionego Chrystusa: „Przyjdę niebawem” (Ap 22,20). Mimo to można w niej znaleźć antycypowane poszczególne rysy paruzji i sądu, a raczej – Chrystusa Sędziego. Ogólna sceneria sądu ostatecznego, inspirowana wizją Daniela, nie różni się od wzorca rozpowszechnionego w apokalipcie judaizmu⁴¹⁶.

W Apokalipsie Janowej, chociaż autor nie posługuje się terminem „paruzja”, to jednak w tej księdze Jezus przychodzi wielokrotnie, zanim przyjdzie po raz ostatni. Wszystkie te Jego przyjścia zawsze wyrażane czasownikiem *erchomai* – „przychodzić”, już są zadatkami definitywnej paruzji u kresu dziejów, będąc jej biblijnymi typami. Wspólnym elementem owego przychodzenia Jezusa jest sąd, ukazany jako „Wielki Dzień Gniewu” (por. Ap 11,18)⁴¹⁷. Odziedziczony po eschatologii starotestamentalnej termin *ho erchomenos*, w Księdze Apokalipsy odniesiony do Jezusa Chrystusa (por. Ap 1,4,8; 4,8), oznacza: „Tego, który stale przychodzi”. Częste też słówko *tachy* – „niebawem, wkrótce”, ilekroć odnosi się do paruzji, to należy je rozumieć w sensie bliskości mierzonej w skali Boga, u którego „tysiąc lat jest jak jeden dzień” (por. 2 P 3,8), a także w znaczeniu nieodwołalnego u Boga postanowienia. „Niebawem” więc, to tyle, co „niezawodnie, z pewnością”⁴¹⁸.

⁴¹⁵ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 400.

⁴¹⁶ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 131.

⁴¹⁷ Tamże, 231.

⁴¹⁸ Tamże, 84.

Apokalipsa podejmuje kilka doniosłych zagadnień, nadając im nową formę. Są to: oczekiwanie bliskiego końca i związana z nim postać antychrysta, trwające tysiąc lat królestwo mesjańskie, sąd i ostateczne dopełnienie. Na początku i na końcu swej księgi Jan oznajmia, że „chwila jest bliska” (Ap 1,3; 22,10). Zaś chwalebny Pan przyrzeka: „Przyjdę niebawem” (Ap 22,12.20). Księga Apokalipsy została więc zredagowana w kontekście rychłego przyjścia Pana⁴¹⁹.

Obietnicę i oczekiwanie rychłego końca, który jest wielokrotnie zapowiadany w Apokalipsie, wykorzystano również jako argument pobudzający do wytrwania w wierności. Jest on oczekiwany przez tych, którzy aktualnie są prześladowani. Dlatego jest już teraz kontemplowany w wizjach proroczych Jana Apostoła. Z powodu oczekiwania końca, księga wizji nie zostaje „zapieczetowana” (Ap 6-11), bo jej zadaniem jest podniesienie na duchu nie tylko zapowiadając koniec prześladowań i zwycięstwo prawdy i Chrystusa, ale także zaznaczając, że dokona się to „niebawem” (Ap 1,1; 22,6). Czas jest krótki (Ap 6,10) i szatan jest świadom tego faktu (Ap 12,20; 20,3), dlatego rozpoczął prześladowanie „Reszty potomstwa Niewiasty” (Kościoła). Wierzący muszą wykorzystać czas na poprawę, bo pozostało go niewiele (Ap 3,20; 14,6). Pan jest blisko, w drzwiach (Ap 3,20). Jego wejście będzie niespodziewane, jak przyjdzie złodzieja (Ap 3,3; 16,15) i rozpocznie się od sądu nad wszelką nieprawością. „Śmierć pierwszą”, dotykającą wszelką nieprawość i jej sługi, poprzedzi uwięzienie szatana „na tysiąc lat” (Ap 20,1-3). Po tym fakcie eschatologiczny dramat zakłada „pierwsze zmartwychwstanie” dotyczące jedynie męczenników (Ap 20,4-5). Pod koniec „tysiąca lat” nastąpi zwolnienie szatana, który wraz z przeciwnikami Chrystusa zaatakuje „Oblubienicę Baranka” (Kościół) i oblegnie „Miasto Boże” (Ap 20,9). Poniesie jednak ostateczną klęskę i zostanie wrzucony do „jeziora ognia” (obraz piekła), co może oznaczać koniec jego egzystencji albo skończenie wśród wielkich mąk.

⁴¹⁹ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 538.

Koniec „tysiącletniego królestwa” zakłada ustanie panowania szatana i „drugie zmartwychwstanie”. Dotyczy ono wszystkich, poza męczennikami, którzy ożyli już przed „tysiącem lat” (Ap 20,12-13). Wszyscy oni wyszli ze „śmierci i otchłani” i zostali osądzeni według swoich czynów. Ludzie źli razem ze „śmiercią i otchłanią” zostają wrzuceni do „jeziora ognia” czyli do piekła (Ap 20,11-15). Dla sprawiedliwych zaś i męczenników rozpocznie się życie wieczne w „Mieście Boga” (Ap 21)⁴²⁰.

Apokalipsa jest księgą nadziei i wezwaniem do wierności. Można by wnioskować, że „to, co musi się stać” oznacza dla autora przyszłość eschatologiczną. Ale czy tylko przyszłość? Autor otrzymał polecenie napisania już tego „co jest, i co potem musi się stać” (Ap 1,19)⁴²¹. Pragnie mówić o wydarzeniach ostatecznych, ale już się spełniających. Chce mówić o przyszłości, ale mocno osadzonej w teraźniejszości, w obecnym eonie rozumianym jako eon ostateczny⁴²².

Wydaje się, że streszczeniem przesłania eschatologicznego Apokalipsy jest fragment 11,15-18, umieszczony w samym środku księgi⁴²³: „A w niebie powstały donośne głosy, mówiące: «Nastało nad światem królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca, i będzie królować na wieki wieków!» A dwudziestu czterech Starszych, zasiadających na tronach swych przed tronem Boga, padło na oblicza i pokłon Bogu oddało, mówiąc: «Dzięki czynimy Tobie, Panie, Boże wszechmogący, Który jesteś i Który byłeś, żeś objął wielką Twą władzę i zaczął królować. I rozgniewały się narody, a nadszedł Twój gniew i pora na umarłych, aby zostali osądzeni i aby dać zapłatę sługom Twym, prorokom i świętym, i tym, co się boją Twojego imienia, małym i wielkim, i aby znisz-

⁴²⁰ S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, 184n.

⁴²¹ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво (Apokalipsa)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwawanie ksiąg biblijnych*, 10, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 192.

⁴²² R. RUBINKIEWICZ, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, w: *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, 150.

⁴²³ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво (Apokalipsa)*, 192.

czyć tych, którzy niszczą ziemię». Autor Apokalipsy pragnie więc pisać o królowaniu Boga, o gniewie Boga i Jego sądzie, o rekompensacie dla wiernych świadków Chrystusa i o karze dla tych, którzy zasłużyli na zniszczenie⁴²⁴.

Kontekst Apokalipsy stanowi klimat wiary, nadziei i tęsknoty oczekiwania na rychłe przyjście Pana. Czy jednak Pan rzeczywiście przyjdzie wkrótce? Dlaczego dotąd jeszcze nie przyszedł? (Ap 6,9n.). Wraz z tematem oczekiwania na rychły koniec pojawia się więc w Apokalipsie zagadnienie odwlekania i opóźniania się paruzji. Autor tłumacząc konieczność opóźnienia się „dnia Pańskiego” podaje dwa argumenty: Pierwszy pokrywa się z tradycyjną, żydowską ideą pełnej miary, wypełnienia (por. 1 Tes 2,16). Przyjście Pana nastąpi wtedy, gdy określona przez Boga liczba męczenników osiągnie pełnię (por. Ap 6,11). Drugi argument jest specyficzny dla Apokalipsy Janowej. Chodzi o połączenie końca czasów z ideą męczeństwa. Przyjście Pana uzależnione jest od gotowości wierzących do poniesienia śmierci za wiarę (por. Ap 13,10)⁴²⁵.

Znaki poprzedzające paruzję

W Apokalipsie podobnie jak u Synoptyków (por. Mt 24,3-31) znakami zapowiadającymi przyjście Pana są udręki czasów ostatecznych. Otwarcie przez Baranka sześciu pierwszych pieczęci ukazuje serię nieszczęść, jakie nawiedzą ziemię i ludzkość, zanim Pan przyjdzie (por. Ap 6,1-16). Fragment ten zawiera elementy charakterystyczne dla apokaliptyki starotestamentalnej. Autor odwołuje się do tematu boleści eschatologicznych. Sąd ostateczny według apokaliptyki poprzedzą spotęgowane na niebywałą skalę cierpienia moralne i fizyczne zwiastujące narodziny nowego świata. Jeźdźcy apokaliptyczni (por. Za 1,7-15) w Ap 6,1-8 nie

⁴²⁴ E. FIORENZA, *Gericht und Heil. Zum theologischen Verständnis der Apokalypse*, w: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 346.

⁴²⁵ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво (Apokalipsa)*, 193-195; J. SZLAGA, *Apokaliptyczne „co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji*, RBL 28 (1975), 234.

są aniołami karzącymi, lecz uosabiają alegorycznie dokonywane nieszczęścia. Temat boleści poprzedzających koniec powraca w wizji siedmiu trąb (por. Ap 8,6-9,21). Opiswane tu nieszczęścia wzorowane są na plagach egipskich, znanych z księgi Wyjścia (por. Wj 7,20-25; 9,24-26; 10,13-15.21-23). Wątek nieszczęść ostatecznych wzorowany również na plagach egipskich powraca w Ap 15-16 (por. Wj 7,19-21; 9,10-11)⁴²⁶.

Podkreślając straszliwość wydarzeń poprzedzających przyjście Pana, autor Apokalipsy usiłuje jednocześnie wykazać, jaki jest ich sens. Będą one karą dla grzeszników, jak to ukazano w wizji siedmiu czasów i siedmiu plag – Ap 15,1; 16,5-6.19. W tej samej wizji dochodzi jednak jeszcze inny motyw: plagi mają na celu skłonić ludzi do nawrócenia (por. Ap 16,9.11.21). Podobnie jak obraz plag, tak również motyw oporu i zatwardziałości serca zaczerpnięto z księgi Wyjścia („nie” faraona). Także w wizji siedmiu trąb ukazany jest wątek oporu i niechęci do nawrócenia (por. Ap 9,10-21). Nieszczęścia są więc wezwaniem do nawrócenia skierowanym do mieszkańców ziemi. Bogu bowiem nie zależy na tym, aby pokazać swą moc i ogrom kar, jakimi dysponuje, lecz chce skłonić ludzi do poprawy⁴²⁷.

Inauguracja czasów mesjańskich następuje wraz przyjściem na świat Chrystusa. Pojawienie się obiecanego Mesjasza wzmogło nienawiść szatana i żądzę walki o władzę. Ponieważ jednak teraz Mesjasz znalazł bezpieczne miejsce u Bożego tronu, aż do chwili, kiedy pojawi się ponownie, na krótko, w ostatniej fazie czasów ostatecznych, gniew szatana obrócił się przeciw ludowi mesjańskiemu, który musiał szukać miejsca ocalenia na pustyni (por. Ap 12,1-6)⁴²⁸.

Do eschatologicznych wydarzeń autor Apokalipsy włącza tradycję żydowską o walce archanioła Michała z szatanem (por. Ap 12,7; Dn 10,13.21; 1 Q M 17,5-7; 11 Q Melch)⁴²⁹.

⁴²⁶ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво (Apokalipsa)*, 195-197.

⁴²⁷ Tamże, 198.

⁴²⁸ Tamże, 200.

⁴²⁹ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 521.

Wynikiem tej walki jest klęska szatana, strącenie go z nieba na ziemię (por. Ap 12,9). Nie oznacza to jednak jeszcze jego klęski ostatecznej. Będzie on bowiem nadal nękał lud mesjański („Niewiastę i resztę jej potomstwa” – Ap 12,8) i tylko szczególna interwencja Boga potrafi udaremnić jego zakusy (por. Ap 12,14.16). Szatan nie pokona ludu mesjańskiego w całości, jedynie uda mu się zwieść niektórych przedstawicieli. W walce porządku tego świata z Chrystusem zwycięstwo należy do tego ostatniego. Zwycięstwo zapewnia „Krew Baranka”, a dokonuje się ono już teraz przez „świadectwo wiernych” (por. Ap 12,11)⁴³⁰.

Eschatologiczna walka dobra ze złem, którą zajmuje się Jan w Ap 12-20, rozgrywa się na dwu płaszczyznach, metafizycznej i doczesnej, politycznej. W Ap 13 walka dobra ze złem przybiera wyraźne kontury polityczne⁴³¹. Do walki z Kościołem przystępują tajemne istoty: smok, bestia wychodząca z morza i druga bestia, która wychodzi z ziemi. Szatan – smok, reprezentowany jest przez obydwie bestie. Bestia wychodząca z morza to Imperium Rzymskie, obraz królestwa szatana odznaczającego się niewiarygodną wprost perwersją. Bestię wychodzącą z ziemi utożsamia się z propagowanym w Azji Mniejszej kultem cesarza. Ap 13,1-10 zawiera aluzje do szykan, z jakimi spotykają się ci, co uchylają się od tego kultu. Bestia wychodząca z morza to cesarze rzymscy, o których symbolicznie mówi się, że jest ich siedmiu. W Ap 13,11-18 autor podaje szczegóły dotyczące jednego z nich. Ukazuje go jako antychrysta, który został śmiertelnie ranny, ale rana się zagoiła. Może nim być Neron redivivus, który usiłował się zabić, lecz przeżył i po powrocie z ucieczki do Partów stał się wielkim prześladowcą Kościoła⁴³². Wprawdzie

⁴³⁰ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)*, 201n.

⁴³¹ Tamże, 202n.

⁴³² J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 539n. Symboliczna liczba 666 (Ap 13,18) może oznaczać cesarza Nerona, bo jeśli w zapisie tych dwóch słów (*kesar Neron*) literami hebrajskimi odczytamy ich wartość liczbową, to suma wynosi 666.

w Apokalipsie podobnie jak w 2 Tes 2 nie spotykamy wprost terminu: „antychryst”, jednak nie ma wątpliwości, że tekst Ap 13,3.11-18 mówi o oczekiwaniu antychrysta, który doprowadza do paruzji Chrystusa. Nadto, przed nadejściem końca, Jan Apostoł oczekuje jeszcze upadku Imperium Rzymskiego, zwanego Babilonem i Wielką Nierządnicą w Ap 17⁴³³.

Wizja Imperium Rzymskiego jako narzędzia szatana, który toczy na ziemi eschatologiczną walkę z dobrem, powraca w Ap 17. Symbolem Rzymu jest „Niewiasta, Wielka Nierządnica i Wielki Babilon”. Niewiasta dosiada bestii (por. Ap 17,3)⁴³⁴. Określenie: „Wielki Babilon” (Ap 17,5) znane jest z ksiąg prorockich (Iz 13-14; Jr 50-51), a w późniejszym judaizmie odnoszono go do Imperium Rzymskiego, widząc w nim uosobienie doczesnych potęg politycznych wrogich Bogu i Jego ludowi⁴³⁵.

Eschatologiczny dramat czasów ostatecznych otrzymuje w Apokalipsie szczególny odcień ze względu na oczekiwanie tysiącletniego królestwa mesjańskiego⁴³⁶. Miałoby ono nastąpić przed powszechnym zmartwychwstaniem i sądem ostatecznym (por. Ap 20,1-6). Idea ta ma apokaliptyczny rodowód, ponieważ spotykamy ją już w literaturze judaistycznej: Księga Henocha etiopska 91,12nn.; 93; Apokalipsa Barucha syryjska 29,3; 4 Księga Ezdrasza 7,28n.; Księgi Sybilli 3,652nn. Razem z Chrystusem będą królować już tu na ziemi męczennicy i ci wszyscy, którzy nie oddali pokłonu Bestii. Królestwo to jest wolne od wszelkiego zła, gdyż szatan pozostaje w tym czasie związany. Ci, którzy wraz z Chrystusem panują tysiąc lat, będą następnie uczestnikami nowego Jeruzalem. Wizja ta jest nie tylko wezwaniem do wytrwałości w prześladowaniach i gotowości na męczeństwo. Sponuje także sąd nad światem jako Bożym stworzeniem. Wprawdzie ze względu na grzechy jego mieszkańców świat ulegnie zagładzie,

⁴³³ Tamże, 540.

⁴³⁴ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)*, 203.

⁴³⁵ A. LANCELLOTTI, *Apocalisse*, Roma 1970, 141.

⁴³⁶ H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich*, Zürich 1955².

ale ze względu na panowanie Chrystusa i Jego wiernych jest on ukazywany jako szczęśliwa egzystencja. Jest to bowiem panowanie ziemskie, czasowo-przestrzenne⁴³⁷.

Biblijnym uzasadnieniem idei „tysiącletniego królestwa” w myśli judaistycznej były teksty ST: Ps 90(89),4.15 oraz Iz 65,22. Wymieniona w nich symboliczna liczba „tysiąc” (tysiąc lat u Boga jest jak jeden dzień) zaznacza raczej ideę teologiczną niż trwanie chronologiczne. W tekstach tych idea raju czy wyjścia z Egiptu spełnia rolę pierwowzoru i typu epoki mesjańskiej. Nadejście Mesjasza przywróci wszystkim rzeczom ich doskonałość, a więc i długowieczność (nieśmiertelność – por. Iz 65,22). Królestwo mesjańskie potrwa tysiąc lat (por. Ps 90[89],4). Według tradycji żydowskiej królestwo mesjańskie wypełnia przepowiednię pobytu w raju, a tę wyznacza liczba 1000. Justyn Męczennik w „Dialogu z Tryfonem” nr 81 cytuje Iz 65,22 i Ps 90[89],4 uzasadniając, że Mesjasz przywraca doskonałość warunków życia w raju. Od czasu przyjścia Chrystusa i Jego zwycięstwa paschalnego szatan został pokonany, a raj na nowo otwarty. Teraz szatan jest „związany”, a wkrótce zostanie unicestwiony. Teraz trwa okres o nieokreślonej długości (tysiąc lat stanowi wymiar teologiczny, a nie chronologiczny), w którym ludzie w łączności z Chrystusem, Zwycięzcą nieprzyjaciela początków, mogą żyć jako ludzie nowego stworzenia, wskrzeszeni i poddani Jego jedynej władzy. Są w raju i królują z Chrystusem. Uwolnieni od szatana, uczestniczą w wielkim sądzie, który jest potępieniem zła przez Boga i ogłoszeniem zwycięstwa. Oczekują, że to, co jest jeszcze zapowiedzią, zostanie na końcu jawnie wypełnione⁴³⁸.

W apokaliptyce żydowskiej czas szczęśliwego panowania Mesjasza pojmowany był jako faza pośrednia między obecnym czasem prób i doświadczeń życiowych a ostatecznym szczęściem

⁴³⁷ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 541n.

⁴³⁸ P. PRIGENT, *Spójrzanie na Apokalipsę*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1986, 75-80.

zbawionych w niebie. Tę judaistyczną ideę szczęśliwego królestwa Bożego na ziemi przejęła też Księga Apokalipsy św. Jana. Nowe znaczenie i nową treść temu pojęciu nadaje fakt tysiącletniego panowania Chrystusa w Jego Kościele od początku aż do paruzji. Warunkiem tego szczęśliwego długiego Millenium (tysiąc – przenośnie oznacza wielką ilość) trwania Kościoła jest izolacja szatana na ten czas, by ograniczyć działanie zła⁴³⁹. Zamknięcie szatana w czeluści ogranicza jego złe moce i dlatego nie jest on w stanie zwyciężyć Kościoła (por. Mt 16,18; J 16,33).

Sąd ostateczny

Po zakończeniu tysiącletniego królestwa nastąpi ostatni akt walki dobra ze złem, którym będzie sąd powszechny o charakterze karzącym. Poprzedzony zostanie walką z Gogiem i Magogiem, w której unicestwieni zostaną szatan, bestia i fałszywy prorok (druga bestia). Sądu dokona Bóg (przez Chrystusa?), a kryterium sądu będą (złe) czyny (por. Ap 20,7-15)⁴⁴⁰. Tajemniczy symbol Goga i Magoga wzięty został z Ez 38-39, gdzie wojska Goga z kraju Magoga⁴⁴¹ napadają Judejczyków. Ich niszczycielski marsz nagle powstrzymuje Bóg i nastaje era mesjańskiego pokoju. Gog i Magog stali się symbolem wszelkich sił wrogich Bogu. Jan Apostoł przejmując w Apokalipsie tę ideę zobrazował ostateczną rozprawę Boga z wrogami (por. Ap 20,8-9). Karą dla przeciwników jest niszczący ogień, który spada na nich z nieba. Kara ta przypomina wyrok na Sodomę i Gomorę (por. Rdz 19,24n.) i symbolizuje doszczętną zagładę. Odtąd zło już nigdy nie przeciwstawi się Bogu. Podobna kara wrzucenia do „ognistego jeziora siarki”, czyli piekła wiecznego

⁴³⁹ P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, 320.322.

⁴⁴⁰ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 542.

⁴⁴¹ Chodzi o tereny leżące w północnej części Azji Mniejszej nad Morzem Czarnym, których mieszkańcy znani są ze swej wojowniczości. Józef Flawiusz nazywa ich ludami ciemności (Ant. I,6,1).

potępienia, osiąga „szatana, bestię i fałszywego proroka” (por. Ap 20,10)⁴⁴².

Chociaż w Apokalipsie nie występuje termin „sędzia”, to jednak wielokrotnie mówi się o sądzie. Zestaw okoliczności wskazuje na to, że Chrystus podczas paruzji przyjdzie na sąd ostateczny. Wtedy odpłaci każdemu według jego czynów (por. Ap 22,12). W każdym liście do siedmiu Kościołów Chrystus dokonuje osądu nagradzanych czynów i wymierza karę za grzechy (por. Ap 2-3). Rysy Chrystusa – Sędziego dają się zauważyć w obrazie żniwa i winobrania (por. Ap 14,14-20; 19,15). Inny akt Wielkiego Dnia Gniewu ukazuje Jezusa – jako Słowo Boga, który sędzi, walczy i zwycięża będąc ostateczną i absolutną Prawdą (por. Ap 19,13.15.21)⁴⁴³. Autorowi Apokalipsy chodzi nie tylko o ukazanie kary dla złych, ale także o zadanie ostatecznej klęski samemu złu (szatanowi). Zapowiedź godziny sądu przedstawiają trzej aniołowie (por. Ap 14,6-13). Obraz sądu ilustrują w Ap 14,14-20 żniwa i winobranie zaczerpnięte ze ST (Iz 17,5; 27,12; 63,3nn.; Jr 25,30; Jl 4,12.14). W Ap 18 Jan podaje kolejne szczegóły sądu wraz z motywacją tej straszliwej kary. Upadek Babilonu, symbolu zła utożsamianego z bałwochwalstwem i prześladowaniami wierzących w Chrystusa, będzie wielki i spowoduje płacz i lament ludzi z nim związanych. Inną wizję sądu i kary znajdujemy w Ap 19,11-21, gdzie Chrystus przedstawiony jako Król królów i Pan panów wraz ze swym wojskiem odnosi druzgocące zwycięstwo nad Bestią, królami ziemi, fałszywym prorokiem i ich wojskiem⁴⁴⁴.

Wraz z sądem ostatecznym dokona się powszechne zmartwychwstanie, zwane również „drugim zmartwychwstaniem”⁴⁴⁵, które Jan przedstawia w wizji: „Zobaczyłem też, że przed tronem

⁴⁴² P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, 329.

⁴⁴³ A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 131-135.

⁴⁴⁴ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)*, 204-208.

⁴⁴⁵ O „pierwszym zmartwychwstaniu” czytamy w Ap 20,5-6.

(Boga) stoją umarli, wielcy i mali” (Ap 20,12n.). Oczekiwania na powszechne zmartwychwstanie znajdujemy tak w Biblii (np. Dn 12,2; Dz 26,23; 1 Kor 15,20), jak również w judaizmie pozabiblijnym (np. 1 Hen 51,1; 4 Ezd 7,32-43; 2 ApBar 30,2; 42,8; 49-52), gdzie wyraźnie łączono je z powszechnym sądem. Zmartwychwstanie i sąd obejmie wszystkich ludzi, niezależnie od rodzaju śmierci i miejsca, gdzie znajdują się po niej. Każdy zmartwychwstanie, aby stanąć przed Sędzią⁴⁴⁶.

Opisując przebieg rozprawy sądowej na Sądzie Ostatecznym autor Apokalipsy posługuje się metaforą dwóch ksiąg, w których odpowiednie zapisy są podstawą wydania wyroku (por. Ap 20,12-13.15). Pierwsza księga jest rejestrem ludzkich czynów („osądzeni będą według swoich czynów, zgodnie z tym, co było zapisane w księgach” – Ap 20,12n.). Taką księgę czynów ludzkich wspomina w ST już Iz 65,6; Jr 22,30 i Dn 7,10. Według apokaliptyki żydowskiej aniołowie przygotowują na sąd zapis czynów ludzkich i anielskich (por. 1 Hen 89,61-64.68-71; 90,20; ApBar 24,1; 4 Ezd 6,20). Bóg posiada rejestr czynów ludzkich, gdyż każdy własnym postępowaniem wypisuje sobie przyszłość. „Rozwinięcie ksiąg” oznacza, że wkrótce wszystko stanie się wiadome, bo Sąd Ostateczny będzie publicznym ujawnieniem wszystkich spraw ludzkich. Drugą księgę nazwano „Księgą życia”. Również tę księgę wspomina Biblia (np. Ps 69[68],29; Iz 4,3; Flp 4,3), zaś Jan Apostoł pisze o niej w Ap 3,5; 13,8; 20,12.15. Księga życia jest symbolicznym spisem zbawionych, czyli tych, którzy swoim życiem dobrowolnie odpowiedzieli na powołanie Boże do życia w niebie i konsekwentnie wykorzystali łaskę wybrania. Według zapisanych więc w księdze (złych lub dobrych) czynów albo w księdze życia, nikt na Sądzie Ostatecznym nie uniknie zasłużonej kary ani nikt nie utraci swojej nagrody. Wszyscy ludzie dzielą się na tych, których imiona są zapisane od założenia świata w księdze życia (por. Ap 13,8), i na tych,

⁴⁴⁶ P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, 332n.

których imion tam nie ma. Ci nie zapisani sami wykreślili się, oddając cześć Bestii. Dlatego na mocy wyroku sądu ostatecznego poniosą wiekiustą karę. Staną się uczestnikami „śmierci drugiej” (por. Ap 20,14), czyli wiecznego potępienia, bo do końca trwali w „śmierci pierwszej”, czyli w grzechu⁴⁴⁷.

Nowe niebo i ziemia

Ostatnim faktem eschatologicznym ukazanym w Apokalipsie jest wieczne szczęście zbawionych w niebie. Księga ta jest jedyną w NT szerzej opisującą niebo. Ukazane jest ono w wizji metaforycznej nowej Jerozolimy (por. Ap 21). Ziemia i niebo tworzą jeden niebiański świat, który ma kształt czworoboku z dwunastoma bramami, wysadzany drogocennymi kamieniami. Blask, światło, bogactwo i inne ziemskie metafory stanowią wyraz szczęśliwości, w której nie ma już miejsca na łzy i żalobę. Centralnym orędzim nauki o niebie jest w Apokalipsie mieszkanie Boga i Baranka w tym mieście, czyli trwała już wspólnota zbawionych z Bogiem i Chrystusem⁴⁴⁸.

Niebo jest głównym przedmiotem nadziei chrześcijańskiej, ukazane w Apokalipsie jako rzeczywistość eschatologiczna przeznaczona dla tych, którzy do końca wytrwają przy Panu. Wizję wstępną w szeregu obrazów, przedstawiających ostateczny los wybrańców Bożych, mających żyć z Bogiem w niebie, stanowi pieczętowanie sług Boga (por. Ap 7,1-8). Symboliczna liczba 144000 opieczętowanych (12 x 12 x 1000) oznacza nieprzeliczoną rzeszę Ludu Bożego Pierwszego i Nowego Przymierza (por. Ap 7,10). „Wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć” jak i 144000 opieczętowanych wskazują na symbol absolutnej pełni zbawionych. Ich strojem jest biała szata, symbol przynależności do nowego, chwalebego świata, a w dłoniach niosą palmy oznaczające ostateczne zwycięstwo i triumf oraz udział w kulcie nieba (por. Ap 7,9n.15). Ludzie ci przeszli zwycięsko przez cierpienia

⁴⁴⁷ Tamże, 332n.

⁴⁴⁸ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 543.

i prześladowania czasów ostatecznych i wykorzystali zbawczą moc Krwi Chrystusa. W zamian za męstwo i wierność czeka ich teraz nagroda przedstawiona w starotestamentalnych obrazach zbawienia. Jest nią namiot – symbol Bożej zbawczej obecności; Baranek – Pasterz, który ich pasie, tak że nie odczuwają już upału, głodu i pragnienia, bo poi ich ze źródła wody życia. Bóg zaś, przed którego tronem cześć Mu oddają w Jego świątyni wiecznej, ociera im łzy z oczu (por. Ap 7,15-17). Liczba 144000 zbawionych w niebie powraca w Ap 14,1-5. Przedstawiono ją symbolicznie rzeszę tych, którzy mają imię Baranka i Jego Ojca wypisane na czołach i którzy zostali wykupieni z ziemi. Ludzie ci są dziewicami, bo pozostając wierni Bogu i Chrystusowi nie ulegli bałwochwalstwu (por. takie rozumienie dziewictwa w Jr, Ez, Oz i So). Należą do Boga jako pierwociny zbawionych i towarzysząc już stale Chrystusowi uczestniczą w niebiańskiej liturgii ze śpiewem nowej pieśni (por. Ap 14,3)⁴⁴⁹.

Ostateczny los wybranych ilustruje wizja nowego nieba i ziemi, będąca ukoronowaniem całego orędzia eschatologicznego Apokalipsy (21). Bóg ogłasza uroczyście: „Oto czynię wszystko nowe!” (Ap 21,5). Wizjoner Jan zaś stwierdza: „Ujrzałem nową ziemię i niebo nowe” (Ap 21,1). W nowym świecie niebiańskim centralne miejsce zajmuje „Święte Miasto – Jerozalem Nowe” (Ap 21,2) opisane dokładniej w Ap 21,2-4.9 – 22,6⁴⁵⁰. Jerozalem niebiański to jedno z dóbr zbawczych znanych z innych Pism NT (por. Ga 4,26; Hbr 12,22) oraz z pozabiblijnej literatury żydowskiej (por. 4 Ezd 7,26; 8,52; 10,27). W Apokalipsie przeciwstawia się je bezbożnemu Babilonowi jako Oblubienicę Baranka i „Przybytek Boga wśród ludzi” (por. Ap 17,1; 21,3.9). Tak spełniają się zapowiedzi ST o zamieszkaniu Boga razem z Jego ludem (por. Kpł 26,11n.; Jr 38,33; Ez 37,27; Za 2,14n.). Wspólnota z Bogiem będzie doskonałym pokrzepieniem i pocie-

⁴⁴⁹ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)*, 210-213.

⁴⁵⁰ Opis nowego kultu oddawanego Bogu w nowej liturgii w Nowej Jerozolimie znajdujemy w Ap 22,1-6.

chą dla wyznawców Chrystusa, bo oznacza koniec ich cierpień, nieszczęść i śmierci (por. Ap 21,4). Nowe Jeruzalem jest miastem Ludu Bożego, którego nową część stanowi Kościół Apostolski (por. Ap 7,4; 21,14). Doskonale kształty tego miasta (czworobok z symboliczną liczbą bram: [4 x 3 = 12] i warstw fundamentów [12]) oraz najdroższe i najszlachetniejsze materiały, z jakich je zbudowano, mają być oznakami chwały Bożej stanowiąc rzeczywistość nadprzyrodzoną Nowej Jerozolimy (por. Ap 21,18-21). Zamieszkuje w niej Bóg i Baranek, ale bez świątyni, bo wystarczy sama Jego chwała zastępująca również inne światła (por. Ap 21,1.3.11.23; 22,5). W Świętym Mieście – Jeruzalem Nowym rośnie drzewo życia i płynie rzeka z wodą życia, z której jak ze źródła Bóg napoi spragnionych (por. Ap 21,6; 22,1n.). Ta wizja ostatecznej rzeczywistości wyraźnie nawiązuje do raju szczęśliwości pierwotnej (por. Rdz 2,9-10; Iz 55,1; Ez 47,1-12; Jl 4,18; Za 14,8) i oznacza, że zbawiona ludzkość odzyskuje utracone szczęście⁴⁵¹.

Obraz Nowej Jerozolimy niebiańskiej ukazuje więc, że Bóg zamieszka ostatecznie pośród swego ludu (por. Ap 21,3). Całe miasto staje się świątynią, w której mieszka Bóg, a właściwie On sam jest świątynią, w której gromadzi się cała zbawiona ludzkość. Wraz z Bogiem mieszka tu Baranek, którego zmartwychwstałe ciało zajmuje miejsce świątyni (por. Ap 21,22, a także J 2,21n.). To w Nim wszyscy ludzie jednoczą się z Bogiem. Chwalebny Chrystus jest punktem zgromadzenia całej ludzkości, bo On sam jest odtąd świątynią. Jako apokaliptyczny Baranek, poślubia nową odkupioną ludzkość (Kościół – por. Ap 19,7-9) w światłości niebiańskiej, którą jest On sam (por. Ap 21,23-24). Chrystus jest podstawą nowego życia Bożego, źródłem Bożego światła i Bożej obecności (por. Ap 22,5.16), bo wszystko skupia się w Chrystusie⁴⁵².

W końcowej wizji Ap 22,13 Chrystus przedstawia się uroczyście: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek

i Koniec (*ho prōtos kai ho eschatos, hē archē kai to telos*). Tytuły protologiczne Chrystusa: „Pierwszy i Ostatni” (*ho prōtos kai ho eschatos*) znajdujemy również w początkowych wizjach w Ap 1,17; 2,8). Samookreślając się słowami „Alfa i Omega” oraz „Początek i Koniec” Jezus przypisuje sobie cechy, którymi nazywa siebie sam Bóg w Ap 1,8; 21,6. Chrystus przedstawiając się tymi tytułami podkreśla, że tak jak Bóg działa On zawsze, bo jest wieczny. Ukazuje bowiem w sobie transcendencję Bożą w czasie wyrażoną pierwszą i ostatnią literą alfabetu greckiego (Α Ω). Słowami: „Pierwszy i Ostatni” wyjaśnia, że będąc Synem Bożym jest wiekuisty jak Bóg. Kolejne samookreślenie Chrystusa: „Początek i Koniec” (*hē archē kai to telos*) wyraża tę samą prawdę, a ponadto wskazuje, że Jezus jako ostateczny Zwycięzca jest docelowym „Końcem”, ku któremu wszystko zmierza, aby mieć udział w pełni zbawienia⁴⁵³.

Zakończenie Apokalipsy nawiązuje bezpośrednio do liturgii. W Ap 22,1-6 znajdujemy opis nowego kultu oddawanego Bogu w nowej liturgii w Nowej Jerozolimie. Chodzi tu o liturgię, która zapowiada przyście Pana i wzywa chrześcijan do przyjęcia Go. Miasto Święte, o którym pisze Jan, jest terenem ściśle sakralnym, tak jak Syjon, dlatego nie może tam przebywać nic godnego klątwy (por. Ap 22,3). Wokół tronu Boga i Baranka zgromadzeni wierni sprawują doskonałą liturgię uwielbienia wpatrując się w Jego oblicze (por. Ap 22,3-4). Tak też spełnia się błogosławieństwo (makaryzm) Jezusa, że ludzie „czystego serca Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Dopiero w niebie można oglądać Boga „twarzą w twarz” i „będziemy w pełni do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (por. 1 Kor 13,12; 1 J 3,2)⁴⁵⁴.

Ostatnie wersety Ap 22 parafrazują liturgię eucharystyczną, w której biorą udział ochrzczeni, którzy wypłukali swe szaty we

⁴⁵¹ M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie prorocтво (Apokalipsa)*, 214n.

⁴⁵² M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 237n.

⁴⁵³ J. KOZYRA, *Jezus Chrystus jako ARCHĒ. Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostołskiej Nowego Testamentu w interpretacji rdzenia -arch*, Katowice 2001, 237-241.

⁴⁵⁴ G. RAVASI, *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Kielce, 2002, 191.

Krwi Baranka (por. Ap 7,14; 22,14). Ślady tej liturgii znajdujemy już w Ap 2-3 w Listach do siedmiu Kościołów. Osnowę liturgiczną spotykamy także w wizjach przedstawionych w Apokalipsie. Liturgiczne śpiewy uwielbienia i dziękczynienia rozbrzmiewają w Ap 19,1-9 (Amen, Alleluja), a także w wątkach kultycznych w Ap 4,9-11; 5,8-14; 7,11; 11,16-18 oraz 14,2n. Chrzest i eucharystia wskazują na wyjątkową łączność i komunię z Chrystusem. Kontekst więc liturgii eucharystycznej przynosi wyraźne aluzje do chrztu. W Apokalipsie rozmyśla się w kategoriach kultycznych ukazując obrazy liturgiczne i powtarzając słowa wypowiedane przez pierwszych chrześcijan sprawujących kult. Jest to interpretacja liturgii przekraczająca jej perspektywy ziemskie. Kult jest antycypacją Końca, czyli pełni królowania w niebie z Chrystusem, który przyjdzie jako ostateczny Zbawiciel. Modlitwa liturgii apokaliptycznej „Przyjdź Panie Jezu!” (Ap 22,20) podkreśla, że sprawowanie kultu umożliwia nam już teraz uczestniczenie w rzeczywistości, która osiągnie swą pełnię w liturgii niebiańskiej⁴⁵⁵. W niebie bowiem będziemy zgromadzeni przed obliczem Pana w Jego domu⁴⁵⁶.

Niebo jest dla zwycięzców. Bóg zapewnia przez autora Apokalipsy: „Zwycięzca to otrzyma. Ja będę dla niego Bogiem, a on będzie dla Mnie synem!” (Ap 21,7; por. także Ap 2-3)⁴⁵⁷. Chrześcijanin, który za życia pragnął Boga i otrzymał łaskę zbawczą Chrystusa, może uważać się za zwycięzcę, bo uczestniczy w triumfie Chrystusa nad grzechem i siłami zła i partycypuje w godności synostwa Bożego (por. Rz 8,14-17; Ga 4,6)⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ P. PRIGENT, *Spojrzenie na Apokalipsę*, 100-102.

⁴⁵⁶ D. MOLLAT, *Apokalipsa dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1992, 194.

⁴⁵⁷ O zbawionych nazywanych zwycięzcami pisze Jan w Apokalipsie już w Listach do siedmiu Kościołów (Ap 2-3).

⁴⁵⁸ P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, 340.

KONKLUZJA

Cechą charakterystyczną zbioru pism Janowych w NT (J; 1-3 J; Ap) jest odwoływanie się do autorytetu Jana Apostoła („Filar Kościoła”), ucznia Jezusa i gwaranta tradycji apostołskiej.

Specyfiką eschatologii biblijnej jest połączenie wydarzeń związanych z bliższą i bardziej odległą przyszłością z interwencją Boga Zbawcy. Zapowiedziany przez Proroków eon przyszedł jako królowanie Boga zaprowadzi erę mesjańską, zakończoną ostateczną interwencją Boga w „Dniu Pańskim”, będącym dniem kary dla złych i zmartwychwstaniem do życia wiecznego ludzi wiernych Bogu.

W nauce dotyczącej eschatologii w NT podkreśla się przede wszystkim rozpoczęcie czasów ostatecznych od wejścia na świat Jezusa Chrystusa, który przyniesie pełnię ostatecznego zbawienia przy paruzji. Eschatologia NT w znaczeniu szerszym dotyczy tego, co już się zaczęło od Jezusa, ale się jeszcze nie dopełniło, a wypełni się dopiero w dniu ostatecznym. Obecny eon eschatologiczny jest więc ambiwalentny, zaznaczony przez „już i jeszcze nie”. Dlatego już teraz mamy do czynienia z nowością eschatologiczną, która w Ewangelii Jana nazywa się „godziną” zbawienia. Paruzja zaś przyniesie jedynie intensywniejsze (dopełnione) zbawienie, które już jest częściowo dostępne. Ta dostępność darów zbawczych już w czasie obecnym, chociaż jeszcze nie w pełni, charakteryzuje również eschatologię Pism Janowych. Dlatego mówi się u Jana o eschatologii częściowo zrealizowanej. W przyszłości bowiem oczekuje się jedynie ostatecznego aktu eschatologii.

Najbardziej wyróżniającą się cechą eschatologii Janowej jest jej perspektywa chrystologiczna. Jan Apostoł akcentuje obecność Chrystusa w życiu sakramentalnym Kościoła (chrzest, eucharystia, liturgia – kult, szczególnie w Apokalipsie). Wydarzenia zaś końcowe dokonane zostaną przez Chrystusa wraz z Jego przyjściem na sąd i zmartwychwstanie. Odtąd wierni już zawsze żyć będą z Chrystusem w niebie. Tak więc eschatologia Janowa

podporządkowana jest nauce o Jezusie Chrystusie. Wraz z Nim bowiem wcześniejsze oczekiwania zbawienia stają się realnie obecne teraz. Świat niebiański jest już dostępny przez wiarę w Jezusa Chrystusa, zaś paruzja go w pełni zrealizuje.

Eschatologia w poszczególnych Pismach Janowych koncentruje się również na Chrystusie i na Jego dziele zbawczym oraz faktach eschatologicznych, jakich dokona w przyszłości.

W Ewangelii Jana zauważamy dwie perspektywy eschatologiczne: (1) Dzięki wierze w Chrystusa już uczestniczymy w końcowym dziele zbawczym. (2) Przez udział w sakramentach (chrzest i eucharystia) już antycypujemy w ostatecznym zmartwychwstaniu i życiu wiecznym, które oznacza ścisłą wspólnotę z Chrystusem. Po wydarzeniach dnia ostatecznego nastąpi kontynuacja sądu, który już teraz się dokonuje oraz chwalebne życie zmartwychwstałych w pełnym zjednoczeniu z Chrystusem.

Perspektywę eschatologiczną Ewangelii Jana najlepiej ukazują podstawowe pojęcia traktujące o rzeczach ostatecznych. O paruzji Ewangelista wspomina rzadko. O zmartwychwstaniu mówi w dwóch perspektywach: już wprawdzie mamy w nim udział przez wiarę i sakramenty, ale należy ono także do ścisłej eschatologii dnia ostatecznego. Także sąd, który się już teraz dokonuje, ma swoje odniesienie ostateczne. Tak sąd jak i zmartwychwstanie są ściśle związane z Chrystusem. Przez wiarę w Chrystusa nie podlega się sądowi skazującemu i ma się udział w zmartwychwstaniu i życiu wiecznym. Chrystus jest eschatologicznym wydarzeniem, który wyzwala ze śmierci i ciemności i prowadzi do światła i życia wiecznego.

W Pierwszym Liście Jana obok eschatologii urzeczywistnionej już teraz przez wiarę w Jezusa Chrystusa i udział w życiu wiecznym, podkreśla się szczególnie perspektywę przyszłej ostateczności. Wprost autor mówi o paruzji Chrystusa i o dniu sądu (por. 1 J 2,28; 4,17). Dominuje też idea działania antychrysta, poprzedzającego paruzję (podobnie w 2 i 3 J). Antychryści reprezentują szatana, który sprzeciwia się Bogu i Chrystusowi i słabszych odwodzi od wiary. Nowością eschatologii w 1 J jest

zwrócenie uwagi na oglądanie zmartwychwstałego Pana, przez co dokona się w wierzącym chwalebna przemiana ciała na podobieństwo Jego ciała uwielbionego. Osiągnięcie życia wiecznego, według 1 J, uzależnione jest od praktycznej miłości braterskiej, która jest sprawdzianem łączności z Bogiem.

Z kolei podstawowym zagadnieniem eschatologicznym w Apokalipsie Janowej jest przygotowanie paruzji zapowiadanej wielokrotnym „Przyjdę niebawem”. Wspólnym elementem ciągłego przychodzenia Chrystusa na sąd jest „Dzień gniewu”, zapewniający złych o karze, a wiernych o nagrodzie życia z Bogiem na wieki. Ostateczne przyjście Chrystusa poprzedzi „tysiącletnie królestwo”, które utożsamia się z ciągłym przychodzeniem Chrystusa jeszcze przed końcem świata. Wtedy nastąpi „drugie zmartwychwstanie” do chwały i potępienie złych z szatanem na czele w „jeziorze ognia”. Zbawieni zaś będą mieli udział w ostatecznym zwycięstwie Chrystusa w „Nowym Jeruzalem” po ostatnim akcie zbawczym Boga tworzącego wszystko nowe. Znakami poprzedzającymi paruzję są prześladowania i ucisk wierzących oraz kary, jakie spadną na prześladowców, ukazane w wizji plag biblijnych. Posiadają one nie tylko wymiar karzący, lecz są też wezwaniem do nawrócenia. Eschatologiczna walka dobra ze złem toczy się w Ap na płaszczyźnie metafizycznej i doczesnej, politycznej. Symboliczni wrogowie Chrystusa – smok, bestia i Babilon zostaną ostatecznie pokonani na sądzie ostatecznym, a dla zwycięzców wiernych do końca Chrystusowi przygotowane jest niebo, gdzie zamieszkają na wieki razem z Bogiem i Barankiem.

Chrystus jako ostateczny zwycięzca jest więc docelowym „Końcem”, ku któremu wszystko zmierza. Dzięki liturgii, jak to podkreśla Ap, wierzący mogą antycypować w ostatecznej rzeczywistości, jaką osiągną w niebie. Dlatego wezwanie: „Przyjdź Panie Jezu!” jest liturgicznym wołaniem o niebo, w którym uczestniczyć będziemy w godności Synów Bożych.

MARIOLOGIA

Rozpoczynając rozważania na temat mariologii zawartej w pismach Janowych warto zapytać o to, jaki winien być ich charakter. Francuski teolog Bernard Sesboüé stawia pytanie: „Czy można nadal mówić o Maryi?”⁴⁵⁹ Odpowiadając na nie stwierdza, że jednym z warunków wiarygodnego mówienia o Maryi jest ukazywanie Jej postaci w całości nauki wiary chrześcijańskiej. Nie można mówić o mariologii w oderwaniu od innych traktatów teologicznych. Jeśli więc można dziś zasadnie mówić o mariologii, to tylko w związku z soteriologią, chrystologią, eklezjologią i innymi dziedzinami teologii. „Należy zatem przejść od mariologii do teologii maryjnej i za przykładem Soboru Watykańskiego II definitywnie zrezygnować z mariologii o charakterze spekulatywnym”⁴⁶⁰.

Jan nie zamieścił w swych pismach wielu fragmentów odnoszących się wprost do Matki Chrystusa. Postać Maryi pojawia się po raz pierwszy w narracji o godach w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11), a więc u początku publicznej działalności Jezusa; Jan bowiem ukazuje cud przemiany wody w wino jako „pierwszy znak” misji Jezusa. Opis Jego ziemskiej misji spina ewangelista niczym klamrą kolejną narracją, w której podkreślona zostaje obecność Maryi; chodzi o scenę śmierci Jezusa na krzyżu (J 19,25-27). Odniesienie do Maryi zapisał także autor Apokalipsy, relacjonując wizję Niewiasty obleczonej w słońce (Ap 12,1-18)⁴⁶¹. Pre-

⁴⁵⁹ B. SESBOÛÉ, *Czy można nadal mówić o Maryi?*, *Salvatoris Mater* 2 (2000), 265-273.

⁴⁶⁰ Cytat za: W. WOŁYNIĘC, *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007, 11.

⁴⁶¹ F. COURTH, *Mariologia*, tłum. E. Adamiak, A. Strzelecka, Poznań 2005, 38-39.

zentacja mariologii Janowej musi więc z natury rzeczy opierać się najpierw na tych trzech fragmentach. Przyjmując słuszną zasadę hermeneutyczną, iż każdy tekst biblijny należy interpretować przez pryzmat tekstów mu pokrewnych, zyskuje się kilka innych fragmentów pism Janowych, które okazują się pomocne w prezentacji myśli maryjnej ewangelisty.

W poniższych rozważaniach zatrzymano się najpierw na tożsamości Maryi, tożsamości kreślonej piórem Jana ewangelisty (1). Na czoło w tym względzie wysuwają się dwa rysy: Maryja ukazywana jest jako Matka Syna Bożego i Mesjasza zarazem oraz jako Pośredniczka. Oprócz tego pośrednio można mówić o ukazywaniu przez Jana postaci Maryi – topicznie – jako świątyni, „Arki Przymierza”, która staje się typem Kościoła (ten ostatni aspekt zostanie rozwinięty w ukazywaniu relacji: Maryja – Kościół) czy jako figury Jerozolimy i Syjonu. W części drugiej wyakcentowano postać Maryi, która może stać się wzorem dwóch postaw: posłuszeństwa Bogu i umiejętności znoszenia cierpienia (2). Wreszcie ostatnia część niniejszych rozważań poświęcona została prezentacji Maryi w relacji do Ojca, Syna, Ducha Świętego i Kościoła (3).

I. TOŻSAMOŚĆ MARYI I FIGURATYWNA ROLA JEJ POSTACI

Ukazując Maryję na kartach swych dzieł, Jan ewangelista kreśli Jej wizerunek jako Matki Syna Bożego, Matki *Logosu*, a więc pośrednio jako Matki Boga. Apokaliptyczna wizja w rozdziale 12. odnosi się do Maryi jako Matki Mesjasza. Druga strona tego wizerunku wskazuje na Maryję jako Pośredniczkę. Wreszcie – by nie pominąć aspektu typicznego – należy wspomnieć o Maryi jako o „Arce Przymierza”, która staje się obrazem Kościoła, jako figurze świątyni i niebieskiej Jerozolimy czy Syjonu. Rozwinięcie odniesień Maryja – Kościół nastąpi przy końcu rozważań, w kontekście refleksji eklezjologicznej.

1. Matka Syna Bożego i Mesjasza

Boże macierzyństwo Maryi i otaczanie Jej czcią jako *Theotokos* jest podstawą wszelkich innych Jej przywilejów. Posługując się terminologią teologii dogmatycznej należy stwierdzić, że Maryja jest Matką Osoby Jezusa Chrystusa, a jest to Osoba Boska. W Osobie tej obecne są dwie natury, boska i ludzka; Maryja, rodząc Syna, obdarza Go naturą ludzką⁴⁶². „Maryja nie została czysto biernie przez Boga użyta, lecz z wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego” (KK 56). Maksym z Turynu wyraża tę myśl w następujących słowach: „Z pewnością w łonie świętej Maryi, kiedy zstąpił na nią Duch Święty, kiedy Najwyższy osłonił Ją, kiedy Chrystus w Niej się począł, objawia się prawda wiary. Było bowiem stosowne to, żeby w Matce, która urodziła Zbawienie dla narodów, wcześniej zostało potwierdzone w Jej łonie misterium Trójcy tak, abyśmy zrozumieli, że było ono objawione przed narodzeniem Zbawiciela”⁴⁶³.

W tym kontekście należy najpierw zatrzymać się na Prologu Ewangelii Janowej. Ewangelista określa Wcielonego Syna Bożego tytułem *Logos*, „Słowo”, i stwierdza zarazem, że tym, którzy Słowo przyjęli, dało Ono moc, by stali się dziećmi Bożymi (J 1,12). Ponieważ zaś przede wszystkim sam *Logos* jest Synem Bożym, do Niego *par excellance* odnosi się stwierdzenie, iż nie narodziło się Ono „ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, lecz z Boga” (J 1,13). Skoro więc *Logos*, Syn Boży, nie narodził się „z woli męża”, lecz „z Boga”, oznacza to, że całe swe ludzkie ciało wziął z Maryi; jest więc Maryja Matką Syna Bożego i może być do Niej stosowany tytuł *Theotokos*. W pochodzących z IV stulecia odpisach Ewangelii Janowej wiersz 13. w Prologu zapisany został w liczbie mnogiej: „którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli

⁴⁶² Prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi potwierdziły sobory: Efeski (431 r.), Chalcedoński (451 r.) i Konstantynopoliński II (553 r.) i III (681 r.).

⁴⁶³ *Serm.* 61b, 2-3, w: BCPNT 3, 43.

męża, ale z Boga się narodzili”; dziś teologowie opierają się na tej wersji tekstu. Tymczasem świadkowie z II wieku oraz pewne racje gramatyczne (zwłaszcza użycie aorystu czasownika *gennasthai*) przemawiają za tym, żeby tekst tłumaczyć w liczbie pojedynczej, odnosząc go do *Logosu*. A zatem wiersz 13. był odczytywany pierwotnie w Kościele w następujący sposób: „[który] On nie zrodził się z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli człowieka, lecz został zrodzony z Boga”⁴⁶⁴. Przy przyjęciu tej lekcji odniesienie do Syna Bożego jest bezpośrednie⁴⁶⁵. Bazując między innymi na J 1,13, Ojcowie nie wahali się przypisać Maryi tytułu *Theotokos*. Zostaje on potwierdzony w liście Cyryla do Nestoriusza, w którym autor stwierdza: „Że Słowo stało się ciałem, to nic innego, jak to: Słowo, podobnie jak my, uczestniczyło we krwi i ciele, uczyniło z naszego ciała własne ciało i jest człowiekiem pochodzącym od kobiety, nie dlatego, iżby odrzucił fakt bycia Bogiem i zrodzenia przez Boga, ale przez wniebowzięcie ciała, pozostając tym, czym jest. Oto, co wszędzie głosi dyskurs ścisłej wiary; oto, co odnajdujemy w myśli Ojców; to w ten sposób ośmielono się nazwać świętą Dziewicę Matką Boga (*Theotokos*), nie z tego powodu, iżby natura Słowa lub Jego Bóstwo otrzymało od świętej Dziewicy początek swego istnienia, ale dlatego, że zostało zrodzone z Niej Jego święte ciało, ożywione duszą rozumną, ciałem, z którym Słowo połączyło się według hipostazy [osoby] i z tego względu mówi się o Nim, że zostało zrodzone według ciała”⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Troni-
na, Częstochowa 2000, 121.

⁴⁶⁵ II Sobór w Konstantynopolu w 553 roku potwierdza dwa narodzenia Syna Bożego: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że są dwa narodzenia Słowa Bożego, jedno przed wiekami – pozaczasowe i becziesne – z Ojca, drugie zaś w ostatnich czasach, kiedy Syn Boży zstąpił z nieba, przyjął ciało od świętej i chwalebnej Bożej Rodzicielki zawsze Dziewicy i z Niej się narodził – niech będzie wyklęty” (BF VI, 12).

⁴⁶⁶ Cytat za: H. BOURGOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, 3, Kraków 2001, 495-496.

W tradycji patrystycznej jeszcze jeden wiersz Prologu odnoszono przede wszystkim do Maryi. Biorąc pod uwagę fakt, że Łukasz stosuje do Niej określenie „pełna łaski”, Ojcowie przywołują także Janowe sformułowanie: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1,16). Ich interpretacja idzie w tym kierunku, by wykazać, że określenie „łaska po łasce” odnosi się do pierwszej „łaski Starego Testamentu”, wyrażającej się w Prawie, po której przychodzi druga „łaska Nowego Testamentu, która gładzi grzechy i jedna z Bogiem”. Maryja otrzymuje zarówno pierwszą, jak i drugą łaskę⁴⁶⁷.

Kolejnym argumentem Janowej Ewangelii za boskim macierzyństwem Maryi może być opis śmierci Jezusa na krzyżu. Jan zauważa tam obecność Maryi. Stosując słuszną zasadę hermeneutyczną, iż tekst należy czytać w jego kontekście, należy zauważyć, że w bliskim kontekście twierdzenia „obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (J 19,25) określa się Jezusa tytułem „Syn Boży” (J 19,7). Maryja jest więc Matką umierającego na krzyżu Syna Bożego i można na tej podstawie przypisać Jej tytuł *Theotokos*.

O Maryi jako Matce mówi także fragment Apokalipsy. Przedstawiona w Ap 12,1-18 Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7,11.14; Mi 5,2). P. Ostański zauważa: „Skoro zatem wizja dotyczy historycznego Mesjasza, Jezusa z Nazaretu, Niewiasta musi być Jego historyczną Matką, to znaczy Maryją”⁴⁶⁸. Symbol Niewiasty zresztą nawet w sensie wyrazowym odnosi się do Maryi w w. 5.: „I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie różgą żelazną”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ W. WOŁYNIĘC, *Maryja w pełni Objawienia*, 25.

⁴⁶⁸ P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, 220.

⁴⁶⁹ Egzegeci katolicycy podkreślają, że w wierszu tym „ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodzica Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu”; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1, Poznań – Kraków 1999, 637.

2. Pośredniczka

Mówiąc o Maryi jako Pośredniczce (*Mediatrix*), należy właściwie rozumieć ten tytuł. Jedynym i doskonałym Pośrednikiem w drodze do Boga jest Jezus Chrystus, który deklaruje: „Ja jestem Drogą” (J 14,6)⁴⁷⁰. Prawdę tę potwierdza Paweł apostoł: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,5-6). Pośrednictwo Maryi zakotwiczone jest w Jego pośrednictwie. Mając na uwadze ten fakt, odchodzi się w ostatnich dziesięcioleciach w teologii od adagium *Per Mariam ad Deum* na rzecz innego: *Cum Maria ad Deum*. Dokument Soboru Watykańskiego II stwierdza: „[...] wzięta do nieba nie zaprzestała tego zbawczego zadania, lecz przez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi swego Syna, pielgrzymującymi jeszcze [...]. Dlatego to do błogosławionej Dziewicy stosuje się w Kościele tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki” (KK 62)⁴⁷¹.

Zasadniczym tekstem Janowym, w którym zakotwiczona jest prawda o pośrednictwie Maryi, jest relacja z godów w Kanie Galilejskiej. Maryja jako pierwsza zauważa kłopotliwą sytuację nowożeńców i interweniuje u swojego Syna: „Nie mają już wina” (J 2,3). Jezus zauważa, że nie jest Jego „sprawą” zaspokajanie tymczasowych braków i potrzeb ludzi, lecz jest nią coś więcej. Sprawa Jezusa – to kwestia zbawienia wiecznego, sprawa pojednania człowieka z Bogiem i sprawa królestwa Bożego. To jest

⁴⁷⁰ Tym bardziej więc nie przysługuje Maryi tytuł „Wszecpośredniczki”.

⁴⁷¹ Syntezę rozumienia pośrednictwa Maryi przedstawia w jednym ze swych artykułów J. Lekan, który uzasadnia, że podstawowym kryterium jest zasada jedyne Pośrednika – Chrystusa; pośrednictwo maryjne nie zaciemnia tego jedyne pośrednictwa ani nie jest nawet absolutnie konieczne, lecz wypływa z Bożego upodobania; nie jest to pośrednictwo niezależne, lecz nierozdzielnie związane z pośrednictwem Chrystusa; J. LEKAN, *Pośredniczka w Chrystusie*, *Salvatoris Mater* 4 (2002) 3, 97.

sprawa, dla której Syn Boży przyszedł na świat. Dopełni się ona w chwili śmierci na krzyżu, kiedy to odkupienie stanie się faktem. Znakiem nadejścia czasów zbawienia jest obfitość wina, zgodnie z prorocstwem Amosa: „Z gór moszcz spływać będzie kroplami, a wszystkie pagórki będą nim opływać” (Am 9,13). Maryja, odpowiadając na Jezusowe pytanie „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?” (J 2,4), przyjmuje rolę Pośredniczki, gdy zwraca się do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5)⁴⁷². Z prawdą o pośrednictwie Maryi łączy się także prawda o Jej wstawiennictwie. To Ona wstawia się u Jezusa za młodymi, którzy znaleźli się w potrzebie⁴⁷³.

3. Sens figuratywny

Historia egzegezy Janowych tekstów maryjnych zna także ścieżki typologiczne. Maryja widziana jest na nich jako typ ludu Bożego – Kościoła, a także jako typ świątyni, Arki Przymierza i niebiańskiej Jerozolimy. Istnieją także teologowie, którzy w postaci Maryi widzą figurę „nowego Syjonu” i „Oblubienicy”. Należy jednak zaznaczyć wprost, że nie każde z owych znaczeń typologicznych ma jednakowo silne podstawy skrypturystyczne; większości z nich nie można osadzać tylko na tekstach Janowych, lecz potrzebują wsparcia także innych tekstów maryjnych Nowego Testamentu.

Teologiczna myśl św. Jana przepełniona jest motywami starotestamentalnymi. Pośrednio ukazuje on Maryję jako „Arkę Przymierza”. W judaizmie arka była miejscem przechowywania dwóch tablic Dekalogu. Autor Pierwszej Księgi Królewskiej za-

⁴⁷² Pośrednictwo Maryi ma charakter wstawienniczy. Jan Paweł II zauważa: „Maryja staje pomiędzy swym Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. Staje pomiędzy, czyli pośredniczy, nie jako obca, lecz ze stanowiska Matki, świadoma, że jako Matka może – lub nawet więcej: ma prawo – powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi” (*Redemptoris Mater* 21).

⁴⁷³ J.B. SZLAGA, *Maryja w zbawczym planie Ojca*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 2, 20-21.

uważa: „W arce nie było nic, oprócz dwóch kamiennych tablic, które Mojżesz tam złożył pod Horebem” (1 Krl 8,9). Tablice tam złożone były świadectwem starego przymierza. Ponieważ Maryja niejako „zamyka” w swym ciele nowego Prawodawcę, można też powiedzieć, że jest Ona znakiem i świadkiem nowego przymierza. W arce starego przymierza złożono kamienne tablice, znak tego przymierza; w łonie Maryi został „złożony” znak Nowego Przymierza, Jezus Chrystus⁴⁷⁴.

Łączność pomiędzy postacią Maryi a Arką Przymierza ukazuje Jan w wizji apokaliptycznej. Maryja przedstawiona jest tam jako Ta, która uczestniczy w pełni zbawienia: „Potem świątynia Boga w niebie się otwarła i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego świątyni [...]. Potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu [...]. I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: «Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca»” (Ap 11,19; 12,1.10). Wielu egzegetów jest zgodnych co do faktu, że kobieca postać opisywana przez Jana to nie tylko indywidualna Matka Mesjasza (Ap 12,5) czy typ ludu Bożego, tak starego, jak nowego przymierza (zob. poniżej refleksję na temat relacji: Maryja – Kościół), ale także figura niebiańskiej Jerozolimy. To właśnie

⁴⁷⁴ Typologiczne ukazanie postaci Maryi jako „Arki Przymierza” bardziej jeszcze widoczne jest w Łukaszczej scenie nawiedzenia Elżbiety. Opis nawiedzenia jest podobny do opisu sprowadzenia Arki Przymierza do Jerozolimy na polecenie Dawida (por. 2 Sm 6). Podobieństwa obu opisów są uderzające: 1. Obydwa wydarzenia łączy topografia: oba dokonują się w Judei (2 Sm 6,1-2; Łk 1,39); 2. W obu wydarzeniach pojawia się motyw „radości” (Dawid tańczy przed Panem, sprowadza arkę z wielką radością; dzieciątko porusza się w łonie Elżbiety z radością); 3. Przybycie arki do „domu Obed-Edoma” i przybycie Maryi do domu Elżbiety są przyczyną błogosławieństwa (2 Sm 6,11.12; Łk 1,41); 4. Dawid mówi: „Jakże przyjdzie do mnie Arka Pańska?” (2 Sm 6,9), a Elżbieta do Maryi: „A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1,43); 5. Arka pozostawała „trzy miesiące w domu Obed-Edoma z Gat” (2 Sm 6,11) i Maryja pozostała u Elżbiety około trzech miesięcy (Łk 1,56); W. WOŁYNIEC, *Maryja w pełni Objawienia*, 58.

Święte Miasto staje się wzorem każdej gminy chrześcijańskiej. W typologii wczesnochrześcijańskiej posiada ono cechy żeńskie; nie bez powodu Paweł nazywa Jerozolimę „naszą matką” (Ga 4,26). O ile Jezus zmierzał do historycznej Jerozolimy, by tam dokonać dzieła zbawienia, o tyle chrześcijanie zmierzają do Jerozolimy niebieskiej, której typem jest postać Maryi, aby tam zbawienia dostąpić.

Istnieją wreszcie teologowie, którzy na bazie narracji o godach w Kanie dopatrują się w postaci Maryi figury „nowego Syjonu”. Postać Maryi ma wyobrażać nową społeczność Izraela („nowy Syjon”), która zastępuje dawnego Izraela, przedstawianego w księgach Biblii Hebrajskiej jako niewiasta. Przy takiej interpretacji Maryja miałaby być „Syjonem doskonałym czasów eschatologicznych”⁴⁷⁵ oraz „Córą Syjonu”⁴⁷⁶. A ponieważ Syjon widziany jest przez proroków jako Oblubienica Jahwe, stąd Maryja jawi się jako „Oblubienica Słowa”⁴⁷⁷.

II. POSTAWY MARYI

Ukazywanie postaci Maryi przez Jana ma także wymiar parenetyczny. Apostoł wskazuje na Matkę Chrystusa jako na Tę, która odznaczała się doskonałym posłuszeństwem woli Bożej, a także jako na osobę umiejętnie – bo w klimacie wiary – znoszącą dotykające Ją cierpienia. Oczywiście wycytując się w Janowe teksty maryjne można ukazać więcej godnych naśladowania postaw Maryi, jednak w niniejszym opracowaniu ograniczono się do dwóch z tego względu, iż zakładają one niejako inne postawy. Posłuszeństwo woli Boga zasada

⁴⁷⁵ S. A. PANIMOLLE, *La Madre alle nozze di Cana (Gv 2,1-12)*, Parola, Spirito e vita 6 (1986), 126-135. Według Vanhoye, Maryja reprezentuje „Izraela czasów eschatologicznych”; A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (J 2,4)*, Biblica 55 (1974), 157-167.

⁴⁷⁶ G. WITASZEK, *Jerozolima – córka Syjonu a Maryja*, Salvatoris Mater 1 (1999) 2, 56.

⁴⁷⁷ J.B. SZLAGA, *Maryja w zbawczym planie Ojca*, 22.

się przecież na wierze w Niego, na ufności w Nim złożonej; jest oznaką zachowania przykazań i troski o bliźnich (Maryja jako pierwsza dostrzega brak wina na weselu), a także kobiecej wrażliwości oraz chęci niesienia pomocy. Umiejętność znoszenia cierpienia zakłada dostrzeżenie jego sensu i zaufania Bogu. Postaw tych wyliczać by można więcej, jednak posłuszeństwo woli Boga i umiejętność przeżywania cierpienia wydają się najsilniej zarysowane przez Jana.

1. Posłuszeństwo

Posłuszeństwo Maryi woli Boga ujawnia się w Ewangelii Janowej w scenie opisującej gody w Kanie Galilejskiej. Opis tego wydarzenia przypomina starotestamentową relację o nadaniu przez Boga przymierza na Synaju. Ojcowie Kościoła podkreślają, że woda i wino mają znaczenie symboliczne. Jak niegdyś Izraelici otrzymali od Boga Dekalog przez ręce Mojżesza, tak teraz nowy Izrael, który stanowią uczniowie Jezusa, otrzymuje nowe Prawo. Właśnie woda i wino symbolizują Prawo: stągwie z wodą są znakiem starego Prawa i jego litery, natomiast przemieniona woda w wino symbolizuje dobrą nowinę jako nowe prawo przyniesione przez Chrystusa. Wydarzenie w Kanie odczytane w kluczu symbolicznym ukazuje zatem nowe przymierze. Maryja pełni w nim istotną funkcję, gdyż w imieniu rodzącego się Kościoła wypowiada słowa: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Słowa te są świadomym zabiegiem redakcyjnym ewangelisty, który pragnie, by odzwierciedlały one deklarację wypowiedzianą przez stary Izrael podczas nadawania mu przez Boga przymierza: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19,8; 24,3.7)⁴⁷⁸.

Maryja stoi więc u początków realizacji nowego przymierza, zapowiadanego przez proroków (Jr 31,31-34; Jr 30,5-11;

⁴⁷⁸ W. WOŁYNIĘC, *Maryja w pełni Objawienia*, 98.

Oz 2,4-25)⁴⁷⁹. Wzywając do zachowania słów Chrystusa i do wierności Jego poleceniom, spełnia w sposób definitywny wolę Boga i okazuje się jej całkowicie posłuszna. Maryja w sposób pokorny i bezwarunkowy zawiera bowiem swojemu Synowi, który dokonując pierwszego znaku swej misji, okazuje pełne posłuszeństwo Bogu.

2. Umiejętność znoszenia cierpienia

O obecności Maryi pod krzyżem Jezusa wspomina jedynie Jan, umiłowany uczeń, do którego Jezus skierował swój „duchowy testament”⁴⁸⁰: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena.

⁴⁷⁹ Zapowiedź zapisana w Jr 31,31-34 ukazuje trzy dary udzielone z inicjatywy Bożej: Prawo wypisane w sercach (Jr 31,33b), poznanie Boga (Jr 31,34a) i przebaczenie (Jr 31,34b). Inny fragment Księgi Poczieszenia, utrzymany w tonie uniwersalizmu (Jr 30,5-11), zapowiada wyzwolenie z ucisku (Jr 30,7) i lęku (Jr 30,10), czego zewnętrznym znakiem w historii Izraela było wyzwolenie spod jarzma Babilonu i powrót z niewoli. Ozeasz (2,4-25) zapowiada, że nowe przymierze (przedstawione w obrazie więzi małżeńskiej) będzie przymierzem pokoju (Oz 4,20), zawartym „przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie” (Oz 4,21). Dostęp do darów towarzyszących zapowiadaniem przez Jeremiasza i Ozeasza przymierza możliwy jest dzięki Wcielonemu Synowi Bożemu, Chrystusowi, „który jest pośrednikiem nowego przymierza, ażeby przez śmierć poniesioną dla odkupienia przestępstw popełnionych za pierwszego przymierza ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy” (Hbr 9,15).

⁴⁸⁰ „Opis stanu rzeczy w historii tradycji jest jednoznaczny. O Maryi stojącej pod krzyżem wie jedynie Jan, synoptycy milczą na ten temat. Szczególnie zastanawia, że Łukasz, ów «przyjaciel Maryi», nie wspomina o niej... Najwidoczniej w jego obszernym materiale własnym nie ma wzmianki o Maryi i Golgocie”; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002, 353. Autor podaje argumenty podważające tradycję Janową: Maryja była wówczas w wieku około 50 lat, co dla kobiety owego okresu jest długim okresem życia (niektórzy przeciętną wieku dla kobiet oceniają na 36 lat), Nazaret dzieli od Jerozolimy około 130 km górskich dróg, kobiety nie były zobowiązane do brania udziału w święcie, rzymscy żołnierze raczej nie pozwolili by na tak bliską obecność Maryi; tamże 353-354.

Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja». I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,25-27)⁴⁸¹. Właśnie ta scena w Janowej Ewangelii ukazuje postać Maryi jako Tej, która w zawierzeniu Bogu doświadcza głębokiego cierpienia.

To właśnie tu, pod krzyżem, w pełni zrealizowało się proctwo Symeona wypowiedziane przy okazji ofiarowania Jezusa w świątyni: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie – aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,34-35). Cierpienie Maryi w tej scenie może być widziane na poziomie egzystencjalnym (jest to cierpienie matki patrzącej na śmierć swego syna) i teologicznym (realizacja prorocstwa). To, że Maryja zniosła mężnie ten najtrudniejszy chyba moment Jej życia, wypływa w dużej mierze z Jej wiary. L. Scheffczyk zauważa: „Największym wyzwaniem dla Maryi jest moment, kiedy stoi pod krzyżem. Właśnie to, że została i wytrzymała w tej dramatycznej chwili (kiedy większość uczniów uciekła), potwierdza, że Jej wiara przeszła przemianę prowadzącą z ciemności cierpienia ku światłu nadziei, z trudu zwątpienia ku pocieszeniu”⁴⁸².

O cierpieniach doznawanych przez Maryję mówi także inny Janowy obraz. Zanotowana na kartach Apokalipsy (12,1-18) wizja, przedstawiająca mającą porodzić Niewiastę i Smoka, który chce pożreć jej Dziecię, w tradycji interpretacji biblijnej często odnoszona bywa do Maryi. Podstawowe znaczenie wizji dotyczy

⁴⁸¹ Soborowa konstytucja *Lumen gentium* wyjaśnia: „Jej [Maryi] związek z Synem wiódł Ją w wierności aż do krzyża, gdzie stała nie bez boskiego zamysłu (por. J 19,25), mocno cierpiała ze swym Jednorodzonym [...] godząc się serdecznie na złożenie ofiary z Tego, którego urodziła” (58). Wyraz starożytnej tradycji chrześcijańskiej o obecności Maryi pod krzyżem daje średniowieczny hymn powstały w 1306 roku, który głosi: *Stabat Mater dolorosa juxta crucem, lacrimosa, dum pendebat Filium*.

⁴⁸² L. SCHEFFCZYK, *Maryja – Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004, 55.

oczywiście losów prześladowanego Kościoła, jednak odniesienie jej do Maryi także nie jest pozbawione podstaw, gdyż przedstawiona tu Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7,11.14; Mi 5,2). Symbol Niewiasty zresztą nawet w sensie wyrazowym odnosi się do Maryi w w. 5.: „I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie różgą żelazną”⁴⁸³. Począwszy od II w. w obrazie Niewiasty widziano Maryję jako Matkę Kościoła. Jej prześladowanie i ocalenie jest apokaliptyczną zapowiedzią cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa.

III. RELACJE MARYI

Ponieważ Ewangelia Janowa, jako powstała najpóźniej, wydaje się najgłębiej przepracowana teologicznie, stąd szczególnie bogactwem odznaczają się fragmenty, które ukazują – choćby pośrednio – Maryję w relacjach do poszczególnych Osób Trójcy Świętej, a także w relacji do rodzącego się Kościoła. Ten ostatni aspekt został przez Jana rozwinięty w kierunku ukazywania postaci Maryi jako typu Kościoła i jego Matki.

1. Maryja a Bóg Ojciec

W dziele Janowym nie znajdzie czytelnik fragmentów, które bezpośrednio ukazywałyby odniesienie Maryi do Boga Ojca. Sama Jej postawa jednak jest wymownym dowodem zaufania i całkowitego posłuszeństwa Bogu. Św. Beda mówił wprost o łączności pomiędzy Maryją a Bogiem we wszystkim, co Matka Chrystusa czyniła: „Pan był z Nią, kiedy wcześniej przez czystą miłość wyniósł Ją ponad rzeczy ziemskie i dał Jej pragnienie

⁴⁸³ Egzegeci katoliccy podkreślają, że w wierszu tym „ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodzica Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu”; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1, 637.

rzeczy niebieskich; a potem mocą swojej natury ludzkiej konsekrował (uświęcił) Ją napełniając pełnią bóstwa⁴⁸⁴. Wydawać by się mogło, że słowa te przeczą wnioskowi, jakie nasuwają się po lekturze opisu godów w Kanie. Jezus kieruje do Maryi odpowiedź, którą niektórzy egzegeci interpretowali jako wykluczenie Jego Matki z Bożego planu zbawienia: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Jeszcze nie nadeszła godzina moja?” (J 2,4). Jednak ta pozornie negatywna odpowiedź posiada ukryte znaczenie, do którego kluczem okazuje się zrozumienie, czym była „godzina” Jezusa. Jan wspomina o niej wielokrotnie (J 7,30; 8,20; 12,27; 13,1), wskazując, że stanowi ona właściwy czas na realizację dzieła zbawienia. Czas ten został wyznaczony przez Ojca. Ponieważ Jezus ostatecznie spełnia prośbę Maryi, oznacza to, że nie została Ona wykluczona z udziału w zbawczej historii, gdy nadeszła wyznaczona przez Ojca „godzina” Jezusa; wręcz przeciwnie, Ojciec przewiduje tam także specyficzną rolę dla Maryi, która uczestniczy w dziele zbawienia realizowanym przez Jej Syna⁴⁸⁵. Najpełniej „godzina” Jezusa wybiła w chwili Jego śmierci krzyżowej. Maryja stojąca pod krzyżem z wiarą przyjmuje wówczas wolę Ojca⁴⁸⁶.

Rolę Maryi w zbawczym dziele zamierzonym przez Ojca przybliży nieco wspomniany wyżej fragment Prologu Janowej Ewangelii, w którym między innymi w odniesieniu do Chrystusa mówi się o tych, którzy „ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, lecz z Boga” (J 1,13). Refleksja teologiczna nad tym wierszem może iść w kierunku ukazania Maryi jako wcielenia macierzyństwa Boga Ojca. C.M. Martini mówił, że Boga należy widzieć jako „Ojca, w którego ramionach jesteśmy bezpieczni,

⁴⁸⁴ BEDA, *Hom.* 1, 3, BCPNT 3, 40.

⁴⁸⁵ L. SCHEFFCZYK, *Maryja – Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, 20.

⁴⁸⁶ T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 1, 117-131.

i jako Matkę, w której zakorzeniamy nasze życie⁴⁸⁷. Jeśli – pod pewnymi restrykcjami – zgodzić się na to twierdzenie, to należy uznać, że przejawem czy niejako „wcieleniem” macierzyństwa Ojca jest Maryja, Matka Syna Bożego⁴⁸⁸.

Nieco światła na relację Maryja – Bóg Ojciec rzucają słowa nakazu, jaki Maryja kieruje do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek [Jezus] wam powie” (J 2,5). To pełne ufności polecenie wynika nie tylko z całkowitego zaufania Synowi, ale również z postawy wiary w Boga. Jeśli Maryja ufała Jezusowi, miała ku temu nie tylko naturalne powody, ale także racje nadprzyrodzone; wierzyła, że Jej Syn ma na ziemi do spełnienia misję wyznaczoną Mu przez Boga Ojca. Tak więc relacja Maryja – Bóg Ojciec przesycona jest Jej bezwarunkową wiarą⁴⁸⁹.

Pośrednio problematyki relacji Maryja – Bóg Ojciec dotyka jeden z motywów Janowej wizji: „I zostało Jej Dziecię uniesione do Boga i do Jego tronu” (Ap 12,5b). Autor dość szybko od wzmianki o narodzeniu Mesjasza (Ap 12,5a) przechodzi do tryumfującego wniebowstąpienia. Tryumf Dziecięcia łączy się z ostatecznym pokonaniem Smoka. Taka interpretacja pozwala dostrzec rolę Maryi w planie Boga Ojca, by przez tryumf Syna ostatecznie pokonać moce zła. Maryja stojąca pod krzyżem staje się sojuszniczką Chrystusa pokonującego tam szatana przez swą zbawczą śmierć. „Szkiełując zatem propozycję rozwiązania problemu obecności Maryi w zbawczym planie Bożym, trzeba zobaczyć przede wszystkim inicjatywę Ojca, czyli Stwórcy człowieka, który stając się także w Jezusie Chrystusie odkupicielem człowieka, zaczyna tworzyć dzieje nowego świata, nowej ludzkości, odrodzonej w Jezusie Chrystusie. Ta ludzkość potrzebowała nowego początku. Tym początkiem jest historia Jezusa Chrystusa,

⁴⁸⁷ P. SMYTH, *God as Mother*, *The Tablet*, z 10.10.1998, 1327.

⁴⁸⁸ J. MAJEWSKI, *Maryja „wcieleniem” macierzyństwa Boga Ojca*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 1, 77-95.

⁴⁸⁹ T. M. DĄBEK, *Bóg Ojciec i Maryja wobec Jezusa według J 2,5 i Mt 17,5*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 2, 175.

Słowa, które było u Boga i było Bogiem. Poprzez ziemskie dzieje Słowo stało się Ciałem i związało się z obecnością Najświętszej Maryi Panny, z Jej wiarą oraz gotowością służenia⁴⁹⁰.

2. Maryja a Jezus

Jan pośrednio wskazuje na Maryję jako na dziewiczą Matkę Chrystusa. Gdy wzmiankuje o „zrodzeniu *Logosu*”, zauważa: „On nie zrodził się z krwi ani z żądz ciała, ani z woli człowieka, lecz został zrodzony z Boga” (J 1,13). Określenie „nie zrodził się z krwi” zawiera trudną do przetłumaczenia liczbę mnogą „krwie” (gr. *haimata*). W jaki sposób odczytać właściwie sens tego wyrażenia? Należy sięgnąć do starotestamentowych tekstów, w których pojawia się odpowiednik greckiego „krwie” (hebr. *damim*). Szczególnie przydatny okazuje się fragment zawierający przepisy oczyszczenia kobiety po porodzie (por. Kpł 12, 4-7). Otóż w tradycji kapłańskiej liczba mnoga rzeczownika „krew” (hebr. *damim*) oznacza krew związaną z porodem. Krew miesięcznego krwawienia kobiety jest przyczyną zaciągnięcia nieczystości rytualnej. Jeśli więc wcielony Jezus rodzi się „nie z krwi”, to znaczy Jego poród nie powoduje upływu krwi Maryi. Narodziny Jezusa nie stają się powodem rytualnego oczyszczenia Maryi⁴⁹¹. Właśnie takim wywodem wielu egzegetów dowodzi dziewiczego macierzyństwa Maryi.

Związek Maryi i Jezusa bardzo wyraźnie zostaje zaakcentowany przez Jana w opowiadaniu o godach w Kanie (J 2,1-12). Trudna w interpretacji wypowiedź Jezusa („Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?”; J 2,4) nie przeszkadza Maryi w dyskretnym wspieraniu działalności swojego Syna. Wspieranie to wydaje się tym bardziej znaczne, że przecież Maryja nie miała pełnej wiedzy o boskim planie zbawienia. Wspieranie pomimo braku pełnej wiedzy jest niczym innym, jak wyrazem pełnego

⁴⁹⁰ J.B. SZLAGA, *Maryja w zbawczym planie Ojca*, 25.

⁴⁹¹ W. WOŁYNIĘC, *Maryja w pełni Objawienia*, 75.

zawierzenia Jezusowi⁴⁹². Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na fakt, że Jezus zwraca się do swej Matki „Niewiasto”. W egzegezie wylano wiele atramentu na próby interpretacji takiego wyrażenia. Podsumowując dotychczasową dyskusję na ten temat, dochodzi się do wniosku, że termin „niewiasta” nie ma ani tu, ani w scenie pod krzyżem („Niewiasto, oto syn twój”) znaczenia pejoratywnego. Świadczy o tym już sam fakt, że Maryja nie czuje się urażona odpowiedzią Jezusa, ale Jego słowa odczytuje pozytywnie – nakazuje uczniom, by byli posłuszni Jego poleceniom. W Tradycji Kościoła patrzono na ten termin raczej przez pryzmat analogii Maryja – Ewa. To właśnie Ewę, która stanowić miała wsparcie (Rdz 2,18) dla Adama, nazywa się „niewiastą” i „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20)⁴⁹³. W Kanie Galilejskiej Maryja stanowi wsparcie dla Jezusa i jak Ewa nazwana jest „niewiastą”⁴⁹⁴.

Po raz kolejny termin „Niewiasta” w odniesieniu do Maryi pojawia się w scenie pod krzyżem Jezusa (J 19,26). Wśród zdań egzegetów spotkać można odmienne opinie co do możliwości przebywania najbliższej rodziny przy śmierci skazańca. Przyjmując jednak powszechny zwyczaj szanowania praw matki wobec własnych dzieci, wydarzenie opisane przez ewangelistę należy uznać za autentyczne, nie jedynie za wynik tendencji teologicznych. O obecności Maryi pod krzyżem Jezusa wspomina jedynie Jan, umiłowany uczeń, do którego Jezus skierował swój „duchowy testament”. Wydarzeniu – jak wspomniano – nie można odmówić historyczności (choć trudno określić, dlaczego nie wspominają o nim synoptycy; być może dlatego, że Jan

⁴⁹² L. SCHEFFCZYK, *Maryja – Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, 19.

⁴⁹³ „Przy Jezusie Chrystusie, nowym Adamie, stanęła zatem nowa Ewa, nowa niewiasta, która podjęła misję zwycięskiego tryumfu nad wężem, a więc nad szatanem i całym jego potomstwem”; J.B. SZLAGA, *Maryja w zbawczym planie Ojca*, 23.

⁴⁹⁴ W piśmiennictwie żydowskim próżno szukać śladów podobnego wykorzystania terminu „niewiasta”.

dzieli się osobistymi wspomnieniami) ani też teologicznej głębi. Historyczna interpretacja wskazuje na Jezusową troskę o swoją Matkę⁴⁹⁵. Tradycja chrześcijańska poświadcza, że w momencie ukrzyżowania Jezusa Maryja była już wdową. Nie mogąc liczyć na opiekę męża i straciwszy jedyne Syna, znajduje się w niezwykle trudnej sytuacji. Status społeczny kobiety w Palestynie I wieku nie był wysoki, jeśli zaś pozostawała wdową i nie miała dzieci, skazana była najczęściej na ubóstwo graniczące z nędzą. Jeśli w czynie Jezusa widzieć nawiązanie do historii Dawida, wówczas pośrednio również i ten motyw podkreślałby królewską godność umierającego. Dawid bowiem (choć wtedy jeszcze nie król) rzekł do króla Moabu: „Czy ojciec mój i matka nie mogliby przebywać u was do czasu, aż się wyjaśni, co zechce ze mną Bóg uczynić?” (1 Sm 22,3). Nawet jeśli ta paralela jest zbyt daleka, przekazanie opieki nad Matką Janowi jest spełnieniem przez Jezusa czwartego przykazania Dekalogu (Wj 20,12; Pwt 5,16)⁴⁹⁶.

Profetyczny obraz św. Jana również rzuca pewne światło na relację Maryi do Syna. Wizja zanotowana na kartach Apokalipsy (12,1-18), przedstawiająca mającą porodzić Niewiastę i Smoka, który chce pożreć jej Dziecię, w tradycji interpretacji biblijnej często odnoszona bywa do Maryi. Podstawowe znaczenie wizji

⁴⁹⁵ L. Morris nadaje Janowej perykopie tytuł „Jesus Provides for Mary”; *The Gospel According to John*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids – Michigan 1995, 716. Tym samym scena ta stanowi klucz do interpretacji innego wydarzenia, kiedy to „Matka Jezusa i Jego bracia” szukali Go, by się spotkać. Gdyby Jezus – jak chcą niektórzy – rzeczywiście miał rodzzonego brata, w myśl prawa żydowskiego, właśnie jemu przypadłby obowiązek zatroszczenia się o Maryję; fakt, że Jezus powierza Ją Janowi, jest argumentem przeciw tezie o istnieniu braci Jezusa.

⁴⁹⁶ W taki sposób interpretuje to wydarzenie św. Tomasz z Akwinu, który, powołując się na św. Augustyna, pisze: „Chrystus wisząc na krzyżu był jak nauczyciel na katedrze. Dlatego też nauczał nas, żeby zabezpieczyć potrzeby żyjących rodziców i troszczyć się o nich, jak powiedziano w Wj 20,12: «Czuj ojca twego i matkę twoją». 1 Tm 5, 8: «A jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego»”; *Comm. ad Job. XIX*, IV, 2441.

dotyczy oczywiście losów prześladowanego Kościoła, jednak odniesienie jej do Maryi także nie jest pozbawione podstaw, gdyż przedstawiona tu Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7,11.14; Mi 5,2). Maryja przedstawiona jest tu jako Matka rodząca Dziecko, które zostaje uniesione do niebios przed Boży tron. Określa się je słowami: „Mężczyzna, który paść będzie wszystkie narody różgą żelazną” (Ap 12,5). Autor jawnie więc odwołuje się do żydowskich oczekiwań mesjańskich.

3. Maryja a Duch Święty

We wszystkich pismach Janowych nie znajdzie czytelnik ani jednego fragmentu, który bezpośrednio ukazywałby rolę Ducha Świętego w życiu Matki Chrystusa. Jan nie zamieszcza opisu zwiastowania, paralelnego do narracji Łukaszej, w której stwierdza się wprost, iż to Duch Święty zstąpi na Maryję (Łk 1,35). Wychodząc jednak od faktu wcielenia („*Logos* [...] rozbił namiot wśród nas”; J 1,14), autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego* dostrzegają działanie Ducha Świętego w Maryi: „dzięki przygotowaniu przez Ducha Świętego, Ojciec znajduje Mieszkanie, w którym Jego Syn i Jego Duch mogą mieszkać wśród ludzi” (KKK 721). Duch Święty zamieszkuje w Maryi i to inaczej niż zamieszkuje w każdym wierzącym, zgodnie z przekonaniem Pawła: „Czy nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży w was mieszka?” (1 Kor 3,16)⁴⁹⁷. Inność ta wynika między innymi z faktu, że Duch Święty mieszkał w Maryi w momencie wcielenia, a więc wcześniej niż w chrześcijanach, którzy mogli dostąpić tej łaski dopiero po śmierci Chrystusa.

Przypatrując się postawie Maryi w Kanie Galilejskiej, można dostrzec działające w Niej tzw. „charyzmaty służebne”, których Dawcą jest Duch Święty. J. Kudasiewicz zauważa: „Duch Święty nie tylko obdarza charyzmatami nadzwyczajnymi (dar języków,

⁴⁹⁷ S. GREŚ, *Współpraca Maryi z Bogiem Ojcem w dziele zbawienia*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 1, 136-137.

prorokowanie, uzdrawianie, czynienie cudów), ale również charyzmatami służebnymi, do których zaliczają się: czynności diakańskie (Rz 12,7), wspieranie pomocą (1 Kor 12,28), wykonywanie posługi (Ef 4,12)⁴⁹⁸. Dostrzeżenie potrzeb zakłopotanej pary młodej i zarządzenie tym potrzebom poprzez interwencję u Jezusa jest wyraźną oznaką służby, do której pobudza Duch Święty. Maryja więc daje się Mu prowadzić. To w Jej życiu przejawiają się z mocą Jego dary: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22).

4. Maryja a Kościół

Relacja Maryja – Kościół zostaje przez Jana zaprezentowana w dwojakim aspekcie: Maryja jawi się jako Matka Kościoła i jest jednocześnie przedstawiana jako jego typ. Obydwa te aspekty zresztą przenikają się i uzupełniają nawzajem.

Matka Kościoła

Współczesna eklezjologia dostrzega w całej publicznej działalności Jezusa ważny element konstytucyjny dla Kościoła. Jezus gromadził wokół siebie uczniów i uczył ich, jakie prawa winny obowiązywać we wspólnocie, której dał początek. J. Gnilka zauważa: „Istotny element w wyjaśnianiu źródeł i początków Kościoła stanowi bez wątpienia postać Jezusa z Nazaretu. [...] Nie ma wątpliwości, że bez Jego życia Kościół by nie powstał”⁴⁹⁹. W tej publicznej działalności Jezusa Maryja była obecna w sposób dyskretny. Najbardziej aktywną rolę przejmuje w czasie godów w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11).

Wydarzenie przedstawione przez Jana w drugim rozdziale jego Ewangelii, jako zapisane dość późno, bo przy końcu

⁴⁹⁸ J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 148.

⁴⁹⁹ J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, 11.

pierwszego wieku, doczekało się głębokiej refleksji teologicznej. W opisie godów pojawiają się dwie wypowiedzi Maryi, zapisane jedynie u Jana: „Wina nie mają” (J 2,3) oraz „Zróbcie wszystko, cokolwiek [Jezus] wam powie” (J 2,5). Postawa Maryi wobec Jezusa przesycona jest zawierzeniem⁵⁰⁰. Maryja była przekonana, zapewne na podstawie wcześniejszego doświadczenia, że Jezus zadośćuczyni Jej prośbie. W Ewangelii Janowej, inaczej niż inni uczniowie Jezusa, nie musi Ona „dochodzić” do wiary. Ewangelista od początku ukazuje Jej postać jako wzór osoby wierzącej, nawet jeśli nie w pełni rozumie Jezusowe wyznanie: „Niewiasto, jeszcze nie nadeszła godzina moja” (J 2,4b). Zwrócenie się Jezusa do Matki terminem „niewiasto” brzmi inaczej na gruncie semickim niż w językach współczesnych. W ówczesnej mentalności było to określenie oddające szacunek⁵⁰¹. Jak już wspomniano, fakt, że Jezus określa Maryję „niewiastą”, nie „Matką”, sugerować może również, że od tej chwili ich wzajemna relacja przybiera inny nieco wymiar: Jezus rozpoczyna swą publiczną działalność. Taką interpretację potwierdza końcowa wzmianka ewangelisty, że przemiana wody w wino była „początkiem znaków” (J 2,11)⁵⁰². Początek znaków był jednocześnie początkiem wiary uczniów: „i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11). Jest to wiara Kościoła, który się tworzy. Maryja więc odgrywa

⁵⁰⁰ „She believes in him, and with that firm trust awaits the fulfillment of her faith. Mary remains steadfast in her commitment. She did not need to have her faith explained, nor does the author offer any reference to the genesis of her faith”; J. O'GRADY, *According to John. The witness of the Beloved Disciple*, New York – Mahwah 1999, 32-33.

⁵⁰¹ L. MORRIS, *The Gospel According to John*, 158.

⁵⁰² W tym samym duchu interpretuje to określenie papież Jan Paweł II podczas audyencji generalnej 5 I 2000 r.: „Kiedy Jezus zostawia swą Matkę w Nazarecie i potem spotyka Ją podczas swej publicznej działalności, mówi do Niej «niewiasto», by podkreślić, że słucha już tylko poleceń Ojca, ale także by podkreślić, że nie jest Ona jedynie zwykłą matką biologiczną, lecz ma do spełnienia misję jako «Córa Syjonu» i Matka ludu Nowego Przymierza. Wypełniając to zadanie, Maryja zawsze pozostanie całkowicie posłuszna woli Ojca”.

szczególną rolę w procesie kształtowania się wiary w rodzącym się Kościele.

Drugi niezwykle ważny element konstytutywny Kościoła, przy którym Maryja była obecna, to Jezusowa śmierć na krzyżu (J 19,26-27). U Jana jest ona interpretowana jako gromadzenie przy Nim tych, którzy stają się członkami rodzącej się społeczności. Potwierdza to wzmianka ewangelisty o motywach śmierci Jezusa: „Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52). Sam Jezus również podkreśla fakt, że Jego śmierć stanie się czynnikiem jednoczącym ludzi: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). W scenie pod krzyżem wszystkich gromadzących się przy Jezusie symbolizuje Jan. Maryja przyjmuje wobec nich funkcję macierzyńską. Staje się przez to duchową Matką wszystkich wierzących.

Przypuszczać należy, że Maryja była także świadkiem przebiccia boku Jezusa, a więc tego momentu historii zbawienia, który wielu teologów uważa za jeden z kluczowych dla narodzin Kościoła. Ewangelista relacjonuje: „[...] gdy [żołnierze] podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu goleni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda. Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe” (J 19,34-35). Woda i krew wypływające z boku Chrystusowego już od pierwszych wieków interpretowane były jako znaki sakramentów Kościoła. Chrzest (symbolizowany przez wodę) i Eucharystia (symbolizowana przez krew) biorą swoisty początek z krzyża. Właśnie dlatego mówi się, że tam narodził się sakrament Kościoła⁵⁰³. Św. Ambroży zauważa: „Jak Ewa została utworzona z boku śpiącego Adama, tak Kościół narodził się z przebitego serca Chrystusa, który umarł na krzyżu” (*Expositio*, 2, 85-89)⁵⁰⁴.

⁵⁰³ Soborowa Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* głosi: „Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (5).

⁵⁰⁴ PL 15, 1583-1586.

Interpretując J 19,26-27 przez pryzmat prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi, dochodzi się do wniosku, że zrodziła Ona nie tylko fizyczne Ciało Chrystusa, ale pośrednio także Ciało Mistyczne, i właśnie przez to stała się Matką Kościoła. O ile Boże macierzyństwo Maryi dotyczy Jezusa Chrystusa, o tyle Jej duchowe macierzyństwo obejmuje ludzi przynależących do wspólnoty Kościoła⁵⁰⁵. Prawdę tę podkreśla Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*: „Macierzyństwo Matki znajduje swą nową konstytucję w Kościele i przez Kościół, jakby symbolicznie obecny i reprezentowany przez Jana” (20). Teologicznie ewangelista przekazuje myśl o ustanowieniu Maryi Matką wszystkich wierzących⁵⁰⁶. Interpretacja ta sięga czasów Orygenesusa, który twierdził, że swym „duchowym testamentem” Jezus stworzył nową nadprzyrodzoną więź pomiędzy Maryją a Janem; więź, która nie wyczerpuje się w relacji Matka – Syn, ale dotyczy wszystkich wierzących w Chrystusa. Jezusowe „niewiasto” (J 19,26) należy widzieć w perspektywie realizacji Protoewangelii (Rdz 3,15). Sam fakt, że w narracji nie pojawia się imię ani Maryi, ani Jana, sugeruje, że obie postacie mogą być widziane figuratywnie:

⁵⁰⁵ Św. Pius X wyraża tę myśl w następujących słowach: „W jednym bowiem łonie najczystszej Matki Chrystus przyjął swoje ciało [fizyczne] i przyłączył sobie ciało duchowe utworzone z tych wszystkich, którzy mieli weń uwierzyć [...] A więc wszyscy, którzy jesteśmy w Chrystusie połączeni, którzy jak mówi Apostoł [Ef 5, 30], jesteśmy członkami Jego ciała z łona Maryi, jako ciało, które tworzy całość z Głową. Stąd też w sposób duchowy – mistyczny – możemy zwać się synami Maryi, a Ona matką nas wszystkich”; *Ad diem illum* (BF VI, 93-94).

⁵⁰⁶ Liberalni krytycy akatolicy (i nieliczni egzegeci katolicy) proponują symboliczne interpretacje wydarzenia: „Uważają one np. Matkę Jezusa za symbol Kościoła judeochrześcijańskiego, umiłowanego ucznia natomiast – Kościoła helleniskochrześcijańskiego (Bultmann); albo w Najśw. Maryi Pannie upatrują symbol opieki nad tradycją Janową, w trosce umiłowanego ucznia o Nią – symbol miłości Kościoła Bożego. Wszystkie tego typu wyjaśnienia (przytoczone tylko przykładowo) mają tę cechę wspólną, że odmawiają przekazowi Janowemu historyczności”; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1, 573.

Maryja staje się Matką rodzącego się Kościoła, a Jan jest jego reprezentantem⁵⁰⁷.

Typ Kościoła

Teologicznie prawdę o tym, iż postać Maryi może być widziana jako typ Kościoła, przedstawia dokument soborowy w słowach: „Błogosławiona zaś Dziewica z racji daru i roli boskiego macierzyństwa, dzięki czemu jednoczy się z Synem Odkupicielem, i z racji swych szczególnych łask i darów, związana jest głęboko także z Kościołem: Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (*typus*) Kościoła, w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (KK 63)⁵⁰⁸.

Niektórzy egzegeci, interpretując J 2,1-12, widzą w Maryi reprezentantkę Kościoła. Jest to jednak interpretacja zbyt daleko idąca. Kościół dopiero zaczynał się tworzyć; cud w Kanie był przecież widziany przez Jana jako pierwszy znak, którego dokonał Jezus. Można natomiast widzieć w postaci Maryi typ Kościoła, który się narodzi. Jeszcze bardziej myśl tę wydobyć można z Janowej wizji Niewiasty obleczonej w słońce (Ap 12,1). Wydania Pisma Świętego i synopsy biblijne często tytułują dwunasty rozdział Apokalipsy słowami „Losy Kościoła”. Nie ulega więc wątpliwości, że pod postacią apokaliptycznej Niewiasty widzieć należy symbol wspólnoty założonej przez Chrystusa. Podstawowe znaczenie tekstu Ap 12,1-18 jest eklezjologiczne. Wizjoner kreśli przed swymi czytelnikami losy Kościoła przedstawionego jako Nie-

⁵⁰⁷ „Przed swoją śmiercią Jezus objawia Maryi, swej Matce, funkcję Matki Kościoła, uczniowi zaś jego relację syna w stosunku do Maryi”; A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 382.

⁵⁰⁸ Myśl o postaci Maryi jako typie Kościoła jest mocno zakorzeniona w nauce Ojców Kościoła. Ambroży ujmuje ją następująco: „Spróbujmy teraz zrozumieć misterium. Słusznie Maryja jest oblubienicą, chociaż jest dziewicą, ponieważ Ona jest obrazem Kościoła, który jest bez plamy i też jest oblubienicą. On począł nas na sposób dziewiczy w Duchu i zrodził nas na sposób dziewiczy bez krzyku”; cytat za: I.C. GONZALEZ, *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988, 141-142.

wiasta, która stoczyć musi walkę ze Smokiem⁵⁰⁹. Jednak symbol Niewiasty w wizji zawarty, nawet w sensie wyrazowym, odnosi się do Maryi w w. 5.: „I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie różgą żelazną”⁵¹⁰. Dlatego począwszy od II w. w obrazie Niewiasty widziano Maryję jako Matkę Kościoła. Jej prześladowanie i ocalenie jest apokaliptyczną zapowiedzią cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa. Motyw ucieczki Niewiasty na pustynię wskazuje, iż Niewiasta symbolizuje Kościół pielgrzymujący, wciąż zmagający się ze złem. Przypuścić należy, że wzmianka o tysiącu dwustu sześćdziesięciu dniach (Ap 12,6) nawiązuje do czasu ziemskiej misji Kościoła. Na taką interpretację wskazuje wcześniejszy wiersz: „Dwom moim Świadkom dam władzę i będą prorokować, obleczeni w wory, przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” (Ap 11,3). Symbol Niewiasty wpisuje się także w typologię Maryja – Ewa. Maryja jako nowa Ewa jest Niewiastą, która bierze udział w zwycięskiej walce z szatanem symbolizowanym przez Smoka (Ap 12,3-4). Jan przyjmuje bez wątpienia maryjną interpretację Rdz 3,15⁵¹¹. Ostatnia księga Nowego Testamentu wskazuje więc na zrealizowaną obietnicę zapisaną na kartach pierwszej księgi Starego Testamentu: „Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej. Ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu pię-

⁵⁰⁹ Niektórzy egzegeci widzą tu także nawiązanie do Arki Przymierza. Według nich, Jan widział arkę Starego Testamentu (Ap 11,19), w której było przechowywane Słowo Boże (Dziesięć Przykazań). Niewiasta, którą widzi św. Jan, jest arką Nowego Testamentu. Ponieważ w Nowym Testamencie Słowo Boże zostało złożone we wnętrzu Maryi, stąd Niewiasta jest Maryją. Maryja jest arką Nowego Testamentu przewyższającą nieskończenie skrzynię Testamentu Starego, tak jak żywy Jezus przewyższa kamienne tablice Słowa.

⁵¹⁰ Egzegeci katolicki podkreślają, że w wierszu tym „ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodząca Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu”; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, 637.

⁵¹¹ D. MASTALSKA, *Maryja spełnieniem miłości Ojca odrzuconej przez Ewę*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 1, 62.

tę” (Rdz 3,15). Autor Apokalipsy przejmuje zapis Protoewangelii i rozwija go w wizję zmagania Kościoła z mocami ciemności.

Janowa wizja dała także podstawy tytułu „Królowa Kościoła”⁵¹². Wizerunek Niewiasty w tym sensie przypomina postać królowej, iż posiada ona na głowie „wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12,1)⁵¹³. Wieniec ten, jako korona, nadaje postaci rysu królewskości⁵¹⁴. Wydaje się jasne w tym symbolu nawiązanie do snu Józefa, który mówi o doskonałej zbiorowości dwunastu pokoleń Izraela i dwunastu apostołów Baranka: „Śniło mi się jeszcze, że słońce, księżyc i jedenaście gwiazd oddają mi pokłon” (Rdz 37,9). Poza tym księżyc pod stopami symbolizuje niezwykle wyniesienie i stałość, która góruje nad wszelką zmiennością: „Mowa bogobojnego jest zawsze mądrością, głupi zaś zmienia się jak księżyc” (Syr 27,11)⁵¹⁵. O szczególnej bliskości z Bogiem, którego biblijnym symbolem jest słońce, świadczy „obleczenie w słońce”:

„Bo Pan Bóg jest słońcem i tarczą;
Pan hojnie darzy łaską i chwałą,
nie odmawia dobrodziejstw
postępującym nienagannie” (Ps 84,12)⁵¹⁶.

⁵¹² M. ROSIK, „A tu derecha, está la reina” (Sal 45,10). Habla la Biblia de María Reina?, *Ephemerides Mariologicae* 57 (2007) 1, 7-16.

⁵¹³ Liczba dwanaście to iloraz boskiej liczby 3 i oznaczającej ziemię liczby 4 – symbolizuje skuteczne królowanie Boga na ziemi. W Starym Przymierzu Bóg panował nad Izraelem, dlatego liczba ta symbolizowała Izraela.

⁵¹⁴ Św. Bernard w swym dziele *De Beata Virgine* w pięknych słowach odnosi się do omawianego tekstu: „Słońce posiada niezmienny kolor i piękno, podczas gdy blask księżycy zmienia się i nie można go przewidzieć. Dlatego nie dziwimy się, że Maryja ubrana jest w słońce, ponieważ weszła w tajemnicę Bożej mądrości głębiej niż ktokolwiek inny” (*De Beata Virg.* 2).

⁵¹⁵ Księżyc ma odniesienie do czasu i przemijania. Księżyc pod stopami – tzn. Niewiasta ma nad nim władzę; żyje więc ponad czasem, choć czas istnieje. Niewiasta dotyka wieczności, choć ziemia jest stale objęta przemijaniem.

⁵¹⁶ Por. także Pnp 6,10; Mt 17,2; Dz 26,13. Słońce wyraża życiodajną miłość Bożą oraz bliskość z Bogiem. Niewiasta emanuje miłością Bożą i jest szczególnie blisko Boga.

Obleczenie w słońce wiąże się oczywiście z symboliką światłości, która jest nieodłącznym atrybutem bóstwa⁵¹⁷. Według Księgi Daniela światłość przebywa u Boga: „On [Bóg] odsłania to, co niezgłębione i ukryte, i zna to, co spowite w ciemność, a światłość mieszka u Niego” (Dn 2,22). On rozpromienia swoje oblicze (Lb 6,25; Ps 4,7) w dowód miłosierdzia (Ps 89,16). Boże Prawo staje się światłem dla ludów (Iz 51,4; Ps 119,105). Mieszkańcy Qumran, czekając na „przyszły świat”, wyrażali nadzieję na rychłe przeminięcie obecnego świata, naznaczonego nieustannym zmaganiem się światłości z ciemnością (1QS 3,13-4,26)⁵¹⁸. *Reguła wojny* ukazuje tę walkę jako wysiłek zjednoczonych z „synami światłości” zastępów anielskich pod przewodem Księcia Michała przeciw siłom demonicznym i „synom ciemności” (1QM 17,6-8)⁵¹⁹. Według apokryfów Starego Testamentu światłość jest nie tylko mieszkaniem Boga, ale także miejscem przebywania świętych. *Księga Henocha* rysuje przed sprawiedliwymi perspektywę życia bez końca: „Szczęśliwi jesteście, o sprawiedliwi i wybrani, gdyż wspaniały będzie wasz los! Sprawiedliwi znajdą się wówczas w świetle słońca, a wybrani w świetle życia wiecznego” (58,2-3). Tradycja żydowska łączyła motyw jasności z ideą pojawienia się Mesjasza: „Nasi mistrzowie nauczali: W godzinie, w której Mesjasz-Król się objawi, przyjdzie i stanie na szczycie świątyni, i usłyszycie Go Izrael, gdy powie: Ubodzy moi, oto nadszedł

⁵¹⁷ Nieco inną interpretację podaje św. Grzegorz w *Moraliach*: „Słońce oznacza światło prawdy, a księżyc przemijalność spraw doczesnych. Święty Kościół obleczonej jest w słońce, ponieważ jest chroniony światłem nadprzyrodzonej prawdy, a pod stopami ma księżyc, ponieważ postawiony jest ponad sprawami ziemskimi” (34,12).

⁵¹⁸ W zwojach qumrańskich idea królestwa Bożego ściśle łączy się z motywem eschatologicznej walki pomiędzy dobrem a złem, czyli walki pomiędzy światłem i ciemnością. W owej walce pomiędzy dobrem a złem istotnym momentem będzie pojawienie się Eliasza, którego naczelnym zadaniem stanie się przywrócenie pokoju na ziemi (Ml 4,5) i przygotowanie drogi mającemu nadejść Mesjaszowi; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, 116.

⁵¹⁹ Symboliczne unicestwienie wroga za pomocą „miecza Bożego” jest obrazowo opisane w *Regule wojny*, zwłaszcza w 1QM 12,11-18; 19,4.11.

czas waszego odkupienia, a jeśli trudno wam w to uwierzyć, spójrzcie na moją światłość, która spływa na was" (*Pes.Rab.* 35,37). W Nowym Testamencie treść zawarta w symbolu światłości znacznie się poszerza, zwłaszcza w ujęciu teologicznym Pawła i Jana. W prologu Ewangelii Janowej Logos i światło ukazywane są paralelnie. Sam Jezus nazwany jest „Światłością”. Patrząc z perspektywy wyznania tego samego autora, „Bóg jest światłością” (1 J 1,5), staje się jasne, że boskie światło odbija się w czynach, nauczaniu i całym dziele Jezusa. On właśnie jest „odbłaskiem Jego [Boga] chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). Dlatego ci, którzy pójdą za Jezusem, będą mieć „światło życia” (J 8,12).

Maryja „obleczona w słońce”, a więc włączona w oddziaływanie boskiej światłości, uczestniczy w pewnym sensie w chwale wiekuistego Króla, którym jest sam Bóg. Niewiasta przedstawiona jako królowa walczy ze smokiem, który również ma rysy królewskości. Symbol Smoka inspirowany jest bowiem przez bestię z Dn 7,7, będącą tam symbolem imperium Seleucydów. Można więc w interpretacji fragmentu Daniela iść w tym kierunku, by w Smoku widzieć króla Seleucydów. Symbolem władzy są także diademy, które Smok ma na swej głowie. W Apokalipsie chodzi więc o zbiorowisko potęg przeciwnych Bogu⁵²⁰.

Podsumowując należy zaznaczyć, że choć znak Niewiasty jest symbolem elastycznym i oznacza przede wszystkim Kościół jako lud Boży (ma więc charakter kolektywny), nie jest pozbawiony rysów indywidualnych wskazujących na Bogurodzicę. Również prorok Izajasz nazywa Ją „znakiem”: „Oto Pan sam da wam znak: oto Panna pocznie i porodzi syna” (Iz 7,14)⁵²¹. Maryja łączy się więc w apokaliptycznej wizji Jana z symboliką Kościoła jako ludu Bożego.

⁵²⁰ Rysów królewskich opisywanej przez Jana niewieście nadaje także fakt, że jest ona obrazem Kościoła, którego pojmowanie nierozdzielnie łączy się z ideą królestwa Bożego. W tym miejscu, w którym zakres pojęć Kościoła i królestwa Bożego jest tożsamy, Maryja jawi się jako postać o szczególnie doniosłej roli w tym królestwie.

⁵²¹ P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, 221-222.

KONKLUZJA

Zaledwie trzy teksty pism Janowych, w których autor bezpośrednio mówi o Maryi, dostarczają obfitego materiału, który składa się na myśl mariologiczną ewangelisty. Jest to myśl głęboka między innymi i z tego powodu, że Ewangelia Janowa powstała najpóźniej ze wszystkich Ewangelii; jej autor miał więc wystarczająco dużo czasu, by materiał zebrany przez synoptyków przerefleksjonować teologicznie. W pismach Janowych pojawia się zdecydowanie więcej symboli niż w całym Nowym Testamencie; Apokalipsa wręcz naszpikowana jest symboliką. Nie jest to bez znaczenia dla Janowej mariologii. Ewangelista ukazuje Maryję jako Matkę Syna Bożego i Mesjasza, a także jako Pośredniczkę pomiędzy członkami Kościoła a jego Głową, Chrystusem. W interpretacji topicznej można widzieć postać Maryi jako figurę Kościoła, Izraela, Syjonu, Jerozolimy czy Arki Przymierza. Spośród egzystencjalnych postaw Maryi Jan akcentuje dwie: posłuszeństwo woli Boga i umiejętność przeżywania cierpienia. Jan podkreśla przyłgnięcie Maryi do woli Boga Ojca w postawie wiary; zostaje Ona włączona w realizację planu zbawczego. Ukazując relację Maryi i Jej Syna, ewangelista podkreśla Jej macierzyństwo wobec Jezusa, pełne zaufanie wobec Niego oraz towarzyszenie w Jego misji aż po śmierć krzyżową. Mniej miejsca poświęca Jan ukazaniu relacji Maryi z Ojcem i Duchem Świętym. Maryja staje się mieszkaniem Ducha Świętego i odznacza się cechami, które nazwać można charyzmatami służebnymi, a których dawcą jest tenże Duch. Postać Maryi posłużyła także Janowi do przybliżenia czytelnikom jego dzieł obrazu Kościoła. Maryja ukazana jest jako jego Matka i typ. W mariologię Janową nierozdzielnie więc wpisany jest wątek eklezjologiczny.

ZAGADNIENIA ETYCZNE

Z poszczególnych ksiąg dzieła Janowego wyłania się jeden podmiot wypowiedzi ujmowanych w ich postaci ostatecznej⁵²². Ze swojej perspektywy przekazuje on czytelnikowi spójną treść. Na tak pojmowaną teologię pism Janowych składają się zagadnienia etyczne. Ze względu na miejsce w kanonie Nowego Testamentu i gatunek literacki prezentacja zagadnień etycznych podzielona jest na cztery części: Ewangelia Jana, Pierwszy List Jana, łącznie Drugi i Trzeci List Jana oraz Apokalipsa. Według tych pism osoba Jezusa i Jego działalność znajdują się w centrum

⁵²² Geneza ksiąg składających się na dzieło Janowe jest złożona, a jej rekonstrukcja bardzo hipotetyczna. Związki czwartej Ewangelii z Ewangeliami synoptycznymi pozostają niejasne, tak jak kwestia relacji czwartej Ewangelii Jana do nauczania wyłaniającego się ze źródła Q. Charakter semicki lub grecki środowisk decydował o kształtowaniu się poszczególnych tradycji, najpierw w formie ustnych, a potem spisywanych przekazów, dlatego dla interpretacji ich historii należy rozróżnić między chrześcijaństwem palestyńskim a etnicznym. W pierwszym dominował etos biblijny, przejęty za pośrednictwem judaizmu w okresie Drugiej Świątyni, zwłaszcza dwóch grup bliższych chrześcijaństwu: faryzeuszów i eseneńczyków. Na drugi miały także wpływ poglądy na kwestie etyczne w filozofii greckiej, szczególnie w stoicyzmie. Na kolejnych etapach kompozycji ksiąg treści w nich zawarte zostały uzupełnione i uporządkowane przez redaktorów. Te interwencje dokonywane w materiale otrzymanym z tradycji odpowiadały na problemy wspólnot. Ich *Sitz im Leben* nie można określić bez ustalenia czasu i miejsca powstania danej księgi. Rezultaty osiągnięte za pomocą metod historyczno-krytycznych może uzupełnić poznanie późniejszych interpretacji nauczania moralnego. Na przykład rozumienie konkretnych wezwań w Listach do siedmiu Kościołów (Ap 2-3) było zdeterminowane przez spadające na chrześcijan prześladowania w późniejszych okresach i poza Azją Mniejszą. Wymienione rodzaje podejścia do tekstów są konieczne w rekonstrukcji genezy i formowania się nauczania etycznego w początkach chrześcijaństwa.

życia chrześcijańskiego. Jeszcze dobitniej niż w innych księgach dochodzi do głosu przeświadczenie o ścisłym związku między przekazywanym nauczaniem a spotkaniem nauczającego z Jezusem i jego uczestnictwem w opisywanych wydarzeniach. To bezpośrednie doświadczenie posiada znaczenie dla adresatów przez to, że ma zmienić ich życie i wpłynąć na ich postępowanie. W czwartej Ewangelii można znaleźć wyznanie: „Ten, który widział, zaświadczył o tym, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli” (J 19,35). Zaraz na początku Pierwszego Listu Jana znajduje się deklaracja o celu głoszonego orędzia: „To, co było od początku, co usłyszeliśmy o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce, bo życie objawiło się, widzieliśmy je, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione; oznajmiamy wam, co ujrzeliśmy i usłyszeliśmy, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby nasza radość była pełna” (1 J 1,1-4). Z prologiem listu współbrzmi początek ostatniej księgi Nowego Testamentu odnoszący się do bliskiej przyszłości jej adresatów: „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi stać się niebawem, a On wysławszy swojego anioła oznajmił przez niego za pomocą znaków słudze swojemu Janowi. Ten poświadcza, że słowem Bożym i świadectwem Jezusa Chrystusa jest wszystko, co widział” (Ap 1,1-2). Adresatom tych słów ukazany jest obraz Chrystusa, przez którego nie tylko można dojść do prawdziwego poznania Boga, ale mieć udział w rzeczywistej wspólnotcie życia z Bogiem.

I. W EWANGELII JANA

Specyfikę nauczania moralnego w czwartej Ewangelii najlepiej dostrzec na tle Ewangelii synoptycznych. Chociaż zdecydowana większość jej tekstów nie ma odpowiedników w ich

tekstach, to jednak czwarta Ewangelia rozpoczyna prezentację publicznej działalności Jezusa od relacji tych samych wydarzeń: działalności Jana Chrzciciela oraz pojawienia się Jezusa nad Jordanem. Perykopy te dość istotnie różnią się między sobą w prezentacji nauczania moralnego.

1. Grzech i konieczność zmiany życia według Jana Chrzciciela

W tekstach biblijnych pojęcie „grzech” oznacza najczęściej moralne uchybienie ludzi wobec boskiego i ludzkiego prawa. W Pięcioksięgu występuje w rytualnym znaczeniu jako określenie wykroczenia w kulcie. Przestrzeganie czystości rytualnej oraz zachowanie czystości etycznej wyrażają poddanie się Izraelity woli Boga. Objawiają przynależność do wspólnoty jednostki odpowiedzialnej za wszystkie wymiary życia. Synoptyczne opisy działalności Jana Chrzciciela akcentują konieczność dostąpienia oczyszczenia w czasie i okolicznościach ustalonych przez Boga. Na tle tego biblijnego rozumienia i synoptycznej narracji o działalności Jana pojęcie „grzech” posiada szczególne znaczenie w czwartej Ewangelii.

Synoptyczne opisy, które poprzedzają narrację o pierwszym wystąpieniu Jezusa, koncentrują się na charakterystyce adresatów działalności Chrzciciela jako grzeszników. Najpierw wyznają oni swoje grzechy (Mt 3,6; Mt 1,5), a zaraz potem słyszą zapowiedź chrzczenia w Duchu Świętym przez przychodzącego po Janie (Mt 3,11-12; Mk 1,7-8; Łk 3,15-18). Chociaż w trzeciej Ewangelii nie ma wzmianki o wyznaniu grzechów, to jednak głoszenie im chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów oznacza, że ludzie rozpoznają w ich życiu to, co wymaga oczyszczenia (Łk 3,3). W trzech wezwaniach Jana znajdują się konkretne żądania zerwania z dotychczasowym złym postępowaniem i spełniania dobrych uczynków (Łk 3,10-14). Wymagania te stanowią integralną część jego kerygmatu, na co wskazuje umieszczenie ich pomiędzy ogólnym wezwaniem do przyniesienia owoców

godnych nawrócenia (Łk 3,8) a zapowiedzią chrztu w Duchu Świętym i w ogniu (Łk 3,16). We wszystkich trzech Ewangeliiach synoptycznych na pierwszy plan wysuwa się refleksja nad postępowaniem ludzi, dokonana jest jego ocena moralna. Przyjęcie zbawczych skutków przyszłego chrztu w Duchu Świętym zależy od rozpoznania tego, co złe w osobistym postępowaniu i od zdecydowanego odwrócenia się od popełnianych grzechów. Właśnie ta przemiana moralna świadczy o przyjęciu lub odrzuceniu działalności Jana. W Ewangelii Mateusza Jezus nazywa działalność Jana drogą sprawiedliwości: „Przyszedł bowiem do was Jan drogą sprawiedliwości, a wyście mu nie uwierzyli. Celnicy zaś i nierządnicze uwierzyli mu” (Mt 21,32). W Ewangelii Łukasza charakteryzują ją jako realizację zamysłu Bożego: „I cały lud, który Go słuchał, nawet celnicy przyznawali słuszość Bogu, przyjmując chrzest Janowy. Faryzeusze zaś i uczeni w Prawie udaremniłi zamiar Boży względem siebie, nie przyjmując chrztu od niego” (Łk 7,29-30).

Na początku czwartej Ewangelii wymagania moralne wydają się schodzić na dalszy plan. Wezwania Jana Chrzciciela do zmiany życia są zredukowane do zacytowania tylko fragmentu z Izajasza: „Ja głos wołający na pustyni: Równajcie drogę Pana (J 1,23; por. Iz 40,3a). Brak dalszej części pararetycznej prorockiego tekstu o prostowaniu ścieżek (Iz 40,3b)⁵²³. Nie tylko w tym miejscu, ale w żadnym innym nie pojawiają się synoptyczne terminy oznaczające wprost nawrócenie (*metanoein*, *metanoia*, *metamelesthai*, *epistrefein* w znaczeniu zwrotu w życiu). Wezwanie do prostowania drogi jest pierwszą w czwartej Ewangelii formą czasownikową drugiej osoby liczby mnogiej. Równanie drogi Pana oznacza nie tyle

⁵²³ Wezwanie odnoszącego się do ścieżek Boga (Iz 40,3b) zachowane jest w tekstach synoptycznych jako apel o prostowanie ścieżek Pana, czyli Jezusa (Mt 3,3; Mk 1,3). W całej rozciągłości występuje w trzeciej Ewangelii (Łk 3,4-6). W tej Ewangelii wezwania Jana są przytoczone najszerzej i skierowane do różnych grup.

porzucenie określonych złych czynów, ile rozpoznanie przyjscia oczekiwanego Mesjasza. Jego poznanie jest tematem rozmowy Jana z kapłanami i lewitami. Jan nie zarzuca im nadmiernej pewności co do trwałości ich więzi z Abrahamem ani nie oskarża ich o brak owoców nawrócenia, dopuszczanie się przemocy, stosowanie ucisku, ani nie wini ich za nieprzestrzeżenie przykazań. W czwartej Ewangelii nie pojawia się fragment pararetyczny do synoptyków, zawierający zarzut Jana w sprawie niemoralnego prowadzenia się Heroda (Mt 14,4; Mk 6,18). Wobec swoich rozmówców Jan formułuje tylko jeden zarzut – nierozpoznanie przebywającego wśród nich: „Wśród was stoi ten, którego wy nie znacie” (J 1,26).

Podobny zarzut pojawia się już przed wystąpieniem Jana Chrzciciela. W prologu świat jest oskarżony za to, że nie rozpoznał Słowa (J 1,10). To pierwsze oskarżenie ma więc szerszego adresata niż następny zarzut odrzucenia Słowa przez należących do ludu Bożego (J 1,11). Poznanie Jezusa nie jest kwestią teoretyczną, ale podlega kwalifikacji moralnej. Wyznanie przeciwników o Ojcu Jezusa: „jest naszym Bogiem” (J 8,54) jest kłamstwem, ponieważ odrzucając Syna, nie znają również Ojca: „Wy Go nie znacie. Ja Go jednak znam. Gdybym powiedział, że Go nie znam, byłbym podobnie jak wy – kłamcą” (J 8,55). Zarzuty o ignorancji w związku z działalnością Jezusa powtarzają się kilkakrotnie w pierwszej połowie Ewangelii, tzw. Księdze Znaków (J 4,22.32; 7,28; 8,14; 9,30; 11,49). Wskazując na przyczynę prześladowań spadających na uczniów, Jezus nazywa grzechem brak poznania Boga Ojca: „[...] bo nie znają Tego, który Mnie posłał. Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu. Teraz jednak nie mają wymówki dla swego grzechu” (J 15,21-22). Ostrzeżenie przed konsekwencjami tego nierozpoznania zaangażowania się Boga w przyjsciu Jezusa jest podobne do synoptycznej przestrogi przed wiecznym pozbawieniem się odpuszczenia grzechów z powodu bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12.31-32; Mk 3,28-30; Łk 12,10).

2. Niewiara jako grzech i wezwanie do wiary

W Ewangeliach synoptycznych adresaci kerygmatu Jana nie są wprost skonfrontowani z kwestią tożsamości Jezusa na pierwszym etapie Jego działalności. Uczestnicy opowiedzianych wydarzeń odkrywają ją stopniowo, ich rozumienie napotyka trudności tkwiące w nich samych oraz powodowane przez Jego przeciwników. Podczas gdy chrystologia rozwija się etapami w narracji, podstawowe wymagania moralne są przedstawione od początku. Orędziu o bliskości królestwa Bożego towarzyszy wezwanie do nawrócenia (Mt 4,17; Mk 1,15; samo orędzie o królestwie Bożym w Łk 4,43). Pozytywne reakcje na ten kerygmat przedstawiają odpowiedzi pierwszych powołanych przez Jezusa, którzy porzucają dotychczasowe życie i podążają za Nim (Mt 4,18-22; Mk 1,16-20; Łk 5,1-11). Synoptycy nie informują, że uczniowie idą za Nim, ponieważ rozpoznali Jego tożsamość. Dopiero na drodze powołania pojawiają się ich wypowiedzi świadczące o zainteresowaniu tą kwestią⁵²⁴. Ich więź z Jezusem jest przedstawiana jako wypełnianie woli Boga i jako taka stanowi model dla wszystkich adresatów działalności Jezusa. Potwierdzają to liczne teksty synoptyczne, których nie ma w czwartej Ewangelii: słowa Jezusa o Jego prawdziwych krewnych, w przemienieniu wezwanie

⁵²⁴ W prezentacji synoptyków ich pójście za Jezusem nie zależy od działalności Chrzciciela, ponieważ powołani nad Jeziorem Galilejskim nie znają jego kerygmatu, który zawierał z jednej strony diagnozę o ułomnej relacji wszystkich ludzi do Boga, a z drugiej strony zapowiadał bliską terapię tego ich stanu, przyniesioną przez przychodzącego po nim. Wystąpienia przeciwników tworzą sytuacje, w których coraz wyraźniej odślania się prawda o Jezusie jako zapowiedzianej przez Jana osobie, która ma przynieść uwolnienie ludzi z ich stanu przedstawionego na początku trzech Ewangelii, a mianowicie powołującej grzeszników do nowej relacji z Bogiem. Jego tożsamość i misję potwierdzają egzorcyzmy i inne cuda, które ukazują Go jako przynoszącego prawdziwe oczyszczenie. Same jednak nie wystarczają. Pełne objawienie prawdy o Jezusie zarezerwowane jest bowiem dla uczniów. Identyfikuje się ono z powierzoną wybranym przez Boga tajemnicą (liczbę pojedynczą ma Marek, zaś Mateusz i Łukasz mnogą – „tajemnice”) królestwa Bożego.

Boga do słuchania Jego umiłowanego Syna, odpowiedzi Jezusa na pytanie bogatego o warunki dziedziczenia życia wiecznego oraz na pytanie uczonego w Piśmie o najważniejsze przykazanie. Na drodze za Jezusem dokonuje się zmiana tożsamości ucznia, polegająca na zaparciu się siebie samego, porzuceniu dawnych zależności i więzi, ciągłym podążaniu tylko za Nim, przyznawaniu się do Niego przed światem, rezygnacji z materialnych i duchowych dóbr, odwróceniu się od powszechnego myślenia o wielkości i przyjęciu zamiast tego kryterium wzoru Syna Człowieczego, czuwaniu i modlitwie za Jego przykładem. Stopniowy charakter tej przemiany ilustrują kryzysy ujawniające się wobec prawdy o konieczności cierpienia ich Mistrza oraz płynących z tego konsekwencjach dla ich relacji ze światem. Motyw drogi ucznia za Jezusem charakteryzuje chrystocentrycznie etykę w Ewangeliach synoptycznych. To ukierunkowanie ucznia na Jezusa posiada podwójne odniesienie do Boga Ojca: objawiając swoje uczucia do Syna wobec wybranych uczniów, Ojciec domaga się od nich posłuszeństwa dla słów Jezusa; poddając swoją wolę całkowicie woli Ojca, Jezus przedstawia się jako wzór posłuszeństwa Bogu.

Od początku czwartej Ewangelii chrystologia jest w pełni rozwinięta zarówno przed czytelnikiem księgi, jak i przed uczestnikami wydarzeń. Prolog o Słowie przedstawia czytelnikowi Ewangelii Jezusa jako Syna Boga. W Ewangeliach synoptycznych czytelnik też otrzymuje tego rodzaju sformułowania, ale Boże synostwo Jezusa ukazane jest jako jedyne i niepowtarzalne dopiero w teofanii chrzcielnej. Ta Jego relacja do Boga ukazana jest jako jedyna w swoim rodzaju już w prologu czwartej Ewangelii. Wystarczy porównać terminy, które ją opisują, ze słownictwem przedstawiającym paralelną więź ludzi. Jezus jest dwukrotnie nazwany Jednorodnym [Synem] Ojca (*monogenous para patros* w J 1,14 oraz *monegenēs theos* [...] *tou patros* w J 1,18), zaś „swoim, którzy przyjęli” Słowo dało moc stania się „dziećmi Boga” (*tekna theou* w 1,12). Prolog określa również bezpośredni rezultat wcielenia się Słowa: „I widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jaką Jednoro-

dzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14). W tym miejscu rozbrzmiewa po raz pierwszy głos narratora, który pojawia się znowu, gdy reprezentuje tych, którzy przyjęli świadectwo o Jezusie, pochodzące od Jana (J 1,7) oraz od umiłowanego ucznia (J 19,35; 21,34). Oczekiwana odpowiedzią na to świadectwo jest akt wierzenia. Przez taką relację – dawać świadectwo i wierzyć – określone są pierwsze czynności, które są przypisane ludziom w czwartej Ewangelii. Z jednej strony mowa jest o Janie: „Przyszedł on na świadectwo”; z drugiej strony – o celu jego misji: „aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego” (J 1,6-7)⁵²⁵. Warto zwrócić uwagę na to, że w pierwszych słowach o Janie nie wspomina się o wezwaniu do nawrócenia, moralnej zmiany życia adresatów jego działalności. Nie chodzi w niej o relacje ludzi między sobą, ale o ich zwrócenie się do Jezusa, o uwierzenie w Niego. Wystarczy porównać odpowiedzi na podobne pytania pojawiające się w tekstach synoptycznych z odpowiedzią znajdującą się w czwartej Ewangelii. Przybywający do Jana Chrzciciela zadają mu pytanie: „Co mamy czynić?” (Łk 3,10.12.14). W odpowiedzi słyszą konkretne wymagania zmiany dotychczasowego postępowania. Odpowiadając na podobne pytanie bogatego: „Co [dobrego] mam czynić, aby osiąść życie wieczne?” (Mt 19,16; Mk 10,17; por. Łk 18,18), Jezus wymienia przykazania Dekalogu. Gdy w czwartej Ewangelii Jego słuchacze zadają Mu bardzo podobne pytanie: „Co mamy czynić, abyśmy wykonywali dzieła Boga?” (J 6,28), zamiast żądań warunkujących wejście do królestwa Bożego i wskazania na uczynki Prawa, pytający słyszą wezwanie do podjęcia jednej decyzji: „Na tym polega dzieło Boga, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał” (J 6,29). Tak samo ujęty jest cel całej Ewangelii, która przedstawia

⁵²⁵ Zaimek w wyrażeniu przyimkowym może być również rodzaju nijakiego, tak że można tłumaczyć: „by wszyscy uwierzyli przez nią”, czyli przez światłość. W czwartej Ewangelii ludzie wierzą dzięki świadectwu ludzi (J 4,39.42), dzięki Jego słowu (J 4,42), Jego dziełom (J 14,11) oraz przez słowo Jego uczniów (J 17,20).

znaki dokonane przez Niego: „Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31). W ten sposób dwa podstawowe żądania z Ewangelii synoptycznych, a mianowicie nawrócenie, które polega na porzuceniu dotychczasowego życia, oraz wiara, która wyraża się w pójściu za Nim, wchłonęło w siebie jedno wezwanie do wiary w Jezusa. Jej treścią jest przede wszystkim poznanie tożsamości Jezusa, na co wskazuje nie tylko epilog, ale wiele scen Jego ziemskiego życia.

Kwestia poznania osoby Jezusa znajduje się w centrum perykop opisujących Jego pierwsze wystąpienie oraz spotkania z pierwszymi uczniami. W świadectwie o Jezusie przychodzącym do niego Jan Chrzciciel przedstawia Jego działalność i osobę, odwołując się do nadprzyrodzonego widzenia, którego był adresatem. Choć Ewangelista nie wskazuje wprost na żadnych słuchaczy tego świadectwa, to jednak, według słów Jana Chrzciciela, szerokim kręgiem adresatów objawienia się Jezusa jest Izrael (J 1,31). Objawienie to pochodzi od Boga w podwójnym sensie: jako treść widzenia (J 1,32) oraz jako jego interpretacja (J 1,33). Podwójne wyznanie Jana o swojej wcześniejszej niewiedzy na temat tożsamości Jezusa potwierdza, że poznanie Jego osoby nie może pochodzić od żadnego człowieka. Nawet Jan nie dochodzi sam z siebie do poznania tej prawdy, lecz dopiero Bóg objawia mu Jezusa jako chrzczonego w Duchu Świętym i jako Syna Bożego⁵²⁶. Motyw przemiany z niewiedzy do wiedzy odgrywa ważną rolę w czwartej Ewangelii. Przejście z niewiedzy do poznania Jezusa wynika z doświadczenia bezpośredniego spotkania z Nim, a nie z teoretycznych rozważań ludzi ani z ich zabiegów zmierzających do poszerzenia tej wiedzy. Zasada ta dotyczy także Jana, który rozpoznaje Go dopiero w bezpośrednim spotkaniu. Podobną rolę mają spotkania pierwszych uczniów

⁵²⁶ W tym pierwszym poznaniu Jezusa ujawnia się trynitarny wymiar objawienia, które potwierdza cała Ewangelia: jego źródłem jest Ojciec, interpretacją – działanie Ducha Świętego, a treścią – tożsamość i działalność Jezusa.

z Jezusem. Inicjatywa jednak nie należy do Niego, lecz pierwsi dwaj uczniowie idą za Jezusem, ponieważ On został im objawiony przez Jana jako Baranek Boży (J 1,35). Szymon słyszy od Andrzeja: „Znaleźliśmy Mesjasza” (J 1,41), który go przyprowadza do Jezusa. Podobnie Filip zachęca Natanaela do spotkania z Nim jako zapowiedzianym przez Prawo i Proroków (J 1,45). W końcu Natanael wyznaje: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela” (J 1,49). Relacje o spotkaniach uczniów ze zmartwychwstałym Jezusem pokazują, że rozpoznanie Jego prawdziwej tożsamości będzie możliwe dla wierzących w Niego (J 20,8.25.29.31).

Treścią świadectwa Jana jest objawienie Jezusa w relacji do Boga („Oto Baranek Boga”) oraz w relacji do świata („usuwający grzech świata”). Po raz pierwszy w Ewangelii mowa jest o grzechu. W przeciwieństwie do synoptyków w wypowiedziach Jana Chrzciciela nie ma żadnych odniesień do pojedynczych czynów, które polegają na uchybieniach konkretnym przykazaniom lub zaniedbaniu dobrego. Również czwarta Ewangelia przedstawia grzech w tradycyjnym, biblijnym rozumieniu jako wykroczenie przeciw przykazaniom (J 5,14; 9,2-3.34). Grzech świata ma jednak precyzyjne i pogłębione znaczenie. Prolog Ewangelii wskazuje na świat, który nie poznał Słowa (J 1,10). Rozważając znaczenie tych słów w oderwaniu od reszty Ewangelii, można byłoby przypuszczać, że grzech świata oznacza winę samych tylko pogan, którzy nie rozpoznali Słowa (choć „świat stał się przez Nie”), tak jak nie rozpoznali Stwórcy z Jego dzieł, lecz oddali się bałwochwalstwu (por. Rz 1,20-22 oraz Mdr 13,1-9). Można jednak rozszerzyć krąg adresatów tego zarzutu. Jan obwinia również Żydów za to, że nie rozpoznają obecnego wśród nich (J 1,26). Oskarżenie to pojawia się również w nauczaniu Jezusa. Przed ostatecznymi konsekwencjami braku poznania Jego osoby ostrzega On swoich słuchaczy w świątyni podczas Święta Namiotów: „Nie znacie ani Mnie, ani Ojca mego. Gdybyście Mnie poznali, poznalibyście i Ojca mego [...] Ja odchodzę, a wy będziecie Mnie szukać i w grzechu swoim pomrzecie” (J 8,19.21).

Poznanie Jezusa nie oznacza powierzchownej znajomości, na przykład w sensie opinii o Jego pochodzeniu, wyrażonej przez niektórych mieszkańców Jeruzolimy: „Przecież my wiemy, skąd On pochodzi, natomiast gdy Mesjasz przyjdzie, nikt nie będzie wiedział, skąd jest” (J 7,27). Poznanie Jezusa dotyczy Jego Boskiej tożsamości, jak pokazują to kolejne ostrzeżenia słuchaczy przed niewiarą, która może im przynieść definitywną zglębę: „Powiedziałem wam, że pomrzecie w grzechach swoich. Tak, jeżeli nie uwierzycie, że Ja jestem, pomrzecie w grzechach swoich” (J 8,24).

Grzech ten nie jest stopniowany. Ze względu na konsekwencje ostateczne nie ma nic pośredniego między niewiarą a wiarą: „Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18).

Grzech ten jest osobistą winą. Niewiara jest grzechem, ponieważ Jezus uczynił wszystko, aby adresaci Jego działalności mogli rozpoznać Jego prawdziwą tożsamość, otrzymali od Niego wszystko to, co było konieczne dla uwierzenia, widzieli dzieła uwiarygodniające Jego nauczanie: „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu. Teraz jednak nie mają wytłumaczenia dla swego grzechu. Kto Mnie nienawidzi, ten i Ojca mego nienawidzi. Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak znienawidzili i Mnie, i Ojca mego” (J 15,22-24). Stało się tak z powodu ich uporu i wewnętrznego zakłamania: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: «Widzimy», grzech wasz trwa nadal” (J 9,41).

Osobistej odpowiedzialności za niewiarę przeciwników Jezusa nie pomniejsza charakterystyka wiary jako rezultatu działania Ojca, czyli łaski i daru Boga: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał” (J 6,44); „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca” (J 6,65). Powierzając swojemu Synowi pełnię objawienia, Ojciec uzależnił ostateczny los ludzi od ich postawy wobec dzia-

łałości Syna. Los poszczególnych ludzi nie jest z góry ustalony przez Boga. Tylko w sensie ostatecznego rozstrzygnięcia, a nie predestynacji, należy rozumieć słowa komentujące zatwardziałość świadków cudu uzdrowienia niewidomego: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi” (J 9,39). Podobne znaczenie ma wyjaśnienie Ewangelisty na temat przyczyny niewiary wobec znaków opisanych w pierwszej połowie Ewangelii: „Dlatego nie mogli uwierzyć, ponieważ znów rzekł Izajasz: «Zaslepił ich oczy i twardym uczynił ich serce, żeby nie widzieli oczami oraz nie poznali sercem i nie nawrócili się, ażebym ich uzdrowił»” (J 12,39-40). Wina jest wyłącznie po stronie odrzucających wiarę. Pragną oni chwały ludzi, a nie szukają chwały pochodzącej od Boga (J 5,44; 12,43). Ta ich postawa prowadzi do popełnienia grzechu większego niż wina ludzi bezpośrednio skazujących Jezusa na śmierć, jak oznajmia Jezus Piłatowi: „Większy grzech ma ten, który Mnie wydał tobie” (J 19,11).

3. Miłość w słowach i czynach Jezusa

Świat, który nie rozpoznał Słowa (J 1,10) i znenawidził Jezusa z powodu świadectwa o jego czynach jako złych (J 7,7), nie jest pozostawiony sam sobie. Wskazanie na Jezusa jako usuwającego grzech świata oznacza, że zbawcze działanie Boga w Jezusie przeważa nad zgubnym dążeniem świata. Jan Chrzciciel odnosi do Jezusa jeszcze jedno działanie, które mu objawił Ojciec: chrzczenie w Duchu Świętym. Ten nowy chrzest oraz usuwanie grzechu świata to dwie strony jednej i tej samej aktywności. Nauczanie skierowane do uczniów wyjaśnia rolę Ducha Świętego w usuwaniu grzechu. Zapowiadając przyjście Parakleta – Ducha prawdy, Jezus przypisuje mu działanie wobec świata, które dotyczy jego grzechu: „Przyszedłszy, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16,8; por. 15,26; 16,7.13). Ukazując się uczniom po zmartwychwstaniu, kieruje do uczniów obietnicę, która wiąże dar Ducha Świętego z od-

puszczaniem grzechów: „Tchnął i powiedział im: «Otrzymajcie Ducha Świętego! Którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20,22-23). W drugim przypadku mowa jest o grzechach w liczbie mnogiej, ponieważ termin ten odnosi się do wykroczeń w postępowaniu tych, którzy poznawszy Jezusa, nie mają grzechu świata, lecz potrzebują odpuszczenia różnorodnych grzechów.

Dlaczego sam Bóg nie usuwa bezpośrednio grzechu świata, ale wiąże duchowe oczyszczenie najpierw z misją Jego Syna, a potem z działalnością Jego uczniów? Odpowiedź na to pytanie przynoszą dwa świadectwa Jana z początku i końca jego działalności. Pierwsze świadectwo koncentruje się na Jezusie, którego przedstawia jako Baranka ofiarowanego Bogu oraz jako Syna pochodzącego od Niego (J 1,29.34). Drugie świadectwo skupia się na Ojcu: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce” (J 3,35). Podobnie Ojciec przekazuje wszystko uczniom Syna, jeśli będą o cokolwiek prosić w Jego imię (J 16,23). Pośrednikiem zbawczego działania Boga, którego przyczyną i miarą jest Jego miłość do świata, jest Jego Jednorodzony Syn: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17).

Przyjście Syna na świat wywołuje przeciwstawne reakcje ludzi: z jednej strony umiłowania ciemności i nienawiści światła przez tych, którzy dopuszczają się nieprawości; z drugiej strony zbliżenia się do światła tych, którzy spełniają wymagania prawdy. Przyczyna i cel takiego postępowania są opisane w kategoriach etycznych: „Sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto czyni prawdę, zbliża się do światła, aby zostało ukazane, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3,19-21). Także inne wypowiedzi świadczą o tym, że przyjście Jezusa wzbudza

opór ludzi z powodu obnażenia ich złych uczynków (J 7,7), chociaż spotkanie z Nim umożliwia poznanie prawdy przynoszącej wyzwolenie (J 8,32). Życie człowieka podlega ocenie moralnej nie tylko w doczesności. Rozróżnienie między popełniającymi dobre czyny a dokonującymi złych uczynków ma znaczenie dla wieczności: „Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia” (J 5,29). To znaczenie postępowania człowieka uwytłaczają słowa skierowane najpierw do wszystkich, a potem do Jego uczniów. Gdy naucza zgromadzonych w świątyni, wówczas wzywa wszystkich słuchaczy do trwania w Jego słowie i zachowywania tego słowa, aby stać się Jego uczniem (J 8,31.51; 12,47). Kiedy zwraca się do uczniów, mocno akcentuje konieczność zachowywania przykazań (J 14,15.21; 15,10).

W wezwaniach do zachowywania nauki i przykazań nie chodzi o samo przywołanie przepisów Prawa ani nie oznaczają one jakiejś rehabilitacji nomizmu⁵²⁷. Zachowanie przykazań utożsamione jest z miłością do Jezusa. Interpretacja wierności słowom Jezusa jako miłości do Niego jest zawarta w ostrzeżeniu i obietnicy: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12,25). W paralelach synoptycznych nie pojawiają się terminy „kochać” (*agapan, filein*) ani „nienawidzić” (*misein*)⁵²⁸. Ukazane są tam ostateczne skutki dla ucznia, odwrotne od pierwszych konsekwencji, usiłowania ocalenia życia i zyskania świata oraz utraty życia z powodu Jezusa (Mt 16,25-26; Mk 8,35-36; Łk 9,24-25). Synoptyczne wypowiedzi określają uczniów jako pragnących podążać za Jezusem: „Jeśli kto chce pójść za Mną [...]” (Mt 16,24; Mk 8,34; 9,23). W czwartej Ewangelii pierwszym pragnieniem ucznia jest natomiast służba Jezusowi: „Kto by chciał Mi służyć,

⁵²⁷ Za R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, 283.

⁵²⁸ Chociaż występują w logionie o niemożności miłowania dwóch panów (Mt 6,24; Łk 16,13).

niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa. A jeśli ktoś Mi służy, uczci go mój Ojciec” (J 12,26). W bliskim kontekście słowa o służbie otrzymują interpretację w geście umycia przez Niego nóg uczniom, wyrażającym Jego miłość do nich, która jest wzorem dla ich wzajemnej relacji: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,14-15). Związek między służbą ucznia a czią otrzymaną od Ojca wyraża się w ostrzeżeniu skierowanym do Piotra: „Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału ze Mną” (J 13,8). Udział z Jezusem jest warunkiem bycia z Ojcem oraz oglądania chwały Jego Syna (J 16,32; 17,24).

Chociaż branie przykładu od Jezusa nie jest fakultatywne, to jednak nie narzuca On go arbitralnie, ale wyprowadza z działania swego Ojca. Podobnie jak w Ewangeliach synoptycznych, a zwłaszcza w Ewangelii Mateusza, również w czwartej Ewangelii etyka jest uzasadniona patrocentrycznie. Udział w chwale Ojca zależy od służby Jezusowi, która polega na podążaniu za Nim (J 12,26).

Dlaczego droga za Jezusem prowadzi do udziału w chwale Ojca? Podkreślając na początku opisu ostatniej wieczerzy, że Jezus umiłował swoich aż do końca (J 13,1), Ewangelista wskazuje na miarę miłości oraz zapowiada jej urzeczywistnienie w śmierci na krzyżu. Jezus zaś ją interpretuje jako oddanie chwały Bogu: „Syn Człowieczy został teraz otoczony chwałą, a w Nim Bóg został chwałą otoczony. Jeżeli Bóg został w Nim otoczony chwałą, to i Bóg Go otoczy chwałą w sobie samym, i to zaraz Go chwałą otoczy” (J 13,31-32). Słowa te wypowiada natychmiast po wyjściu Judasza z Wieczernika, gdy już nie można zatrzymać wydarzeń prowadzących do Jego męki i śmierci. Zwieńczenie Jego ziemskiego życia objawia uczniom chwałę Boga i Syna Człowieczego. Wzmiankę o chwale Syna Człowieczego antycypują słowa prologu, które wskazują na chwałę Słowa jako owoc wcielenia: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I widzieliśmy

Jego chwałę, chwałę jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14)⁵²⁹. Słowa Jezusa o udziale w chwale Boga przyciągają uwagę zgromadzonych w Wieczerniku⁵³⁰, ale to, co dalej słyszą, wywołuje ich wątpliwości. Jezus bowiem najpierw zapowiada: „Dzieci, jeszcze krótko jestem z wami. Będziecie Mnie szukać, ale – jak to Żydom powiedziałem, tak i teraz wam mówię – dokąd Ja idę, wy pójść nie możecie” (J 13,33). Zaraz dodaje słowa o nowym przykazaniu miłości: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,34-35). Piotr nie zwraca wcale uwagi na wezwanie do wzajemnej miłości na wzór Jezusa. Zainteresowany jest tylko celem drogi Jezusa i przyczyną czasowej niemożności podążania za Nim. Wobec jej potwierdzenia uroczyście obiecuje: „Panie, dlaczego teraz nie mogę pójść za Tobą? Życie moje oddam za Ciebie” (J 13,36). Po tym zapewnieniu odpowiedź Jezusa brzmi jak nieodwołalne fatum: „Życie swoje oddasz za Mnie? Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Kogut nie zapieje, aż ty trzy razy się Mnie wyprzesz” (J 13,38). Dlaczego uczeń nie może podążać za Jezusem aż do śmierci pomimo dobrej woli? Czego brakuje Piotrowi w Wieczerniku w chwili składania tej obietnicy o wierności do końca? Uczeń nie jest zdolny do jedności z Jezusem, ponieważ pragnie zaraz udziału w tej Bożej chwale, a nie słucha słów o Jego

⁵²⁹ Zwieńczenie wcielenia Słowa w wydarzeniach paschalnych ma takie samo znaczenie jak początkowe wydarzenie: jest uwielbieniem Boga. Również kiedy Jezus rodzi się w Betlejem, aniołowie głoszą: „Chwała Bogu na wysokościach” (Łk 2,14). Narodzenie Jezusa jest początkiem tajemnicy paschalnej, a święta Bożego Narodzenia łączą się ze Świętami Wielkanocy przez to, że początek i koniec ziemskiego życia Jezusa są uwielbieniem Boga.

⁵³⁰ Podobnie u synoptyków uczniowie zwracają uwagę na zapowiedź zmartwychwstania Syna Człowieczego, a pomijają treść dotyczącą Jego męki i śmierci. Gdy Jakub i Jan słyszą najpierw o obietnicy życia wiecznego, a potem o zmartwychwstaniu, proszą dla siebie o najlepsze miejsca: „Daj nam, żebyśmy w Twojej chwale siedzieli jeden po prawej, drugi po lewej Twej stronie” (Mk 10,37).

miłości do nich i o miłości wzajemnej. Lekceważy znaczenie miłości umożliwiającej ofiarowanie życia. Wadą jego wyznania nie jest ani pochopność, ani nieszczerłość, ale pominięcie miłości jako fundamentu więzi ucznia z Jezusem – miłości, której źródłem i wzorem jest Jego miłość do uczniów, miłość aż do końca. Końcowa scena w Ewangeliach z potrójnym pytaniem o miłość Piotra potwierdza, że ta miłość, kształtowana na wzór miłości Pana, uzdalnia ucznia zarówno do spełniania powierzonej mu misji (J 21,15-17), jak i do realizacji powołania aż do uwielbienia Boga w ofierze na wzór śmierci Pana (J 21,18-19).

Jak należy rozumieć charakterystykę wezwania do wzajemnej miłości jako nowego przykazania? Nakaz miłości bliźniego występuje już w Prawie Mojżeszowym (Kpł 19,18). Przykazanie wzajemnej miłości nie jest nowe ani w sensie absolutnym, ani w sensie zastąpienia jakiegoś dawnego przykazania miłości. Nowość polega na charakterystyce miłości bliźniego. Niejednoznaczne porównanie „jak siebie samego” zastąpione jest przez „jak Ja was umiłowalem”. Miarą miłości bliźniego jest miłość Jezusa do uczniów (J 13,34; 15,12). Również w Ewangeliach synoptycznych wezwanie do miłowania wszystkich, a zwłaszcza nieprzyjaciół, zostaje uzasadnione dobrocią Ojca, która obejmuje wszystkich ludzi (Mt 5,44-45). Uczniowie powinni w swoim postępowaniu wzorować się na Jego doskonałości (Mt 5,48) i miłosierdziu (Łk 6,36). Miara Jezusa „jak Ja was umiłowalem” wskazuje jednak bezpośrednio z jednej strony na Jego relację do uczniów jako model dla ich postępowania (J 13,34), z drugiej strony – na miłość Ojca do Syna (J 15,9; por. 17,23)⁵³¹. Wzajemna miłość uczniów stanowi o ich tożsamości wobec świata:

⁵³¹ Podobne chrystocentryczne odniesienie do prymatu miłości Boga ma uzasadnienie wezwania do wzajemnej dobroci i miłosierdzia w Liście do Efezjan: „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni! Przebaczajcie sobie, tak jak Bóg nam przebaczył w Chrystusie. Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłowal i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 4,32-5,2).

„W tym wszyscy poznają, że moimi uczniami jesteście, jeśli będziecie mieli wzajemnie miłość” (J 13,35). Świat ją rozpoznaje, tak jak poznaje miłość Jezusa do Ojca, która polega na wypełnianiu tego, co Ojciec Mu nakazał (J 14,31).

Znamienne jest postawienie znaku równości między miłością bliźniego a ofiarą składaną Bogu. Temat ten występuje już w Starym Testamencie: „Czy Pan się zadowoli tysiącami baranów, miriadami potoków oliwy? [...] Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czegoż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?” (Mi 6,7-8)⁵³². Uznając odpowiedź Jezusa na pytanie o pierwsze przykazanie, uczony w Piśmie podkreśla wyższość wypełniania obydwu przykazań miłości nad wszystkimi całopaleniami i ofiarami (Mk 12,32-33). Miłość Jezusa do uczniów, jako wzór dla ich miłości wzajemnej, urzeczywistnia się również w ofierze, która swoją doskonałością przewyższa ofiary Starego Przymierza. Jego śmierć na krzyżu przedstawiona jest jako doskonała ofiara, która wyraża Jego umiłowanie swoich „aż do końca”. Tę interpretację Jego śmierci potwierdzają ostatnie słowa z krzyża „wykonało się” (J 19,30; por. 19,28) oraz wypłynięcie z Jego przebitego boku krwi i wody (J 19,34). Uczniowie mają Go naśladować również w tej miłości polegającej na ofiarowaniu swojego życia: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Tak znakomitego wzoru dla postępowania ludzi nie miało żadne przykazanie w Starym Przymierzu.

Nowość przykazania wzajemnej miłości odślania się również w skutkach jego wypełniania. Świat właśnie dzięki wzajemnej miłości rozpoznaje nie tylko wzajemną więź uczniów między

⁵³² Można przytoczyć wiele podobnych porównań pełnienia woli Boga i przestrzegania Jego przykazań z zewnętrznym kultem: 1 Sm 15,22; Iz 1,11-13; Jr 6,20; 7,22-23; Oz 6,6; Am 5,22; Ps 40,7-9; 51,18-19; Prz 21,3; Koh 4,17; Syr 35,2.

sobą, ale przede wszystkim ich relację do Jezusa (J 13,35). Gdy ta wzajemna więź osiągnie doskonałość w ich jedności, wówczas świat będzie mógł poznać miłość Ojca do nich według Jego miłości do posłanego Syna (J 17,23)⁵³³.

Zapowiedzi czasowej niezdolności uczniów do pójścia za Jezusem, którą uwydatniają słowa o upadku Piotra, towarzyszą wezwaniu do porzucenia lęku i do uwierzenia w Jezusa, tak jak wierzą oni w Boga (J 14,1). Jezus bowiem odchodzi, aby przygotować miejsce u Ojca. Właśnie to Jego przebywanie u Ojca uzasadnia wyprowadzenie apelu o wiarę w Niego z wiary w Boga. Jego bliskość z Ojcem gwarantuje również wysłuchanie próśb, których spełnienie oznacza uwielbienie Boga (J 14,2-14). Odtąd pojawiają się słowa o miłości do Jezusa (14,15.21.24.28). Innymi słowy, z wiary w Boga powinna wynikać wiara w Jezusa, a następstwem wiary w Jezusa powinna być miłość do Niego.

Podobnie jak umiłowanie świata przez Boga jest przyczyną Jego zbawczego działania, również miłość Jezusa, gdzie relacja dopełniaczowa pojmowana jest zarówno przedmiotowo (miłość uczniów do Jezusa), jak i podmiotowo (Jego miłość do nich), nie ogranicza się do samego uczucia, ale objawia się w działaniu. Polega ono na zachowywaniu przykazań Ojca: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14,15); „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje” (J 14,21). Alegoria krzewu winnego, która ukazuje latorośle przynoszące owoc oraz uprawiającego krzew i oczyszczającego go z bezużytecznych pędów, służy przedstawieniu wzajemnego trwania uczniów w miłości Jezusa oraz Jego trwania w miłości Ojca, który sam troszczy się o owoce tego zjednoczenia: „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15,10).

⁵³³ Podobnie mieszkańcy Jerozolimy rozpoznają Bożą obecność w stylu życia pierwszej wspólnoty wierzących w Jezusa (Dz 2,42-47).

II. W PIERWSZYM LIŚCIE JANA

Autor bezpośrednio zwraca się do czytelników. Trzynastokrotnie wzmiankuje o tym, że „pisze” lub „napisał” (w 1 J 1,4: „piszemy”) do swoich adresatów. Nie jest to jednak typowy list. Nie pojawia się w nim imię nadawcy, nie ma określenia miejsca przeznaczenia oraz brak wstępnego pozdrowienia i zakończenia charakterystycznego dla listów (np. pism Pawła czy Listów do Kościołów w Azji Mniejszej w Ap 2-3). Nieobecność tych elementów wskazuje, że mamy do czynienia z rodzajem listu okólnego, który bardziej podobny jest do traktatu teologicznego z rozbudowaną parenezą lub do homilii z rozwiniętą częścią doktrynalną, niż do typowego listu, napisanego z jakiejś konkretnej okazji. Nawet jeśli pierwotnie był wysłany do jednej wspólnoty, to powszechnie uznany autorytet autora przyczynił się do szerokiego przyjęcia zawartych w nim wezwań. W tym znaczeniu jest bardzo bliski innym pismom Nowego Testamentu, określanym również jako listy: do Rzymian, do Hebrajczyków i Jakuba. Ten okólny charakter listu oznacza, że nie można ograniczyć jego *Sitz im Leben* do jednego środowiska chrześcijaństwa przełomu pierwszego i drugiego wieku. O wiele ważniejsze jest, podobnie jak w przypadku Ewangelii, odkrycie ścisłego związku między formą (strukturą) tego utworu a jego treścią (celem).

Początkowe tematy Listu – świadectwa, jedności z Bogiem i Jego Synem oraz życia, a więc treści odnoszone do osoby i życia Jezusa – powracają w nim wielokrotnie. Jednak dzieje się to za każdym razem w przetworzonej formie, wzbogaconej o nowe treści, umożliwiające szersze i głębsze rozumienie tematów wprowadzonych na początku listu. Ta dynamika powtórzeń, znana na przykład z mów Jezusa podczas ostatniej wieczerzy (J 13-17)⁵³⁴,

⁵³⁴ Można wskazać na wiele treści wspólnych dla czwartej Ewangelii i Pierwszego Listu Jana. Początek Listu (1 J 1,1-4) odpowiada prologowi Ewangelii (J 1,1-19), a Jezus jest objawieniem światłości i życia pochodzącego od Ojca (J 1,4-5; 1 J 1,2.5). Rola uczniów polega na tym, że jako świadkowie Jezusa byli z Nim „od początku”

zmierza do kulminacji w piątym rozdziale: „A świadectwo jest takie: że Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu. Ten, kto ma Syna, ma życie, a kto nie ma Syna Bożego, nie ma też i życia. O tym napisałem do was, którzy wierzycie w imię Syna Bożego, abyscie wiedzieli, że macie życie wieczne” (1 J 5,11-13).

1. Grzech a wspólnota z Bogiem i między ludźmi

Gdy autor przedstawia treść orędzia, nie odnosi się wyłącznie do sytuacji adresatów listu, ale pragnie kształtować postępowanie wszystkich bez wyjątku, na co wskazuje posługiwanie się formami pierwszej osoby liczby mnogiej w przedstawieniu treści głoszonego orędzia (brak drugiej osoby liczby mnogiej między „wam głosimy” w 1 J 1,5 a „piszę wam” w 1 J 2,1). Nie chodzi tutaj o jakąś konkretną sytuację jednej wspólnoty, ale o zasady życia wszystkich wierzących. Od pierwszych wypowiedzi na pierwszy plan wysuwa się kwestia obecności grzechu w życiu wierzących. Temat grzechu wyróżnia Pierwszy List Jana wśród pism Nowego Testamentu⁵³⁵.

W czwartej Ewangelii nierozpoznanie Słowa przez świat stanowi właściwy grzech (J 1,10). Jan zarzuca swoim słucha-

(J 15,27; 1 J 1,1-2; 2,7.13.14.24; 3,11), rozpoznali w Nim Zbawiciela świata, wysłanego przez Ojca (J 3,1; 4,42; 4,14). Występują w Ewangelii i Liście te same podmioty świadectwa: Bóg o Synu (J 5,31-34; 8,18; 1 J 5,9-10); Jezus (J 3,32-33; 1 J 5,6-7) oraz ludzie i uczniowie (J 15,27; 19,35; 21,24; 1 J 1,2; 4,14). Wspólny cel wyrażony jest w epilogach obydwu pism: „aby [wiedzieliście, że] macie życie wieczne” (J 20,31; 1 J 5,13). Występują też mniej liczne, ale znaczące różnice. W Liście na przykład nie ma wzmianki o chwale Jezusa, Jego śmierć nie jest przedstawiana jako objawienie się chwały, ale jako przebłaganie (1 J 1,7; 2,2; 3,16; 4,10). W Liście termin *Paraklētōs* odnosi się do Jezusa jako orędownika (1 J 2,1), a nie do Ducha Świętego (J 14,16.26; 15,26; 16,7).

⁵³⁵ Terminy pochodne od *hamartia* występują w: Rz (60 razy), Łk (33), Hbr (29), 1 J (27), J (26). Na pierwszym miejscu częstotliwości mierzonej proporcjonalnie do długości księgi znajduje się Pierwszy List Jana, licząc 10,83 razy występowania słów tej grupy na 1000 wyrazów listu, następnie Rz (7,25), Hbr (5,1), Łk (1,47), J (1,43).

czom, że nie znają obecnego wśród nich (J 1,26). Podczas działalności Jezusa ujawnia się wielokrotnie, że jej adresaci nie poznają ani prawdziwej Jego tożsamości, ani znaczenia Jego misji, chociaż odwołują się do swojej więzi z Bogiem jako ich Ojcem (J 8,41) oraz twierdzą, że znają Jezusa (J 6,42; 7,15.27; 8,19). To jednoczesne powoływanie się na więź z Bogiem i nierozpoznanie Jezusa jest nazwane kłamstwem (J 8,54-55) i grzechem (J 15,21-22).

Autor listu również ostrzega przed kłamstwem. Treścią kłamstwa nie jest sam brak rzeczywistego poznania Ojca i Syna, sprzecznego z deklaracjami przeciwników Jezusa, ale powoływanie się na więź z Bogiem przy jednoczesnym popełnianiu grzechów. Postępowanie to przedstawione jest jako trwanie w ciemności: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności. Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą” (1 J 1,5b-6; por. 1 J 2,4-6). Adresaci listu nie powinni przypisywać sobie wolności od grzechów. Wszyscy przeświadczeni o doskonałej relacji do Boga oszukują samych siebie (1 J 1,8). Wyzwolenie od wszelkiego grzechu pochodzi od oczyszczenia dokonanego przez krew Jezusa, Syna Bożego (1 J 1,7). W tym oczyszczeniu nie ma żadnego automatyzmu, ponieważ odpuszczenie grzechów wymaga wcześniejszego ich wyznania (1 J 1,9). Zaprzeczanie potrzeby wyznania grzechów („Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy” w 1 J 1,10a) równoznaczne jest z przeciwstawianiem się samemu Bogu i Jego słowu („czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego słowa” w 1 J 1,10b). Te słowa o konieczności wyznania grzechów skierowane są przeciw wszelkim postaciom gnozy, która głosi bezgrzeszność wspólnoty.

Ostrzeżenie przed czynieniem z Boga kłamcy związane jest z celem listu – osiągnięcie horyzontalnej i wertykalnej wspólnoty (*koinonia*): „Oznajmiamy i wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A nasze współuczestnictwo [znaczy: mieć je] z Ojcem i Jego Synem Jezusem

Chrystusem” (1 J 1,3)⁵³⁶. Pierwszym zarzucającym Bogu kłamstwo był kusiciel w raju (Rdz 3,4-5). Konsekwencją poddania się argumentacji kusiciela był grzech pierwszych ludzi oraz utrata ich więzi z Bogiem oraz między nimi samymi. Z tego powodu autor, przedstawiając treść głoszonego orędzia o realności grzechów, o konieczności ich wyznania oraz o Bogu oczyszczającym przez krew swojego Syna z wszelkiej nieprawości, akcentuje niebezpieczeństwa grożące wzajemnej więzi we wspólnocie oraz jedności z Bogiem i Jego Synem. Głównym zagrożeniem jest zaś przekonanie o bezgrzeszności oraz niedocenywanie roli wyznania grzechów.

Po przedstawieniu orędzia, które koncentruje się na rzeczywistości skażonej przez grzechy i warunkach ich odpuszczenia, autor konkretyzuje wezwanie do zachowania wertykalnej i horyzontalnej więzi, kierując do czytelników listu apel o unikanie grzechów: „Dzieci moje, piszę wam to dlatego, abyście nie grzeszyli” (1 J 2,1a). To wezwanie stanowi okazję dla wyjaśnienia roli uwielbionego Jezusa i wprowadza do nauczania na temat Jego znaczenia dla wierzących i całego świata. Wspomniano już o skuteczności Jego krwi w oczyszczeniu grzechów, które jest konieczne dla zachowania więzi horyzontalnej (1 J 1,7). Teraz autor wyjaśnia rolę Jezusa w odbudowie relacji wertykalnej. Pomimo doświadczenia grzechu wierzący może być przekonany o wstawiennictwie Jezusa przed Ojcem: „Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika (*Paraklētōs*) wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego” (1 J 2,1b). W czwartej Ewangelii termin ten jest odnoszony do Ducha Świętego, który występuje w imieniu uczniów wobec grożącego im świata (J 14,16.26; 15,26; 16,7). Ich przynależność do Jezusa jest powodem nienawiści świata do nich. Sami nie mogą wystąpić przed światem, dlatego w ich imieniu, czyli jako ich Rzecznik lub

⁵³⁶ Zarzut otwartego przeciwstawienia się Bogu – „czynimy Go kłamcą” – przypomina oskarżenia Jezusa, wypowiedziane pod adresem Jego słuchaczy, zarówno o odrzuceniu Jego własnego słowa oraz słowa Jego Ojca (J 5,38; 8,37), jak też o naśladowanie przez nich czynów diabła „kłamcy i ojca kłamstwa” (J 8,44).

Obrońca, występuje Duch Święty. Nienawidząc uczniów, świat faktycznie przypisuje im zło mające w jego przekonaniu uzasadnić tę nienawiść. Rolą obrońcy jest wykazanie, że zło tkwi w świecie, a nie w uczniach: „On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16,8). Duch Święty spełnia więc rolę obrońcy prześladowanych uczniów, odbierając światu wszelką rację nienawidzenia uczniów. Rola uwielbionego Jezusa występującego przed Ojcem jest podobna do misji Ducha Świętego wobec świata. Różnica polega na tym, że zło, które jest przedmiotem nienawiści Boga, nie jest subiektywne, ale realnie istnieje w wierzących. Ich obiektywne nieprawości i grzechy uzasadniają nieprzyjaźń między Bogiem a ludźmi. Przyczyna nieprzyjaźni, która nie może być usunięta przez grzeszników, zostaje wyeliminowana przez Jezusa Chrystusa sprawiedliwego: „On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2,2; podobnie w 1 J 4,10). Odpuszczenia grzechów dostępują oni przez Jego imię (1 J 2,12). W ten sposób dzieło odkupienia jest źródłem ciągłej ufności wierzącego, nawet jeżeli jego serce go o coś oskarża (1 J 3,20).

Celem objawienia się Jezusa jest odpuszczenie grzechów i ich usunięcie z życia wierzących (1 J 3,5). Do takiej zmiany życia powinno prowadzić trwanie wierzącego w Nim, a bez tej zmiany nie można prawdziwie Go poznać: „Każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy, żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał” (1 J 3,6). Podobnie parenetyczny charakter ma stwierdzenie: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga” (1 J 3,9; podobnie w 1 J 5,18).

W Pierwszym Liście Apostoła miłości występują słowa wyrażające jakby zwątpienie w sens modlitwy za pewną grupę grzeszników: „Jeśli ktoś spostrzeże, że brat popełnia grzech, który nie sprowadza śmierci, niech się modli, a przywróci mu życie; mam na myśli tych, których grzech nie sprowadza śmierci. Istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć. W takim wypadku nie polecam, aby się modlono” (1 J 5,16). Wypowiedź

ta znajduje się nie w części doktrynalnej, lecz parenetycznej listu. Ponadto stanowi konieczną relatywizację twierdzenia o skuteczności modlitw: „A jeśli wiemy, że wysłuchuje wszystkich naszych prośb, pewni jesteśmy również posiadania tego, o cośmy Go prosili” (1 J 5,15). Innymi słowy, powstrzymanie się od modlitwy zawsze skutecznej jest ostrzeżeniem dla tych, którzy popełniają lub mogliby popełniać grzechy „prowadzące do śmierci” (J 15,17)⁵³⁷.

2. Przykazanie miłości a poznanie Boga

Zachowanie słowa Jezusa jest znakiem doskonałej miłości Boga w człowieku. Charakterystykę człowieka miłującego – „w nim miłość Boga staje się doskonałą” (1 J 2,5) – można rozumieć również podmiotowo, a mianowicie chodzi o doskonałą miłość Ojca do zachowującego naukę Jezusa (podobnie w 1 J 4,12.18)⁵³⁸. W liście rozwinięte jest nauczanie Jezusa o Bożym umiłowaniu tych, którzy zachowują Jego przykazania i słowa (J 14,21.23). Podobnie jak w czwartej Ewangelii, również w liście Jezus nie jest tylko źródłem nauki o miłości, ale jej doskonałym wzorem. Wzywając do zachowywania przykazań, autor listu podkreśla znaczenie tego przykładu. Najpierw przywołuje całe Jego postę-

⁵³⁷ Powstrzymanie się od modlitwy w 1 J 5,16 odpowiada Bożemu zakazowi danemu Jeremiaszowi: „Nie pros o łaskę dla tego ludu! Gdy będą pościć, nie wysłucham ich błagania, gdy składać będą całopalenie i ofiarę z pokarmów, nie będę w nich miał upodobania, lecz mieczem, głodem i zarazą ich wytepię. [...] Choćby Mojżesz i Samuel stanęli przede Mną, nie mam upodobania w tym narodzie. Wypędź ich ode Mnie, niech sobie idą!” (Jr 14,11-12; 15,1). Zakaz dramatycznie ukazuje, jak straszliwe konsekwencje niesie z sobą odstępstwo Izraela. Ponadto służy odrzuceniu postawy fałszywej ufności w skuteczność ofiar składanych w świątyni jerozolimskiej przy jednoczesnym nieprzestrzeganiu Bożych przykazań (J 7,21-28).

⁵³⁸ Za takim właśnie rozumieniem miłości Boga w tych tekstach opowiada się R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, 287.

powanie jako wzór dla każdego, kto przyznaje się do jedności z Nim: „Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował” (1 J 2,6). Treścią naśladowania Jezusa jest realizacja nowego przykazania miłości bliźniego (1 J 2,7-8), które wyklucza jakąkolwiek nienawiść (1 J 2,8-11). W czwartej Ewangelii Jezus wzywa uczniów do zachowywania Jego przykazań i trwania w Jego miłości na wzór Jego zachowywania przykazań Ojca i trwania w Jego miłości (J 15,10). Wskazuje na osiągnięcie pełni radości jako celu tego postępowania (J 15,11). Przypomina jeszcze raz o przykazaniu wzajemnej miłości (J 15,12; por. J 13,34).

W części centralnej listu autor wskazuje na zwieńczenie miłości, przez którą wierzący upodabnia się całkowicie do Jezusa: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16). W tych słowach rozbrzmiewają echa Jego nauczania z Ostatniej Wieczerzy: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Czy można te słowa o miłości braci (z listu) i przyjaciół (z Ewangelii) rozumieć jako ograniczone do członków wspólnoty? W judaizmie okresu Drugiej Świątyni interpretowano przykazanie o miłości bliźniego jako nakaz miłowania wszystkich bez wyjątku⁵³⁹? W czwartej Ewangelii odpo-

⁵³⁹ Na początku adresatem przykazania miłości bliźniego miał być wyłącznie Izraelita (dosł. „syn twójgo ludu” w tekście hebrajskim Kpł 19,8). Rozwój tradycji biblijnej i pozabiblijnej świadczy o rozszerzeniu kręgu adresatów miłości bliźniego najpierw na obcych przebywających wśród Izraelitów, a następnie na wszystkich ludzi. Świadectwem rozszerzenia rozumienia pojęcia „bliźni” jest objęcie nakazem przybyszów mieszkających wśród Izraelitów (Kpł 19,34; Pwt 10,19). W tekstach qumrańskich można znaleźć przykłady odwrotnej tendencji, a mianowicie zawierzenia rozumienia pojęcia „bliźni” w wezwaniach do praktykowania miłości skierowanej do członków wspólnoty oraz nienawidzenia synów ciemności (1 QS 1,10; 9,21; 10,19-21). W greckich pismach judaizmu okresu Drugiej Świątyni poszerzono jednak krąg adresatów tej miłości. Przekład grecki oddaje określenie „syn twójgo ludu” przez termin o szerszym znaczeniu: „bliźni”. Treść występuje już nie jako nakaz, ale jako reguła w sentencji mądrościowej: „Każda istota żyjąca miłuje podobną do siebie, a każdy człowiek tego, kto jest mu równy” (Syr 13,15).

wiedź nie jest dana wprost: z jednej strony pierwsza wzmianka o miłości Boga do świata (J 3,16) mogłaby oznaczać, że uczniowie są wezwani do naśladowania uniwersalizmu tej miłości, z drugiej strony nie można mówić o wzajemnej miłości w odniesieniu do świata, ponieważ świat kocha tylko tych, którzy są z niego, zaś nienawidzi uczniów Jezusa za to, że nie są ze świata, lecz przynależą do Niego (J 15,18-19.23-25; 17,14). Również autor listu oskarża świat o nienawiść do wierzących (1 J 3,13). Zgodnie z objawieniem biblijnym nigdzie jednak nie ma wezwania do nienawiści człowieka⁵⁴⁰. W liście jedynym przedmiotem nienawiści jest świat w sensie tego, co nie pochodzi od Ojca, a jest w nim: „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha życia” (1 J 2,15-16). Powiązanie wezwania do miłości widzialnego brata z miłością do

Filon ustala hierarchię adresatów miłości bliźniego: rodak, prozelita, przybysz, wróg, niewolnik, zwierzęta, rośliny, całe stworzenie (*De virtutibus*, 102-174). Zakres miłości bliźniego, która obejmuje również nieprzyjaciół, jest uwydatniony przez przypowieść o miłosiernym Samarytaninie i wyprowadzone z niej wezwanie do naśladowania (Łk 10.30-37). Por. K.H. SCHELKLE, *Teologia Norwega Testamentu*, 3: *Etos*, Kraków 1984, 105-107.

⁵⁴⁰ Konieczność nienawidzenia bliskich przez ucznia (Łk 16,13) należy interpretować jako wezwanie do absolutnej miłości Jezusa. Natomiast zdecydowanie występuje On przeciw interpretacji Prawa (Mt 5,43), która nakazywała nienawiść nieprzyjaciół i była podobna do przepisów prawa rozszerzających prawo odwetu za doznany krzywdę na członków społeczności bliskich winowajcy. Kodeks Hammurabiego polecał zabić córkę tego, który uderzył ciężarną córkę swego bliźniego i spowodował przez to jej śmierć. Starobabilońskie prawo nakazywało również zabić syna budowniczego, jeśli wybudowany przez niego dom zawalił się i zabił syna właściciela domu. Prawo Mojżeszowe postanawiało w takich wypadkach, że odpłata dotyczyła tylko winowajcy. Prawo odwetu nie obejmowało więc osobistej postawy. Księga Kapłańska zakazywała okazywania nienawiści bliźniemu, kierowania się osobistą zemstą czy żywienia jakiegokolwiek niechęci (Kpł 19,17-18). W literaturze mądrościowej spotykamy refleksję bliską Jezusowemu nauczaniu o przebaczeniu: „Odpuść przewinę bliźniemu, a wówczas, gdy błagać będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy. Gdy człowiek żywi złość przeciw drugiemu, jakże u Pana szukać będzie uzdrowienia? Nie ma on miłosierdzia nad człowiekiem do siebie podobnym, jakże błagać będzie o odpuszczenie swoich własnych grzechów?” (Syr 28,2-4).

niewidzialnego Boga (1 J 4,20) nadaje najbardziej szeroki sens określeniu „brat”. Wezwań do miłowania braci nie należy rozumieć ekskluzywnie⁵⁴¹.

Pomimo uniwersalizmu miłości nie zacierą się granice między tymi, którzy wierząc w Jezusa, mają tego samego ducha, a tymi, którzy łączą się z Antychrystem (1 J 2,18-19). Źródłem wspólnej dla wierzących tożsamości jest posiadanie tego samego namaszczenia od Świętego i napełnienie tą samą wiedzą (1 J 2,20). Wierzący należy do wspólnoty zarówno zewnątrz, gdy miłuje brata, którego widzi, jak i wewnątrz – dzięki wierze w Boga oraz miłości do Niego i do Jezusa (1 J 5,1). Miłość do Boga oraz wypełnianie przykazań są absolutnie nierozdzielne (1 J 5,2-3).

Bezinteresowna miłość, która osiąga pełnię w poświęceniu życia, możliwa jest dzięki Bogu rozpraszącemu ciemności świata i sprawiającemu przyście prawdziwej światłości (1 J 2,8). Miłość Boga, która objawiając się w Jego Synu, zstąpiła na świat i rozjaśniła ciemności, umożliwia przejście ze śmierci do życia: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci” (1 J 3,14). Podczas gdy w czwartej Ewangelii słuchanie słowa Jezusa i wiara w Boga sprawia przejście ze śmierci do życia (J 5,24), w liście przyczyną tego przejścia jest miłość braci według wzoru Jezusa.

Podobną zmianę w rozłożeniu akcentów można dostrzec w słowach o duchowej ślepcie. Autor listu występuje przeciwko pogładowi o możliwości pozostawania w światłości, czyli posiadania zdolności poznawania Boga bez wypełniania przykazania miłości (1 J 2,9-11). W Ewangelii zarzut o duchowej ślepcie skierowany jest przeciwko tym, którzy odrzucają wiarę w Jezusa, chociaż twierdzą, że posiadają zdolność widzenia (J 9,41). Autor listu odrzuca zdecydowanie możliwość poznania Boga lub pozostawania z Nim w łączności bez przestrzegania Jego przykazań,

⁵⁴¹ R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, 293; F. GRYGLEWICZ, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, Katowice 1984, 158-159.

a zwłaszcza bez miłości bliźniego: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawdził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20).

Poznanie Boga, które zależy od miłości bliźniego, nie tyle jest teoretyczną wiedzą o Nim, ile wzajemną i głęboką znajomością osób najbliższych z sobą spokrewnionych: „Uznajcie również, że każdy, kto postępuje sprawiedliwie, pochodzi od Niego. Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 2,29-3,1; negatywnie w 1 J 3,10); „Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania” (1 J 5,2). Dzieci Boże powinny się wzajemnie miłować, ponieważ ta miłość wynika z ich pokrewieństwa z Bogiem (1 J 4,7), który jest miłością (1 J 4,8.16).

Chociaż wierzący ma miłować bliźniego, którego widzi, to jednak przemiana, zachodząca dzięki tej miłości, dokonuje się w jego wnętrzu. Jak naśladowanie przez uczniów postawy Jezusa prowadzi do przemiany ich tożsamości świadczącej o bliskości z Nim (J 15,14: „Już was nie nazywam sługami [...], ale nazwałem was przyjaciółmi”), tak dzieje się również z wierzącymi, którzy w swoim postępowaniu powinni stawać się świętymi i sprawiedliwymi według świętości i sprawiedliwości Boga (1 J 3,3.7). Zjednoczenie z Bogiem w miłowaniu, nadprzyrodzone pokrewieństwo z Nim nie prowadzi do mistyki panteistycznej, dlatego autor łączy w jedno zdanie dwie wypowiedzi: „Nikt nigdy Boga nie oglądał” oraz „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J 4,12).

III. W DRUGIM I TRZECIM LIŚCIE JANA

Wstępy, styl, zakończenia i długość obydwu pism odpowiadają formie listów prywatnych znanych z egipskich papirusów. Ich autor zamiast imienia podaje tytuł „Starszy” (*Presbyteros*), który w tekstach Nowego Testamentu określa zwierzchników posiadających władzę oraz cieszących się autorytetem w społecznościach żydowskich (Mk

8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1) i chrześcijańskich (Dz 11,3; 14,23; 15,2.4.6.22.23). Tytuł ten stosowali apostołowie do siebie i do przełożonych wspólnot (1 P 5,1). Chociaż są to bardzo krótkie pisma, to jednak występują w nich elementy wspólne z Pierwszym Listem, a nawet z Ewangelią Jana. Należą do nich m.in.: prawda o przyjściu Jezusa Chrystusa w ciele i nazwanie Antychrystem każdego, kto ją odrzuca (2 J 7; por. 1 J 4,2-3); idea posiadania Boga Ojca przez tego, kto wyznaje Jego Syna (2 J 9; por. 1 J 2,23); położenie akcentu na prawdziwość świadectwa (3 J 12; por. J 8,14; 21,24).

Autor raduje się z tego, że adresaci listu postępują w prawdzie według przykazania otrzymanego od Ojca. Również w tym liście centralne miejsce zajmuje wezwanie do wzajemnej miłości, która jest treścią przykazania posiadanego od początku (2 J 5-6). Po ostrzeżeniu przed Antychrystem i wybieganiem naprzód poza naukę Chrystusa (2 J 7-9) następuje wezwanie, które wydaje się wykluczać pewne osoby z kręgów adresatów miłości: „Jeśli ktoś przychodzi do was i tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu i nie pozdrawiajcie go” (2 J 10). Ostrzeżenie przed duchowym niebezpieczeństwem ich pozdrawiania jest wzmocnione przez apel o przerwanie jakiegokolwiek zewnętrznej więzi z tymi osobami (2 J 11). Ich wykluczenie nie powinno być interpretowane w sensie absolutnym ani nie oznacza w najmniejszym stopniu wezwania do nienawiści. Nakazy wynikają bowiem z troski autora listu o zachowanie wiary i spójności przyjmowanej nauki Chrystusa wśród jego adresatów.

Nakazy zachowania dystansu wobec rozpowszechniających przeciwną naukę są uzupełnione w Trzecim Liście Jana przez wezwanie do gościnności wobec podróżujących braci i do wspierania misjonarzy (3 J 3-8). Pozytywnemu wezwaniu odpowiada również nagana pod adresem tych, którzy odmawiają tego konkretnego wsparcia oraz w jego udzielaniu innym przeszkadzają (3 J 10). Postępowanie zgodne z tą nauką ma takie same znaczenie jak zachowywanie przykazania miłości braci według Pierwszego Listu: „Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga; ten zaś, kto czyni źle, Boga nie widział” (3 J 11).

IV. W APOKALIPSIE

Położenie akcentu na Boże działanie różni międzytestamentalną apokaliptykę od starotestamentalnego orędzia prorockiego. Działanie człowieka, a zwłaszcza zmiana postawy adresatów schodzi w niej na drugi plan. Chociaż żydowskie apokalipsy nie są całkowicie pozbawione wymiaru parenetycznego, to jednak ich zasadniczym przesłaniem nie jest apel o nawrócenie, lecz zachęta do wytrwania aż do końca i pocieszenie w okresie prześladowań. Apokalipsie Jana, która dotyczy aktualnego życia wyznawców Boga, bliżej jest do tekstów prorockich niż klasycznych tekstów apokaliptycznych.

1. Życie wyznawców Boga w tekstach prorockich

Proroctwa ostatniej księgi Nowego Testamentu są traktowane jako zapowiedzi katastroficznej przyszłości, które mogą budzić emocje, wstrząsać, ale nie zawsze dostrzega się odniesienia do codziennego życia ich adresatów. W orędziu proroków Starego Testamentu zapowiedzi przyszłości podporządkowane są wezwaniom skierowanym do konkretnych osób i grup. Proroctwa odnoszą się do ich sytuacji życia codziennego, nawiązują do wydarzeń z historii świeckiej. Prorocy są umieszczeni w konkretnym miejscu i czasie, dlatego zazwyczaj występują pod własnym imieniem lub osoby identyfikowanej w historii społeczności. Głównym celem ich orędzia jest zmiana postępowania, dlatego powtarzane są apele o nawrócenie. Zapowiadana przyszłość nie jest ostatecznie zdeterminowana, ponieważ reakcja na wezwanie proroków jest decydująca dla dalszych losów społeczności i jednostek. Wobec uznania grzechu, skruchy i zmiany postępowania zapowiedziane nieszczęścia są odwoływane lub odraczane. Również teksty należące do historycznego dzieła deuteronomicznego podkreślają rolę człowieka w historii zbawienia. Rozwój historii Izraela przedstawia się w sekwencji linearnej. Kryzysy i wstrząsy polityczne nie łamią ani nie przerywają tej linii, lecz zazna-

czają kolejne etapy stopniowego rozwoju dziejów, który zależy w znacznym stopniu od przyjęcia lub odrzucenia wezwań do nawrócenia, przyniesionych przez proroków.

2. Życie wyznawców Boga w tekstach apokaliptycznych

Deuteronomiczny obraz historii przekształcony zostaje pod koniec okresu Drugiej Świątyni w okresie panowania Seleucydów oraz Rzymian (II w. przed Chr. – I w. po Chr.). Zmiana ta widoczna jest w literaturze apokaliptycznej. Wystarczy porównać z dziełem deuteronomicznym rozdziały od siódmego do dwunastego Księgi Daniela, teksty etiopskiej Księgi Henocha, Apokalipsy Ezdrasza i Barucha. W apokaliptyce skrajne skrzydła historii zostają rozciągnięte. Na pierwszy plan wysuwa się z jednej strony prahistoria, a z drugiej strony przełom czasów ostatecznych i katastrofa końca świata. Pierwszoplanowe miejsce zajmują zarówno przedpotopowe postacie (Henoch, Enosz, Set i w końcu Adam), jak i bohaterzy chronologicznie bliscy okresowi kompozycji tekstów (Baruch i Ezdrasz). Chociaż przesłanie tych tekstów zależy mocno od kryzysu historycznego, kulturowego i religijnego czasów greckich i rzymskich, nie jest ono skierowane w sposób jednoznaczny do jednostkowego adresata. Historia od początku jest postanowiona przez Boga, a wszystko zdąża nieodwołalnie do jej końca. Prahistoria ludzkości, a zwłaszcza wydarzenia do potopu, stanowią fundament i model dla wyjaśnienia późniejszych stosunków. W tekstach apokaliptycznych wyraża się pragnienie jak najszybszego końca dziejów i nadzieja na rychłe rozpoczęcie ostatecznego panowania Boga. Przedstawienie dziejów służy interpretacji terażniejszości, której celem jest przekonanie słuchaczy i czytelników do jednoznacznego przyjęcia określonych sądów i zajęcia odpowiednich postaw. Wyznawcy Boga doświadczają radykalnego przeciwstawienia dobra i zła. W totalnej konfrontacji nie ma miejsca na nic pośredniego: z jednej strony brak jakichkolwiek ułomności, a z drugiej dominuje całkowite zepsucie. Nawrócenie adresatów nie jest ukazane jako zadanie do zrealizowania, ale już jako osiągnięty rezultat.

3. Wyznawcy Chrystusa w Apokalipsie

Autor Apokalipsy, podobnie jak prorocy Starego Testamentu, przynależy do czasu adresatów swojego orędzia. Zaanżelowany jest w tę samą historię. Przez niego przemawia Ten, który zarówno pociesza i zachęca do wytrwałości, jak i napomina, gani oraz wzywa do nawrócenia. Uzasadnienie wezwań jest przede wszystkim eschatologiczne, co zaznaczone jest na początku i w końcu księgi jako inkluzja jej całości: „ponieważ czas jest bliski” (Ap 1,3; 22,10). W tym miejscu bliski jest orędziu Jezusa z Ewangelii synoptycznych, które ma podobne uzasadnienie. Prawda o wypełnieniu czasu i bliskości Królestwa Bożego (wyrażona w trybie oznajmującym) stanowi podstawę wezwania do pokuty (zmiany mentalności) oraz do wiary⁵⁴². Motywacja eschatologiczna nie jest abstrakcyjna. Antycypacją życia wiecznego jest bowiem liturgia, a przedsmakiem jego pełni eucharystia. Życie wierzących determinują prześladowania ze strony świata i jego instytucji. Temat wrogości świata, powodowanej przynależnością do Boga, łączy Apokalipsę z innymi pismami Janowymi.

4. Wezwania do przemiany i wierności

Nawrócenie polega na zmianie dotychczasowego postępowania napiętnowanego w listach do Kościołów Azji Mniejszej. O roli wezwań do nawrócenia świadczy częstotliwość występowania czasownika „nawrócić się” (*metanoein*). W pismach Nowego Testamentu występuje najczęściej on w Apokalipsie

⁵⁴² Stałą charakterystyką jest połączenie tych elementów: Jezus wzywa uczniów do pójścia za Nim, dając im obietnicę uczynienia ich rybakami ludzi (Mk 1,16); Jezus pyta uczniów, kim On jest w świadomości społecznej; za kogo Go uważają oraz zapowiada im los Syna Człowieczego, a następnie wzywa ich do całkowitego pójścia za Nim (Mk 8,27-9,1), głos z obłoku objawia uczniom „To jest mój Syn umiłowany”, a następnie wzywa ich „Jego słuchajcie” (Mk 9,7).

(Mt – 5, Mk – 2, Łk – 9, Dz – 5, 2 Kor – 1, Ap – 12)⁵⁴³. W listach do siedmiu Kościołów pojawia się on ośmiokrotnie w trybie rozkazującym, życzeniowym i warunkowym, co zgadza się z ich formą parenetyczną (Ap 2,5 [2 x]; 2,16; 2,21 [2 x]; 2,22; 3,3.19). Charakterystyczne jest pierwsze pojawienie się tego czasownika (Ap 2,5). Nawrócenie stanowi jedno z trzech nierozdzielnych działań: refleksja („pamiętaj więc, skąd spadłeś”), odwrócenie się od grzechów („i nawróć się”) oraz powrót do „pierwotnej miłości” („i pierwsze czyny podejmij”). Wezwania do nawrócenia motywowane są językiem kultu: „Jeśli zaś nie – przyjdę do ciebie i ruszę świecznik twój z jego miejsca, jeśli się nie nawrócisz” (Ap 2,16).

Prześladowania to czas próby dla wiary w Boga (Ap 2,13.19) i dla wytrwałości zachowujących Boże przykazania (Ap 14,12). Eschatologiczny przeciwnik Boga rozpoczyna walkę właśnie z tymi, którzy zachowują przykazania i mają świadectwo Jezusa (Ap 12,17). Nie chodzi tutaj o jakąś odległą przyszłość. Autor Apokalipsy określa siebie jako współuczestnika ucisku „z powodu słowa Boga i świadectwa Jezusa” (Ap 1,9). Postawa wobec teraźniejszych prześladowań ma ostateczne konsekwencje, jak to pokazuje apel Jezusa: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2,10).

Pomimo uwolnienia przez krew Jezusa od grzechów (Ap 1,5) adresaci objawienia potrzebują wezwań do przemiany i wierności, ponieważ grożą im słabości wobec prześladowań i pokus. W Listach do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej Jan przekazuje objawienie Jezusa, które zawiera ocenę postępowania Jego wyznawców (Ap 2,2.19; 3,1.9.15: „znam czyny twoje”). Wiedza Jezusa jest wiedzą Boską. Nie ma postępowania, które nie podlega Bożej ocenie: przedmiotem powszechnego sądu będą czyny wszystkich ludzi (Ap 20,12-13; 22,12). Ocena dotyczy zarówno dobrych, jak i złych czynów. Na przykład wytrwałości

⁵⁴³ Częstotliwość występowania rzeczownika *metanoia* wyróżnia dzieło Łukaszowe: Mt – 2, Mk – 1, Łk – 5, Dz – 6, Rz – 1, 2 Kor – 2, 2 Tm – 1, Hbr – 3, 2 P – 1.

w ucisku przeciwstawione jest odstąpienie od pierwotnej miłości (Ap 2,3-4), a wierności w chwilach próby – kompromisy doktrynalne (Ap 2,13-15.19-20). Nie ma miejsca przed Bogiem na czyny niedoskonałe (Ap 3,2.15-16). Tym wezwaniom towarzyszy powtarzana przestroga przed ostatecznym odrzuceniem w razie nieposłuszeństwa (Ap 2,5.16.22; 3,3.16). W wizjach przekazanych przez Jana kary spadają na ludzi za ich czyny: bałwochwalstwo, zabójstwa, czary, nierząd i kradzieże (Ap 9,20-21), prześladowania wyznawców Chrystusa (Ap 16,6), bluźnierstwa i brak nawrócenia (Ap 16,9.11). Pojęcie nierządu odnosi się nie tylko do rozwiązłości seksualnej, ale ma znaczenie starotestamentalne wszelkich form apostazji i występowania przeciw wyznawcom Jezusa (Ap 13,6-7; 14,8; 17,2-6). Do wyłączonych z Miasta Świętego są zaliczeni: „tchórze, niewierni, obmierzli, zabójcy, rozpustnicy, guślarze, bałwochwalcy i wszyscy kłamcy” (Ap 21,8; por. 22,15). Wyliczenie tych kategorii, których zakres znaczeniowy na siebie zachodzi, oznacza, że ocenie podlega konkretne postępowanie ludzi, które w każdym przypadku świadczy o nieoddaniu czci Jedynemu Bogu. Z drugiej strony prawdziwą ozdobą wspólnoty jako Oblubienicy Baranka jest sprawiedliwe postępowanie (Ap 19,8).

5. Eschatologiczna motywacja życia chrześcijańskiego

Radykalna przemiana życia oraz wytrwałość w wierności znajdują się w interakcji z pragnieniem życia wiecznego, które się rodzi, jest podtrzymywane i wzrasta dzięki obecności Jezusa⁵⁴⁴, dlatego nawrócenie zarówno całych wspólnot, jak też pojedynczych osób, możliwe jest dzięki celebracji tej obecności, czyli dzięki liturgii Kościoła.

Teksty świadczące o liturgicznym kontekście występują w kluczowych miejscach struktury księgi. Na samym początku

⁵⁴⁴ Tę ścisłą relację „między” wyraża dobitnie narracja ewangeliczna w Mk 10,17-30.

można się dowiedzieć, że księga ta przeznaczona jest do lektury: „Błogosławiony, który odczytuje, i ci, którzy słuchają słów proctwa, a strzegą tego, co w nim napisane, bo chwila jest bliska” (Ap 1,3). Nie chodzi o indywidualne czytanie, lecz o czytanie i słuchanie w zgromadzeniu. Ten wspólnotowy, dialogiczny charakter liturgii ujawnia się na samym początku Apokalipsy w pozdrowieniu Jana „do siedmiu Kościołów, które są w Azji: Łaska wam i pokój od Tego, Który jest i Który był, i Który przychodzi” (Ap 1,4). Dialog występuje też na końcu księgi: „Mówi Ten, który o tym świadczy: «Zaiste, przyjdę niebawem». Amen. Przyjdź, Panie Jezu! Łaska Pana Jezusa ze wszystkimi!” (Ap 22,20-21). Powstaje w ten sposób rodzaj inkluzji. Orędzie Apokalipsy otrzymuje zatem wyraźne ramy liturgiczne⁵⁴⁵.

Treść księgi pochodzi z wizji, która ma miejsce w Dzień Pański (Ap 1,10). Wzmianka tego dnia ma znaczenie liturgiczne. Jej wymowę wzmacniają odniesienia do kultu starotestamentalnego (ołtarz, kadzidło, świecznik, szaty liturgiczne) oraz obraz liturgii niebiańskiej połączonej z ziemską liturgią Dnia Pańskiego. Składanie dziękczynienia to czynność liturgiczna w Apokalipsie: „Dzięki czynimy Tobie, Panie, Boże wszechmogący, Który jesteś i Który byłeś, żeś objął wielką Twą władzę i zaczął królować” (11,17). Przekazujący wizję Janowi zachęca go w słowach: „Prze-stań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otczłani” (1,17-18). Wspólnota gromadzi się zatem wokół Zmartwychwstałego, którego śmierć i zmartwychwstanie są zachętą dla nawrócenia oraz wzmocnieniem w czasie prześladowań.

⁵⁴⁵ W lekturze Apokalipsy widziano rodzaj bezpośredniego przygotowania do celebracji eucharystycznej. Końcowy dialog liturgiczny mógłby stanowić punkt łączący liturgię słowa z liturgią eucharystyczną. Z powodu braku wczesnochrześcijańskich świadectw potwierdzających takie stosowanie Apokalipsy interpretacja taka pozostaje hipotezą.

BIBLIOGRAFIA

- J. N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, tłum. C. Valentino, Roma 1995.
- M. L. APPOLD, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, Tübingen 1976.
- J. ASHTON, *Comprendere il quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000.
- D. A. AUNE, *Stories of Jesus in the Apocalypse of John*, in: *Contours of Christology in the New Testament*, red. R. N. Longenecker, Grand Rapids, Michigan—Cambridge 2005, 292-319.
- D.M. BALL, *I Am' in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications*, Sheffield 1996.
- C. K. BARRETT, „*Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*”, *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, red. J. Coppens, Leuven 1976, 361-376.
- R. BARTNICKI, M. CZAJKOWSKI, S. MĘDALA, J. ZAŁĘSKI, *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992.
- R. BAUCKHAM, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1999.
- R. BAUCKHAM, „*Monotheism and Christology in the Gospel of John*”, *Contours of Christology in the New Testament*, red. R.N. Longenecker, Cambridge 2005.
- F. W. BEARE, *Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel*, TJT 3, 1 (1987), 110-125; wydanie II: *Spirit of Life and Truth: The Doctrine of the Holy Spirit in the Fourth Gospel*, Tübingen 1996.
- F. G. BEETHAM, P.A. BEETHAM, *A Note on John 19,29*, JTS 44 (1993), 163-169.

- R. BEAUVÉRY, *Mon Père et votre Père*, *Lumière et Vie* 104 (1971), 75-87.
- M. BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994.
- R. BERGMEIER, *TETELESTAI Job 19, 30*, *ZNW* 79 (1988), 282-290.
- H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich*, Zürich 1955².
- G. BIGUZZI, *Spirito e profezia nell'Apocalisse di Giovanni*, *EstBib* 60 (2002), 506.
- J. BLANK, *Die Gegenwartseschatologie im Johannesevangelium*, w: *Vom Messias zum Christus*, red. K. Schubert, Wien 1964, 279-313.
- J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Br. 1964.
- M. E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, *RB* 68 (1961), 507-524.
- M. E. BOISMARD, E. COTHENET, *La tradition johannique*, w: *Introduction à la Bible*, vol. IV, 3: *Introduction critique au Nouveau Testament*, red. A. George, P. Grelot, Paris 1977.
- M. E. BOISMARD, *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology*, Leuven 1993.
- H. BOURGOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, 3, Kraków 2001.
- L. BOUYER, *Duch Święty Poczyciel. Duch Święty i życie w lasce*, Kraków 1998.
- W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002.
- R. L. BRAWLEY, *An Absent Complement and Intertextuality in John 19:28-29*, *JBL* 112 (1993), 427-443.
- R. E. BROWN, *Introduzione alla Cristologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca Biblica 19), traduzione di L. de Santi, Brescia 1995.
- R. E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina 115), tr. F. M. Godefroid, Paris 1990.
- R. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Garden City, 2, 1994.

- R. E. BROWN, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, *NTS* 13 (1966-67), 113-132.
- R. BULTMANN, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, w: *Glauben und Verstehen*, 1, Tübingen 1953, 134-152.
- R. BULTMANN, *Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968¹⁹.
- R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
- R. BULTMANN, *Theologie des Neues Testaments*, Tübingen 1953.
- G.M. BÜRGE, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987.
- R. CANTALAMESSA, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy*, Wrocław 2002.
- N. CASALINI, *Teologia dei Vangeli. Lezioni e ricerche* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 57), Jerusalem 2002.
- J. H. CHARLESWORTH, „*The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from that of Jesus*”, *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, red. R. Bieringer et. al., Assen 2001, 479-513.
- J. P. CHARLIER, *Le signe de Cana*, Bruxelles 1959.
- M.A. CHEVALIER, *La fondation de «l'Église» dans le quatrième vangile*, *ETR* 58 (1983), 348.
- J. CHMIEL, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, *RBL* 29 (1976), 285-294.
- J. CHMIEL, „*Krew i woda*” – próby interpretacji *J 19,34*, *RBL* 30 (1977), 291-296.
- J. CHMIEL, *Listy św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 508-513.
- F. CONTRERAS MOLINA, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Salamanca 1987.
- Ph. CORMIER, *Posłę wam innego Obrońcę*, w: *Duch Odnowiciel*, *Kolekcja Communio* 12, Poznań 1998, 70-79.
- E. CORSINI, *Apocalisse di Gesu Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002.
- F. COURTH, *Mariologia*, tłum. E. Adamiak, A. Strzelecka, Poznań 2005.
- R. A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998.

- R. A. CULPEPPER, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on Investigation of the Nature of Ancien Schools*, Missoula 1975.
- R. A. CULPEPPER, *The Theology of the Johannine passion narrative (John 19, 16b-30)*, *Neotestamentica* 31 (1997), 22.
- M. CZAJKOWSKI, *Ostatnie Proroctwo. Apokalipsa*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 156-232.
- A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001.
- A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditions-geschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, München 1972.
- T. M. DĄBEK, *Bóg Ojciec i Maryja wobec Jezusa według J 2,5 i Mt 17,5*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 2, 167-178.
- T. M. DĄBEK, *Przywołany – Posłany – Obecny. Bogactwo misji Ducha Parakleta obecnego wśród uczniów Jezusa na podstawie J 14-16*, *RBL* 1 (2007), 17-28.
- L. DEVILLERS, *Visage du Père, le Christ de saint Jean*, Bruxelles 1993.
- L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris 2002.
- L. DEVILLERS, *Dieu le Père dans le quatrième évangile*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), 95-116.
- L. DEVILLERS, *Le sein du Père: la finale du prologue du Jean*, *Revue Biblique* 112 (2005), 63-79.
- C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London 1946.
- C. H. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958².
- J. DROZD, *Chwała Chrystusa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 167-182.
- J. DROZD, *Ojciec nasz – Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983.
- R. FABRIS, *Gesù promette lo Spirito*, *PSV* 38 (1998), 155-166.
- R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992.

- G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Brescia 1984.
- G. FERRARO, *Lo Spirito della Verità nel Vangelo di Giovanni*, *PSV* 4 (1981), 134-137.
- A. FEUILLET, *Le don actuel et futur de l'Esprit Saint par Jésus dans les chapitres 1 à 12 du Quatrième Evangile*, *Divinitas* 31, 2 (1987), 119-143.
- A. FEUILLET, *Vue d'ensemble sur la mystique nuptiale de l'Apocalypse. Le festin des noces de l'Agneau et ses anticipations*, *AmiCl* 97 (1987), 353-362.
- E. FIORENZA, *Gericht und Heil. Zum theologischen Verständnis der Apokalypse*, w: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 346.
- S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996.
- S. GADECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991.
- E. GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul quarto Vangelo*, Pontecchio Marconi 2006.
- G. GHIBERTI, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, Brescia 1989.
- J. GIBLET, „Jésus et le Père dans le IV^e évangile”, *L'Évangile de Jean*, red. F.M. Braun, Paris 1958, 111-130.
- G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* (*Analecta Biblica* 138), Roma 1998.
- J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004.
- J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- I.C. GONZALEZ, *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988.
- J. O'GRADY, *According to John. The witness of the Beloved Disciple*, New York – Mahwah 1999.
- P. GRELOT, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris 1995.
- S. GRĘŚ, *Współpraca Maryi z Bogiem Ojcem w dziele zbawienia*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 1, 132-140.

- F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Apokalipsa św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 513-538.
- F. GRYGLEWICZ, *Duch Święty a Jezus Chrystus w czwartej Ewangelii*, RTK 24, 1 (1977), 47-57.
- F. GRYGLEWICZ, red., *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992.
- F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 459-508.
- F. GRYGLEWICZ, *Faryzeusze a Janowy Kościół*, ZNKUL 14, 2 (1971), 37-46.
- F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1985.
- F. GRYGLEWICZ, *Słowo Ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976.
- F. GRYGLEWICZ, *Syn Człowieczy*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 157-165.
- F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 3, Lublin 1986.
- F. GRYGLEWICZ, S. MĘDALA, J. CHMIEL, *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 445-538.
- F. GRYGLEWICZ, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, Katowice 1984.
- S. HAREŹGA, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.
- S. HAREŹGA, *Kościół z Ducha Świętego. Medytacje biblijne (Ap 2-3)*, Kielce 1998.
- S. HAREŹGA, *Rola Słowa Bożego i Eucharystii w życiu chrześcijanina według Apokalipsy św. Jana*, AK 82, 1 (1990), 17-24.
- W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1982.
- L. van HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann*, Assen 1962.
- M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995.

- T. HERMANN, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki*, 3, Warszawa 1983, 208-345.
- T. HERMANN, *Miłość braterska według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, 133-139.
- R. H. HIERS, *Eschatologia*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999², 262-265.
- W. HOWARD-BROOK, *John's Gospel and Renewal of the Church*, Maryknoll 1997.
- A. JANKOWSKI, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o postannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.
- A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, Kraków 1998.
- A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
- A. JANKOWSKI, „Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (J 20,31). *Elementy chrystologii Nowego Testamentu*, Znak 26 (1974), 1067-1078.
- A. JANKOWSKI, *Jam jest Alfa i Omega (Ap 22,13). Dopowiedzeń chrystologii biblijnej wydanie drugie, rozszerzone*, Kraków 2000.
- A. JANKOWSKI, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 183-206.
- A. JANKOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Myśl Teologiczna 46, Kraków 2005.
- A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- R. L. JESKE, *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, NTS 31 (1985), 455-456.
- John XIX 28. A Case for a different translation*, NT 11 (1969), 247-260.
- G. JOHNSON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970.
- M. DE JONGE, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia 1988.

- M. DE JONGE, „*Christology, Controversy and Community in the Gospel of John*”, *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honour of D.R. Catchpole*, red. D.G. Horrell, C.M. Tuckett, Leiden 2000, 209-229.
- F. JÓŹWIAK, *Świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie w świetle IV Ewangelii*, AK 81 (1973), 414-433.
- R. KAMPLING, red., *Maria, Mutter der Kirche (Joh 19, 26f)*, w: *Eklesiologie des Neuen Testaments – T. Söding*, (FS K. Kertelge), Freiburg 1996, 247-266.
- R. KARWACKI, „*Spiritus Paraclitus*”, CT 2 (1989), 35-42.
- A. KOT, „*Duch Paraklet*”, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielczarek, Lublin 1997, 189-204.
- D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Warszawa 2006.
- J. KOZYRA, *Jezus Chrystus jako ARCHĒ. Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostoelskiej Nowego Testamentu w interpretacji rdzenia -arch*, Katowice 2001.
- J. KRĘCIDŁO, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006.
- J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i Prawdzie (J 4,23)*, RTK 36, 1 (1989), 61-71.
- J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- J. KUDASIEWICZ, *Paraklet a grzech świata (J 16,7-11)*, RT 6, 38 (1993), 109-119.
- J. KUDASIEWICZ, *Poznawanie Boga Ojca*, 1, Kielce 2000.
- J. KÜGLER, *Der Jünger, den Jesus liebte*, Stuttgart 1988.
- A. LANCELLOTTI, *Apocalisse*, Roma 1970.
- H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
- H. LANGKAMMER, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.

- H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 27, Opole 1998.
- H. LANGKAMMER, *Początki chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1977.
- H. LANGKAMMER, *Problemy literackie i teologiczne Ewangelii Janowej*, Roczniki Teologiczne KUL 29, 2 (1982), 75-88.
- H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* (Biblioteka Diecezji Legnickiej 29), Legnica 2007.
- H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 1, Wrocław 1985.
- H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1984.
- H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976.
- H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1982.
- H. LANGKAMMER, *Z zagadnień etyki św. Jana*, RTK 33, 1 (1986), 69-77.
- A. LÄPPLE, *Od egzegezy do katechezy, 2, Nowy Testament*, tłum. B. Białycki, Warszawa 1986.
- J. LEKAN, *Pośredniczka w Chrystusie*, Salvatoris Mater 4 (2002) 3, 86-112.
- X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, 1, Paris 1988.
- B. LINDARS, S. SMALLEY, red., *Christ and Spirit in New Testament*, Fs. C.F.D. Moule, Cambridge 1973.
- E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999.
- J. MAJEWSKI, *Maryja „wcieleniem” macierzyństwa Boga Ojca*, Salvatoris Mater 1 (1999) 1, 77-95.
- E. MALATESTA, *The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel*, Bib 54 (1973), 539-550.
- F. MANNS, *L'évangile de Jean et la sagesse*, Jerusalem 2003.
- A. MARCHADOUR, red., *Jésus constitue sa nouvelle famille. Jn 19, 25-27, w: L'évangile exploré*, (LD 166), Paris 1996, 265-281.
- W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*, Rome 1963.

- W. MARCHEL, „Ojciec”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 147-156.
- D. MASTALSKA, *Maryja spełnieniem miłości Ojca odrzuconej przez Ewę*, *Salvatoris Mater* 1 (1999) 1, 58-76.
- J. MATEOS, J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982.
- F. J. MATERA, *New Testament Christology*, Louisville, Kentucky 1999.
- S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.
- S. MĘDALA, *Chwała Jezusa. Ewangelia według św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 13-59.
- S. MĘDALA, *Chodzenie w światłości. Pierwszy List św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 60-89.
- S. MĘDALA, *Gościnność chrześcijańska. Trzeci List św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 97-101.
- S. MĘDALA, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 347-368.
- S. MĘDALA, *Trwanie w prawdzie. Drugi List św. Jana*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 10, red. J. Frankowski, R. Bartnicki, Warszawa 1992, 90-96.
- F. MICKIEWICZ, J. WARZECHA, *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem*, Warszawa 1999.
- M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnice Pocieszyciela – Ducha Prawdy w mowie pożegnalnej Jezusa (J 14-16)*, w: *Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź. Księga pamiątkowa dla ojca profesora Augustyna Jan-kowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 275-280.
- D. MOLLAT, *Apocalisse ed Esodo*, w: *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, 347nn.
- D. MOLLAT, *Apokalipsa dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1992.
- A. L. MOORE, *The Parusia in the New Testament*, Leiden 1966.
- R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich – Frankfurt 1958.

- B. MORICONI, *Lo Spirito e le Chiese. Saggio sul termine pneuma nel libro dell'Apokalisse*, Roma 1983.
- L. MORRIS, *Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John*, Grand Rapids 1989.
- L. MORRIS, *The Gospel According to John, The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids–Michigan 1995.
- G. MORUJAO, *A unidade de Jesus com o pai em Jo 10,30*, *Estudios Biblicos* 47 (1989), 47-64.
- H. MUSZYŃSKI, „Prawda” jako termin teologiczny w pismach św. Jana, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, 141-159.
- H. MUSZYŃSKI, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, 115-127.
- F. NEIRYNCK, *EIS TA IDLA. Jn 19, 27 (et 16, 32)*, *EThL* 55 (1979), 357-365.
- F. NEIRYNCK, *La traduction d'un verset johannique: Jn 19, 27b*, *EThL* 57 (1981), 83-106.
- W. B. NELSON, *Eschatologia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, 150-152.
- A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*, (WUNT 2/83), Tübingen 1996, 282-297.
- A. OHLER, A. GRABNER-HAIDER, *Eschatologia*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, 319-322.
- P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2000.
- A. PACIOREK, *Tajemnica Kościoła – eklezjologia*, w: *Ewangelia umiłowanego ucznia*, red. tenże, Lublin 2000, 237-272.
- S. A. PANIMOLLE, *La ecclesiologia giovannea*, w: *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*, red. tenże, Roma 1985, 204-269.

- S. A. PANIMOLLE, *La Madre alle nozze di Cana (Gv 2,1-12)*, Parola, Spirito e vita 6 (1986), 126-135.
- T. E. POLLARD, *The Exegesis of John 10:30 in the Early Trinitarian Controversies*, New Testament Studies 3 (1956/57), 334-349.
- W. POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)*, Studia Biblica 1, Kielce 2001.
- F. PORSCHE, *Pneuma und Wort. Eine exegetische Untersuchung zum Begriff des Pneuma im Johannes-Evangelium*, Roma 1970-71.
- I. DE LA POTTERIE, *Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani*, PSV 2 (1980), 198 nn.
- I. DE LA POTTERIE, *Gesù e lo Spirito secondo il Vangelo di Giovanni*, PSV 4 (1979), 125-127.
- I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jean*, Bib 41 (1960), 217-240.
- I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit-Saint dans l'évangile de saint Jean*, NTS 18 (1971-72), 448.
- I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b)*, Marianum 36 (1974), 18.
- I. DE LA POTTERIE, *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, Bib. 67 (1986), 343-359.
- I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000.
- I. DE LA POTTERIE, *The Hour of Jesus. The Passion and the Resurrection of Jesus according to John: Text and Spirit*, Middlegreen 1989.
- P. PRIGENT, *L'Apocalisse traduzione e commento*, Roma 1985.
- P. PRIGENT, *Spojrzenie na Apokalipsę*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1986.
- G. RAVASI, *Apokalipsa (Z Biblią w Trzecie Tysiąclecie)*, tłum. K. Stopa, Kielce 2002.
- K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1, Poznań – Kraków 1999.
- M. ROSIK, „*A tu derecha, está la reina*” (Sal 45,10). ¿*Habla la Biblia de María Reina?*, Ephemerides Mariologicae 57 (2007) 1, 7-16.

- R. RUBINKIEWICZ, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, w: *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, 141-151.
- R. RUBINKIEWICZ, *Nawrócenie i pokuta w Księdze Apokalipsy św. Jana*, RTK 43 (1996), 149-160.
- L. SCHEFFCZYK, *Maryja – Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004.
- K. H. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, 3, Kraków 1984.
- H. SCHLIER, *Duch Święty jako „tłumacz” w świetle Ewangelii Janowej*, Concilium 18, 2 (1998), 36-47.
- J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987.
- J. SCHLOSSER, *Les logia johanniques relatifs au Père*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses 263 (1995), 87-104.
- R. SCHNACKENBURG, *Das eschatologische Denken im Johannesevangelium*, w: *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil, Kommentar zu Kapitel 5-12*, Freiburg im Br. 1971 (Sonderausgabe 2000), 530-544.
- R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg im Br., Herder Verlag 1965.
- R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4*, Freiburg im Breisgau 1979 (Sonderausgabe 2000).
- R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil, Kommentar zu Kapitel 5-12*, Freiburg im Br. 1971 (Sonderausgabe 2000).
- R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg im Br. 1975 (Sonderausgabe 2000).
- R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, 274-310.
- G. SCHNEIDER, *Auf Gott bezogenes 'Mein Vater' und 'Euer Vater' in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker*, The Four Gospels 1992. *Festschrift Frans Neirynck*, red. F. van Segbroeck et al., 3, Leuven 1992, 1751-1781.
- U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987.

- U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴.
- D. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville 1991.
- A. SERRA, „Donna – madre” del popolo di Dio (Gv 19,25-27), PSV 6 (1982), 141nn.
- B. SESBOÛÉ, *Czy można nadal mówić o Maryi?*, Salvatoris Mater 2 (2000), 265-273.
- F. SIEG, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana, Warszawa 1987.
- L. SIMON, *Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Frankfurt 1994.
- J. SINT, *Messiasanalogie und Eschatologie. Christologie als Eschatologie*, w: *Bibel und Zeitgemäßer Glaube*, 2, Klosterneuburg 1967, 199-228.
- D.M. SMITH, *La teologia del Vangelo di Giovanni*, Brescia 1998.
- P. SMYTH, *God as Mother*, The Tablet, z 10.10.1998, 1327.
- T. SÖDING, „Ich und Vater sind eins” (Joh 10,30): *Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f)*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 93 (2002), 177-199.
- L. STACHOWIAK, *Eschatologia w Piśmie Świętym (ST)*, w: *Encyklopedia katolicka*, 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, 1107-1109.
- L. STACHOWIAK, R. RUBINKIEWICZ, red., *Duch Święty – Duch Boży* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, 7), Lublin 1985.
- L. STACHOWIAK, *Eschatologia Ewangelii Janowej*, w: *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1975, 415-422.
- L. STACHOWIAK, *Ewangelia według Św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PŚNT 4), Poznań 1975.
- L. STACHOWIAK, *Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6, 22-59)*, STV 11/2 (1973), 59-72.
- M. W. G. STIBBE, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992.
- G. STRECKER, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, NTS 32 (1986), 31-47.

- J. B. SZLAGA, *Maryja w zbawczym planie Ojca*, Salvatoris Mater 1 (1999) 2, 15-26.
- J. SZLAGA, *Objawienie ojcostwa Bożego przez Jezusa Chrystusa*, Częstochowskie Studia Teologiczne 27 (1999), 85-94.
- J. SZLAGA, *Apokaliptyczne „co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji*, RBL 28 (1975), 234.
- J. SZLAGA, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16,8-11*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 7, Lublin 1984, 101-114.
- E. SZYMANEK, *Wiara i niewiara w Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, 115-131.
- E. SZYMANEK, *Zesłanie Ducha Świętego według św. Jana spełnieniem obietnicy (J 20, 19-23)*, SW 12 (1975), 463-466.
- CH. H. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York 1992.
- W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, BZ NF 12 (1968), 54-80.
- CH. M. TUCKETT, *Christology and the New Testament. Jesus and His Earliest Followers*, Edinburgh 2001.
- A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (J 2,4)*, Biblica 55 (1974), 157-167.
- U. VANNI, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988.
- U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica. Esegese. Teologia*, Bologna 1991.
- U. VANNI, *La lettera alla Chiesa di Laodicea (Ap 3,14-22)*, in: *Opera Giovannea*, red. G. Ghilberti (Logos. Corso di Studi Biblici 7), Torino 2003, 381-399.
- U. VANNI, *L'Opera creativa nell'Apocalisse*, Roma 1993.
- U. VANNI, *Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: prześladowanie w Apokalipsie*, ComP 7, 5 (1987), 47-55.
- R. VIGNOLO, *La morte di Gesù nel Quarto Vangelo come compimento (Gv 19,28-30)*, in: *Opera Giovannea* (Logos. Corso di Studi Biblici 7), red. G. Ghilberti, Torino 2003, 273-291.
- U. C. VON WAHLDE, *'The Jews' in the Gospel of John: Fifteen years of Research (1983-1998)*, ETL 76 (2000), 30-55.

- W. O. Jr. WALKER, *The Lord's Prayer in Matthew and in John*, New Testament Studies 28 (1982), 237-256.
- K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München 1980³.
- T. WEŁCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa*, Salvatoris Mater 1 (1999) 1, 117-131.
- C. H. WILLIAMS, *I am He: The Interpretation of 'ani hu' in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen 2000.
- G. WITASZEK, *Jerozolima – córka Syjonu a Maryja*, Salvatoris Mater 1 (1999) 2, 46-63.
- H. WITCZYK, *Duch Święty jako Paraklet*, w: *Neuma Hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, red. T. Siuda, Poznań 2007, 91-102.
- H. WITCZYK, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14,15-17)*, RT 46 (1999), 77-91.
- L.T. WITKAMP, *Jesus' Thirst in John 19, 28-30. Literal or Figurative?*, JBL 115 (1996), 489-510.
- M. WOJCIECHOWSKI, *Chrystologia Nowego Testamentu. Próba podsumowania*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 443-450.
- W. WOŁYNIEC, *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007.
- M. S. WRÓBEL, *'Żydzi' w Ewangelii Janowej*, CT 73 (2003) 1, 19-36.
- M. S. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.
- M.S. WRÓBEL, *Who are the father and his children in Jn 8:44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8:44 and its context*, Paris 2005.
- M.S. WRÓBEL, *„The Father in Jn 8:44 – Demiurge, Devil or Cain?”*, *Deus meus et omnia. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langammera*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 451-461.
- A. WRÓTNIAK, *Pięćdziesiątnica Janowa (J 20, 22)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramarek, G. Kramarek, K. Mielczarek, Lublin 1997, 225-235.

- S. ZEDDA, *L'eschatologia biblica*, 2, Brescia 1972.
- I. M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988.
- G. ZEVINI, *Lo Spirito Santo dono di Gesù alla Chiesa nel Vangelo di Giovanni*, PSV 38 (1998), 167-187.
- G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, 2, Roma 1998⁶, 294.
- Skróty za: *Instructions for contributors*, Biblica 70 (1989)4, 577-596.
- Skróty spolszczone za: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	5
Wprowadzenie	7
Ks. Mirosław Stanisław Wróbel	
OBRAZ BOGA OJCA	11
I. Terminologia i kontekst starotestamentalny	13
II. Bóg jako Ojciec Jezusa	15
III. Jezus jako Syn Boga	24
IV. Bóg jako Ojciec ludzi	30
V. Janowa modlitwa Ojcze nasz	34
Konkluzja	36
Joanna Jaromin	
CHRYSTOLOGIA	39
I. Sytuacja wspólnoty Janowej	40
II. Chrystologia Ewangelii św. Jana	42
1. Tożsamość Jezusa	43
2. Jezus o sobie	54
3. Jezus i Ojciec	57
4. Znaczenie Osoby Jezusa	59
III. Chrystologia Listów Janowych	61
1. Antychryści, fałszywi prorocy i oszuści	62
2. Chrystus – Syn Boży przychodzący w ciele	66
3. Historia opowiedziana ponownie	68

IV. Chrystologia Apokalipsy	70
1. Historia Chrystusa	71
2. Chrystus i Bóg	72
3. Chrystus i Kościół	74
4. Chrystus i wrogowie Boga	77
5. Chrystus i nowe stworzenie	79

Ks. Ryszard Kempniak

PNEUMATOLOGIA	83
I. Słownictwo i jego znaczenie	87
II. Teksty pneumatologiczne w Ewangelii Janowej – pierwsza grupa	89
1. J 1,29-34	90
2. J 3,2-8	92
3. J 3,31-36	93
4. J 4,19-26	94
5. J 6,60-66	96
6. J 7,37-39	98
III. Teksty pneumatologiczne w Ewangelii Janowej – druga grupa	99
1. Pierwsza obietnica (J 14,15-17)	102
2. Druga obietnica (J 14,25-26)	105
3. Trzecia obietnica (J 15,26-27)	108
4. Czwarta obietnica (J 16,4-11)	109
5. Piąta obietnica (J 16,12-15)	111
IV. Teksty pneumatologiczne w Ewangelii Janowej – trzecia grupa	115
1. Śmierć Jezusa (J 19,28-30)	115
2. Pięćdziesiątnica Janowa (J 20,19-23)	120
V. Pneumatologia Listów św. Jana	127
VI. Pneumatologia Apokalipsy	130
1. Miejsce Ducha Świętego w zgromadzeniu liturgicznym	131
2. Zgromadzenie liturgiczne pod działaniem Ducha Świętego	139
Konkluzja	157

Ks. Henryk Witczyk

EKLEZJOLOGIA	159
I. Kościół – wspólnota uczniów skupiona wokół Dwunastu i Piotra	161
II. Krzyż Jezusa miejscem narodzin Kościoła – Rodziny dzieci Bożych	166
1. Narracja o męce i śmierci Jezusa a reszta czwartej Ewangelii	
i tradycja synoptyczna	167
2. Ukrzyżowanie Jezusa a narodziny Kościoła	170
III. Kościół – Oblubienica Mesjasza i małżonka Baranka	205
Konkluzja	216

Ks. Józef Kozyra

ESCHATOLOGIA	219
I. O spójności teologii Janowej	220
II. Specyfika eschatologii biblijnej	223
III. Specyfika eschatologii Nowego Testamentu	224
IV. Specyfika eschatologii w tradycji Janowej	227
V. Specyfika eschatologii w poszczególnych Pismach Janowych	231
1. Ewangelia według św. Jana	231
2. Listy Janowe	240
3. Apokalipsa czyli Księga Objawienia, jakie otrzymał Jan	245
Konkluzja	261

Ks. Mariusz Rosik

MARIOLOGIA	265
I. Tożsamość Maryi i figuratywna rola Jej postaci	266
1. Matka Syna Bożego i Mesjasza	267
2. Pośredniczka	270
3. Sens figuratywny	271

II. Postawy Maryi	273
1. Posłuszeństwo	274
2. Umiejętność znoszenia cierpienia	275
III. Relacje Maryi	277
1. Maryja a Bóg Ojciec	277
2. Maryja a Jezus	280
3. Maryja a Duch Święty	283
4. Maryja a Kościół	284
Konkluzja	293

Ks. Artur Malina

ZAGADNIENIA ETYCZNE 295

I. W Ewangelii Jana	296
1. Grzech i konieczność zmiany życia według Jana Chrzciciela	297
2. Niewiara jako grzech i wezwanie do wiary	300
3. Miłość w słowach i czynach Jezusa	306
II. W Pierwszym Liście Jana	314
1. Grzech a wspólnota z Bogiem i między ludźmi	315
2. Przykazanie miłości a poznanie Boga	319
III. W Drugim i Trzecim Liście Jana	323
IV. W Apokalipsie	325
1. Życie wyznawców Boga w tekstach prorockich	325
2. Życie wyznawców Boga w tekstach apokaliptycznych	326
3. Wyznawcy Chrystusa w Apokalipsie	327
4. Wezwania do przemiany i wierności	327
5. Eschatologiczna motywacja życia chrześcijańskiego	329
Bibliografia	331