



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Świadećtwo Ojca w czwartej Ewangelii : studium egzegetyczny -
teologiczne

Author: Dawid Ledwoń

Citation style: Ledwoń Dawid. (2017). Świadećtwo Ojca w czwartej
Ewangelii : studium egzegetyczny - teologiczne. Katowice : Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. Dawid Ledwoń

ŚWIADECTWO OJCA W CZWARTEJ EWANGELII

Studium egzegetyczno-teologiczne



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2017

ŚWIADECTWO OJCA W CZWARTEJ EWANGELII

Studium egzegetyczno-teologiczne

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3625

Ks. Dawid Ledwoń

ŚWIADECTWO OJCA W CZWARTEJ EWANGELII

Studium egzegetyczno-teologiczne

Redaktor serii: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego
JÓZEF BUDNIAK

Recenzent
PAWEŁ PODESZWA

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki
przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/N/HS1/00985

Spis treści

Wykaz skrótów	13
Wprowadzenie	15
1. Świadekstwo Ojca w czwartej Ewangelii w świetle stanu badań	16
1.1. Ujęcia relacyjne	18
1.2. Profil jurydyczno-teologiczny świadectwa Ojca o Synu	28
1.3. Ujęcia teologiczno-strukturalne świadectwa	35
1.4. Podsumowanie	42
2. Koncepcja i plan dalszych poszukiwań w świetle stanu badań	43
ROZDZIAŁ I	
Biblijna perspektywa świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii	47
1. Cechy świadectwa Bożego w Ewangelii Jana na tle Starego Testamentu	48
1.1. Świadekstwo prawdziwe (J 5,32)	49
1.2. Świadekstwo większe od Janowego (J 5,36)	51
1.3. Kryteria wyboru tekstów starotestamentalnych	55
2. Trzy aspekty świadectwa Boga w ujęciu Ewangelii Jana	57
2.1. Boża wypowiedź jako świadectwo Ojca	59
2.1.1. Starotestamentalny wzorzec	59
2.1.2. Świadekstwo Tego, który posłał (J 1,33) – analiza w kontekście	62
2.1.3. Świadekstwo głosu z nieba (J 12,28) – analiza w kontekście	67
2.2. Słowo spisane jako świadectwo Ojca	70
2.2.1. W wypowiedziach Syna	72
a) W dialogu z Natanaelem (1,47–51)	72
b) Podczas oczyszczenia świątyni (2,13–22)	73
c) W dialogu z Nikodemem (3,1–21)	73
d) W dialogu z Samarytanką przy studni w Sychar (4,1–26)	75
e) Podczas mowy eucharystycznej (6,26–59)	75

f) Podczas wystąpienia w Świątyni (7,1–53)	77
g) Podczas nauczania w świątyni (8,12–20)	79
h) W sporach o boską tożsamość Jezusa (8,21–59)	80
i) W mowie o Dobrym Pasterzu (10,1–19)	81
j) W sporach podczas uroczystości Poświęcenia Świątyni (10,22–39)	83
k) Podczas ostatniej wieczerzy (13,18–20)	84
l) W mowie pożegnalnej o zjednoczeniu z Chrystusem (15,25)	85
ł) W mowie pożegnalnej o powtórny przyjeździe (16,32) i podczas pojmania Jezusa w Ogrójcu (18,5)	86
2.2.2. W wypowiedziach bohaterów ewangelicznej narracji	86
a) Jan Chrzciciel	86
b) Natanael	88
c) Matka Jezusa	89
d) Niewidomy od urodzenia	90
e) Żydzi	91
2.2.3. W komentarzach ewangelisty-narratora	94
a) W scenie wyrzucenia przekupniów ze świątyni (2,17.22)	94
b) W scenie wjazdu Jezusa do Jerozolimy (12,15.16.38.40.41)	95
c) W narracji o ukrzyżowaniu (19,24)	98
d) W narracji o śmierci Jezusa (19,28–30)	98
2.3. Dzieła Jezusa jako świadectwo Ojca	99
2.3.1. Starotestamentalne tło dzieł Jezusa	102
2.3.2. Ojcostwo Boga w dziełach Syna	104
2.3.3. Synostwo Jezusa w wypełnieniu dzieł	109
3. Podsumowanie	111

ROZDZIAŁ II

Świadectwo „innego” (J 5,31–47) 113

1. Granice perykopy	113
1.1. Tradycyjne wyróżnienie	114
1.2. Kontekst narracyjny i jego funkcja	116
2. Krytyka tekstu	117
3. Przekład i uwagi filologiczne	124
4. Struktura tekstu	148
5. Analiza w kontekście	152
5.1. Wstęp o innym świadczącym (5,31–32)	152
5.2. Mowa o wysłaniu i świadectwie Jana Chrzciciela (5,33–35)	155
5.3. Dowodzenie (5,36–44)	160
5.3.1. Świadectwo działania Boga (5,36–40)	160
5.3.2. Odrzucenie świadectwa (5,41–44)	165
5.3.3. Konkluzja (5,45–47)	170
6. Podsumowanie	173

ROZDZIAŁ III

Świadectwo „widzącego” (J 19,31–37)	175
1. Granice perykopy	176
1.1. Tradycyjne wyróżnienie	176
1.2. Ramy narracji o przebiciu boku Jezusa	178
1.2.1. Wyróżnienie chronologiczne	178
1.2.2. Zmiany topograficzne	180
1.2.3. Obecność osób	181
1.2.4. Wyróżnienie działań	181
1.3. Spójność narracji	184
2. Krytyka tekstu	184
3. Przekład i uwagi filologiczne	188
4. Struktura narracji	200
5. Analiza szczegółowa w kontekście	203
5.1. Wstęp (19,31)	204
5.1.1. Prośba Żydów	204
5.1.2. Tło wydarzeń i cel działania	205
5.2. Scena I: Pojawienie się żołnierzy (19,32)	208
5.3. Scena II: Pod krzyżem Jezusa (19,33–34)	209
5.3.1. Zmiana akcji (19,33)	209
5.3.2. Przebicie boku Jezusa (19,34a)	210
5.3.3. Wypłynięcie krwi i wody (19,34b)	211
5.4. Zakończenie perykopy (19,35–37)	213
5.4.1. Świadectwo tego, który zobaczył (19,35)	213
5.4.2. Świadectwo Pism (19,36–37)	216
a) W ocenie ewangelisty (19,36)	216
b) W wypowiedzi Pism (19,37)	218
6. Podsumowanie	220

ROZDZIAŁ IV

Świadectwo Ojca a zmartwychwstanie Syna	221
1. Zmartwychwstanie Jezusa jako „świadectwo” Ojca (J 20,1–13)	221
1.1. Otwarty grób (20,1)	222
1.2. Mowa Pism (20,9)	224
1.3. Aniołowie (20,11–13)	227
2. Popaschalne chrystofanie jako znaki i świadectwo o Ojcu (J 20,14–29; 21,1–23)	229
2.1. Ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie (20,14–18)	229
2.2. Pierwsze i drugie spotkanie Jezusa z uczniami w wieczerniku (20,19–29)	231
2.3. Nad jeziorem (21,1–23)	237
2.3.1. Objawienie się Jezusa (21,1–4)	237
2.3.2. Cudowny połów (21,5–8)	239

2.3.3. Chleb i ryby (21,9–14)	241
2.3.4. Dialog z Piotrem (21,15–23)	242
3. Świadek ewangelisty-ucznia (J 20,30–31; 21,24–25)	245
4. Podsumowanie	249
Zakończenie. Rola świadectwa Ojca w teologii czwartej Ewangelii	251
Bibliografia	255
Indeks autorów	267
Sommario	273
Summary	274

Indice

Elenco delle abbreviazioni	13
Introduzione	15
1. La testimonianza del Padre nel quarto Vangelo alla luce dello stato degli studi	16
1.1. Le impostazioni relazionali	18
1.2. Il profilo giuridico-teologico della testimonianza del Padre in merito al Figlio	28
1.3. Le impostazioni teologali-strutturali della testimonianza	35
1.4. Ricapitolazione	42
2. La concezione e il piano delle ulteriori ricerche alla luce dello stato degli studi	43
 CAPITOLO I	
La prospettiva biblica della testimonianza del Padre nel quarto Vangelo	47
1. Le caratteristiche della testimonianza di Dio nel Vangelo di Giovanni sullo sfondo dell'Antico Testamento	48
1.1. La testimonianza autentica (Gv 5,32)	49
1.2. La testimonianza più grande di quella di Giovanni (Gv 5,36)	51
1.3. I criteri di scelta dei testi anticotestamentari	55
2. I tre aspetti della testimonianza di Dio nell'impostazione del Vangelo di Giovanni	57
2.1. Il discorso di Dio come testimonianza del Padre	59
2.1.1. Il modello anticotestamentario	59
2.1.2. La testimonianza di Colui che mandò (Gv 1,33) – analisi nel contesto	62
2.1.3. La testimonianza della voce dal cielo (Gv 12,28) – analisi nel contesto	67

2.2. La parola scritta come testimonianza del Padre	70
2.2.1. Nelle affermazioni del Figlio	72
a) Nel dialogo con Natanaele (1,47-51)	72
b) Durante la purificazione del tempio (2,13-22)	73
c) Nel dialogo con Nicodemo (3,1-21)	73
d) Nel dialogo con la Samaritana presso il pozzo di Sicar (4,1-26)	75
e) Durante il discorso eucaristico (6,26-59)	75
f) Durante il discorso alla festa dei Tabernacoli (7,1-53)	77
g) Durante l'insegnamento nel tempio (8,12-20)	79
h) Nei verbi sull'identità divina di Gesù (8,21-59)	80
i) Nel discorso sul Buon Pastore (10,1-19)	81
j) Nei verbi durante la festa della Dedicazione (10,22-39)	83
k) Durante l'ultima cena (13,18-20)	84
l) Nel discorso di addio sull'unità con Cristo (15,25)	85
t) Nel discorso di addio sul ritorno (16,32) e durante l'arresto di Gesù nel Getsemani (18,5)	86
2.2.2. Nelle parole dei protagonisti della narrazione evangelica	86
a) Giovanni Battista	86
b) Natanaele	88
c) La Madre di Gesù	89
d) Il cieco nato	90
e) I Giudei	91
2.2.3. Nei commenti dell'evangelista-narratore	94
a) Nella scena della cacciata dei venditori dal tempio (2,17.22)	94
b) Nella scena dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme (12,15.16.38.40.41)	95
c) Nella narrazione della crocifissione (19,24)	98
d) Nella narrazione della morte di Gesù (19,28-30)	98
2.3. Le opere di Gesù come testimonianza del Padre	99
2.3.1. Lo sfondo anticotestamentario delle opere di Gesù	102
2.3.2. La paternità di Dio nelle opere del Figlio	104
2.3.3. La filiazione di Gesù nel compimento delle opere	109
3. Ricapitolazione	111
 CAPITOLO II	
La testimonianza dell'"altro" (Gv 5,31-47)	113
1. I limiti della pericope	113
1.1. La distinzione tradizionale	114
1.2. Il contesto narrativo e la sua funzione	116
2. La critica del testo	117
3. La traduzione e le note filologiche	124
4. La struttura del testo	148
5. L'analisi nel contesto	152
5.1. La premessa sull'altro che rende testimonianza (5,31-32)	152

5.2. Il discorso sulla missione e sulla testimonianza di Giovanni Battista (5,33–35)	155
5.3. La dimostrazione (5,36–44)	160
5.3.1. La testimonianza dell'azione di Dio (5,36–40)	160
5.3.2. Il rifiuto della testimonianza (5,41–44)	165
5.3.3. La conclusione (5,45–47)	170
6. Ricapitolazione	173

CAPITOLO III

La testimonianza del “vedente” (Gv 19,31–37) 175

1. I limiti della pericope	176
1.1. La distinzione tradizionale	176
1.2. Le cornici della narrazione sul trafiggimento del fianco di Gesù	178
1.2.1. La distinzione cronologica	178
1.2.2. I cambiamenti topografici	180
1.2.3. La presenza delle persone	181
1.2.4. La distinzione delle azioni	181
1.3. La coerenza della narrazione	184
2. La critica del testo	184
3. La traduzione e le note filologiche	188
4. La struttura della narrazione	200
5. L'analisi dettagliata nel contesto	203
5.1. Introduzione (19,31)	204
5.1.1. La richiesta dei Giudei	204
5.1.2. Lo sfondo degli eventi e lo scopo dell'azione	205
5.2. Scena I: L'arrivo dei soldati (19,32)	208
5.3. Scena II: Sotto la croce di Gesù (19,33–34)	209
5.3.1. Il cambiamento di azione (19,33)	209
5.3.2. Il trafiggimento del fianco di Gesù (19,34a)	210
5.3.3. La fuoriuscita del sangue e dell'acqua (19,34b)	211
5.4. La conclusione della pericope (19,35–37)	213
5.4.1. La testimonianza di colui che vide (19,35)	213
5.4.2. La testimonianza delle Scritture (19,36–37)	216
a) Secondo il giudizio dell'evangelista (19,36)	216
b) Nelle parole delle Scritture (19,37)	218
6. Ricapitolazione	220

CAPITOLO IV

La testimonianza del Padre e la risurrezione del Figlio 221

1. La risurrezione di Gesù come “testimonianza” del Padre (Gv 20,1–13)	221
1.1. Il sepolcro aperto (20,1)	222
1.2. La parola delle Scritture (20,9)	224
1.3. Gli angeli (20,11–13)	227

2. Le cristofanie postpasquali come segni e testimonianza del Padre (Gv 20,14–29; 21,1–23)	229
2.1. L'apparizione di Gesù a Maria Maddalena (20,14–18)	229
2.2. Il primo e il secondo incontro di Gesù con i discepoli nel cenacolo (20,19– 29)	231
2.3. Al lago (21,1–23)	237
2.3.1. L'apparizione di Gesù (21,1–4)	237
2.3.2. La pesca miracolosa (21,5–8)	239
2.3.3. Il pane e i pesci (21,9–14)	241
2.3.4. Il dialogo con Pietro (21,15–23)	242
3. La testimonianza dell'evangelista-discepolo (Gv 20,30–31; 21,24–25)	245
4. Ricapitolazione	249
 Conclusion. Il ruolo della testimonianza del Padre nella teologia del quarto Vangelo	 251
 Bibliografia	 255
 Indice degli autori	 267
 Sommario	 273
 Summary	 274

Wykaz skrótów

1QS	– Reguła Zrzeszenia
act.	– activi
BH	– Biblia hebrajska
BŚP	– <i>Biblia [Edycji] Świętego Pawła</i>
BT ⁵	– <i>Biblia Tysiąclecia</i>
cf.	– confer/compare
Cod. Lat.	– <i>Codex Latinus</i>
CSEL	– <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
D.L.	– inicjały autora monografii
e.g.	– for example
f./ff.	– facsimile, facsimiles
ff	– following pages (<i>folio</i>)
fut.	– futuri
GPNT	– <i>Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi</i>
HB	– <i>The Holy Bible. English Standard Version</i>
in loc.	– in locum
ind.	– indicativus
LXX	– Septuaginta
<i>m. Abot</i>	– <i>Sentencje Ojców. Pirke Awot</i>
<i>Mald.</i>	– Ioannes Maldonatus
MR	– <i>Mszał rzymski dla diecezji polskich</i>
Ms.	– manuscript
NA ²⁶	– <i>Novum Testamentum Graece</i>
NCSB	– <i>The New Catholic Study Bible. Today's English Version with Deuterocanonicals/Apocrypha</i>
Nom.	– Nominativus
NT	– Nowy Testament/New Testament
oprac.	– opracowanie

part.	- participium
perf.	- perfecti
PG	- <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i>
PL	- <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i>
pl.	- pluralis
praes.	- praesentis
PsSal	- Psalmy Salomona
SB	- <i>Sagrada Biblia</i>
sing.	- singularis
ST	- Stary Testament
St.	- saint
TH	- tekst hebrajski
Wlg	- Wulgata

Wprowadzenie

Spośród wszystkich ksiąg Pisma Świętego tylko czwarta Ewangelia mówi wprost o Bogu Ojcu świadczącym o Synu. Stawia ona w centrum zainteresowania Jezusa Chrystusa, będącego przedmiotem ewangelicznego świadectwa, oraz bardzo wyraźnie akcentuje osobę Boga Ojca jako protagonisty w dziele zbawienia¹. W pojęciu wspomnianego świadectwa mieszczą się: mówienie, dowodzenie, przekonywanie, potwierdzanie, że Jezus jest Synem Bożym posłanym, aby wierzący w Niego mieli życie wieczne (J 3,15–16). Potwierdzając tożsamość Jezusa, Bóg objawia, że jest Jego Ojcem. Nawet pobieżna lektura czwartej Ewangelii skłania do postawienia pytań o to, jakie są cechy świadectwa, które Bóg składa o swoim Synu, oraz jakie są miejsca i sposoby jego realizacji w czwartej Ewangelii. Nasuwają się również pytania, czy możliwy jest udział człowieka w świadczeniu Ojca i gdzie ono ostatecznie się wypełnia. Niniejsza publikacja ma zatem na celu udzielenie odpowiedzi na przedstawione problemy, które mieszczą się na styku chrystologii i paterologii tekstu Jana, a także mają znaczenie dla zawartej w nim nauki o zbawieniu.

Dotychczasowe poszukiwania egzegetyczne skupiają się w znacznej mierze na zdefiniowaniu obecnego w czwartej Ewangelii świadectwa jako takiego, określeniu liczby świadectw oraz ich podmiotów. Wśród nich nie pomija się wprawdzie osoby Boga Ojca, ale Jego rola w procesie świadczenia o Jezusie pozostaje niedowartościowana, traktowana jako jedno z wielu zagadnień obec-

¹ Podobne spostrzeżenie na temat czwartej Ewangelii prezentuje C.K. Barrett, gdy mówi o Janie, który pisze i skupia uwagę odbiorcy tekstu na Bogu objawiającym się w Jezusie Chrystusie i objawianym przez Niego jako Ojciec. Pomija jednak w tym względzie zupełnie temat świadectwa. Zob. C.K. Barrett, *Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*, in: *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, réd. J. Coppens, Leuven 1976, s. 363.

nych w czwartej Ewangelii². Tymczasem już samo rozmieszczenie w niej terminów „świadczyć”, „świadectwo” oraz towarzyszących im odniesień do Boga jako Ojca sugeruje konieczność zmiany w podejściu badawczym, by rozpoznać, że świadectwo Ojca zajmuje uprzywilejowane miejsce wśród obecnych w Ewangelii Jana tematów teologicznych. Cennym wkładem dotychczasowych analiz leksykalnych tekstu Jana jest wskazanie wyraźnych zależności pomiędzy używanymi przez ewangelistę terminami: „świadectwo”, „znak”, „dzieło” oraz „chwała”, co znacznie poszerza zakres poszukiwań i wzbogaca treść tematu świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii. Z jednej strony można bowiem mówić o świadectwie, którego podmiotem jest Ojciec, a osoba Syna stanowi przedmiot wzmiankowanej czynności; z drugiej zaś strony komunikowane przez Boga świadectwo o Synu potwierdza jednocześnie tożsamość protagonisty dziejów zbawienia, którym jest Bóg jako Ojciec.

Współzależność wszystkich wskazanych powyżej problemów determinuje wybór metody badawczej. Podejście synchroniczne, które traktuje księgę biblijną jako całość, bez wnikania w proces kształtowania się tekstu³, stanowi podstawowe narzędzie w analizie czwartej Ewangelii w jej kanonicznej postaci. Warto również, a nawet trzeba, odwołać się do dotychczasowych osiągnięć egzegetycznych, które stanowią cenną inspirację dla dalszych badań nad świadectwem Ojca i służą rozwojowi nauki o Bogu jako Ojcu.

I. Świadectwo Ojca w czwartej Ewangelii w świetle stanu badań

Do połowy XX wieku w bibliistyce niewiele miejsca poświęca się paterologii czwartej Ewangelii⁴, a więc konsekwentnie także zagadnieniu świadectwa

² S. Mędała stwierdza wręcz, że ewangelista narzuca świadectwo jako jeden z głównych wątków. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010, s. 85.

³ Por. S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, „Collectanea Theologica” 1996, nr 66.1, s. 38.

⁴ Potwierdza to nie tylko skromna liczba publikacji, ale często także niebezpośredni, zbyt wąski bądź ogólny sposób ujęcia samego zagadnienia: B.F. Westcott, *The Revelation of the Father: Short Lectures of the Titles of the Lord in the Gospel of St. John*, New York 1887; J.M. Shaw, *The Christian Gospel of the Fatherhood of God*, London 1924; J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)*, „Bible et Vie Chrétienne” 1955, vol. 9, s. 49–59; A. Vanhoye, *Témoignage et vie en Dieu selon 4^e Évangile*, „Christus” 1955, vol. 6, s. 150–171; J. Bon-sirven, *Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé*, Toulouse 1956; I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean*, in: *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, t. 2, eds. J. Coppens, A. Descamps, É. Massaux, Gembloux 1959, s. 193–208. J. Kręciđło stwierdza wręcz: „W krytycznych studiach nad czwartą Ewangelią daje się zauważyć tendencję do badania jej zwłaszcza w aspekcie chrystologicznym,

Ojca. Pozostaje ono niezauważane jako zwarty przedmiot badań, nie jest również postrzegane jako istotny element nauki o Bogu Ojcu. Źródeł takiego stanu rzeczy można upatrywać w szeroko rozpowszechnionym w teologii biblijnej XVIII i XIX wieku radykalnym historycyzmie. Dokonuje się bowiem wówczas podział w refleksji nad osobą i dziełem Jezusa, wyróżniający Chrystusa historii i Chrystusa wiary. Natomiast Bultmannowska koncepcja demitologizacji Ewangelii, krytykowana już przez samych uczniów niemieckiego egzegety, w jeszcze większym stopniu pogłębia tendencje, by skupiać się na chrystologii Nowego Testamentu⁵.

Dopiero lata pięćdziesiąte XX wieku przynoszą radykalny zwrot w teologii biblijnej. Charakteryzuje go skupienie uwagi na powiązaniu silnie zaznaczonej w Ewangeliach chrystologii z refleksją nad obecnością i dziełem pozostałych Osób Trójcy Świętej. Tekst Jana okazuje się szczególnie cennym przedmiotem badań ze względu na obecny w nim temat ojcostwa Boga⁶, a zwłaszcza świadectwa o Synu, które buduje strukturę czwartej Ewangelii⁷ i ma kluczowe znaczenie dla jej interpretacji⁸. Wskazuje się także na jeszcze jeden ważny aspekt świadectwa u Jana: odślonięcie wewnętrznego życia Jezusa i relacji w Trójcy.

W zależności od tego, pod jakim kątem egzegeci dokonują swoich analiz, w takiej optyce pojawia się też spojrzenie na obecne w czwartej Ewangelii świadectwo Ojca. Brak systematycznego studium na jego temat sprawia, że obecnie zachodzi konieczność zarówno uporządkowania dotychczasowych osiągnięć egzegetycznych, jak i określenia ich charakteru. Niezwykle trudno jednak sprowadzić do wspólnego mianownika badania poszczególnych autorów, których

a co za tym idzie, swego rodzaju marginalizacji tematyki Boga Ojca". Zob. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa: J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1–20 we wspólnocie Umilowanego Ucznia*, Warszawa 2009, s. 88.

⁵ Zdaniem R.E. Browna sprzeciw wobec poglądów R. Bultmanna okazuje się tym bardziej uzasadniony, że autorstwa idei demitologizacji nie przypisuje on sobie, ale wskazuje na ewangelistę jako jej źródło. Zob. R.E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994, s. 197.

⁶ M.S. Wróbel określa temat ojcostwa Boga w czwartej Ewangelii mianem „kluczowego problemu”. Zob. M.S. Wróbel, *Obraz Boga Ojca*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom II: Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 13.

⁷ G. Mlakuzhyil wymienia i prezentuje aż dwadzieścia cztery, jego zdaniem najbardziej reprezentatywne, koncepcje struktury czwartej Ewangelii. Żadna z nich jednak nie rozpatruje świadectwa Ojca jako wiążącego tematu. Zob. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987, s. 17–18.

⁸ A. Barr uważa terminy „świadczyc” i „świadectwo” za jedne z najważniejszych słów w czwartej Ewangelii. Podkreśla też wpływowy charakter samej idei świadectwa o Jezusie, której obecność w tekście Jana można wskazać nawet wówczas, gdy nie jest ona w nim bezpośrednio wyrażona. Zob. A. Barr, *The Factor of Testimony in the Gospels*, „The Expository Times” 1938, vol. 49.9, s. 406.

prace łączy nieraz kilka ujęć analizowanego przez nich tematu świadectwa Ojca. Opierając się na zasadzie dominacji przynajmniej jednego z ujęć, można wskazać na trzy sposoby przedstawienia świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii. Pierwszy, najczęściej i najliczniej reprezentowany, stanowią ujęcia relacyjne. Drugi z kolei rozpatruje świadectwo Ojca o Synu jako kategorię jurydyczno-teologiczną. Wreszcie trzeci sposób zwraca uwagę na znaczenie teologiczne wzmiankowanego świadectwa w strukturze Ewangelii Jana.

1.1. Ujęcia relacyjne

Pierwszą podstawową płaszczyzną badań, wynikającą już z samej narracji tekstu, są relacje, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi bohaterami czwartej Ewangelii. Pierwszym zaś ich wspólnym mianownikiem, obecnym już w prologu tekstu Jana, jest świadectwo złożone o światłości (1,7,8), która jest treścią Słowa (1,4–5), będącego w początku u Boga Stwórcy (1,1–3). Według prologu Słowo to jest Jednorodzonem Synem Boga (1,14), ale pełnię zachodzącej pomiędzy Nimi relacji odsłania dopiero piąty rozdział Ewangelii Jana. Na tych dwóch podmiotach świadczenia – Ojcu i Synu – należy skupić swoją uwagę, aby zgłębić prawdę o życiu wewnętrznym Jezusa i relacjach pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej.

Odzwierciedleniem tej drogi poszukiwań egzegetycznych jest niewielkie studium autorstwa A. Vanhoye⁹. Dostrzegając duchowy walor tekstu Jana, wskazuje on na znaczącą rolę świadectwa Bożego, które przyjęte przez wierzącego w jego wnętrzu skłania następnie do wyrażenia go wobec świata. Punktem wyjścia dla naukowej refleksji nad świadectwem Ojca jest krótka analiza porównawcza dwóch wypowiedzi Jezusa, z 5,31 i 8,54. W pierwszej z nich zaprzecza On, aby składał świadectwo o sobie samym. W drugiej z kolei, odpierając zarzuty swoich przeciwników, jakoby otaczał siebie chwałą, wskazuje na Boga Ojca, będącego wykonawcą tej czynności. Dzięki zestawieniu obydwu tekstów widać wyraźnie, że temat ojcostwa Boga, jak i Jego świadectwa o Synu nie stanowi w treści Ewangelii Jana zagadnienia odizolowanego. Musi być ono rozpatrywane w kontekście znaków i dzieł, które będąc przedmiotem obserwacji wzrokowej i słuchowej ze strony ludzi, są przez nich postrzegane jako interwencja ze strony Boga.

Zdaniem francuskiego biblisty do zewnętrznych świadectw Ojca, które bezpośrednio dotyczą osoby Jezusa, należą: wizja Jana Chrzciela (1,32–34) oraz głos z nieba w 12,28¹⁰, jako odpowiedź na modlitwę Chrystusa. Natomiast spo-

⁹ A. Vanhoye, *Témoignage et vie...*, s. 150–171.

¹⁰ Ibidem, s. 152–153.

śród obecnych w czwartej Ewangelii cudów¹¹ jako szczególnie ważne A. Vanhoye wskazuje dwa: uzdrowienie niewidomego od urodzenia (9,1–41) i wskrzeszenie Łazarza (11,1–44)¹². W nich również widzi egzegeta odpowiedź Ojca na modlitwę Jezusa¹³. W Jego ziemskiej egzystencji Boże działanie wyraża się jednak nie tylko poprzez dokonane znaki, ale i wypełnienie się Pism. Świadcstwo składane przez Ojca staje się więc świadcstwem Syna, którego cechą charakterystyczną, jak podkreśla francuski badacz, jest bezinteresowność oraz całkowity brak dążenia do skupiania uwagi na sobie, a kierowania jej w stronę Ojca. Zdaniem A. Vanhoye najpełniej widać to w męce i śmierci Chrystusa na krzyżu¹⁴, której podsumowanie, jako misterium relacji Osób, stanowi Jego zmartwychwstanie.

Opisując świadcstwo Ojca i Syna w czwartej Ewangelii, egzegeta wskazuje na ich jedność w wymiarze sprawczym (działania). Dzieło Syna albo jest wiernym odzwierciedleniem dzieła Ojca, albo też obydwaj Oni współdziałają w jednym czasie i miejscu tak, że niemożliwe jest ich rozdzielenie¹⁵. W ten sposób spójność działania wyraża głęboką jedność, która zachodzi pomiędzy każdą z Osób Boskich, a realizuje się – zdaniem A. Vanhoye – w przymierzu miłości¹⁶. Do udziału w nim zaproszeni są także uczniowie, których świadcstwo o Jezusie, wsparte aktywnością Ducha Świętego, ma się wyrażać między innymi poprzez dzieła większe od tych, jakie czyni Syn (14,12). Dokonane przez Niego znaki stają się także przedmiotem świadcstwa samego ewangelisty. Jego relacja o życiu i posłannictwie Jezusa skłania również do odpowiedzi na pytanie, jaka jest natura głoszonego i spisane go przez niego świadcstwa, które osadzone w miłości Boga czerpie z niej swą skuteczność i autentyczność.

Problemem tym zajmuje się także inny francuski biblista – C. Masson¹⁷. Dzieli on swoje rozważania na trzy etapy. W pierwszym, wychodząc od zawartej w J 21,24 wzmianki o prawdziwym świadcstwie ucznia, wskazuje na wyjątkowość przekazu czwartej Ewangelii, która zamiast obecnych u synoptyków κηρύσσειν (wołać) oraz εὐαγγελίζεσθαι (głosić dobrą nowinę) posługuje się zaczerpniętymi z prawa terminami μαρτυρία (świadcstwo) i μαρτυρεῖν (świadczyć).

¹¹ Termin „cud” (τέρας) występuje u Jana tylko w dialogu Jezusa z urzędnikiem królewskim (4,48), gdzie proszącemu o uzdrowienie syna wskazuje On na oglądanie znaków i cudów jako warunek, od którego zależna jest wiara ludzi.

¹² A. Vanhoye, *Témoignage et vie...*, s. 154.

¹³ Ibidem, s. 154–155.

¹⁴ Ibidem, s. 158.

¹⁵ Ibidem, s. 163. O wzajemnym uzupełnianiu się tych świadcstw piszą: J.C. Hindley, *Witness in the Fourth Gospel*, „Scottish Journal of Theology” 1965, vol. 18, s. 325–328; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis 1975, s. 224.

¹⁶ A. Vanhoye, *Témoignage et vie...*, s. 167.

¹⁷ C. Masson, *Le témoignage de Jean*, „Revue Théologie et de Philosophie” 1950, vol. 38, s. 120–127.

Drugi etap analizy C. Massona jest skoncentrowany na treści wzmiankowanego świadectwa o Jezusie, czyli na tym, co i kogo ono objawia. Mówiąc zaś o autorytecie Bożym składanego o Chrystusie świadectwa, wskazuje egzegeta na obecne w czwartej Ewangelii jego przykłady w postaci: działalności Jana Chrzciciela (1,6–7,33–37), Pism (5,39), dzieł Jezusa (5,36), Jego słów i osoby (3,34; 8,13.18; 14,24), a także aktywności Parakleta (15,26). W posłannictwie Ducha, wspierającego Kościół, widzi C. Masson kontynuację i aktualizację świadectwa Boga Ojca o Jezusie Chrystusie¹⁸.

Dostrzegając żywotność tego świadectwa we współczesnej recepcji Ewangelii Jana, przechodzi wreszcie francuski biblista do trzeciego etapu swoich badań. Wykazuje w nich, że spisane świadectwo ewangelisty jest Bożym dziełem, które przez aktywność Ducha Świętego łączy w sobie słowo ludzkie i słowo Boga. Zdaniem C. Massona jest to możliwe dzięki całkowitemu poznaniu i przyjęciu przez umiłowanego ucznia działania Ducha Prawdy, który doprowadza do pełni prawdy i objawienia Boga w Jezusie Chrystusie (J 16,13)¹⁹. Obecność świadectwa Bożego w świadectwie człowieka określa ponadto mianem paradoksu, który posiada swój wzorzec w niespotykanym wydarzeniu, jakim jest wcielenie Słowa (1,14)²⁰.

Z przeprowadzonej przez C. Massona analizy obecnego w czwartej Ewangelii świadectwa o Jezusie Chrystusie wynika, że podstawowym jego źródłem jest Bóg Ojciec. Także świadectwo, które składa o Nim uczeń i ewangelista w jednej osobie, posiada Bożą naturę i pochodzi od Ojca. Egzegeta rozpatruje je na kanwie relacji ucznia do treści samej Ewangelii, przedstawiając świadectwo jako fenomen, który odkrywa wewnętrzne życie Boga w relacji Osób oraz wskazuje na podporządkowaną im aktywność wierzącego. Należałoby jeszcze tylko postawić pytanie o rolę tego świadka pośród przedstawionych w czwartej Ewangelii wydarzeń i przyjętą wobec nich postawę. Pełniący funkcję narratora tekstu jest przecież tym, który dzieli się z czytelnikiem doświadczeniem chwały Jezusa (1,14; 2,11).

Autorem pierwszego tekstu w całości poświęconego świadectwu Ojca w czwartej Ewangelii jest J. Giblet²¹. Jego praca stanowi krótki komentarz do perykopy 5,31–47. Biblista z Louvain nie uzasadnia swojego wyboru zakresu przedmiotu badań. Dokonując analizy wers po wersie, począwszy od 5,31, wprowa-

¹⁸ Ibidem, s. 124: „C'est donc par le ministère du Paraclet-Esprit que le témoignage de Dieu en Jésus-Christ demeure toujours actuel, *hic et nunc*, pour les croyants”.

¹⁹ Ibidem, s. 127.

²⁰ Ibidem.

²¹ J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 49–59. Również M.S. Wróbel wymienia ten artykuł jako pierwszy spośród tych, które podejmują temat ojcostwa Boga w czwartej Ewangelii, ale przytacza wydanie późniejsze, z roku 1958. Zob. M.S. Wróbel, *Obraz Boga Ojca...*, s. 13, przyp. 5.

dza on jako równoważne dla świadectwa pojęcia: cudu, znaku, dzieła i chwały. W treści artykułu obecne są też nawiązania do okoliczności, które w Ewangelii Jana przyczyniają się do sporu z Żydami o tożsamość Jezusa (uzdrowienie przy sadzawce Betesda). Prawdę o Nim, według egzegety, odsłania stopniowo świadectwo Jana Chrzciciela, następnie dzieła Jezusa i ostatecznie Stary Testament²². Spośród wymienionych to właśnie dzieła uznaje za wielkie świadectwo Ojca złożone o Jezusie²³.

Komentując drugą część apologii Jezusa z piątego rozdziału, J. Giblet formułuje wiele trafnych, ale ogólnych wniosków²⁴. Przyczynia się do tego brak przyjętych przez niego celów badawczych, a jedynie wyjście od tezy, że dla ewangelisty Jana cuda są dziełami mocy, które pozwalają odkryć Jezusa jako proroka i Chrystusa posłanego przez Ojca²⁵. W analizowanym świadectwie Bożym nie chodzi jednak o wykazanie podobieństwa misji Jezusa do biblijnych proroków. Mówiąc o Bogu jako Ojcu, który powierza Chrystusowi dzieła do wypełnienia, należy raczej zaakcentować kwestię synostwa Bożego Jezusa i wynikające stąd konsekwencje teologiczne. Tych ważkich treści uczony z Louvain wprawdzie nie pomija, ale też nie są one przez niego szczególnie rozpatrywane.

Dość obszerne, bo obejmujące dziesięć rozdziałów, studium świadectwa u Jana stanowi książka autorstwa J. Bonsirvena²⁶. Przedmiotem podjętej przez niego analizy jest zarówno czwarta Ewangelia, jak i listy Jana oraz Apokalipsa. Po krótkim przedstawieniu źródeł analizy, specyfiki Janowego języka i założeń redakcyjnych egzegeta przechodzi do omówienia horyzontów myśli Janowej (rozdział I), wśród których wyróżnia dwa główne: niebieski (niebo, aniołowie) oraz ziemski (świat, szatan, Żydzi). Natomiast Stary Testament traktuje jako horyzont odrębny, który w Jezusie pozwala zobaczyć zapowiedzianego Mesjasza.

Przez pryzmat duchowego, mistycznego doświadczenia, określanego jako dzieło Ojca, powierzone ożywiającej działalności Syna przez Ducha w świecie, J. Bonsirven podejmuje studium Janowej teodycei (rozdział II). Rozpatruje więc Boga, który jest miłością, życiem, duchem, świętością, światłem, zasadą wszystkiego i wspólnotą osób. We wprowadzeniu do tej części studium biblista

²² J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 51.

²³ Por. Ibidem, s. 54: „Ses œuvres sont le grand témoignage rendu à Jesus, le témoignage du Père (9,3–4; 10,32; 10,37–38; 15,24)”.

²⁴ Dla zobrazowania problemu warto przytoczyć niektóre sformułowania: „Rabini wiedzieli, że Bóg nadal prowadzi, oświeca i wspomaga swój lud; a oto Jezus potwierdza doskonałą relację między działaniem swoim i Boga, którego nazywa w najgłębszym sensie swoim Ojcem” (s. 50); „Pewność absolutna Jezusa, która dotyczy Jego boskiej kondycji i charakteru Jego mesjańskiej misji, zakorzeniona jest w niezwykłej relacji, która łączy Go z Ojcem. Tylko Jezus wie, dlaczego Jego świadectwo jest prawdziwe, godne wiary” (s. 51).

²⁵ J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 49.

²⁶ J. Bonsirven, *Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé*, Toulouse 1956.

wskazuje, że w porównaniu z listami Jana czwartą Ewangelię znacznie bardziej cechuje teocentryzm niż chrystocentryzm. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje J. Bonsirven w konwencji samych tekstów. Jego zdaniem Ewangelia skupia uwagę odbiorcy na Jezusie opowiadającym o bliskiej zażyłości z Ojcem, który Go posyła, przebywa w Nim i działa przez Niego, podczas gdy listy Jana wyrażają to wszystko, co przeżywa umiłowany uczeń przebywający w bliskości swego Mistrza²⁷. Nie wiadomo, dlaczego w tym zestawieniu egzegeta pomija zupełnie Apokalipsę.

W studium J. Bonsirvena nauka o Bogu Ojcu wyprzedza w kolejności analizę zagadnień dotyczących chrystologii tekstu (rozdział III). Francuski badacz zachowuje jednak w tym względzie pożądaną równowagę, podkreślając, że w odkrywaniu tajemnicy osoby Jezusa Chrystusa w Ewangelii Jana należy uwzględnić nierozzerwalną relację pomiędzy Jego misją a działaniem Ojca²⁸. Przedstawia zatem Jezusa jako Zbawiciela (rozdział IV) i Syna Bożego, który wzbudza w ludziach wiarę w siebie poprzez swoje znaki, słowa i dzieła (rozdział V). Przeżywanie tej wiary J. Bonsirven rozumie jako udział w dziecięctwie Bożym oraz w komunii z Ojcem i Synem (rozdział VI). Od refleksji nad wynikającymi stąd zasadami życia chrześcijańskiego egzegeta przechodzi następnie do omówienia kwestii udziału uczniów w chwale Jezusa, a zatem przyjęcia życia wiecznego, udzielonego w czasach mesjańskich, których oznaką nadejścia jest pokój i radość (rozdział VII). Życie w Jezusie, będące konsekwencją przyjęcia świadectwa o Nim, ma również objawiać się w owocach apostołskiej posługi, a także w okazywanej wobec świata postawie, która naśladuje Boga i Chrystusa w Jego miłości (rozdział VIII). To chrześcijańskie świadectwo wiary w Syna Bożego osadza egzegeta w kontekście przynależności wierzących do wspólnoty Kościoła (rozdział IX), otwartej na rzeczywistość ostateczną, jaką jest przyjsie Królestwa Bożego, sąd i zmartwychwstanie ciał (rozdział X).

Samym świadectwom Boga o Synu J. Bonsirven poświęca tylko jeden paragraf piątego rozdziału (*Témoignages divins sur le Fils*). Przywołując wypowiedź Chrystusa z J 6,27, mówi o nich w kategorii pieczęci gwarantującej i potwierdzającej autentyczność synostwa Bożego Chrystusa²⁹. Wspomnianymi świadectwami są przede wszystkim dzieła przekazane Jezusowi przez Ojca do wykonania, ale z drugiej strony biblista przestrzega, by nie utożsamiać ich wyłącznie z cudami. Według niego chodzi również o świadectwo wewnętrzne, będące później doświadczeniem Kościoła. W tym kontekście autor przywołuje świadectwo spod krzyża, które dotyczy wytryskujących po przebiciu boku Jezusa krwi i wody (19,34). Chociaż zdaniem francuskiego uczonego inspiratorem świadectwa umiłowanego ucznia jest tam Duch Święty, to jednocześnie należa-

²⁷ Ibidem, s. 24.

²⁸ Ibidem, s. 67.

²⁹ Ibidem, s. 112.

łoby identyfikować to wewnętrzne światło ze świadectwem samego Boga Ojca³⁰, który objawia swojego Syna, przekonując do wiary w Niego.

Zagadnieniem relacji między objawieniem a świadectwem u Jana bardziej szczegółowo zajmuje się J.M. Boice³¹. Jego studium obejmuje sześć rozdziałów. Pierwszy z nich koncentruje się na ukazaniu świadectwa jako terminu, który służy wyrażeniu objawienia w czwartej Ewangelii. Wykazując pod tym względem jej podobieństwo do Starego Testamentu, filadelfijski uczoney przedstawia następnie biblijne tło obecnej u Jana idei świadectwa (rozdział II). W swoich poszukiwaniach nawiązuje do badań B.F. Westcotta, który wyróżnia siedem rodzajów świadectwa³². Przedstawia je jednak według własnego klucza. Wymienia zatem: świadectwo Jana Chrzciciela, pozostałe ludzkie świadectwa, świadectwo Ojca, Jezusa Chrystusa, dzieł Chrystusa, Pism oraz Ducha Świętego³³. Odnosząc się z kolei do opinii J.R. van Pelta, egzegeta wysuwa twierdzenie, że wymienione świadectwa nie są sobie równe. Niektóre określa więc jako częściowe, inne zaś jako zależne od pozostałych³⁴.

O ile z obserwacji wydarzeń zawartych w tekście czwartej Ewangelii można wysunąć wnioski, na czym mogłaby polegać zależność świadectw (np. Jan posłany przez Boga, Chrystus przez Ojca), o tyle dużych trudności nastrecza zrozumienie owego częściowego świadectwa, o którym mówi J.M. Boice. Autor bowiem nie od razu podaje, na czym miałyby ono polegać i które miejsca w tekście wskazywałyby na takie świadectwo. Odpowiedzi na to pytanie udziela nieco później, kiedy wyjaśnia, że człowiek musi najpierw sam przyjąć świadectwo Boże i zaakceptować jego ważność, by następnie także móc je samemu przekazać innym³⁵.

W odniesieniu do świadectwa Ojca egzegeta wzmiankuje dwa fragmenty czwartej Ewangelii: 5,32–37 i 8,18, rozpatrując także problem relacji między

³⁰ Ibidem, s. 108.

³¹ J.M. Boice, *Witness and Revelation in the Gospel of John*, Grand Rapids 1970. Książka ta jest częścią rozprawy doktorskiej egzegety, przedstawionej na Uniwersytecie w Basel w Szwajcarii w 1966 roku. Autor wykazuje w niej, że świadectwo wzmiankowane w Ewangelii Jana nie posiada tego samego znaczenia, jakie przypisuje się słowu μαρτυρῶν w II wieku. Janowe świadectwo według J.M. Boice'a nie oznacza „oddania życia za Chrystusa”, ale dotyczy objawienia się Boga w historycznym Jezusie i w Pismach.

³² B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John: The Authorized Version with Introduction and Notes*, London 1882, s. 14. Świadectwo Ojca (5,34–37), samego Chrystusa (8,14; 18,37), świadectwo dzieł (5,36; 10,25), Pism (5,39–46), prekursora (poprzednika Jezusa), czyli Jana Chrzciciela (1,7; 5,35), uczniów Jezusa (15,27; 19,35) oraz świadectwo Ducha Świętego (15,26; 16,14). Por. J.R. van Pelt, *Witness*, in: *A Dictionary of Christ and the Gospels: Volume II*, eds. J. Hastings, J.A. Selbie, J.C. Lambert, Edinburgh 1913, s. 830.

³³ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 26–27.

³⁴ Ibidem, s. 27. Por. J.R. van Pelt, *Witness...*, s. 830–831.

³⁵ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 35.

świadcstwem Boga a człowieka w odniesieniu do Jezusa. Stawia tezę, że świadectwo Ojca może się dokonywać na wiele sposobów, wśród których jest i to złożone przez Jana Chrzciciela³⁶. Opisaną zaś przez ewangelistę Jana śmierć Chrystusa na krzyżu biblista z Filadelfii odczytuje nie tylko jako świadectwo, ale także jako dowód (*evidence*) nowo ustanowionej relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem³⁷.

Trzeci rozdział swojego studium poświęca J.M. Boice świadectwu Jezusa Chrystusa, wynikającemu z faktu posłania Go do świata. Nie jest to jednak, jak zauważa, specyficzny rys czwartej Ewangelii, gdyż idea posłania Syna obecna jest także u synoptyków i w listach Pawła. Również Stary Testament ukazuje Boga posyłającego wybranych przez siebie proroków. Słowo i czyn stanowią w ich życiu dwie komplementarne formy wyrażania wobec narodu wybranego woli Bożej. Dla zilustrowania tego biblista przytacza symboliczne akty Jeremiasza, Ezechiela czy Ozeasza. Zdaniem egzegety brak słowa i działania ze strony Boga w chwili, gdy jest ono oczekiwane przez ludzi, należy również odczytywać jako Jego mowę i akt zbawczy. Z kolei w Nowym Testamencie, dzięki objawieniu w Jezusie Chrystusie, słowo i czyn stanowią absolutną jedność³⁸.

Świadectwu Ojca w czwartej Ewangelii poświęca J.M. Boice pierwszą część czwartego rozdziału, zatytułowanego: *The Divine Testimony to Jesus Christ*. Szczegółowej analizie poddaje więc perykopę 5,31–47. Komentując tekst, zwraca uwagę na różne interpretacje wspomnianego w 5,32 owego „innego”, który świadczy o Jezusie. Wykazuje przy tym, że przez niektórych Ojców Kościoła postać ta jest identyfikowana z Janem Chrzcicielem³⁹. Ze względu na kontekst wypowiedzi Jezusa należałoby jednak – zdaniem egzegety – skłaniać się ku takiemu rozumowaniu, które w osobie „innego” świadczącego widzi postać Ojca⁴⁰. Badacz z Filadelfii zadaje również pytania, w jaki sposób Ojciec świadczy o Synu oraz do jakich oczywistych faktów należałoby się odwołać. Wskazuje więc na rozdział piąty Ewangelii Jana, gdzie w skierowanej przez Jezusa do Żydów apologii wymieniona zostaje – jak to określa – „progresywna sekwencja świadectw”, do których zalicza: świadectwo Jana Chrzciciela, znaków oraz Pism. Zdaniem biblisty wszystkie trzy reprezentują prorockie słowo, czyn i słowo pisane, w konsekwencji zatem muszą też zawierać w sobie słowo Boga i być świadectwem Ojca⁴¹.

³⁶ Ibidem, s. 26.

³⁷ Ibidem, s. 31.

³⁸ Ibidem, s. 60–61.

³⁹ Tak sądzi Jan Chryzostom w *In Joannem XL*, 1 (PG 59,230). Por. R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, trad. A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 2010, s. 288.

⁴⁰ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 77–78. Opinia ta zgodna jest z interpretacją Cypriana w *Epistula LXVI* (II), 2 (CSEL 3², 727). Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 288; J.A. Bengel, *Gnomon of the New Testament*, vol. 1, New York 1862, s. 579.

⁴¹ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 80.

W odniesieniu do pierwszego z wymienionych J.M. Boice wykazuje, że choć posiada ono nadrzędny charakter względem innych ludzkich świadectw o Jezusie, to jednak staje się ważne i wiążące dopiero wtedy, gdy otrzymuje potwierdzenie w czynach Jezusa, w Jego znakach, które w czwartej Ewangelii wyraża rzeczownik σημεῖον. Znaki często są również cudami wskazującymi na rzeczywistość duchową⁴², jak ma to miejsce w czasie godów w Kanie Galilejskiej⁴³.

Mówiąc z kolei o dziełach Jezusa, autor określa niektóre z nich jako bardziej doniosłe, mające większy wpływ na zrozumienie prawdy objawionej i tożsamości Jezusa. W opinii filadelfijskiego egzegety ewangelista Jan czuje się wolny w wyborze tych wydarzeń, które jego zdaniem należy przedstawić jako najistotniejsze dla wiary w Chrystusa. Według J.M. Boice'a każde działanie Jezusa, zwłaszcza mające znamiona nadzwyczajności, jest kierowane czy inspirowane działaniem Ojca⁴⁴. Autor wyróżnia i omawia następujące znaki: przemianę wody w wino w Kanie Galilejskiej (2,1–11); uzdrowienie syna urzędnika królewskiego (4,46–54); uzdrowienie z niemocy człowieka przy sadzawce Betesda (5,1–18); nakarmienie pięciu tysięcy (6,1–14); chodzenie po wodzie (6,16–21); uzdrowienie człowieka niewidomego od urodzenia (9,1–41); wskrzeszenie Łazarza (11,1–46); zmartwychwstanie Chrystusa (20,1–29). Sugeruje też, że kryterium wyboru wskazanych perykop należy szukać w reakcji wiary bądź jej zaprzeczenia przez bezpośrednich świadków konkretnych wydarzeń⁴⁵. Biblista zwraca też uwagę na wyjątkowość świadectwa, o którym mowa w 19,35, ale skupia się bardziej

⁴² Zdaniem M. Davies znaki są nie tyle obrazową drogą odzwierciedlenia rzeczywistości duchowej, ile raczej zaspokojeniem materialnych potrzeb, które dostarczają prawdziwych informacji o Bożej trosce o świat. Chociaż nie można pomijać doczesnych korzyści, jakie wynikają z dokonanych wobec ludzi przez Jezusa znaków, to jednak głównym ich celem – zgodnie z przesłaniem czwartej Ewangelii – jest wzbudzenie oraz umocnienie wiary, że Jezus jest Synem Bożym (20,30–31). Próba „zmaterializowania” znaków może prowadzić do nadużyć interpretacyjnych, bliskich radykalnemu historycyzmowi. Zob. M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Sheffield 1992, s. 224.

⁴³ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 89. Według R. Schnackenburga znaki w pierwszej kolejności należy rozumieć jako potwierdzenie pełnej obecności eschatologicznego zbawienia w Chrystusie. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg 1967, s. 351. Z kolei R. Kysar, przywołując opinię P. Rigi, pisze, że Chrystus sam jest prawdziwym znakiem. Zdaniem biblisty z Atlanty znaki nie są prostym wyrażeniem nadzwyczajnej mocy, ale przybliżają do Chrystusa. Ponadto wykonywane przez Jezusa w czwartej Ewangelii prezentowane są jako dzieła Ojca. Jedność Chrystusa i Boga w działaniu jest motywem znaków, które zapraszają człowieka do przekonania się o tej jedności. Zob. R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel...*, s. 227; P. Riga, *Signs of Glory: The Use of "Semeion" in St. John's Gospel, "Interpretation" 1963*, vol. 17, s. 412.

⁴⁴ J.C. Hindley wskazuje na uzupełnianie się świadectw, a nie wzajemne ich potwierdzanie się. Zob. J.C. Hindley, *Witness in the Fourth Gospel...*, s. 327.

⁴⁵ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 91.

na identyfikacji tożsamości wypowiadającej je osoby, aniżeli źródła, z którego czerpie ona inspirację⁴⁶.

W jego opinii świadectwo Jezusa ściśle wiąże się z objawieniem. Każde zaś inne świadectwo odnosi się do samego Chrystusa⁴⁷. Według E.C. Hoskynsa, cytowanego przez J.M. Boice'a, dla ewangelisty Jana Jezus jest „miejszem w historii”, gdzie wymaga się, aby człowiek wierzył⁴⁸. Dlatego też, zdaniem filadelfijskiego egzegety, autor czwartej Ewangelii, by wyrazić doświadczenie wszystkich wierzących, rozszerza krąg świadków poza nadnaturalne świadectwo Jezusa. Zabieg ten skłania biblistę do refleksji nad znaczeniem świadectw ludzi, które – jak zauważa – są odpowiedzią na zewnętrzne objawienie, dokonywane za sprawą dzieł Chrystusa w czasie Jego ziemskiej misji⁴⁹. Omówieniu tego zagadnienia dedykuje piąty rozdział swojej pracy.

Spośród ludzi, którzy świadczą o Jezusie, egzegeta wymienia: Jana Chrzciciela, Dwunastu, Samarytankę świadczącą o prorockich zdolnościach Jezusa, uzdrowionego niewidomego od urodzenia, tłum oglądający cud wskrzeszenia Łazarza, wreszcie naocznego świadka spod krzyża na Golgocie. Dokonując analizy funkcji tych świadectw w narracji, J.M. Boice stwierdza, że mają one charakter zadań i wyznań⁵⁰ oraz że są one zależne od działania Ducha Świętego i Jego wpływu na umysły bohaterów⁵¹. Prezentacją świadectwa trzeciej osoby Trójcy Świętej zajmuje się w ostatnim, szóstym rozdziale swojej pracy.

Według badacza z Filadelfii dotycząca Ducha Świętego doktryna luteraska opiera się w zdecydowanej mierze na nauczaniu zawartym w czwartej Ewangelii, w której czynność świadczenia oraz świadectwo podporządkowane są tematowi objawienia. „Nie ma wiary bez uprzedniego działania Ducha Świętego” – stwierdza uczony i pisze dalej, że słowo Chrystusa może zostać usłyszane tylko przez tego, kto jest obdarowany duchową zdolnością słyszenia⁵². Nikt także nie może przyjść do Jezusa, jeśli Ojciec go nie uzdolni (6,44). Ta zależność, jak

⁴⁶ Linia poszukiwań zgodna z: J.A. Bengel, *Gnomon of the New Testament...*, s. 721; A. Chometon, *Le Christ: Vie et Lumière. Commentaire spirituel de l'Évangile selon Saint Jean*, Paris 1927, s. 515; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Paris 1927, s. 500; F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. III, Paris 1864, s. 451–452; E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London 1961, s. 533–534; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1986, s. 525–526.

⁴⁷ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 125. L. Doohan określa świadectwo mianem kluczowego pojęcia w czwartej Ewangelii, zakorzenionego w jej chrystologii. Zob. L. Doohan, *John: Gospel for a New Age*, Santa Fe 1988, s. 172.

⁴⁸ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 135.

⁴⁹ Ibidem, s. 136.

⁵⁰ Ibidem, s. 140–141.

⁵¹ Ibidem, s. 142.

⁵² Ibidem, s. 150.

podaje J.M. Boice, określana jest przez teologów reformowanych mianem „bezwartunkowego wyboru” (*unconditional election*)⁵³.

Stanowisko to jednak należy uznać za ekstremalne, gdyż według zwolenników predestynacji Chrystus na krzyżu nie umiera za wszystkich, a jedynie za wybranych⁵⁴. Bezkrytyczne przyjmowanie takiej interpretacji przez biblistę z Filadelfii nie przekreśla jego badań, ale skłania do większej czujności w akceptacji formułowanych przez niego wniosków, które odkrywają konfesyjne nachylenie ich autora w stronę teologii protestanckiej. Pomimo pewnych różnic na gruncie doktrynalnym, pomiędzy przyjętymi przez niego rozwiązaniami a osiągnięciami katolickiej egzegezy biblijnej, jego praca w istotnej swej części ukazuje relacyjny charakter świadectwa w czwartej Ewangelii. Stanowi dzięki temu ważny przyczynek do zwrócenia uwagi na osobę Boga Ojca jako protagonisty świadectwa o Jezusie.

Towarzyszące temu świadectwu objawienie się chwały Syna sprawia, że zyskuje ono nową kategorię wyrazu, o czym pisze czeski teolog fundamentalista K. Skalicky⁵⁵. Wymieniając obecne w Ewangelii Jana przykłady świadectw, wskazuje on na Boga Ojca jako ich jedyne go autora⁵⁶. Zdaniem teologa z Czech Budziejowic świadectwo w czwartej Ewangelii nie koncentruje się, jak w przypadku Dziejów Apostolskich, na zmartwychwstaniu Chrystusa, ale na Nim samym. Z jednej strony opiera się ono na doświadczeniu zmysłowym (widzenie zjawisk fizycznych), a z drugiej przenika tajemnicę tożsamości Jezusa (*visio beatifica*), Jego jedności z Ojcem (1,34)⁵⁷. Dlatego też, jak zauważa K. Skalicky, przyjęcie świadectwa o Synu prowadzi ostatecznie do oglądania chwały Chrystusa. Teolog odrzuca interpretacje, które wskazywałyby na wypełnienie się dzieł powierzonych Jezusowi przed Jego męką i śmiercią⁵⁸. W opisanych przez ewangelistę wydarzeniach z Golgoty widzi działanie Boga objawiającego się jako Ojciec, który potwierdza – jakby pieczęcią – słowa i dzieła dokonywane przez Chrystusa⁵⁹.

Apologetyczny wymiar świadectwa służy przekonaniu zarówno przeciwników, jak i wierzących, że Jezus jest Synem Bożym, i sprawia, że można je

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ W doktrynie kalwińskiej używa się określenia *l'expiation limitée*, czyli „ograniczone przebłaganie”. Por. F. Higman, *La Réforme: pourquoi? Essai sur les origines d'un événement fondateur*, Genève 2001, s. 126.

⁵⁵ C. Skalicky, *La Gloria nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1970, s. 100.

⁵⁶ Ibidem, s. 104.

⁵⁷ Teolog odnosi swoje spostrzeżenie do anonimowego świadectwa z 19,35.

⁵⁸ C. Skalicky, *La Gloria nel Vangelo di Giovanni...*, s. 111.

⁵⁹ O śmierci Jezusa jako ostatnim znaku piszą: C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, s. 438–439; D. Senior, *The Death of Jesus as Sign. A Fundamental Johannine Ethic*, in: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. G. Van Belle, Leuven 2007, s. 271–291.

odczytywać w kategoriach prawnych, zgodnych z pierwotnym zastosowaniem, zarówno w klasycznej literaturze greckiej, jak i w Starym Testamencie⁶⁰. Natomiast zachodząca pomiędzy świadczącym o Jezusie a Nim samym relacja rodzi pytanie o prawdziwość świadectwa i warunki, które musi ono spełniać, aby zostało uznane za wiarygodne.

1.2. Profil jurydyczno-teologiczny świadectwa Ojca o Synu

Licznie zaznaczone w czwartej Ewangelii odwołania do Starego Testamentu, a zwłaszcza do Prawa, skłaniają do refleksji nad walorem obecnego w niej świadectwa. Dostrzeżenie jego jurydycznego wymiaru⁶¹ i związku z Bogiem Ojcem skutkuje w historii egzegezy tekstu Jana podejmowaniem prób określe-

⁶⁰ Gruntowne studium leksykalne i gramatyczne w tym względzie prezentuje J. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt 1972. Uzupełnia on podjęte przez N. Broxa badania dotyczące świadectwa w zakresie Starego i Nowego Testamentu. Zob. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961. Zebrany przez J. Beutlera materiał podzielony jest na dwie części. W pierwszej egzegeta zajmuje się gruntowną analizą leksykalną i gramatyczną najbardziej reprezentatywnych starożytnych greckich tekstów prawnych i filozoficznych, a także prezentuje studium Starego i Nowego Testamentu, literatury międzytestamentalnej oraz rabinicznej, w których występują terminy związane ze świadectwem oraz czynnością świadczenia. Druga część jego pracy koncentruje się na występowaniu oraz użyciu terminów μαρτυρεῖν i μαρτυρία w czwartej Ewangelii oraz w pozostałych Pismach Janowych. Szczegółowej analizie poddaje autor fragmenty dotyczące świadectwa Jana (J 1,7–8.15.19.32–34), „widzących” (3,11) i tego, który „zobaczył i słyszał” (3,32), a także perykopy mówiące o świadectwach o Jezusie (5,31–47; 8,12–20), jak również o Jego dziełach (10,25) i świadectwie Parakleta (15,26–27). Przebadany jest również tekst 18,37, w którym Jezus mówi o swoim przyjsciu na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Uwzględniono także fragmenty listów odnoszące się do świadectwa o Jezusie (1 J 5,6–12; 3J 3). Samemu świadectwu Ojca w czwartej Ewangelii J. Beutler poświęca niewiele miejsca. Egzegeta skupia się na chrystologii tekstu, jedynie wzmiankując osobę i działanie Boga Ojca. Takie chrystocentryczne zorientowanie pracy badawczej pojawia się wcześniej u B.F. Westcotta w *The Revelation of the Father*. Studium to zawiera harmonizację tekstów biblijnych i nie stanowi pozycji, która skupiałaby się na świadectwie Ojca w czwartej Ewangelii. Główną kategorią staje się tam objawienie realizowane w osobie i dziele Jezusa. P. Podeszwa zalicza studium J. Beutlera do trzech szczególnie godnych uwagi monografii, które poruszają problematykę świadectwa Jezusa. Zob. P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2011, s. 18.

⁶¹ Ten profil ewangelicznego świadectwa zaakcentowano w: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 30, przyp. 5, a szeroko przedstawiono w: A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge 2004, s. 80.

nia jego roli w objawiającym Syna nauczaniu Jezusa Chrystusa. Jedną z pierwszych takich prób jest artykuł J.C. Hindleya⁶². Przedmiot swoich badań definiuje on jako dowody lub znaki, które człowiek akceptuje i dzięki którym może uchwycić prawdę, by dojść wreszcie do poznania Boga⁶³. Swoją analizę skupia na świadectwie składanym przez Jezusa o sobie samym, na świadectwie Ojca oraz powierzonych przez Niego Synowi do wypełnienia dziełach. Dostrzegając zróżnicowany sposób ich oddziaływania, dokonuje też podziału na te, które mają bezpośredni i niebezpośredni wpływ na ich odbiorcę, rozumianego jako jednostkę lub zbiorowość. Zdaniem badacza z Cambridge Jezusowe twierdzenia dotyczące Jego pochodzenia i Bożego posłannictwa nie służą wyłącznie objawieniu relacji pomiędzy Nim a Bogiem, prezentują one bowiem dowody niezbędne dla wydania werdyktu bądź skłaniające odbiorców do podjęcia decyzji⁶⁴. Własne wypowiedzi Jezusa, jak zauważa egzegeta, mają charakter bezpośredniego oddziaływania na słuchaczy, stają się przedmiotem kontrowersji, prawnego sporu, podczas gdy Jego dzieła objawiające chwałę pobudzają odbiorców do wyznania wiary i wydania świadectwa o Nim. To ich wewnętrzne doświadczenie, według J.C. Hindleya, jest jakby pieczęcią Ojca, która potwierdza prawdziwość znaków i przekonuje do nich wierzących za pośrednictwem aktywności Ducha-Parakleta⁶⁵. Jego świadectwo, zdaniem badacza, prowadzi nie tylko do konfrontacji z Chrystusem „historycznym i egzystencjalnym” (*historical and existential*), ale także uzdalnia odbiorców do przyjęcia i odpowiedzi na to świadectwo⁶⁶.

Prawny charakter wspomnianego świadectwa analizuje także w bardzo obszernej, podzielonej na pięć części i szesnastu rozdziałów monografii S. Pancaro⁶⁷. W ósmym z nich (*Jesus Appeals to the Law in Defence of His Teaching-Revelation*) przedmiotem szczegółowej analizy czyni egzegeta dwie perykopy: J 5,31–47 i J 8,12–20 oraz werset J 6,45. Studium kluczowego zagadnienia, jakim we wskazanych fragmentach tekstu Ewangelii Jana jest świadectwo o Jezusie, poprzedza krótka analiza leksykalna, badająca zależność pomiędzy terminami μαρτυρεῖν (świadczyć) i μαρτυρία (świadectwo) a czasownikami λαλεῖν (mówić)

⁶² J.C. Hindley, *Witness in the Fourth Gospel...*, s. 319–337.

⁶³ Ibidem, s. 320.

⁶⁴ Ibidem, s. 322.

⁶⁵ O swoim opieczętowaniu przez Ojca mówi Jezus w J 6,27, w dialogu z Żydami, poszukującymi Go po dokonaniu cudzie rozmnożenia chlebów i ryb. Można się tu raczej dopatrywać aluzji do udzielonej Janowi Chrzcicielowi wizji Ducha zstępującego na Jezusa i pozostającego nad Nim (J 1,32–33).

⁶⁶ Por. J.C. Hindley, *Witness in the Fourth Gospel...*, s. 334.

⁶⁷ S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden 1975. Jest to skrócona wersja rozprawy doktorskiej, przedstawionej na Uniwersytecie w Münster w 1972 roku.

i κρίνειν (sądzić)⁶⁸. Wychodząc od analizy występowania dwóch pierwszych terminów, biblista dokonuje rozróżnienia pomiędzy ich „niespecyficznym” a „specyficznym” Janowym użyciem. W klasycznym zastosowaniu, jak podaje, terminy „świadcstwo” bądź „świadczyc” wyrażają konieczną czynność potwierdzania jakiegoś faktu. Natomiast w czwartej Ewangelii świadcstwo ma zwykle charakter religijny, chociaż obecne są w niej także wzmianki, których sens może być przeciwny takiemu rozumieniu (2,25; 3,28; 4,39; 12,17; 13,21; 18,23). Dlatego S. Pancaro skłania się ku stwierdzeniu, że niezależnie od poświadczanych faktów u Jana zarówno świadcstwo, jak i czynność świadczenia mają podtekst religijny⁶⁹. W tym sensie użycie wymienionych terminów w czwartej Ewangelii ma charakter „niespecyficzny”. Z kolei ze „specyficznym” dla Jana użyciem „świadcstwa” mamy – zdaniem egzegety – do czynienia wówczas, gdy odnosi się ono do relacji między Jezusem a Ojcem.

Bardzo często czynność świadczenia wyrażana jest w Ewangelii Jana za pomocą terminu λαλεῖν, który pełni rolę synonimu dla μαρτυρεῖν⁷⁰. Jak zauważa kanadyjski uczonec, Chrystus nie opisuje drobniaczkowo swoich wizji ani też słyszanych przez siebie słów i spraw. Nie podaje też szczegółów dotyczących natury Boga. Mówi natomiast sporo o swojej relacji do Ojca. Słowo „Ojciec” obecne jest w czwartej Ewangelii znacznie częściej niż termin „Bóg”. W Ewangelii Jana Bóg nie jest przedstawiony jako Ojciec ludzi, nawet uczniów, ale jest Ojcem Jezusa⁷¹. Kiedy Chrystus mówi o sobie, wówczas także nawiązuje do swojego Ojca – Boga⁷². Świadczenie i mówienie o tym, co widziane i usłyszane, egzegeta interpretuje przede wszystkim jako mającą apokaliptyczne tło metaforę objawienia. W odniesieniu do tego przywołuje przykłady ze Starego Testamentu – Księgi Zachariasza i Księgi Daniela. Według S. Pancaro przedmiotem czynności, dla wyrażenia której u Jana używane są terminy μαρτυρεῖν i λαλεῖν, jest tajemnica osoby Jezusa⁷³. Natomiast podmiotami czynności świadczenia (w jej „specyficznym” znaczeniu) w Ewangelii Jana są: Jezus (3,11.32; 5,31; 8,13.14.18; 18,37), Ojciec (5,32.37; 8,18), Duch (15,26), a także dzieła (5,36; 10,25), Pisma (5,39), Jan Chrzciciel (1,7.8.15.[19]⁷⁴.32.34; 3,26; 5,33) i uczniowie Jezusa (15,27; 19,35; 21,24). Z kolei termin μαρτυρία obejmuje czyny Jezusa (3,11.32.33;

⁶⁸ S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 193. Dopiero w dalszej części egzegeta analizuje także zbieżność znaczenia terminów μαρτυρεῖν i ὁμολογεῖν. Ibidem, s. 242–247.

⁶⁹ Ibidem, s. 196.

⁷⁰ Ibidem, s. 192.

⁷¹ Ibidem, s. 200–201. Słowo πατήρ, jak zauważa egzegeta, w czwartej Ewangelii posiada swój synonim w formule ὁ πέμψας με.

⁷² Ibidem, s. 203.

⁷³ Ibidem, s. 205.

⁷⁴ W 1,19 występuje rzeczownik μαρτυρία.

5,31; 8,13.14) i Ojca (5,32)⁷⁵ bądź same dzieła (5,36). Mowa też o świadectwie Jana Chrzciciela (1,7.19) i uczniów (15,27; 19,35; 21,24)⁷⁶.

Po przedstawieniu w rozdziale ósmym studium leksykalnego egzegeta podejmuje się szczegółowej analizy perykopy 5,31–47. Czyni to w paragrafie zatytułowanym: *The Rejection of Jesus by the Jews and the "Heilsgeschichte"*. Dzieli wyróżniony tekst na dwie części. W pierwszej (5,31–40) skupia się na objawieniu Boga w historii, natomiast w drugiej (5,41–47) przedstawia diagnozę niewiary oponentów Jezusa.

Według biblisty z Ontario świadectwo Ojca odnosi się przede wszystkim do starotestamentowego objawienia na Synaju i jest ono wyraźnie oddzielone od świadectwa Pism, chociaż i te należy odczytywać w tej samej kategorii. Rozpatrując znaczenie dzieł (ἔργα), badacz przestrzega, by nie ograniczać ich do cudów, ale rozumieć je szerzej – jako całą aktywność Jezusa. W doświadczeniu słyszenia i widzenia Ojca, a także posiadania Jego słowa (5,37–38) dostrzega wyraźne nawiązanie do historii Mojżesza oraz Izraela po wyjściu z niewoli. Nie pomija też teofanii z czasów patriarchy Abrahama, Jakuba oraz proroka Eliasza i przytacza liczne przykłady przemawiania Bożego do proroków⁷⁷.

Mówiąc o świadectwie danym przez Boga Mojżeszowi oraz ludowi izraelskiemu, egzegeta podkreśla jego bezpośredni charakter. Zdaniem badacza świadectwo to – przyjęte jako prawdziwe, zawarte w Pismach – powinno zostać właściwie odczytane przez Żydów, którzy widzą dzieła Jezusa. Nie dzieje się tak jednak z powodu braku miłości względem Boga i poszukiwania ludzkiej chwały przez przeciwników Jezusa. Te dwie przyczyny według S. Pancaro decydują o odrzuceniu Jezusa i czynią niemożliwym rozpoznanie chwały Bożej, która objawia i potwierdza Jego tożsamość.

Apologia samoobjawienia Jezusa obecna jest również w 8,12–20. Tam po raz kolejny Chrystus podejmuje temat świadectwa Ojca, które najpełniej wyraża się w świadectwie Syna. Jego prawdziwość, podobnie jak i prawdziwość sądu, oparta jest na znajomości pochodzenia Jezusa oraz celu Jego posłannictwa (por. 8,14). S. Pancaro zwraca jednak uwagę na jeszcze jeden istotny fakt. Otóż świadectwo, o którym mowa we wskazanej perykopie, czyni zadość wymaganiom stawianym przez Prawo, gdzie dwóch, potwierdzając coś zgodnie, świadczy prawdziwie⁷⁸.

⁷⁵ L.L. Johns i D.B. Miller przyjmują opinię Jana Chryzostoma, że anonimowym podmiotem czynności świadczenia w 5,32 jest Jan Chrzciciel. Zob. L.L. Johns, D.B. Miller, *Signs as Witnesses in the Fourth Gospel: Reexamining the Evidence*, "Catholic Biblical Quarterly" 1994, vol. 56, s. 523. Pogląd ten, podzielany również przez J.-A.A. Brant oraz U.C. von Wahldego, nie znajduje jednak akceptacji w komentarzach najbardziej uznanych autorów, takich jak: C.K. Barrett, R.E. Brown, R. Fabris, J. Gibley, E. Haenchen, M.-J. Lagrange, X. Léon-Dufour, R.H. Lightfoot, A. Loisy, S. Mędała, F.J. Moloney, G. Noll, L. Schenke, A. Schlatter, R. Schnackenburg, Y. Simoens, L. Stachowiak, A. Vanhoye.

⁷⁶ S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 206.

⁷⁷ Ibidem, s. 220–226.

⁷⁸ Ibidem, s. 276–277.

Koncepcją świadectwa w czwartej Ewangelii zajmuje się również I. de la Potterie⁷⁹. Podobnie jak poprzedni autor zwraca on uwagę na właściwości leksykalne tekstu czwartej Ewangelii, w której brakuje terminów obecnych w tradycji synoptycznej: κήρυγμα (obwieszczenie), εὐαγγέλιον (dobra nowina), εὐαγγελίζεσθαι (zwiastować/nieść dobrą nowinę), κηρύσσειν (głosić). Wykazuje dzięki temu, że wzmiankowane w Ewangelii Jana świadectwo z jednej strony wyraźnie różni się od proklamacji kerygmatycznej, z drugiej zaś obydwa pojęcia wyrażają uroczysty sposób przemawiania⁸⁰. Belgijski uczony zwraca też uwagę, że podczas gdy u synoptyków termin ten pojawia się w kontekście Jezusowej zapowiedzi przyszłych prześladowań (Mt 10,18; Mk 13,9; Łk 21,13), to w czwartej Ewangelii – na kanwie sporu z Żydami w 5,31–47 – zostaje użyty w znaczeniu prawnym. Natomiast przywołane tam przez Jezusa świadectwa potwierdzają prawdziwość Jego misji.

Od spostrzeżeń natury leksykalnej przechodzi następnie I. de la Potterie do analizy świadectwa „widzącego” oraz przedmiotu wspomnianego świadectwa. Wskazuje zatem na osobę Jana Chrzciciela (1,34), Jezusa (3,11.32), apostoła Jana⁸¹ (19,35; 1 J 1,2; 4,14)⁸². Zdaniem egzegety relacja między widzeniem a świadczeniem nie zawsze jest jednakowa. Słusznie zauważa, że świadectwo składane przez Jezusa ma zupełnie inny wymiar, Chrystus bowiem jest świadkiem naocznym rzeczywistości niebieskiej, to zaś, co jest przedmiotem widzenia u Ojca, staje się treścią objawienia⁸³. W przypadku ludzi, jak zaznacza belgijski uczony, istnieje pewien dystans między przedmiotem widzenia a samym świadectwem. To bowiem, co widzi ludzki świadek, może stanowić jedynie część rzeczywistości, która pozostaje zakryta nawet przed nim samym⁸⁴. Dlatego, zdaniem egzegety, Jan Chrzciciel dostrzega wprawdzie zewnętrzne zjawisko, czyli Ducha zstępującego na Jezusa (1,32), ale świadczy o mesjańskim posłannictwie Jezusa (1,34)⁸⁵. Podobnie, według biblisty, widzi

⁷⁹ I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean...*, s. 193–208. Por. Idem, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, trad. G. Haya, Madrid 1979, s. 269–298.

⁸⁰ I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean...*, s. 194–195.

⁸¹ Egzegeta powtarza rozpowszechnioną wśród komentatorów opinię dotyczącą podmiotu świadczenia w 19,35.

⁸² Ibidem, s. 197.

⁸³ Ibidem, s. 197.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Tekst Ewangelii zawiera poprzedzone rodzajnikiem określonym ó sformułowanie *ὁὸς τοῦ θεοῦ* (Syn Boży). Można przyjmować starotestamentalne znaczenie tego tytułu. Jednak mając na uwadze głębokie doświadczenie duchowe Jana Chrzciciela, potwierdzone głosem Tego, który według Ewangelii go posyła, należy raczej przyjąć, że poprzednik Jezusa rozpoznaje w Nim faktycznie Syna Bożego, a nie tylko Namaszczonego – kogoś na wzór biblijnych proroków.

też stojący pod krzyżem na Golgocie uczeń, gdy świadczy o wypełnieniu się dzieła zbawienia (19,35)⁸⁶.

Od analizy sposobu widzenia przechodzi I. de la Potterie do refleksji nad przedmiotem świadectwa w Ewangelii Jana. Według niego jest nim Jezus⁸⁷. Pomimo różnorodności świadków (Jan Chrzciciel, Pisma, Jezus, Duch Święty, ewangelista, uczniowie) belgijski uczony wskazuje na jedność ich świadectw. Przywołuje również opinię C. Massona⁸⁸, według którego autorem każdego z nich jest Ojciec⁸⁹. Ścisły związek pomiędzy świadectwem Syna i Boga Ojca ukazują również dzieła przekazane Jezusowi do wykonania (5,36). Przez nie Ojciec świadczy o Synu, ale dzięki nim także i On objawia wobec świata zaangażowanie Boga, który zajmuje stronę w sporze o tożsamość Chrystusa.

W tak ewidentnie jurydycznym kontekście rozpatruje obecne w czwartej Ewangelii świadectwo również A.A. Trites⁹⁰. Przedmiotem badań kanadyjskiego biblisty jest wprawdzie występowanie i koncepcja świadectwa w całym Nowym Testamencie, ale jego właściwe studium poprzedza analiza niektórych klasycznych tekstów greckich doby antyku, Septuaginty, Biblii hebrajskiej⁹¹ oraz pism rabinicznych, apokryficznych i tak zwanych pseudoepigrafów⁹². Ewangelii Jana badacz poświęca ósmy rozdział swojej pracy, a pozostałe Ewangeliom synoptycznym, Dziejom Apostolskim, Listom i Apokalipsie.

Dla A.A. Tritesa tekst Jana stanowi zarówno umiejętną apologię, jak i pismo służące pogłębieniu wiary odbiorców. Samo zaś świadectwo o Jezusie posiada według niego wyraźny walor procesowy. Obecne w dyskursach z Żydami, staje się częścią prawnej debaty, zmierzającej do wykazania racji i odparcia przeciwnych argumentów⁹³. Za głównego jej protagonistę uznaje Boga, który, podobnie jak w Iz 40–55, wchodzi w spór z Izraelem, potwierdzając jednak tym razem synostwo Boże Chrystusa. Zdaniem kanadyjskiego egzegety Boże świadectwo w czwartej Ewangelii wyrażają: Jan Chrzciciel, Pisma, słowa oraz dzieła Jezusa, a później także uczniowie i Duch Święty. W opinii uczonego świadectwem Ojca nie jest cudowny głos z nieba, o którym mowa w 12,28. Nie są nim także

⁸⁶ Świadomość wypełnienia się Pism znaczy daleko więcej niż zdolność ich interpretacji. „Widzący” w 19,35 przebitego włócznią Jezusa oraz wypływające z Jego boku krew i wodę nie czyni założeń, nie stawia hipotez co do znaczenia obydwu wydarzeń. On zna tożsamość Jezusa i daje o niej świadectwo.

⁸⁷ Por. I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean...*, s. 199.

⁸⁸ C. Masson, *Le témoignage de Jean...*, s. 120–127.

⁸⁹ I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean...*, s. 200.

⁹⁰ A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge 2004. Pierwsze wydanie pochodzi z roku 1977.

⁹¹ Egzegeta omawia teksty w kolejności odmiennej od powszechnie przyjmowanej (BH, LXX).

⁹² Zgodnie z nazewnictwem protestanckim, a nie katolickim.

⁹³ A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness...*, s. 78.

wzmiankowane w 5,36–37 dzieła, ale wewnętrzne Boże świadectwo prowadzące ludzi do wiary⁹⁴. Przyjęta przez egzegetę koncepcja pochodzi bezpośrednio od J.C. Hindleya⁹⁵, do czego też zresztą się przyznaje. W kwestii przyjęcia, co jest świadectwem Ojca w Ewangelii Jana, ze zdaniem obydwu uczonych należałoby polemizować. Można jednak się z nimi zgodzić, że świadectwo to jest zorientowane w stronę wiary w Jezusa Chrystusa, do której stanowi zachętę⁹⁶.

Przeprowadzone przez A.A. Tritesa, ale także pozostałych egzegetów, studium świadectwa w czwartej Ewangelii staje się następnie inspiracją dla badań A.T. Lincolna⁹⁷ nad zagadnieniem obecnego w niej procesu sądowego Boga ze światem. W świetle relacji, która dotyczy publicznej działalności Jezusa, biblista z Gloucestershire określa Go mianem świadka oraz sędziego, posłanego przez Ojca do świata i sprawującego sąd, który posiada dwa aspekty. Pierwszy – pozytywny, wiąże się z przekazaniem życia, natomiast drugi – negatywny, dotyczy potępienia tych, którzy nie przyjmują świadectwa, czyli nie wierzą w Syna i są przez to pozbawieni życia wiecznego⁹⁸. Według brytyjskiego egzegety miejscem sprawowania wzmiankowanego sądu przez Chrystusa jest godzina Jego wywyższenia na krzyżu. W obrazie przebitego włócznią boku Jezusa, z którego wypływają krew i woda (19,34), upatruje uczony wydanie pozytywnego werdyktu, jakim jest darowanie życia, zgodnie z przywołanym przez Jezusa w 7,38 prorocstwem Pism. Z kolei wskazując na zamknięcie procesu sądowego w śmierci Chrystusa, zadaje pytanie o rolę obecnego w 19,35 świadectwa. Biorąc pod uwagę kontekst mów pożegnalnych Jezusa, skupia się dalej na pierwotnej z Nim relacji uczniów (15,27), których po Jego odejściu do Ojca w dziele świadczenia ma wspierać Duch Paraklet (15,26)⁹⁹. Przykładem takiego współdziałania jest, w opinii A.T. Lincolna, aktywność Szymona Piotra oraz umiłowanego ucznia. Szczególną jednak rolę, zdaniem egzegety, pełni drugi spośród wymienionych. Spisane przez niego ewangeliczne świadectwo (20,31; 21,24) jest bowiem bliskie świadectwu Ojca z 5,32 oraz wyznaniu „widzącego” z 19,35. Przede wszystkim jednak służy ono wykazaniu Bożej prawdy oraz utrwaleniu pozytywnego werdyktu¹⁰⁰, że Bóg ofiarowuje swojego Syna, aby wierzący w Niego mieli życie wieczne.

Takie ujęcie tematu świadectwa Ojca skłania do tego, by rozważać je w kategoriach teologicznych. Rozumiane bardziej jako dar pochodzący od Boga, wy-

⁹⁴ Ibidem, s. 102.

⁹⁵ J.C. Hindley, *Witness in the Fourth Gospel...*, s. 326.

⁹⁶ Pogląd ten podziela również I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean...*, s. 202.

⁹⁷ A.T. Lincoln, *Trials, Plots and the Narrative of the Fourth Gospel*, „Journal for the Study of the New Testament” 1995, vol. 17, s. 3–30.

⁹⁸ Ibidem, s. 7.

⁹⁹ Ibidem, s. 10.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 28.

maga ono zarówno odpowiedzi ze strony człowieka, jak i dyspozycji do jego przyjęcia, wreszcie też przyłgnięcia do prawdy, która za nim stoi. Z perspektywy obecnych osiągnięć egzegetycznych można stwierdzić, że przeprowadzona w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia analiza leksykalna czwartej Ewangelii przyczynia się znacząco do poszerzenia horyzontów badań nad świadcstwem Ojca o Synu. Natomiast ożywione dzięki niej studium narracji czwartej Ewangelii wskazuje na istotną rolę świadcstwa w tworzeniu całej struktury literackiej i teologicznej tekstu Jana.

1.3. Ujęcia teologalno-strukturalne świadcstwa

Trzeci ze sposobów przedstawienia tematu świadcstwa w czwartej Ewangelii jest najmniej jednorodny. Egzegeci częściej zwracają uwagę na teologiczną funkcję świadcstwa w obrębie jednej czy kilku perykop, aniżeli dokonują kompleksowej analizy struktury tekstu. Do znaczących artykułów, które podejmują kwestię roli świadcstwa Ojca w czwartej Ewangelii, należy tekst autorstwa U.C. von Wahldego¹⁰¹. Biblista z Chicago wychodzi w nim od analizy fragmentu pierwszej apologii Jezusa (w której wymienione są odnoszące się do Niego świadcstwa), a następnie rozważa problem wiary w Syna Bożego w tekście całej Ewangelii Jana. W opinii U.C. von Wahldego spośród czterech przytoczonych przez Jezusa świadków – to znaczy: Jana Chrzciciela, dzieł Jezusa, Ojca oraz Pism – obecność i rola trzeciego z nich wymaga zwrócenia szczególnej uwagi. Identyczny postulat pojawia się już w przytoczonym przez egzegetę komentarzu R. Schnackenburga, który wyróżnia świadcstwo Ojca jako źródło wszystkich form świadczenia w czwartej Ewangelii¹⁰². Tymczasem U.C. von Wahlde przywołuje nieuznawany przez wielu badaczy pogląd, według którego świadcstwo Ojca odnosiłoby się wyłącznie do głosu z nieba w czasie chrztu Jezusa¹⁰³. Proponuje jednak inne rozwiązanie problemu, koncentrując swoją uwagę na świadcstwie wzmiankowanym w 5,37–38. Według niego świadcstwo Ojca jest właściwie Jego słowem, przekazany Jezusowi, a następnie światu za sprawą

¹⁰¹ U.C. von Wahlde, *The Witnesses to Jesus in John 5,31–40 and Belief in the Fourth Gospel*, "Catholic Biblical Quarterly" 1981, vol. 43, s. 385–404.

¹⁰² Pisząc o „świadcstwie innego”, R. Schnackenburg wykazuje, że nie chodzi o kolejne, nowe świadcstwo, ale o to, które stale o swoim Synu składa Bóg Ojciec. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg 1971, s. 174.

¹⁰³ U.C. von Wahlde, *The Witnesses to Jesus in John 5,31–40...*, s. 386, przyp. 7. Należy zwrócić uwagę, że w czwartej Ewangelii brak opisu przyjęcia przez Jezusa chrztu z rąk Jana. Funkcję tego obrzędu pełni świadcstwo Jana dotyczące tożsamości Chrystusa. Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007, s. 365, 372.

Jezusa. Stąd też błąd Żydów polega na odrzuceniu wiary w Chrystusa i przekonaniu, że mają oni słowo Boga. Taka linia interpretacji, zdaniem uczonego, nie jest szeroko rozpowszechniona. Sam jednak przyznaje, że pewne intuicje w tym względzie zawiera także komentarz autorstwa C.K. Barretta¹⁰⁴.

W rozumieniu biblisty z Chicago mowa Jezusa dotycząca świadków, w rozdziale piątym Ewangelii Jana, stanowi rozbudowany wstęp do dyskusji z Żydami, którą można podzielić na trzy części. Centrum pierwszej z nich stanowi osoba świadczącego Jezusa w rozdziale ósmym. W drugiej przedmiotem sporu są czyny (dzieła) Jezusa, zaś w części trzeciej problem dotyczy Pism. Postawę pełną gotowości do przyjęcia świadectw o Jezusie prezentują przedstawieni w J 1,35–2,22 uczniowie. Zdaniem egzegety odpowiedź wiary na słowa i dzieła Chrystusa czyni z nich Jego naśladowców i towarzyszy, tak jak dzieje się to u synoptyków¹⁰⁵. Za kluczowe w tym względzie uznaje jednak świadectwo samego Jana Chrzciciela, który jako pierwszy w Ewangelii wskazuje zebranych nad Jordanem Baranka Bożego. To wydarzenie, w opinii U.C. von Wahldego, jest swoistym preludium do przyjęcia wiary w Syna, opartej na doświadczeniu Jego chwały objawionej w dziełach, w świadectwie Pism oraz w słowach Jezusa¹⁰⁶. Jej odrzucenie przez Żydów, o czym mówi On sam w J 15,23–25, staje się wymownym znakiem przyjęcia przez nich pełnej odpowiedzialności za własne grzechy. Według biblisty z Chicago słowa Jezusa z wieczernika pokazują, że funkcja świadectwa o Synu w czwartej Ewangelii nie polega jedynie na przekonaniu do wiary w Niego, ale także na przekonaniu ludzi o ich osobistej grzeszności. Chociaż w tekście amerykańskiego biblisty nie wybrzmiewa ostatecznie stwierdzenie, że struktura czwartej Ewangelii opiera się na świadectwie Ojca o Jezusie, to jednak, ukazując różne sposoby jego realizacji, egzegeta potwierdza znaczącą rolę tego tematu w tekście Jana. Z powodzeniem wykazuje bowiem, że przyjęcie wiary w Syna Bożego jest procesem rozciągniętym w czasie, obejmującym poszczególne wydarzenia ewangeliczne, naświetlone dodatkowo poprzez Pisma oraz słowa Jezusa.

Bezpośrednio specyfiką budowy czwartej Ewangelii zajmuje się hiszpański badacz L. Sánchez Navarro¹⁰⁷, określając ją mianem struktury świadectwa. Według biblisty z Madrytu zasada się ona na zawartej w prologu Ewangelii Jana syntezie teologicznej tego wszystkiego, co jest rozwinięte w narracji

¹⁰⁴ C.K. Barrett pisze o uwierzytelniającym się (*self-authenticating*) charakterze wiary, która jest świadectwem Ojca we wnętrzu wierzącego. Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978, s. 266–267.

¹⁰⁵ U.C. von Wahlde, *The Witnesses to Jesus in John 5,31–40...*, s. 399–400.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 401.

¹⁰⁷ L. Sánchez Navarro, *Estructura testimonial del Evangelio de Juan*, "Biblica" 2005, vol. 86, s. 511–528.

tekstu¹⁰⁸. We wstępnych obserwacjach egzegeta wyróżnia trzy zasadnicze połączenia tematyczne u Jana. Są nimi: po pierwsze, świadectwo, wiara¹⁰⁹ i życie; po drugie, świadectwo i prawda; po trzecie, świadectwo i chwała. Pisząc, że wiara jest odpowiedzią na świadectwo, uczony z Uniwersytetu San Dámaso przywołuje między innymi to, które zostaje złożone pod krzyżem Jezusa, w 19,35. Uważa też, że między świadectwem a prawdą w czwartej Ewangelii istnieje semantyczna zależność¹¹⁰, zaś w zestawieniu z chwałą w nieodwołalny sposób wskazuje ono na mesjańskie posłannictwo oraz synostwo Boże Jezusa¹¹¹. Wzmiankowane świadectwo pełni zatem w Ewangelii Jana rolę słowa klucza, które pozwala zarówno przedstawionym w niej bohaterom, jak i odbiorcom tekstu odkryć tożsamość Chrystusa.

Nieco więcej miejsca poświęca L. Sánchez Navarro analizie wielkiej inkluzji, którą stanowią wersy 1,19 i 21,24. Posługując się graficznym schematem budowy obydwu porównywanych fragmentów, wskazuje na ich paralelność. Przedmiotem analizy jest również Pierwszy List Jana. Ze względu na funkcję, jaką w jego strukturze odgrywa „świadectwo”, madrycki biblista wskazuje na pokrewność tego tekstu względem czwartej Ewangelii. W podejmowanych badaniach egzegeta dystansuje się od diachronii, przy czym – jak przyznaje – nie sposób bez osiągnięć tej metody dotrzeć do najstarszych świadków tekstu biblijnego¹¹².

Ponadto z przeprowadzonych przez uczonego badań wynika, że największa częstotliwość występowania leksemów o rdzeniu słowotwórczym $\mu\alpha\rho\tau$ -w Ewangelii Jana jest dostrzegana w rozdziałach od pierwszego do dziesiątego, zaś pomiędzy trzynastym i dwudziestym pierwszym występują one tylko kilkakrotnie¹¹³. Według niego struktura literacka czwartej Ewangelii jest trypty-

¹⁰⁸ Ibidem, s. 511: „El prólogo del 4º Evangelio (1,1–18) contiene una síntesis teológica de lo que se desarrollará en forma narrativa”.

¹⁰⁹ W Ewangelii Jana nie występuje rzeczownik $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ (wiara). Często pojawia się natomiast czasownik $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega$ (wierzyć) – np. 1,7,12,50; 2,11; 3,12; 4,21 – oraz przymiotniki $\grave{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ (niewierzący) i $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (wierzący) – 20,27. Użycie wspomnianego rzeczownika zarówno w omawianym artykule, jak i w tekście niniejszej publikacji wydaje się jednak uzasadnione, za takim rozwiązaniem przemawiają bowiem względy językowe i spójność wyводу.

¹¹⁰ L. Sánchez Navarro, *Estructura testimonial del Evangelio de Juan...*, s. 512–514.

¹¹¹ O zależności między świadectwem i chwałą traktuje również: J. Painter, *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, Edinburgh 1993, s. 241.

¹¹² L. Sánchez Navarro, *Estructura testimonial del Evangelio de Juan...*, s. 516. W ocenie Papieskiej Komisji Biblijnej studium diachroniczne jest nieodzowne w zrozumieniu dynamizmu historycznego oraz w ukazywaniu bogactwa złożoności Pisma Świętego. Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 31.

¹¹³ L. Sánchez Navarro, *Estructura testimonial del Evangelio de Juan...*, s. 522, przyp. 56.

kiem, w którym treść prologu Ewangelii (1,1–18) stanowi wprowadzenie do narracji, a świadectwo Jana Chrzciciela (1,19 → 10,42) oraz umiłowanego ucznia (13,1 → 21,25) łączy świadectwo Ojca (11,1 → 12,50)¹¹⁴. Biblista z Uniwersytetu San Dámaso jest zdania, że wypełnienie tego właśnie świadectwa, wspomnianego już w 5,37, dokonuje się w rozdziałach jedenastym i dwunastym, a konkretnie za pośrednictwem dwóch wydarzeń: cudu wskrzeszenia Łazarza i głosu z nieba¹¹⁵.

Przedstawiona opinia wymaga jednak weryfikacji. Warto bowiem zwrócić uwagę na tryb dokonany użytego w 5,37 czasownika μαρτυρέω. Skutki czynności wyrażonej w trybie oznajmującym czasu przeszłego dokonanego trwają w momencie mówienia o niej. Dlatego też należy przyjąć, że wzmiankowane w 5,37 świadectwo Ojca ma miejsce w przeszłości. Stąd interpretacja, jakoby w tym konkretnym miejscu mogło wskazywać ono na przyszłe wydarzenia, wydaje się nieuzasadniona. Według L. Sáncheza Navarra cud wskrzeszenia Łazarza jest ostatnim dokonany przez Jezusa znakiem¹¹⁶ i posiada cechy bliskie wydarzeniu z Kany Galilejskiej. Jak bowiem pierwszy opisany w czwartej Ewangelii cud objawia chwałę Jezusa i wzbudza wiarę uczniów, tak ostatni porusza Żydów i staje się przyczyną wzbudzenia wiary w wielu spośród nich (11,45). Nieco więcej miejsca madrycki uczone poświęca analizie werbalnego świadectwa Ojca z 12,28. Głos z nieba uznaje za najważniejsze świadectwo. Zdaniem hiszpańskiego biblisty chwala, o której mówi Ojciec, obejmuje nie tylko publiczną działalność Jezusa, ale także Jego misterium paschalne¹¹⁷.

Opinii L. Sáncheza Navarra na temat znaczenia wydarzeń w jedenastym i dwunastym rozdziale Ewangelii Jana nie podzielają D. Senior¹¹⁸, U. Schnelle¹¹⁹ oraz N.T. Wright¹²⁰. Według pierwszego z wymienionych egzegetów wskrzeszenie Łazarza (11,1–44) i narada, w czasie której skazano Jezusa na śmierć (11,45–53), służą podsumowaniu działalności Chrystusa i wprowadzeniu do wydarzeń związanych z męką Pańską. Z kolei U. Schnelle zwraca uwagę na temat „godziny”, która w czwartej Ewangelii łączy mękę i śmierć Jezusa z Jego

¹¹⁴ Ibidem, s. 528.

¹¹⁵ Ibidem, s. 525.

¹¹⁶ Stanowisko hiszpańskiego egzegety nie jest odosobnione. Zob. M. de Jonge, *Signs and Works in the Fourth Gospel*, in: Idem, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, ed. J.E. Steely, Missoula 1977, s. 124, a także identyczny tekst: M. de Jonge, *Signs and Works in the Fourth Gospel*, in: *Miscellanea Neotestamentica. Volumen alterum*, eds. T. Baarda, A.F.J. Klijn, W.C. van Unnik, Leiden 1978, s. 114.

¹¹⁷ L. Sánchez Navarro, *Estructura testimonial del Evangelio de Juan...*, s. 526–527.

¹¹⁸ D. Senior, *The Death of Jesus as Sign...*, s. 271–291.

¹¹⁹ U. Schnelle, *Cross and Resurrection in the Gospel of John*, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, eds. C.R. Koester, R. Bieringer, Tübingen 2008, s. 127–151.

¹²⁰ N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, s. 669.

zmarłychwstaniem. Zdaniem tego badacza wywyższenie Chrystusa na krzyżu oraz Jego uwielbienie przez Ojca wzajemnie się przenikają¹²¹ i są wydarzeniami przełomowymi w narracji czwartej Ewangelii, natomiast wskrzeszenie Łazarza stanowi w niej tylko prefigurację zmarłychwstania Jezusa. Stanowisku biblisty z Wittenbergi, które dotyczy wydarzeń paschalnych, bliski jest pogląd trzeciego ze wspomnianych uczonych – N.T. Wrighta. Obok sześciu znaków (przemiana wody w wino [2,1–11], uzdrowienie syna dworzanina [4,46–64], uzdrowienie chorego przy sadzawce Betesda [5,2–9], rozmnożenie chlebów i ryb [6,1–14], przywrócenie wzroku niewidomemu od urodzenia [9,1–7], wskrzeszenie Łazarza [11,1–44]) wymienia on jeszcze dwa: ukrzyżowanie (19,1–37) oraz zmarłychwstanie Jezusa (20,1–29)¹²². Według N.T. Wrighta siedem pierwszych znaków naśladuje stary porządek stworzenia i prowadzi uczniów do wiary. Natomiast ósmy, którym jest zmarłychwstanie, wyjaśnia wszystkie dzieła Jezusa i wskazuje na „otwarcie nowego dnia”¹²³.

Wzmiankowane w tekście Jana liczne świadectwa o Jezusie, a zwłaszcza Ojca o Synu, prowadzą na Golgotę i znajdują tam swoje dopełnienie¹²⁴. Dlatego też tak bardzo interesujące wydaje się obecne w narracji po śmierci Jezusa anonimowe świadectwo z 19,35. Krótkie studium nad jego tożsamością, rolą w czwartej Ewangelii, a także zależnością od Boga Ojca prezentuje artykuł R. Kempthorne’a¹²⁵. Biblista z Oxfordu wstępnie rozpatruje w nim sześć krytycznych przesłanek, które dotyczą: przynależności J 19,35 do tekstu oryginalnego; związku obecnego tam zaimka ἐκεῖνος (tamten) z Bogiem oraz postacią umiłowanego ucznia; przedmiotu świadectwa, którym jest wypłynięcie krwi i wody z przebitego boku Jezusa; analogii ze wzmianką o świadectwie w 21,24; antycypacji treści z 19,34 w wypowiedzi Jezusa o strumieniu wody żywej w 7,38; uznania historycznej bliskości Pierwszego Listu Jana względem czwartej Ewangelii, który może potwierdzić prawdziwość relacji naocznego świadka wydarzeń na Golgocie¹²⁶.

Zdaniem R. Kempthorne’a obecny w J 5,37 zwrot ἐκεῖνος μαμαρτύρηκεν (tamten zaświadczył) jest precyzyjną antycypacją języka wypowiedzi z 19,35, która czyni także aluzję do słów Jezusa z 5,32, o innym świadczącym. Biblista wskazuje również na pośrednie nawiązanie do świadectwa samego Jezusa

¹²¹ U. Schnelle, *Cross and Resurrection in the Gospel of John...*, s. 147–148.

¹²² Egzegeta pomija motyw chodzenia Jezusa po wodzie (6,16–21).

¹²³ N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God...*, s. 669.

¹²⁴ Por. A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, New York 2005, s. 61. G. Rossé mówi wręcz o kulminacji objawienia Boga, możliwości doświadczenia Go w relacji Ojciec–Syn. Zob. G. Rossé, *Il grido di Gesù in Croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984, s. 146.

¹²⁵ R. Kempthorne, „As God is my Witness!” *John 19,34–35*, „Studia Evangelica” 1973, vol. 6, s. 287–290.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 287–288.

(8,18), a także dzieł (5,36) czy Pism (5,39). Natomiast obecną w 19,35 wzmiankę o prawdziwości świadectwa kojarzy z zapowiedzianą przez Chrystusa aktywnością Ducha Świętego¹²⁷. Spośród grona potencjalnych świadków spod krzyża – upatrywanych w osobie jednego z żołnierzy, a częściej w tradycji egzegetycznej z postacią umiłowanego ucznia Jezusa – nie wskazuje nikogo. Skłania się bowiem ku rozwiązaniu, które to anonimowe świadectwo przypisuje Bogu Ojcu¹²⁸. On jedyny, zdaniem brytyjskiego uczonego, jest kompetentnym świadkiem życia oraz misji Jezusa Chrystusa i może prawdziwie potwierdzić jego tożsamość jako Syna Bożego.

Zaproponowanej przez R. Kempthorne'a interpretacji nie podziela L. Stachowiak¹²⁹, uważając ją za mało prawdopodobną. Biblista z KUL-u wskazuje wprowadzie na zauważone już pomiędzy 5,32 a 19,35 podobieństwo świadectw, jednakże skupia się na osobie umiłowanego ucznia. Zdaniem egzegety ów wspomniany uczeń może postulować prawdziwość swojego świadectwa, ponieważ opiera się ono na Boskim autorytecie Pisma i ścisłej łączności z Jezusem¹³⁰. Pogląd L. Stachowiaka w ogólnym kształcie wydaje się poprawny, ale jest nieprecyzyjny. Nie uwzględnia oddziaływania Boga Ojca na uczniów (6,44) i przede wszystkim nie bierze pod uwagę zawartego w drugiej części apologii Jezusa z 5,31–47 przesłania dotyczącego świadectwa o Synu. Analizując wcześniej skierowaną do Żydów mowę Jezusa, L. Stachowiak wskazuje na cztery pośrednie i bezpośrednie świadectwa¹³¹. Nie wyjaśnia jednak wyraźnie tego rozróżnienia. Wskazuje bowiem na świadectwo Ojca, a następnie wymienia pierwsze pośrednie świadectwo (wypowiedź Jana Chrzciciela) i od razu przechodzi do trzeciego (czyny Chrystusa) oraz czwartego (Pisma Starego Testamentu). Ponadto podważenie przez biblistę autentyczności głosu Ojca w teofaniach i skonstrastowanie go z głosem Jezusa Chrystusa godzi w znaną ze Starego Testamentu autentyczność misji prorockiej oraz kłóci się z uznaniem prawdziwości obecnej w J 1,33 i 12,28 przemowy Boga.

Zauważone u L. Stachowiaka mankamenty w analizie świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii koryguje najnowszy polski dwutomowy komentarz au-

¹²⁷ Ibidem, s. 288.

¹²⁸ Ibidem, s. 289: „But who is the curious ἐκεῖνος who knows its significance to bear witness to it? Certainly not the soldier with the spear, and probably not even the beloved disciple even if he be still present. The only really competent witness is again, as so often before, God – the Lord whose eyes, according to the Psalm which seems to be used in the very next verse, are upon the righteous (Psa. 34,15) and who indeed ‘sees all the sons of men’ (Psa. 33,13). The feeling that ἐκεῖνος must be God is therefore correct; but God must also be the witness”.

¹²⁹ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975.

¹³⁰ Ibidem, s. 381.

¹³¹ Ibidem, s. 200.

torstwa S. Mędała¹³². Autor ten już we wstępie, przy okazji omawiania kompozycji retorycznej czwartej Ewangelii, obok dramatyzacji, wezwania do wiary i udziału w krzyżu Jezusa wskazuje na świadectwo jako jeden z czterech poziomów perswazji oraz jeden z głównych wątków tekstu Jana¹³³. Odnosząc się do wzmiankowanego przez Jezusa w 5,32 świadectwa „innego”, wyraża też uzasadniony pogląd, że jego podmiotem jest Bóg Ojciec. Zdaniem autora komentarza w symetrycznym schemacie występowania terminu „świadectwo” w czwartej Ewangelii to, które wyraża Boże działanie, znajduje się w samym jego centrum. Najszerszym zaś obramowaniem świadectwa Ojca jest wyrażona przez nie działalność Jana Chrzciciela (1,7.19) oraz umiłowanego ucznia (19,35; 21,24). Według S. Mędała wszystkie obecne w Ewangelii świadectwa o Jezusie pochodzą od Ojca¹³⁴. Ostatecznie jednak w świadectwie złożonym na Golgocie (19,35), posługując się wyjątkiem z 1 J 5,6–8, uczony widzi aktywność Ducha¹³⁵. Zdaniem egzegety to On autoryzuje świadectwo, wie, że mówi prawdę i pobudza do wiary w Syna, prowadząc do sakramentu chrztu (symbolika wody) i do udziału w Eucharystii (symbolika krwi)¹³⁶.

Godnym uwagi pogłębieniem badań nad świadectwem Ojca w Ewangelii Jana jest również artykuł J. Kręciłło¹³⁷. Zdaniem warszawskiego biblisty wpisuje się ono w samą istotę teologicznej argumentacji autora czwartej Ewangelii. Krótkie studium tego świadectwa egzegeta z UKSW przeprowadza w dwóch etapach. Najpierw analizuje, w jaki sposób Jezus potwierdza swoją Boską tożsamość, posłannictwo oraz wyjątkową relację z Ojcem. Szczegółowym badaniom egzegetycznym poddane zostają dwie perykopy (J 5,1–47 i 8,12–20), zawierające bezpośrednio wzmianki Jezusa o świadectwie Ojca¹³⁸. Następnie autor omawianego artykułu zajmuje się treścią głosu z nieba w J 12,20–36. W tym właśnie utrwalonym przez ewangelistę Jana zdarzeniu upatruje najważniejsze świadectwo Boga o swoim Synu, które uwiarygodnia wobec świata posłannictwo Jezusa oraz tożsamość Posyłającego¹³⁹. Krótkie studium egzegetyczne biblisty z War-

¹³² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*; Idem, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010.

¹³³ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 85–86.

¹³⁴ Ibidem, s. 530–531.

¹³⁵ Por. K. Syreeni, *The Witness of Blood: The Narrative and Ideological Function of the “Beloved Disciple” in John 13–21*, in: *Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaus*, eds. A. Mustakallio, H. Leppä, H. Räisänen, Göttingen 2005, s. 177–178.

¹³⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 261.

¹³⁷ J. Kręciłło, *Świadełstwo Boga Ojca o Jezusie w Ewangelii wg św. Jana*, „*Verbum Vitae*” 2015, nr 27, s. 146–167. Omawiany artykuł ukazał się już po zakończeniu redakcji rozprawy doktorskiej autora niniejszej monografii.

¹³⁸ Ibidem, s. 149.

¹³⁹ Ibidem, s. 165.

szawy chociaż nie wyczerpuje podjętego przezeń tematu, to jednak pozwala lepiej zrozumieć przedstawioną przez Jana i rozwijaną przez niego w toku narracji strategię pragmatyczną Ewangelii oraz stanowi ważny impuls do dalszych poszukiwań naukowych.

1.4. Podsumowanie

W refleksji nad obecnym w czwartej Ewangelii świadectwem o Jezusie jako Synu Bożym oprócz trzech ujęć tego tematu można wyróżnić dwa najczęściej stosowane modele analizy tekstu. Pierwszy usiłuje zdefiniować przedmiot badań w oparciu o studium leksykalne Ewangelii. Natomiast drugi, zgodny z wymaganiami synchronii, spogląda na tekst biblijny jako strukturalną całość, by w jego badaniu uwzględnić wszystkie zawarte w nim elementy, a zatem: formy gramatyczne wyrazów, wzajemne ich połączenie, właściwości stylistyczne zdań, figury retoryczne, semantykę słów, a także właściwości narracji (zmianę akcji, osób, miejsca i czasu)¹⁴⁰. Za pomocą tego właśnie modelu badawczego pierwszą wzmiankę dotyczącą świadectwa Ojca o Synu można wskazać w J 5,32, gdzie uwagę zwraca podkreślenie prawdziwości świadczenia anonimowego podmiotu, wyrażone nagromadzeniem czasowników pochodzących od μαρτυρέω. Podobna sytuacja zachodzi tylko w jednym miejscu czwartej Ewangelii, a mianowicie w relacji o świadectwie widzącego (19,35). Tam również anonimowa osoba świadka składa prawdziwe świadectwo o Jezusie.

O ile ujęcia relacyjne pozwalają zrozumieć dynamikę życia wewnątrz Trójcy, a podkreślenie jurydycznego profilu świadectwa Bożego wskazuje na zaangażowanie Ojca w ziemską misję Syna, o tyle ujęcia teologalno-strukturalne świadectwa wskazują na nie jako na kluczowy element struktury całej Ewangelii Jana. Ponadto służą także głębszemu zrozumieniu przedstawionych w niej wydarzeń zbawczych, których protagonista jest Bóg Ojciec.

Podjęta przez R. Kempthorne'a próba wyjaśnienia istoty anonimowego świadectwa pod krzyżem Jezusa na Golgocie nie znajduje uznania wśród biblistów. Wykluczenie osoby umiłowanego ucznia jako naocznego świadka wydarzeń po śmierci Jezusa wydaje się bowiem mało przekonujące. Jednakże dostrzeżenie jego związku z aktywną obecnością Boga Ojca stanowi już cenny przyczynek do dalszych analiz literackich, które przez wzgląd na zawarte w J 19,36–37 odniesienia do Starego Testamentu powinny uwzględnić także i ten kontekst. Mając zaś na uwadze komplementarność wszystkich przedstawionych przez ewangelistę Jana wydarzeń, należałoby także uznać jako w pełni zasadne zbadanie narracji o zmartwychwstaniu Jezusa. Wieńczy ono Jego dzieło zbawcze, a dla

¹⁴⁰ Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, trad. G. Forza, Bologna 2002, s. 76–77.

pierwszej wspólnoty wierzących staje się podstawowym punktem odniesienia i przedmiotem świadectwa.

2. Koncepcja i plan dalszych poszukiwań w świetle stanu badań

Wszystkie znajdujące się pomiędzy J 5,32 a 19,35 wzmianki o świadectwie Ojca w czwartej Ewangelii służą potwierdzeniu tożsamości Jezusa. Osadzone zaś w kontekście Starego Testamentu, choćby tylko przez werbalne aluzje, składają do poszukiwań w jego obrębie. Należałoby zatem wskazać te spośród pism Starego Testamentu¹⁴¹, które według Ewangelii Jana ukazują Boga jako Ojca i znajdują swoje wypełnienie w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, poświadczając Jego tożsamość.

Studium egzegetycznego nad świadectwem Ojca nie można jednak ograniczać do analizy wzmianek o nim. Jezus mówiący o działaniu Ojca (por. 5,17,20–22), dziełach powierzonych przez Niego do wykonania (por. 5,36–37) i Jego obecności (por. 10,30,38; 14,10; 16,32) skłania do odpowiedzi na pytanie, które z dzieł Syna wyrażają czy też skuteczniają czyny Ojca. Jakie są cechy świadectw o Jezusie, ukazujących Go jako Syna, a Boga jako Ojca? Wreszcie, czy uprawniona jest taka interpretacja świadectwa spod krzyża w 19,35, która w relacji człowieka odkrywa obecność Boga Ojca jako jej inspiratora?

Przeprowadzone na przestrzeni minionych dziesięcioleci badania dotyczące zakreślonej problematyki, zarówno w biblistyce polskiej, jak i zagranicznej, nie przedstawiają spójnej oraz możliwie wyczerpującej odpowiedzi. Dlatego warto zbadać zależność chrystologii i paterologii w czwartej Ewangelii, na których styku znajduje się zagadnienie świadectwa Ojca o Synu. Wydaje się, że w teologii Janowej temat ten nie jest równorzędny względem pozostałych, które wyróżnia tradycyjna egzegeza¹⁴², ale nadaje ton całości narracji. Dzięki świadectwu Ojca odsłania się w niej bowiem tajemnica życia Jezusa, Jego misja i celowość przyścia do świata (por. J 1,12).

Uzupełnienie oraz uporządkowanie dotychczasowej wiedzy na ten temat wymaga w pierwszej kolejności przeprowadzenia rzetelnej analizy leksykalno-syntaktycznej i narracyjnej czwartej Ewangelii na tle Starego Testamentu. Pozwoli ona ustalić sposoby oraz miejsca świadczenia Boga Ojca o swoim Synu, a także wyjaśnić znaczenie i rolę anonimowych świadectw o Jezusie. Służą temu cztery rozdziały niniejszego studium.

Pierwszy z nich, na podstawie wyrażonych w J 5,32.36 cech świadectwa Bożego, zmierza do zaprezentowania go w trzech wskazanych przez Chrystusa

¹⁴¹ Uwzględniając tekst BH oraz LXX.

¹⁴² S. Mędała wymienia siedem tematów teologicznych: objawienie Boga jako Ojca, chrystologię, pneumatologię, soterologię, eklezjologię, wiarę i poznanie oraz miłość. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)*..., s. 208–219.

aspektach. Są nimi: Boża wypowiedź, Pisma oraz dzieła Jezusa, których wzorzec, zawarty w Starym Testamencie, całkowicie przejmują czwarta Ewangelia. Na bazie wyróżnionych kryteriów wyboru tekstów biblijnych możliwe jest następnie ustalenie tych fragmentów, które w ocenie ewangelisty spełniają funkcję świadectwa Ojca o Synu, wyjaśniając i potwierdzając zarazem tożsamość Jezusa.

Dwa kolejne rozdziały (drugi i trzeci) poświęcone są szczegółowym analizie perykop J 5,31–47 oraz 19,31–37. Wybór obydwu wskazanych tekstów jako przedmiotu badań jest zdeterminowany obecnym w nich słownictwem. Świadcstwo i czynność świadczenia stanowią tam główne kategorie relacji do Jezusa. Natomiast paralelne podkreślenie prawdziwości i wiarygodności wzmiankowanych w obydwu perykopach anonimowych świadectw stanowi kolejny, cenny przyczynek badawczy. Studium literackie wyróżnionych w procesie delimitacji perykop umożliwia zestawienie kluczowych w nich wersetów 5,32 i 19,35. Zarówno w drugim, jak i trzecim rozdziale pracy proces badawczy obejmuje krytykę tekstu, przekład wraz z komentarzem filologicznym oraz przedstawienie struktury 5,31–47 i 19,31–37, wreszcie analizę szczegółową tych perykop w kontekście. Ten zaś stanowią narracyjne ramy badanych tekstów, a także obecne w nich reminiscencje starotestamentalne, które odzwierciedlają utrwalone w Biblii świadectwo Boże. Ponadto w przypadku narracji o męce Pańskiej miejscem odniesienia są paralele obecne w Ewangeliach synoptycznych. Przedstawione działania badawcze w tej części studium egzegetycznego zmiierają z jednej strony do ukazania specyfiki tekstu Jana, w którym na tle pozostałych Ewangelii kanonicznych świadectwo jest podstawowym narzędziem objawienia Syna przez Ojca oraz komunikowania prawdy o niepowtarzalnym ojcostwie Boga. Jednocześnie służą one odpowiedzi na pytanie o naturę wzmiankowanego w 19,35 świadectwa. Czy jako prawdziwe i godne wiary może być także uznane za większe od Janowego (5,36), to znaczy tożsame z tym, które składa o Synu Ojciec (5,32)?

Czwarty z kolei rozdział przedstawia analizę narracji, które zawierają opis odkrycia pustego grobu i chrystofanii (20,1–29; 21,1–23) oraz osobiste świadectwa ewangelisty (20,30–31; 21,24–25). Wspomniana analiza: po pierwsze, zmiierza do określenia funkcji, jaką w narracji Jana pełni zmartwychwstanie; po drugie, dąży do odpowiedzi na pytanie, czy przedstawione przez narratora elementy opisu (otwarty grób, „mowa” Pism, obecność aniołów) można uznać za Boże świadectwo o Synu, natomiast spotkania ze Zmartwychwstałym odczytywać jako „znaki” i „świadectwa” o Ojcu; po trzecie, służy określeniu natury wiarygodnego świadectwa umiłowanego ucznia Jezusa, jako uczestnika opisywanych przez niego wydarzeń.

Zwieńczeniem naukowej refleksji nad obecnym w czwartej Ewangelii świadectwem Ojca jest określenie roli, jaką pełni ono w tekście Jana. Gruntowne studium tekstu biblijnego, wyrażone w podejściu kanonicznym, zmiierza bowiem do możliwie najbardziej pewnych rozwiązań interpretacyjnych, które po-

mogą lepiej zrozumieć misterium Syna posłanego do świata i namaszczonego Duchem przez Ojca. To zbawcze wydarzenie w pełni oddaje wzmiankowane przez ewangelistę Jana świadectwo, które dzięki temu staje się fascynującym przedmiotem naukowej refleksji nad zawsze wiarygodnym ojcostwem Boga.

ROZDZIAŁ I

Biblijna perspektywa świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii

Celem pierwszego rozdziału pracy jest wyodrębnienie w czwartej Ewangelii wszystkich miejsc, które przedstawiają Boga świadczącego o Synu. Dlatego w pierwszej kolejności należy wskazać podstawowe cechy składanego świadectwa. Obecne w J 5,32.36 pierwsze wzmianki na jego temat determinują wybór obydwu wersetów zawartej w 5,31–47 drugiej części apologii Jezusa, jako punktu wyjścia dla analizy egzegetycznej. Natomiast występujące w perykopie odwołania do Starego Testamentu skłaniają do odpowiedzi na pytanie, które spośród biblijnych tekstów ukazują Boga jako Ojca świadczącego o swoim Synu i jakie są sposoby tego świadczenia. Proces badawczy przebiega w dwóch etapach. Pierwszy z nich obejmuje analizę lingwistyczno-syntaktyczną J 5,32.36¹. Zmierza ona do wyodrębnienia podstawowych terminów określających świadectwo Ojca oraz ustalenia sposobu ich użycia, a także wyrażania wspomnianego świadectwa w Ewangelii Jana. W dalszej kolejności przedmiotem zainteresowania są kryteria umożliwiające wybór tekstów Starego Przymierza, które dla czwartej Ewangelii stanowią przykład świadczenia Boga o Chrystusie jako Synu, gdyż: zawierają mowę Boga, wskazują na Jego działanie bądź jako proroctwo odwołują się do wydarzeń biblijnych przedstawionych w innych Pismach. Przedmiotem drugiego etapu pracy badawczej jest studium trzech aspektów świadectwa Boga, wyrażonego w mowie, Pismach oraz dokonanych przez Chrystusa dziełach. Badania skupiają się na ziemskim życiu i nauczaniu Jezusa, których celowość w pełni odsłaniają wydarzenia paschalne. Uprzywilejowany

¹ Miejszem pogłębionej analizy perykopy J 5,31–47 jest drugi rozdział niniejszej rozprawy. Tymczasem w bieżącej analizie dwóch wyodrębnionych wersetów chodzi jedynie o wskazanie cech wspólnych dla wszystkich sposobów świadczenia Boga Ojca o Synu w czwartej Ewangelii, mając na uwadze fakt, że nie w każdym przypadku pojawia się bezpośrednia wzmianka o Ojcu.

charakter narracji o męce Pańskiej, o odkryciu pustego grobu i o spotkaniach ze Zmartwychwstałym wymaga z kolei odrębnej analizy, która przedstawi funkcjonowanie w tych narracjach świadectwa Ojca w jego trzech, posiadających biblijne tło, aspektach.

I. Cechy świadectwa Bożego w Ewangelii Jana na tle Starego Testamentu

Świadectwo Ojca pojawia się w czwartej Ewangelii na kanwie sporu dotyczącego uzdrowienia w szabat przy sadzawce Betesda (J 5,1–18). Bezpośredni kontekst podjęcia przez Jezusa kwestii świadectwa stanowi jednak rozbudowany monolog (5,19–30), w którym wyjaśnia On sprawę nadejścia godziny zmartwychwstania oraz sądu, jaki ma przeprowadzić posłany przez Ojca Syn Człowieczy² (5,23.30). Przedmiotem wspomnianego świadectwa jest posłanie i wiarygodność Jezusa, który, mając Boskie prerogatywy (posiadanie życia w sobie, władzę sądenia), wypełnia wolę Ojca (por. 5,19.30). Autor czynności świadczenia, określony w 5,32 przymiotnikiem ἄλλος jest początkowo anonimowy. To, kim jest oraz w jaki sposób świadczy, Ewangelia Jana odsłania stopniowo³. Na podstawie przedstawionych przez Jezusa elementów właściwych dla świadectwa Ojca można następnie wskazać kryteria, które posłużą do wyodrębnienia w czwartej Ewangelii miejsc jego występowania oraz sposobu wyrażania. Mówiąc o świadectwie składanym przez Ojca, Chrystus wskazuje na dwie zasadnicze jego cechy: jest to świadectwo prawdziwe (5,32) i większe (5,36). Należy więc ustalić, jaka jest treść tych dwóch określeń, przywołując zarówno ich ewangeliczny, jak i starotestamentalny kontekst. Analiza użytych w nim kategorii i form gramatycznych oraz związków frazeologicznych wskaże charakterystyczne cechy świadectwa Ojca, które odróżniają je od pozostałych świadectw wzmiankowanych w czwartej Ewangelii.

² Określenie to występuje w Ewangelii Jana w sumie 13 razy (J 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34[x2]; 13,31). Obok tytułów „Syn” oraz „Syn Boży” wyraża ono niepowtarzalną relację Jezusa i Boga, która w radykalny sposób różni się od tej, jaka wiąże z Nim w Starym Testamencie proroków czy królów. Por. M. de Jonge, *Signs and Works in the Fourth Gospel*, in: *Miscellanea Neotestamentica. Volumen alterum*, eds. T. Baarda, A.F.J. Klijn, W.C. van Unnik, Leiden 1978, s. 109.

³ M. Asiedu-Peprah określa tę figurę retoryczną mianem „opóźnionej identyfikacji” (*delayed identification*). Zob. M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy. An Exegetical Study of John 5 and 9:1–10:21*, Tübingen 2001, s. 99, przyp. 185. Podobnie w: M.C. Tenney, *Topics from the Gospel of John. Part III: The Meaning of “Witness” in John*, „*Bibliotheca Sacra*” 1975, vol. 527, s. 230: „progressywne przedstawienie osoby Jezusa” (*progressive presentation of the person of Jesus*).

1.1. Świadectwo prawdziwe (J 5,32)

Użyty w tekście imiesłów czasu teraźniejszego ὁ μαρτυρῶν (świadczący), wzmocniony następnie za pomocą czasownika μαρτυρεῖ (świadczy)⁴, wskazuje na permanentność wykonywanej czynności, której przedmiotem w obu przypadkach jest Jezus. On również w Ewangelii Jana pełni funkcję świadczącego (8,18), a w dalszej kolejności także Jego uczeń (21,24). Obecny w 5,32 przymiotnik ἄλλος stanowi wyjątkowy przypadek odniesienia do Boga⁵. Właściwy sens użytego przez Jezusa zwrotu można odczytać dopiero wówczas, gdy uwzględnimy dalszą część Jego mowy skierowanej do Żydów. Zestawienie świadectwa „innego” z tym, które w Ewangelii składa Jan Chrzciciel (5,33), pozwala dostrzec zasadnicze różnice, jakie pomiędzy nimi zachodzą.

Pierwsza z nich dotyczy czasu gramatycznego czynności świadczenia. W przypadku wzmianki obejmującej postawę Jana Chrzciciela w 5,33 występuje czasownik wyrażony w czasie przeszłym dokonanym. Skutki opisywanego za jego pomocą wydarzenia z przeszłości trwają w chwili mówienia o nim⁶, a nie jak w 5,32, gdzie czynność świadczenia wyrażona jest w czasie teraźniejszym i staje się cechą podmiotu zdania⁷.

Druga różnica dotyczy zarówno kwestii prawdziwości samego świadectwa, jak i rangi oraz stopnia poznania jego przedmiotu⁸. Mówiąc o świadectwie

⁴ W BT⁵ zamiast czasownika „świadczy” obecna jest konstrukcja „wydawać sąd”, której w Ewangelii Jana odpowiada greckie κρίνω. Taka zmiana sugerowałaby, że wspomniane wyrazy są synonimami opisującymi tę samą rzeczywistość i że mogą być używane zamiennie. Obydwa czasowniki posiadają co prawda charakter jurydyczny (por. A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness...*, s. 80), jednakże ich zastosowanie w tekście greckim Ewangelii Jana ma nieco odmienny kontekst. Κρίνω osadzone jest w niej głównie w eschatologii, służy wyrażeniu prawdy o sądzie ostatecznym, o zmartwychwstaniu do życia wiecznego lub do potępienia; wiąże się z oceną rzeczywistości, podjęciem decyzji czy stwierdzeniem faktu w obliczu obiektywnych przesłanek (dowodów). W Ewangelii Jana sąd Boży odsłania więc ludzką niegodziwość, postawę zamknięcia na przychodzące do świata światło, którym jest odwieczne Słowo – posłany przez Ojca Boży Syn. Natomiast świadectwo służy wykazaniu, potwierdzeniu tożsamości Jezusa Chrystusa oraz wiarygodności Jego misji i nauki.

⁵ W historii badań nad J 5,32 znane są różne poglądy dotyczące tożsamości anonimowego świadka. Odrzucając stanowisko Jana Chryzostoma, wskazującego na Jana Chrzciciela, przyjmuje się powszechnie opinię Cypriana, że jest nim Bóg Ojciec. Por. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, vol. 9, s. 51; R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 288–289. Pomimo rzetelnie ugruntowanego w egzegezie stanowiska w tej sprawie pojawiają się opinie uznające takie rozwiązanie problemu jako jedyne prawdopodobne. Por. D.M. Smith, *John*, Nashville 1999, s. 139.

⁶ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni*, trad. A. Girlanda, F. Moscatelli, Milano 2007, s. 412.

⁷ Por. U.C. von Wahlde, *The Witnesses to Jesus in John 5,31–40...*, s. 388.

⁸ A.D. Myers używa jeszcze innej kategorii – mówi o wystarczalności świadectwa. Według biblisty Jezus nie przyjmuje świadectwa Jana nie dlatego, że uznaje je za nie-

Boga, Chrystus określa je jako prawdziwe (ἀληθής ἐστιν, 5,32). Wyrażona wobec przeciwników pewność Jezusa wynika z wiedzy (οἶδα), która musi mieć podstawy w doświadczeniu innym niż ludzkie⁹. Potwierdza to werset 5,34, gdzie Jezus deklaruje, iż nie przyjmuje świadectwa człowieka. W poprzedzającym wersecie 33 Chrystus określa je jako świadectwo prawdziwe (τῆ ἀληθείᾳ)¹⁰. Polega ono na tym, że Jan Chrzciciel z jednej strony wyraźnie odcina się od przypuszczeń wysłanników żydowskich, upatrujących w nim Chrystusa (1,20), a z drugiej wskazuje na „przychodzącego” (ἐρχόμενος, 1,27), któremu nie jest godzien rozwiązać rzemienia u sandała (1,27). Jan zaświadcza, że pośród ludu zgromadzonego nad Jordanem obecny jest Mesjasz¹¹ – Ten, przez którego przychodzi łaska i prawda (por. 1,17). Według Jezusa świadectwo to jest krótkotrwałe, a sam Jan zostaje przyrównany do płonącej lampy (5,35). Słysząc w tej wypowiedzi echa słów z Syr 48,1 oraz Ps 132(131),16–17¹².

Pierwszy z przywołanych tekstów mówi o Eliaszu i jego słowie, płonącym jak lampa¹³. Imię tego proroka pojawia się już na początku czwartej Ewangelii (1,21.25), w scenie spotkania wysłanników żydowskich z Janem Chrzcicielem, którego tożsamość oraz misję próbują oni odczytywać zapewne w świetle prooftwa zawartego w Pwt 18,15 i Ml 3,23–24. Obydwa fragmenty Pism wskazują na pasterską troskę Boga o swój lud, która wyraża się w praktyce poprzez wzbudzenie proroka. Ogólną zapowiedź z Księgi Powtórzonego Prawa konkretyzują zamykające Księgę Malachiasza dwa ostatnie wersety, mówiące o Eliaszu posłanym przez Boga przed nadejściem dnia Pańskiego (3,23). Wzmiankowany zaś wcześniej Ps 132(131),16–17 wylicza obietnice Boże dla Syjonu: zba-

ważne, lecz za zbyteczne, niekonieczne, gdyż wystarczające są słowa Ojca, wypowiedziane przez Jezusa i za pośrednictwem Pisma. Zob. A.D. Myers, *Characterizing Jesus: A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its Presentation of Jesus*, New York 2012, s. 101.

⁹ Zdaniem R. Bultmanna fakt, iż Jezus podkreśla swoją wiedzę dotyczącą prawdziwości świadectwa „innego”, wskazuje na Jego wyraźne oddzielenie od świata. Egzegeta stwierdza: „Tylko bezpośrednia wiedza Objawiającego, bez odwoływania się do ogólnych kryteriów poznania, gwarantuje prawdziwość świadectwa”. Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 198. I. de la Potterie nazywa to poznanie absolutnym, doskonałym. Według niego οἶδα służy w czwartej Ewangelii wyrażeniu poznania rzeczy Bożych. Zob. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 289–290.

¹⁰ Zdaniem R.E. Browna sformułowanie to może wskazywać na związki Jana Chrzciciela z grupą religijną działającą w Qumran, określającą się mianem „świadków prawdy na sąd” (IQS 8,6). Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 289.

¹¹ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni...*, s. 410.

¹² Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 289. Określenie „echo” wskazuje na brzmienie w wypowiedzi Jezusa przesłanie wzmiankowanych w niej tekstów biblijnych, przy czym nie oznacza ich parafrazy.

¹³ BT⁵ użyte w Syr 48,1 (LXX) λαμπάς oddaje za pomocą słowa „pochodnia”.

wienie dla kapłanów, radość dla miłujących go, moc i światło dla Dawida, jako pomazańca Pańskiego. Warto zaznaczyć, że w J 5,35 Jezus używa tego samego co psalmista rzeczownika *λύχνος*. W obu przypadkach lampa dająca światło służy Temu, którego zarówno Ps 131,17 (LXX), jak i czwarta Ewangelia określają mianem *Χριστός* – Namaszczony.

Analizując wypowiedź Jezusa dotyczącą misji Jana Chrzciciela (J 5,33–35), słusznym wydaje się odniesienie jej do treści zawartych w prologu czwartej Ewangelii (1,6–8.15). Narrator przedstawia Jana jako posłanego przez Boga (1,6) i świadczącego o światłości (1,7). Ona nie tylko oświeca każdego człowieka (1,9), ale również poucza o Bogu, który jest Ojcem (1,18). Wiedza Jana nie może równać się z tym poznaniem, jakie posiada Bóg świadczący o swoim Synu. Jest to świadectwo większe (5,36), które z jednej strony w sposób trwały odsłania tożsamość Chrystusa, a z drugiej pozwala odkryć, kim jest prawdziwy Posyłający¹⁴.

1.2. Świadectwo większe od Janowego (J 5,36)

W drugiej części swojej mowy, w rozdziale piątym Ewangelii Jana, Chrystus wymienia trzy rodzaje świadectw¹⁵. Są nimi: dzieła powierzone Synowi do wykonania (5,36), mowa Boga (5,37) oraz Pisma (5,39). Przywołanie postaci Mojżesza (5,45–47) w końcowej fazie wypowiedzi Jezusa z jednej strony ukazuje prorocki wymiar spisane Prawa¹⁶, a z drugiej przypomina dzieje wyjścia z Egiptu, w których Bóg objawia się przez słowo i dokonane znaki¹⁷. Dzieła Jezusa i czyny Mojżesza łączy słowo Boga, zarówno to wypowiedziane bezpośrednio (por. 5,37–38), jak i to spisane, mające charakter prorocki (por. 5,39)¹⁸.

¹⁴ W Ewangelii Jana posyłającymi są również przywódcy żydowscy, ale ich postawa, zamknięta na przyjęcie Chrystusa, radykalnie oddziela tę grupę od wzorca przedstawionego w 3,33. Jezus mówi tam wprost, że przyjmujący Jego świadectwo potwierdza: „Bóg jest prawdziwy” (*θεὸς ἀληθὴς ἐστίν*). Prawdziwość należy zatem do istoty posyłającego. Brak tej cechy u Żydów nie tylko uniemożliwia rozpoznanie w Jezusie Syna Bożego, ale także oddala ich od poznania Ojca i pełnienia Jego woli.

¹⁵ L. Alonso Schoekel wymienia cztery świadectwa: Mojżesza w Pismach, Jana Chrzciciela, dzieł Ojca i Syna. Zob. L. Alonso Schoekel, *Dios Padre. Meditaciones biblicas*, Maliaño 1994, s. 76.

¹⁶ Tradycja żydowska postrzega Mojżesza nie tylko jako prawodawcę, ale również upatruje w nim centralną postać prorocką. Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 198.

¹⁷ Następujący po wygłoszonej przez Jezusa apologii opis cudownego rozmnożenia chleba w J 6,1–13 potwierdza te spostrzeżenia. J.R. Pitman uważa, że autorytet Mojżesza jest ostatnim z wymienionych przez Jezusa w J 5,31–47 świadectw, które potwierdzają Jego niebiańskie pochodzenie. Por. J.R. Pitman, *Practical Lectures Upon Six First Chapters of the Gospel of St. John*, London 1821, s. 239.

¹⁸ Por. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 102.

Warto zwrócić uwagę, że przy opisie świadectwa dzieł powierzonych Chrystusowi do wypełnienia oraz przy okazji wzmianki dotyczącej Mojżesza w wypowiedzi Jezusa występuje rzeczownik πατήρ, który określa tożsamość protagonisty dziejów zbawienia. Wydaje się, że zabieg ten nie może stanowić jedynie figury retorycznej, ale wskazuje drogę poszukiwań modelu świadectwa czy też świadczenia Boga, objawiającego w historii swoje ojcostwo oraz potwierdzającego tożsamość jedyne Syna¹⁹.

Wzmiankowane w 5,32 świadectwo „innego” zostaje przybliżone odbiorcy już w 5,34, poprzez wyrażenie: „nie od człowieka”. Natomiast w wersecie 5,36 Jezus wskazuje na świadectwo większe od Janowego. Użyty w tekście przymiotnik μέγας wyznacza jakościową różnicę między tym, co zaświadcza chrzczący Jan, a dziełami, które powierzone od Ojca ma wypełnić Jezus²⁰. One potwierdzają nie tylko Jego posłanie, ale także jedyną w swoim rodzaju relację z Bogiem, którego Jezus jest Synem²¹. Powierzonych Jezusowi dzieł nie należy postrzegać w kategorii nałożonych przez Boga nakazów czy obowiązków²². Są one raczej darem, który świadczy o miłości Ojca do Syna²³. Przedstawienia tej

¹⁹ R. Schnackenburg stwierdza wprost: „Janowa idea świadectwa ściśle odwołuje się do Boga świadczącego o sobie w Starym Testamencie”. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg 1971, s. 171.

²⁰ Funkcja użytego w J 5,36 przymiotnika jest wśród egzegetów stale dyskutowana. Obecna w rękopisach ϩ⁶⁶ A B N Ω Ψ f³³ 33 579 1241 *al* forma μέγας wskazuje bowiem na porównanie się Jezusa z Janem. W świetle całej kompozycji perykopy należy jednak przyznać słuszność interpretacji, według której chodzi o porównanie obydwu świadectw, a nie osób. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil...*, s. 173; S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 533.

²¹ Wprowadzeniem do słów Jezusa o świadectwie dzieł powierzonych przez Ojca jest pierwsza część mowy, zawarta w J 5,19–30. Wynika z niej, że wszystkie dzieła Chrystusa są wiernym odbiciem czynów Ojca, a ich celem jest doprowadzenie wierzących do tego, by naśladować Syna oraz słuchając Jego głosu, oddawali cześć Ojcu i w ten sposób dostąpili życia wiecznego (por. 5,24.29). Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, trad. M.A. Cozzi, Bologna 2002, s. 248.

²² Por. A. Vanhoye, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)*, „Recherches de Science Religieuse” 1960, vol. 68.3, s. 392. Autor czyni porównanie do Prz 31,15, gdzie mowa o małżonce, która rozdziela „obowiązki swoim dziewczętom”. Posługując się starotestamentalnym obrazem, A. Vanhoye zadaje pytanie, czy można dopatrywać się między tymi fragmentami pełnej analogii. Wskazując na pewne ograniczenia natury leksykalnej (tekst hebrajski mówi o darowaniu obowiązków, a nie dzieł), egzegeta skłania się ostatecznie ku opinii, według której wzmiankowane dzieła są przyjętym przez Jezusa gestem dobroci (*un geste bienveillant*), nieocenionym darem (*un don inestimable*) Boga, a nie absolutnym Jego nakazem.

²³ Por. A. Vanhoye, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)...*, s. 419. Zdaniem M.M. Thompson zarówno czyny, jak i słowa Jezusa pozwalają scharakteryzować Boga.

relacji pomiędzy Nimi brakuje w wyznaniu złożonym przez Jana wobec wysłanników żydowskich. Nie odkrywa ono przed światem prawdy o miłości Ojca i Syna ani o miłości Ojca przez Syna do ludzi. Jest to wyłącznie cechą świadectwa „większego”, które pochodzi od samego Boga²⁴, natomiast użyte w 5,37 perfectum czasownika μαρτυρέω wskazuje na jego zaistnienie w przeszłości. W tej samej formie słowo to obecne jest także w 5,33, gdzie mowa o świadectwie Jana, a także w 19,35, gdzie podmiotem wyrażanej przez niego czynności jest naoczny świadek śmierci Chrystusa na Golgocie.

Mówiąc Żydom o świadczącym Ojcu, Jezus wysuwa wobec nich zarzut, iż nie usłyszeli oni Jego głosu ani nie ujrzeli Jego oblicza (J 5,37). Użyte w tekście czasowniki percepcji ἀκούω i ὀράω występują w tym samym czasie gramatycznym, co wyrażające czynność Boga Ojca μαρτυρέω. Stwierdzenie Jezusa, podające w wątpliwość doświadczenie Jego przeciwników, przywołuje relację Mojżesza z Pwt 4,12, w której przypomina on Izraelowi moment zawarcia przymierza z Bogiem²⁵. Według starotestamentalnego opisu stojący u podnóża Horebu lud słyszy dźwięk Bożych słów, ale nie widzi postaci mówiącego. Jezus czyni głębszą diagnozę tego wydarzenia i wskazuje na jego konsekwencje. Przejawiają się one w postawie współczesnego Mu pokolenia, które przejąwszy od Mojżesza Prawo zawierające słowo życia (por. J 1,17), nie potrafi go właściwie odczytać, a ponadto odrzuca Chrystusa jako posłanego od Ojca i szukającego wypełnienia Jego woli (por. J 5,30)²⁶. Wskutek niewiary okazanej Jezusowi Żydzi nie mają więc trwającego w nich słowa Bożego (5,37–38). Odrzucenie Chrystusa, brak wiary w dokonane przez Niego dzieła, które pochodzą od Ojca, ma swoje źródło w niezrozumieniu Pism²⁷. Są one w całości kolejnym świadectwem Boga, który przemawia do swojego ludu²⁸. W zestawieniu ze świadectwem danym przez Jana zarówno słowo wypowiedziane w historii przez Boga, jak i Pisma

Zob. M.M. Thompson, *“God’s Voice You Have Never Heard, God’s Form You Have Never Seen”*: The Characterization of God in the Gospel of John, *“Semeia”* 1993, vol. 63, s. 190.

²⁴ Według J.M. Boice’a cuda Jezusa są większym świadectwem od tego, które w Ewangelii składa Jan Chrzcziciel, gdyż stanowią one bezpośrednie świadectwo Ojca, w którego mocy i przez którego Syn wypełnia swoje dzieła. Zob. J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 75.

²⁵ Por. M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5–12*, Roma 2007, s. 174–175.

²⁶ Por. J. Lierman, *The Mosaic Pattern of John’s Christology*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman, Tübingen 2006, s. 214.

²⁷ Por. M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre...*, s. 178.

²⁸ Por. J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 26. S. Pancaro wyraża pogląd, iż wzmiankowaną przez Jezusa w 5,37 czynność świadczenia ze strony Ojca należy bardziej identyfikować z objawieniem danym Mojżeszowi oraz Izraelowi na Synaju aniżeli ze spisaniem słowem Bożym, zawartym w Pismach. Zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 225.

(5,39) zawierające opis dzieł Bożych oraz prorocstwa można określić mianem świadectwa większego, które wprost dotyczy Jezusa Chrystusa, a jest odrzuca-
ne przez naród²⁹.

Werset 5,40 poprzez rozpoczynający zdanie spójnik καί wyraźnie łączy in-
formację o poszukiwaniu życia wiecznego³⁰ i świadectwie Pism ze stwierdze-
niem, iż słuchający Jezusa nie chcą do Niego przyjść³¹. Użyta przez ewangeli-
stę konstrukcja zdaniowa pozwala, by wzmiankowane słowo Ojca utożsamiać
z osobą Chrystusa, co w pełni odpowiada treści prologu czwartej Ewangelii
(1,1–18). Źródłem odrzucenia Jezusa może być tendencyjne, powierzchowne,
a nawet fałszywe odczytywanie Pism przez tych, którym oficjalnie powierzono
to zadanie. Taką interpretację sugeruje fragment proroczej mowy z Jr 8,8–9, skie-
rowanej przeciw nieznanemu Prawa ludowi Jerozolimy.

Według autora książki przyczyną odrzucenia słowa Pańskiego, w tym także
Prawa, jest kłamliwe pióro pisarzy. W mniemaniu o własnej mądrości uczonych
można upatrywać nie tylko braku miłości względem Boga, co zarzuca swoim
przeciwnikom także Jezus w J 5,42, ale również chęci szukania przez nich wła-
snej chwały. Nieprzyjęcie Chrystusa, przychodzącego w imieniu Ojca (5,43),
można odczytać jako odrzucenie świadectwa Boga³² i otwarcie się na innego
(ἄλλος), przychodzącego we własnym imieniu³³. Skierowany do Żydów przez
Jezusa zarzut, iż odbierają oni chwałę od siebie nawzajem, a nie szukają chwały
jedynego Boga (5,44), wprowadza w temat wiary. U jej podstaw leżą objawie-
nie się Boga w Izraelu i świadectwo pism Mojżesza, które utrwala to wszystko,
co odnosi się do Chrystusa (zob. 5,45–46)³⁴. Jeżeli Bóg poprzez znaki objawia
w historii swoją chwałę, a przez nią siebie, jako Ojca Izraela, to kontestowanie
Jego świadectwa w ziemskiej misji Jezusa stanie się przyczyną oskarżenia Ży-
dów (por. 5,46–47).

²⁹ M. Mullins stwierdza wprost, że chodzi tu o odrzucenie samego Boga. Zob. M. Mullins, *The Gospel of John*, Dublin 2003, s. 177.

³⁰ O życiu, które zawarte jest w słowie Bożym, mówią między innymi Pwt 4,1–8; 8,1–6 oraz Ps 119(118) w całej swej rozciągłości.

³¹ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, s. 154.

³² Ibidem, s. 155.

³³ Znaczenie użytego w 5,43 ἄλλος wynika z następującej po nim informacji o przy-
jściu we własnym imieniu. Logika wypowiedzi zawartej w tekście uniemożliwia identy-
fikację tego przymiotnika z osobą Boga Ojca. Pozostaje natomiast kwestią otwartą rozu-
mienie słowa ἄλλος w drugim zakończeniu czwartej Ewangelii (21,18).

³⁴ Według A.D. Myers wzmiankowane przez Jezusa świadectwo Mojżesza można
również określić mianem „większego” od Janowego. Miałyby za tym przemawiać wzglę-
dy historyczne. Świadectwo starożytnych uznawano za znacznie bardziej godne wiary
niż świadectwo sobie współczesnych. Zob. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 102. Na-
tomiasz J. Painter stwierdza wprost, że świadectwo Mojżesza o Jezusie jest świadectwem
Pism. Zob. J. Painter, *The Quest for the Messiah...*, s. 243.

Wzmianka o Pismach, które świadczą o Chrystusie (5,39), nasuwa pytanie o to, które z ksiąg Starego Testamentu należy w tym względzie uznać za kluczowe. Wydaje się rzeczą wątpliwą, by mogło chodzić wyłącznie o przypisywany autorstwu Mojżesza Pięcioksiąg³⁵. Konieczne jest zatem wskazanie, w oparciu o tekst czwartej Ewangelii, kryteriów służących nie tylko wyodrębnieniu poszczególnych Pism czy ich fragmentów, ale także określeniu, które z nich pełnią funkcję świadectwa Ojca o Synu.

1.3. Kryteria wyboru tekstów starotestamentalnych

Uważna lektura czwartej Ewangelii, która uwzględnia wszystkie możliwe odniesienia do Starego Testamentu³⁶, pozwala dostrzec różnorodność wykorzystanych w niej tekstów, nawet jeśli nie są one przywołane wprost. Przez odniesienia do Starego Testamentu należy rozumieć w pierwszej kolejności cytaty z Pism świętych Izraela³⁷, przytoczone w sposób dosłowny bądź jako parafraza tekstu biblijnego (tekstów biblijnych³⁸) za pomocą formuł wprowadzających, które posługują się tzw. *verba dicendi*. Kolejnymi sposobami odwołania się w czwartej Ewangelii do Starego Testamentu są aluzja literacka oraz echo. Obydwie pokrewne formy odniesień pozwalają adresatowi tekstu zorientować się w intencjach ewangelisty i nie towarzyszy im formuła wprowadzająca. Różnią się one natomiast stopniem wykorzystania biblijnych figur w postaci osób, wydarzeń, symboli oraz miejsc³⁹. Tam, gdzie w tekście odniesienie jest wyraźne, na przykład złożone z kilku wymienionych elementów, można mówić o aluzji. Natomiast w miejscu, gdzie związek ze źródłem jest obecny, ale słabiej uwidoczny, przyjmuje się, że dany tekst jest jego echem⁴⁰. Wszystkie

³⁵ Podobną opinię wyraża C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary: Volume 1*. Peabody 2005, s. 662. S. Grasso zwraca z kolei uwagę, że obecny w J 5,39 w liczbie mnogiej termin γραφή, odnoszący się do spisane słowa Bożego, obejmuje je całościowo jako zbiór ksiąg świętych, którymi posługują się Żydzi, by osiągnąć życie wieczne. Zob. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 256. Podobnie uważa J. Macleod, rozpatrując jednak ten problem w odniesieniu do Prawa, które przywołuje wzmiankowana w czwartej Ewangelii postać Mojżesza. Zob. J. Macleod, *The Witness of Moses to Christ, "The Evangelical Quarterly"* 1945, vol. 17.1, s. 7.

³⁶ Według analizy wydania krytycznego tekstu greckiego Nowego Testamentu NA²⁷ takich możliwych odniesień jest aż 245.

³⁷ Por. A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Pendé 2012, s. 22.

³⁸ W przypadku, gdy przytoczony fragment jest przetworzeniem kilku tekstów biblijnych w jedną wypowiedź, można mówić o tzw. cytacie sumarycznym.

³⁹ Por. G. Burge, *Revelation and Discipleship in St. John's Gospel*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman, Tübingen 2006, s. 243.

⁴⁰ Por. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 22–23.

wymienione sposoby odniesień biblijnych w czwartej Ewangelii wskazują na nieprzerwaną aktywność Boga w historii, który świadczy poprzez dzieła, wypowiada się bezpośrednio i przemawia ustami proroków. Pozwalają one także odkryć tożsamość Jezusa, który zwracając się do swoich przeciwników, wskazuje na Pisma i Prawo Mojżeszowe jako zapowiedź posłania Syna Bożego oraz świadectwo o Nim samym (J 5,39.46–47)⁴¹. W Ewangelii Jana, odczytywanej w świetle 5,31–47, można wskazać cztery, traktowane łącznie, kryteria wyboru tekstów starotestamentalnych do analizy porównawczej z tekstem Jana:

- a) Obecne w Ewangelii wzmianki mające formę cytatów, parafraz bądź wyraźnych aluzji lub też będące echem biblijnego tekstu obejmują Pięcioksiąg Mojżesza oraz pisma prorockie i muszą wprost odnosić się do Namaszczonego (Chrystusa)⁴², poświadczając Jego pochodzenie od Ojca.
- b) Wspomniane wzmianki stanowią część składową wypowiedzi bohaterów narracji bądź funkcjonują jako komentarz ewangelisty, ale zawsze obecne są bezpośrednio lub w odniesieniu do aktywności Jezusa i wskazują na Niego jako Syna Bożego.
- c) Przywołane teksty odzwierciedlają zarówno dzieło Boga w historii, jak również wypowiedziane przez Niego słowo (tak bezpośrednio, jak i przez proroków), które łączy się z ziemską misją Jezusa i odsłania Jego tożsamość. Należy w tym miejscu uwzględnić także te spośród fragmentów Starego Testamentu, które nie ukazują Boga mówiącego wprost, ale przez ewangelistę wykorzystane są w taki sposób, by spełniały funkcję mowy Bożej o Chrystusie – Synu Ojca.
- d) Wspomniane teksty koncentrują się wokół opisanych w Ewangelii wydarzeń paschalnych (męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa), wskazując na Boga Ojca, który jest ich świadkiem i autorytatywnym egzegetą.

Z zebranych w ten sposób biblijnych fragmentów można nie tylko odczytać obraz Boga świadczącego w historii zbawienia, ale także rozpoznać formy składowania tego świadectwa. Znajduje ono swoją kontynuację w toku narracji. Mówiąc zaś o tym świadectwie, Jezus odwołuje się do utrwalonej w świadomości religijnej Izraela Bożej aktywności (5,17.19.21.36). Nie chodzi tu zatem o proste przytaczanie prorocत्व czy też wyliczenie odniesień do ksiąg Starego Testamentu, ale o ukazanie, jak w nich i przez nie Bóg zapowiada przyjście Chrystusa, potwierdzając Jego tożsamość i świadcząc, że jest (Jego) Ojcem.

⁴¹ Por. J. Macleod, *The Witness of Moses to Christ...*, s. 6; W.A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967, s. 300.

⁴² J.M. Boice wymienia 19 przypadków użycia przez ewangelistę Jana odniesień do Starego Testamentu, mających formę dosłownych (1,23; 2,17; 6,31.45; 7,42; 10,34; 12,13.15.38.40; 13,18; 15,25; 19,24.28–29.36.37) oraz bliskich pierwotnemu brzmieniu cytatów (1,51; 7,38; 19,1–3). Egzegeta zwraca jednak uwagę, że treści biblijne, które stanowią tło zarówno dla przedstawionych w czwartej Ewangelii wydarzeń, jak i toczonych w ich obrębie dyskusji, są znacznie obszerniejsze. Zob. J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 102.

Porządek, w jakim wybrane przy pomocy powyższych kryteriów teksty powinny być analizowane, sugeruje przedstawiona w prologu chronologia wydarzeń. Skupia się ona wokół Słowa wypowiedzianego u Boga (1,1–3), Słowa zawierającego życie (1,4–8) i Słowa, które ze względu na człowieka staje się ciałem (1,9–14)⁴³. Jest to kolejność odwrotna do tej, która znajduje się w toku wypowiedzi Jezusa w J 5,31–47, gdzie świadectwem przemawiającym na Jego korzyść są najpierw dzieła powierzone Mu przez Ojca (5,36)⁴⁴, następnie Pisma (5,39) oraz Mojżesz (5,46–47), wreszcie same słowa Jezusa (5,47). Należy także zwrócić uwagę, że dzieła i słowa Chrystusa oraz okoliczności poprzedzające Jego wystąpienie od samego początku są zestawiane ze świadectwem zawartym w Pismach i w Prawie (por. 1,25.45), jeśli nie wprost, to poprzez odwołanie się do usankcjonowanych przez Biblię postaw i zachowań⁴⁵. Słowo Boga, wypowiedziane i spisane, stanowi zatem właściwy punkt wyjścia w naukowej analizie zagadnienia świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii. Kolejny jej etap obejmuje studium dokonanych przez Jezusa dzieł, które wypełniają proroctwa Pism oraz świadectwo Prawa.

2. Trzy aspekty świadectwa Boga w ujęciu Ewangelii Jana

Tradycyjne ujęcie problematyki świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii wskazuje na dwa jego rodzaje, to znaczy świadectwo dzieł powierzonych Jezusowi do wypełnienia oraz świadectwo Pism⁴⁶. Znane są także interpretacje wskazują-

⁴³ W badaniach nad strukturą prologu czwartej Ewangelii uczeni dokonują różnych podziałów tego tekstu. W zależności od przyjętej metody analizy można wyróżnić: ujęcie koncentryczne (M.-É. Boismard, J.L. Staley), linearne (U. Schnelle), spiralne (I. de la Potterie, S.A. Panimolle), semiotyczne (J. Calloud, F. Genuyt), retoryczne oraz leksykalne (R. Meynet). Każde z nich pozwala zobaczyć prolog z odmiennej perspektywy, a przez to lepiej go zrozumieć. W ujęciu linearnym doceniono obecny w prologu ewangelisty Jana wątek związany ze świadectwem o Jezusie. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)*..., s. 249.

⁴⁴ Dzieła odpowiadają aktywności wcielonego Słowa, przedstawionej w J 1,9–14.

⁴⁵ Por. J.M. Boice, *Witness and Revelation*..., s. 102. U źródła konfliktu w rozdziale piątym znajduje się nie tyle samo uzdrowienie, co przede wszystkim problem zachowania spoczynku szabatu. Jezus, dokonując cudu uleczenia chorego z niemocy, każe mu wziąć swoje łożo i chodzić. W świetle narracji ten właśnie aspekt wydarzenia wzbudza pierwsze kontrowersje wśród Żydów (zob. J 5,10–12). Eskalację konfliktu przynosi jednak fakt, iż odpowiadając na zarzuty swoich przeciwników, Jezus czyni siebie równym Bogu, którego nazywa swoim Ojcem (5,18).

⁴⁶ Por. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. II, Paris 1864, s. 392; A. Loisy, *Le Quatrième Évangile*, Paris 1903, s. 413–414; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*..., s. 152; J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)*..., s. 54–55; A. Vanhoye, *Témo-*

ce na trzeci wymiar świadectwa Ojca. Pierwsza z nich mówi o duchowym, niewidzialnym dla ogółu świadectwie danym Jezusowi⁴⁷. Druga z kolei akcentuje znaczenie misji Jana Chrzciciela, którego świadectwo podporządkowuje aktywności Boga Ojca⁴⁸. Funkcjonowanie obok siebie rozbieżnych koncepcji skłania do weryfikacji akceptowanych dotąd, ale niezadowolających rozwiązań, które wynikają ze zbyt wąskiego spojrzenia na problem. Dopiero analiza wzmianek dotyczących świadectwa Ojca, uwzględniająca całość czwartej Ewangelii oraz paralele obecne w tekstach Starego Testamentu, pozwala wyróżnić trzy jego aspekty: mowę Boga⁴⁹, spisane proroctwo⁵⁰ oraz dzieła Syna, które skutecznie wypowiadane przez Ojca słowo⁵¹, zarówno w czasie ziemskiej misji Chrystusa, jak i w narracjach o Jego zmartwychwstaniu.

Przedstawiony trójpodział wynika z drugiej części apologii Jezusa w J 5,36–47. Zaproponowany porządek omawiania poszczególnych aspektów świadectwa odpowiada biblijnej chronologii oddziaływania słowa Bożego na ludzi, którą odzwierciedla również Janowy prolog. Obecne w czwartej Ewangelii odniesienia do Pism i Prawa skłaniają ku temu, by analizowane aspekty świadectwa Boga Ojca zestawiać z tekstami starotestamentalnymi. Zawarte w nich przykłady – ukazujące Boga świadczącego w mowie, poprzez proroctwo oraz dokonywanie dzieł – znajdują swoje analogie w ewangelicznej relacji o Ojcu świadczącym, który objawia tożsamość Chrystusa, jako Bożego Syna, w dziele odkupienia.

ignage et vie..., s. 154–155; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 200; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John...*, s. 205.

⁴⁷ F.A.G. Tholuck, *Commentar zu dem Evangelio Johannis*, Hamburg 1828, s. 112. Por. A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness...*, s. 102.

⁴⁸ J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 110; G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Città del Vaticano 1996, s. 91. Przeciwnie twierdzi J.E. Davey, który wymienia sześć dróg Bożego świadectwa o Chrystusie, realizowanego za pośrednictwem osób (Jana Chrzciciela, Mojżesza, uczniów), dzieł Chrystusa, Pism, głosu żyjącego Ojca, Ducha oraz proroctw. Zob. J.E. Davey, *The Jesus of St. John: Historical and Christological Studies in Fourth Gospel*, London 1958, s. 113–114.

⁴⁹ J. Painter uważa za mniej niż pewne, by ewangelista Jan, pisząc o świadectwie w J 5,37–38, miał na myśli Boga przemawiającego w Pismach. Biblista wskazuje raczej na Mojżesza jako ich autora. Zob. J. Painter, *The Quest for the Messiah...*, s. 240.

⁵⁰ E. Harris w odniesieniu do Pism używa określenia „obudowana mowa Boga” (*encapsulated speech of God*). Zob. E. Harris, *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist*, Sheffield 1994, s. 46.

⁵¹ J.M. Boice, mówiąc o aspektach Bożego świadectwa w czwartej Ewangelii, wymienia: świadectwo Jana Chrzciciela (jako słowo prorockie), świadectwo znaków oraz świadectwo Pism. Egzegeta zauważa, że każde z wymienionych świadectw zawiera bezpośredni element Bożej aktywności. Nie można jednak pominąć dokonanej przez samego Jezusa oceny, która dotyczy świadectwa Jana Chrzciciela w 5,34–36. Jan jest posłany, by zaświadczyć o światłości, o prawdzie, którą jest Chrystus, a nie o usłyszonym od Boga słowie czy doznany objawieniu. Zob. J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 80.

2.1. Boża wypowiedź jako świadectwo Ojca

W czwartej Ewangelii obecne są jedynie dwa miejsca, w których występuje mowa przypisywana Bogu. Za każdym razem dotyczy ona Jezusa. Mowę Boga przytacza Jan Chrzyciel (1,33)⁵². Boża wypowiedź stanowi również część rozwiniętej przez ewangelistę narracji (12,28)⁵³. W obydwu fragmentach sposób wprowadzenia mowy Boga naśladuje styl obecny w przekazach starotestamentalnych. Dostrzegając literacką ciągłość pomiędzy obiema częściami Biblii, należy również wskazać na to, co jest absolutną nowością w czwartej Ewangelii, czyli na osobę i dzieło Jezusa Chrystusa⁵⁴. Dlatego w pierwszej kolejności należy omówić starotestamentalne wzorce Bożej przemowy, a następnie przykłady jej występowania w Ewangelii Jana. Wyłania się z nich obraz Boga Ojca, który posyła obiecanego Chrystusa, poświadczając w słowach i znakach Jego Boże synostwo⁵⁵.

2.1.1. Starotestamentalny wzorzec

Wyrażne odniesienia do tekstów starotestamentalnych zawierających mowę Boga obecne są już w pierwszych trzech wersetach prologu Ewangelii Jana (1,1–3). Syntetyczne ujęcie roli Słowa w początku dziejów wszechświata przywołuje znaczenie stwórczej przemowy Boga przedstawionej w Księdze Rodzaju. W świetle starotestamentalnego opisu Bóg daje początek swemu dziełu poprzez wypowiedziane: „Niechaj się stanie” (γενηθήτω, Rdz 1,3.6). To słowo autor czwartej Ewangelii identyfikuje jako osobę i nazywa je Bogiem (J 1,1), „bez którego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3). W miejscu tym można przywołać jeszcze trzy teksty ze Starego Testamentu, w których mowa o stwórczym pośrednictwie słowa: Ps 33(32),6; Prz 8,22–23 i Mdr 9,1⁵⁶. W pierwszym z nich autor

⁵² R. Vignolo podkreśla fakt, że oprócz Jezusa to Jan Chrzyciel jest jedyną postacią, do której w czwartej Ewangelii Bóg w sposób bezpośredni kieruje swoje słowo. Zob. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 2003, s. 170.

⁵³ L. Doohan wyraża przekonanie, że jest to jedyne w Ewangelii Jana miejsce zawierające mowę Boga Ojca. Zob. L. Doohan, *John...*, s. 105–106.

⁵⁴ Zdaniem R.E. Browna chrystologia stanowi centrum przesłania czwartej Ewangelii. Zob. R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, New York 2003, s. 249.

⁵⁵ Por. A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John...*, s. 60.

⁵⁶ A. Casalegno uważa, że prolog czwartej Ewangelii, zarówno w swej strukturze, jak i użytym słownictwie, nawiązuje do hymnów sapiencjalnych z Mdr 9,9–12; Prz 8,22–9,6; Syr 24,5–31. Chodziłoby więc już nie tylko o odniesienie się do utrwalonego w tradycji biblijnej motywu Bożego słowa, ale także do Bożej mądrości. Przy rozważaniu tematu świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii wydaje się także zasadnym zwrócić

natchniony posługuje się paralelizmem syntetycznym⁵⁷: „Słowem Pana niebiosa zostały utwierdzone i tchnieniem ust Jego wszystkie siły ich”. Księga Przysłów akcentuje z kolei rolę Mądrości, która jest dziełem Boga „przed wiekiem założonym”, „w początku”. Na szczególną uwagę zasługuje trzeci z wymienionych tekstów, pochodzący z Księgi Mądrości. Bóg, który stwarza „w słowie”, jest tam określony „Bogiem przodków” i „Panem miłosierdzia”. Odwołanie się do dziedzictwa przodków oraz ich wiary wskazuje nie tylko na przyjęty przez autora depozyt, ale w obrazowy sposób przedstawia Boga bliskiego człowiekowi w ojcostwie i miłosierdziu⁵⁸. Miejscem oraz przestrzenią rozpoznania tych cech staje się historia zbawienia, w której Bóg przemawia do człowieka.

W Septuagincie wyrocznie Boga, Jego słowo, wprowadzają bądź podsumowują następujące zwroty⁵⁹: εἶπεν ὁ θεός (zob. Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26.29), εἶπεν κύριος ὁ θεός (zob. Rdz 2,18; 9,12), εἶπεν κύριος (zob. Rdz 7,1; Wj 4,4; 7,1), λέγει κύριος (zob. Rdz 22,16; Wj 4,22), λέγει κύριος ὁ θεός (zob. Wj 5,1; 9,1), λέγει κύριος ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ (zob. Am 3,13; 5,16.27; 9,15; Na 3,5). Ich sens wzmacnia niekiedy użycie przydawki Ἰσραηλ (zob. Wj 5,1; 32,27; Joz 7,13; Sdz 6,8; 2 Sm 12,7) czy τῶν Εβραίων (zob. Wj 9,1.13; 10,3)⁶⁰. Przynależność narodu izraelskiego do Boga odzwierciedlają patriarchalne relacje panujące w społeczności żydowskiej, które można wyrazić porównaniem: jak dziecko jest własnością ojca, tak Izrael, Hebrajczycy, stanowią własność Pana⁶¹. Wymienione formuły posiadają dwo-

uwagi na wyrażającą je czynność mówienia oraz działanie. Te dwa wymiary aktywności świadczącego pozwalają bowiem odbiorcom odkryć tajemnicę Jezusa Chrystusa, który jest słowem i mądrością Boga – Jego Jednorodnym Synem. Zob. A. Casalegno, *Perché contemplino la mia gloria* (Gv 17,24). *Introduzione della teologia del Vangelo di Giovanni*, Milano 2006, s. 183.

⁵⁷ W konstrukcji tej figury retorycznej pierwszy człon zdania zostaje uzupełniony drugim. Por. R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, New York 1829, s. 162.

⁵⁸ „Bóg przodków” i „Pan miłosierdzia” w Mdr 9,1 są określeniami paralelnymi.

⁵⁹ Warto wymienić te spośród ogromnej liczby tekstów, które jako jedne z pierwszych zawierają wskazane zwroty.

⁶⁰ Obecne są także inne konstrukcje przydawkowe: εἶπεν κύριος ὁ θεός τῶν πατέρων σου (Pwt 27,3), λέγει κύριος ὁ θεός Δαυὶδ τοῦ πατρός σου (2 Krł 20,5; 2 Krn 21,12; Iz 38,5), λέγει κύριος ὁ θεός ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ πῆξας αὐτόν ὁ στερεώσας τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ’ αὐτῆς καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν (Iz 42,5), λέγει κύριος ὁ θεός ὁ λυτρούμενος ὑμᾶς ὁ ἅγιος Ἰσραηλ (Iz 43,14), λέγει κύριος ὁ θεός ὁ ποιήσας σε καὶ ὁ πλάσας σε ἐκ κοιλίας (Iz 44,2), λέγει κύριος ὁ θεός ὁ ποιῶν ταῦτα (Am 9,12).

⁶¹ Jest to opinia, która posiada uzasadnienie w tekście biblijnym. Na uwagę zasługuje zawarty w Pwt 32,1–43 *Hymn Mojżesza*, gdzie Bóg zostaje nazwany Panem, Skałą, Ojcem i Stwórcą, zaś Izrael – Jego własnością (κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραηλ, Pwt 32,9). Tekst przemowy Mojżesza ukazuje ojcostwo Boga, wyrażające się w dziele stworzenia, panowaniu nad narodami, trosce o lud podczas pustynnej wędrówki, słusznym gniewie i wymierzonej ludowi karze za jego niewierność, wreszcie w okazywanym miłosierdziu wobec narodu i obronie przed najeźdźcami. Ps 135(134),4 podejmuje z kolei myśl o Izraelu jako

jaką funkcję: z jednej strony koncentrują uwagę słuchaczy na treści objawienia Bożego, z drugiej zaś wskazują, że ten, który pośredniczy w jego przekazie, nie mówi od siebie, ale czyni to wiernie z rozkazu Pana i pod Jego dyktando.

Adresatami przemowy są jednostki (patriarchowie, prorocy, królowie) i ogół ludu. Bóg objawiający się w historii zbawienia opisanej w Starym Testamencie zwraca się do człowieka z troską i stanowczym upomnieniem. Przemowa Boga zawiera wskazówki dotyczące postępowania, wyraża sąd dotyczący ludzkiego usposobienia, wreszcie jej treścią jest przestroga zapowiadająca karę za wyrządzone zło. Bóg, mówiąc, daje nadzieję, pociechę, zapowiada przyjście Mesjasza Pańskiego oraz wyzwolenie. Słowo Boga jest świadectwem o człowieku i narodzie, a jednocześnie o Nim samym, który w Biblii greckiej Starego Testamentu zostaje określony jako: Pan i Bóg (Rdz 2,8), świadek (Rdz 31,44; Iz 43,10.12)⁶², Bóg Izraela (Rdz 46,2), Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (Wj 3,5), Bóg Hebrajczyków (Wj 3,18), Bóg ojców (Wj 4,5), Pantokrator (2 Sm 5,10), wreszcie Ojciec (Mdr 14,3; Syr 23,1.4). Ten ostatni tytuł Boga odzwierciedla relację między Nim a człowiekiem, która ma charakter analogii, a nie posiada natury ontologicznej. Bóg objawia się jako Ojciec wybranego przez siebie narodu, ale nie jednostki⁶³.

Nowy Testament przynosi w tym względzie absolutną nowość: Bóg ma Syna w relacji zrodzenia (J 1,14.18)⁶⁴. Czwarta Ewangelia nie tylko odsłania tę prawdę, ale ukazuje, w jaki sposób Bóg przekonuje do niej swój lud poprzez świadectwo (5,32.37). Wielokrotnie w Starym Testamencie Bóg przemawia ustami pośredników: patriarchów, Mojżesza i Aarona, proroków, władcy. Słowo Boga cytuje lud, Jego przemowę wprowadza również narrator biblijnej relacji. W warstwie lite-

własności Boga, mówiąc o wyborze Izraela do Jego skarbcza: *ὅτι τὸν Ἰακωβ ἐξελέξατο ἑαυτῷ ὁ κύριος Ἰσραὴλ εἰς περιουσιασμόν αὐτοῦ*. M. Davies, oceniając sposób, w jaki pisma Starego Testamentu przedstawiają relację między Bogiem a Izraelem, stwierdza, że wyraża się ona w terminach właściwych dla relacji między ojcem a pierworodnym synem. Autor zauważa też, że z perspektywy czwartej Ewangelii dzieje Izraela są historią nieposłusznego syna, w przeciwieństwie do ewangelicznego opowiadania o posłuszeństwie Syna względem Ojca. Zob. M. Davies, *Rhetoric and Reference...*, s. 129.

⁶² Tylko trzykrotnie w LXX występuje określenie Boga jako świadka. Pierwszy raz w Rdz 31,44, gdzie Bóg zostaje wzięty na świadka przymierza zawartego między Jakubem a Labanem. Obecna w LXX formuła *θεὸς μάρτυς* posiada analogiczną konstrukcję w Biblii hebrajskiej (Rdz 31,50): *עֵד יְהוָה*. O ile w Rdz 31,44 człowiek nazywa Boga świadkiem, o tyle w prorocztwie Izajasza Bóg, przemawiając do swego ludu, przedstawia się jako świadek, Pan i Bóg: *κἀγὼ μάρτυς λέγει κύριος ὁ θεός* (Iz 43,10.12).

⁶³ Por. L. Alonso Schoekel, *Dios Padre...*, s. 25; M. Hengel, *The Cross of the Son of God*, London 1981, s. 20–21.

⁶⁴ Zdaniem M.C. Tenneya objawienie ojcostwa Boga w Chrystusie nie wprowadza nowej koncepcji relacji pomiędzy Bogiem a Jego ludem, ale skutkuje nowym przymierzem. Zob. M.C. Tenney, *Topics from the Gospel of John. Part I: The Person of the Father*, "Bibliotheca Sacra" 1975, vol. 525, s. 39.

rackiej i teologicznej między czwartą Ewangelią a Starym Testamentem istnieje wiele podobieństw i jedna podstawowa różnica. Jest nią Jezus Chrystus, którego tożsamość w tekście Jana odsłania świadczący Ojciec.

2.1.2. Świadectwo Tego, który posłał (J 1,33) – analiza w kontekście

Przytoczona przez Jana Chrzciciela w 1,33 treść Bożej przemowy stanowi fragment perykopy opowiadającej o przyjściu Jezusa nad Jordan (1,29–34)⁶⁵, która w tradycji egzegetycznej jest porównywana z obecną u synoptyków narracją o chrzcie Chrystusa⁶⁶. Czwarta Ewangelia o tym wydarzeniu nie mówi nic, ale wskazuje na okoliczności wystąpienia Jezusa. Ich sens wyjaśnia Jan Chrzciciel: „Ja Go przedtem nie znałem, ale przyszedłem chrzcić wodą w tym celu, aby On się objawił Izraelowi” (1,31)⁶⁷. Obecność Jezusa nad Jordanem zostaje ściśle powiązana z działalnością chrzcielnią Jana. Jednocześnie domniemany Mesjasz, Eliasz i prorok (1,19–21), podkreśla wyższość Chrystusa (1,26–27.30). Dopełnieniem pierwszej części świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie jest opisana przez niego wizja Ducha zstępującego jak gołębica z nieba (1,32)⁶⁸. Jej znaczenie wy-

⁶⁵ Szczegółowe uzasadnienie wyróżnienia granic perykopy przedstawiono w: A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 331–332.

⁶⁶ E. Harris, *Prologue and Gospel...*, s. 56. Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 331. F.J. Moloney zwraca jednak uwagę, że funkcja świadka w czwartej Ewangelii, jaką spełnia Jan Chrzciciel, wskazuje na oddalenie się od tradycji synoptycznej, według której jest on poprzednikiem Jezusa. Zob. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, trad. G. Vischioni, Torino 2007, s. 51.

⁶⁷ Synoptycy nie są zgodni co do znaczenia chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela w wodach Jordanu. W Ewangelii Mateusza mowa o chrzcie skierowanym na nawrócenie (Mt 3,11). Z kolei Marek i Łukasz podkreślają różnicę pomiędzy chrztem z wody, udzielanym przez Jana, a chrztem w Duchu Świętym (Mk 1,8; Łk 3,16 – „i ogniem”), którego udzielanie jest zarezerwowane Jezusowi. Dopiero ten chrzest realizuje zapowiedziane w Mk 1,4 i Łk 3,3 odpuszczenie grzechów. Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 106–107. Natomiast we wszystkich czterech Ewangeliach znajduje się odniesienie do Iz 40,3, gdzie mowa o głosie wołającym na pustyni i wezwaniu do tego, by przygotować drogę dla Pana. To wspólne odwołanie do jednego proroctwa wskazuje na zgodne przeświadczenie, że pierwszorzędnym celem misji Jana Chrzciciela, a także sprawowanego przez niego obrzędu chrzcielnego, jest objawienie się światu Jezusa Chrystusa – Syna Bożego. E. Harris w odniesieniu do perykopy J 1,29–34 używa określenia „ekwiwalent synoptycznego opowiadania o chrzcie Jezusa” (*equivalent of the synoptic's story of the baptism of Jesus*). Zob. E. Harris, *Prologue and Gospel...*, s. 160.

⁶⁸ Paralelny obraz Ducha zstępującego na Jezusa znajduje się w Mt 3,16 i Mk 1,10. Zasadnicza różnica pomiędzy poszczególnymi relacjami ewangelistów dotyczy adresata wizji. Opis wydarzeń po chrzcie Jezusa przedstawiony przez Mateusza i Marka jednoznacznie wskazuje na Chrystusa. To Jemu zostają otwarte niebiosy (ἠνεώχθησαν [αὐτῷ]

jaśnia sam posyłający (1,33), co pozwala chrzczącemu rozpoznać w Jezusie Syna Bożego (1,34).

Dwukrotnie wzmiankowana w tekście nieznanomość Jezusa (1,31.33), do której Jan Chrzciciel przyznaje się wobec zebranych nad Jordanem, nie oznacza całkowitej niewiedzy na Jego temat. Jan odwołuje się raczej do swojego stanu świadomości sprzed epifanii opisaney w 1,33, który – gdyby nie posłanie poprzednika Jezusa przez Boga – mógłby zostać porównany z poziomem wiedzy wysłanników żydowskich (1,26)⁶⁹. Doświadczenie Jana Chrzciciela, będące wynikiem realizacji powierzonej mu przez Boga misji (1,6–8.31), staje się przyczyną odmiennego patrzenia na Jezusa⁷⁰. Jest to bowiem spojrzenie przez pryzmat wiary, która pozwala widzieć w Chrystusie Syna Bożego (1,34), a dzięki Niemu otrzymać wyjaśnienie dotyczące Boga (zob. 1,18)⁷¹. Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że wspomniana wiara ma swoje mocne oparcie w doświadczeniu wynikającym z epifanii (zob. 1,32). Jan nie tylko ujrzał (ἑώρακα), ale także usłyszał, skoro w toku narracji przytacza skierowane do niego od Boga słowo. Złożone przez Jana Chrzciciela świadectwo o Jezusie ze względu na swoje źródło i przebieg ma charakter hermeneutyczny⁷², wyjaśnia bowiem osobom postronnym dane mu objawienie Boże.

W świetle czwartej Ewangelii Bóg jest pierwszym posyłającym (ὁ πέμψας), którego Jezus nazywa Ojcem (5,37; 6,44; 8,18; 12,49). Do określenia czynności posłania ewangelista używa dwóch terminów: ἀποστέλλω oraz πέμπω, ale

οἱ οὐρανοί – Mt 3,16), to On widzi rozdzierane niebiosa (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς – Mk 1,10) i Ducha zstępującego (καταβαίνων), podczas gdy autor czwartej Ewangelii w tekście nie tylko pomija moment chrztu, ale też adresatem wizji czyni Jana Chrzciciela (1,32): Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν („I zaświadczył Jan, mówiąc: Ujrzałem Ducha zstępującego jak gołębicę z nieba i pozostał na Nim”).

⁶⁹ Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeljach...*, s. 361. Nieco inaczej pisze o tym I. de la Potterie, który poziom wiedzy Jana Chrzciciela sprzed momentu epifanii nad Jordanem przyrównuje do poziomu świadomości wysłanników żydowskich: „Antes del bautismo de Jesús, Juan Bautista «non lo conocía» (1,31.33), lo que no significa que Jesús era para él un desconocido, sino que él no lo conocía todavía en su caldidad de Mesías; no poseía todavía la luz de la fe, no había visto todavía en él Elegido de Dios (cf. 1,34). Por esto, se parecía a los judíos, que non tenían la menor idea (οὐκ οἶδατε, 1,26 [sic! – οἶδατε]) de la identidad de aquel que se encontraba entre ellos”. Zob. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 295–296. Egzegeta nie uwzględnia jednak istotnej różnicy, jaka istnieje pomiędzy źródłem i naturą posłania Jana Chrzciciela a przedstawicieli Żydów.

⁷⁰ Por. A. Malina, *Dio Padre e testimone del Figlio (Gv 1,32–34)*, „*Antoniano*” 2013, vol. 88.2, s. 310.

⁷¹ E. Harris przywołuje opinię Klemensa Aleksandryjskiego, według którego wszyscy prorocy Starego Testamentu, a wśród nich Jan Chrzciciel, czerpią z tego samego źródła, tj. Logosu, „łaskę po łasce”. Zob. E. Harris, *Prologue and Gospel...*, s. 33.

⁷² Por. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo...*, s. 169.

w obydwu przypadkach głównym podmiotem sprawczym jest Bóg Ojciec. Za uwazona prawidłowość posiada również swoje odbicie w relacji do Syna, który w czwartej Ewangelii jest głównym posłanym⁷³. Należy jednak podkreślić znaczenie cechy, jaką jest posłanie, w odniesieniu do Jana Chrzciciela. Posiada ona bowiem pewne paralele w Starym Testamencie⁷⁴, związane z instytucją proroków. Odwołanie się do autorytetu Izajasza w J 1,23 jednoznacznie sugeruje kierunek poszukiwań, co nie wyklucza wzięcia pod uwagę także innych tekstów, których przesłanie teologiczne pozwalałoby zobaczyć Jana Chrzciciela jako posłanego przez Boga i przekazującego Jego mowę.

Przekazany przez ewangelistę słowami Jana Chrzciciela zwrot ἐκεῖνός μοι εἶπεν (ten mi powiedział), który należy łączyć z poprzedzającym go imiesłowem czynnym aorystu – ὁ πέμψας (który posłał mnie)⁷⁵, odzwierciedla obecną w Starym Testamencie świadomość misji powierzanej prorokom i królom przez Boga (por. 1 Sm 16,12–13; Za 2,13; 6,15; Iz 48,16). Wskazanie na Niego jako autorytet, od którego pochodzi słowo i znak, potwierdzenie, kto jest Mesjaszem, przywołuje najwyraźniej przedstawioną w 1 Sm 16,12–13 scenę wybrania Dawida i namaszczenia go na króla⁷⁶. Zarówno w relacji zawartej w Pierwszej Księ-

⁷³ Na 28 przypadków użycia form pochodzących od czasownika ἀποστέλλω w Ewangelii Jana aż 18 odnosi się do Boga Ojca jako podmiotu czynności i Jezusa jako posłanego (w 18,24 posyłającym jest arcykapłan). Tendencję uprzywilejowania roli Boga w procesie posyłania wzmacnia w czwartej Ewangelii zastosowanie czasownika πέμπω. 26 z 32 wzmianek o posłaniu wskazuje Boga Ojca jako protagonistę tego dzieła, zaś 24 przypadki odnoszą się do Syna jako posłanego. Por. M. Stibbe, *Telling the Father's Story: The Gospel of John as Narrative Theology*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman, Tübingen 2006, s. 188.

⁷⁴ Dla wyrażenia czynności posłania w LXX użycie czasownika ἀποστέλλω (690 razy) wyraźnie przeważa nad πέμπω (22 razy). Natomiast zrównoważona liczba wzmianek każdego z dwóch wymienionych czasowników w czwartej Ewangelii może wskazywać na brak szczególnej troski ewangelisty o specyfikację ich użycia.

⁷⁵ Zabieg polegający na odwołaniu się do odległego podmiotu w zdaniu przez użycie zaimka jest typowy dla stylu ewangelisty Jana. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 178.

⁷⁶ Również towarzyszące temu okoliczności, poprzedzające to wydarzenie wypadki, wydają się paralelne. Jan Chrzciciel, tak jak prorok Samuel, spotyka na swojej drodze wysłanników zaniepokojonych jego obecnością i zadających pytania (1 Sm 16,4; J 1,19–25). W obu przypadkach pojawia się motyw ofiarny: Samuel zachęca zebranych do złożenia ofiary Bogu (1 Sm 16,5), zaś Jan wskazuje na Chrystusa jako Baranka Bożego, który gładzi grzech świata (J 1,29). Samuel otrzymuje wskazówkę dotyczącą wyboru ze strony Boga przez bezpośrednią interwencję z Jego strony (1 Sm 16,12). Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku Jana Chrzciciela (J 1,33). Zasadnicza różnica dotyczy jednak samej formy wskazania: Samuel słyszy głos Boży i widzi Dawida pośród jego braci, natomiast Jan Chrzciciel w usłyszanej przemowie otrzymuje interpretację widzenia, dzięki któremu pośród obecnych nad Jordanem dostrzega Chrystusa. Według relacji Pierwszej

dze Samuela, jak i w czwartej Ewangelii jej główni bohaterowie są bezpośrednimi adresatami Bożej przemowy, która pierwotnie pozostaje zakryta przed innymi. Ostatecznie wybór Boga dotyczący Dawida nie zostaje wypowiedziany publicznie. Relacjonuje go narrator: „I powiedział Pan do Samuela: «Wstań i namaść Dawida, ponieważ ten dobry jest»” (1 Sm 16,12). Słowo Boga wyraża czynność proroka, który dokonuje namaszczenia Dawida zgodnie z otrzymanym rozkazem (1 Sm 16,13). Inna sytuacja zachodzi w czwartej Ewangelii. Wypowiedź Jana Chrzciciela z 1,33, w której przywołuje on usłyszane słowo Boże i towarzyszącą mu wizję, stanowi wyjaśnienie świadectwa złożonego w 1,32: „Ujrzałem Ducha zstępującego jak gołębicę z nieba i pozostał na Nim”⁷⁷. Adresatami świadectwa danego przez Jana Chrzciciela o Jezusie są zebrani nad Jordanem. Obecna w 1,35 informacja o ponownym pojawieniu się w tym samym miejscu Jana wraz z uczniami może sugerować, że również oni należą do grona odbiorców świadectwa o Chrystusie. Warto zauważyć zachodzące różnice pomiędzy opisem wizji w 1,32 a przytoczoną przez Jana Chrzciciela wypowiedzią Boga w 1,33.

Pierwsza relacja koncentruje się na sposobie zstępowania i spoczywania Ducha Świętego. Brak w niej jakiegokolwiek wzmianki na temat towarzyszącego temu wydarzeniu komentarza ze strony Boga. Przedstawione przez Jana Chrzciciela działanie Boże służy podkreśleniu, że dotyczy ono jednej tylko osoby – Jezusa. Tradycja biblijna każe widzieć Mesjasza⁷⁸ w tym, na którego zstępuje Duch Święty (por. Iz 42,1), a w szczególnej Jego aktywności rozpoznawać nadejście czasów mesjańskich (por. Jl 3,1–2; Ez 36,27; 39,29; Za 12,10)⁷⁹. Tożsamość Jezusa zostaje również objawiona dzięki usłyszaniem od Boga słowu⁸⁰, które zapowiada i wyjaśnia treść widzenia (J 1,33). Określenie Chrystusa jako „chrzczącego w Duchu Świętym” (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ) wyraźnie odróżnia Jego mi-

Księgi Samuela namaszczać Dawida oliwą jest prorok. Przedstawione zaś w czwartej Ewangelii zstępowanie Ducha na Jezusa i spoczywanie na Nim wyraźnie sugeruje Boże pochodzenie tego zjawiska. Na paralelizm między J 1,32–33 a 1 Sm 16,12–13 zwrócił uwagę również: D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Nottingham 2012, s. 151–152.

⁷⁷ Por. K. Stock, *Gesù il Figlio di Dio. Il messaggio di Giovanni*, Roma 1993, s. 30; A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 362.

⁷⁸ Zgodnie z proroctwem w 2 Sm 7,14; Iz 7,14; 9,5; 11,1–2.

⁷⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 304.

⁸⁰ Zarówno Mateusz, Marek, jak i Łukasz wprowadzają mowę Boga w tok swoich narracji opowiadających o chrzcie. Nie stanowi ona części świadectwa Jana Chrzciciela, jak dzieje się to w czwartej Ewangelii, ale treść głosu z niebios cytuje narrator. Tylko z Mt 3,17 wynika, że adresatem Bożej przemowy jest szersze grono odbiorców: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα („Ten jest Syn mój umiłowany, w którym upodobałem [sobie]”). W Mk 1,11 i Łk 3,22 głos z niebios skierowany jest wprost do Jezusa: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα („Ty jesteś Syn mój umiłowany, w Tobie upodobałem [sobie]”).

sję od tej, którą wypełnia Jan Chrzciciel. Nie znajduje ona też wiernej paraleli w Starym Testamencie. Oddziaływanie Ducha Bożego na Dawida po jego namaszczeniu na króla posiada zupełnie inny charakter niż to, które przedstawia Jan Chrzciciel w swoim świadectwie⁸¹. Ponadto źródłem wiedzy o skutkach aktywności Ducha jest relacja narratora, która nie wynika ani z mowy Bożej, ani też z dodatkowego wskazania ze strony Boga. Dawid staje się namaszczonego wybrańcem Pana. Tekst hebrajski i grecki 1 Sm 16,13 nie zawierają wzmianki o tym, by Dawida nazwano synem Boga. Absolutną nowość w odniesieniu do Jezusa przynosi za to czwarta Ewangelia.

Na podstawie otrzymanego objawienia Jan Chrzciciel stwierdza: „Ja to ujrzalem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (1,34). Określenie Jezusa jako *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Syn Boży) wskazuje na Jego niepowtarzalną relację z Bogiem⁸². Nie wynika ona z wypełniania sprawiedliwości (por. Mdr 2,18), która staje się przyczyną interwencji Boga w historię, ale z tożsamości Chrystusa jako Jednorodzonego (*μονογενής*, 1,14.18) Syna Ojca⁸³. Jezus jest Synem inaczej niż lud izraelski, którego Bóg w Wj 4,22 nazywa „synem pierworodnym” (*υἱὸς πρωτότοκος*)⁸⁴, zaś Mojżesz w Pwt 14,1 określa mianem synów Pana, ich Boga (*υἱοὶ ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν*).

Otrzymane przez Jana Chrzciciela słowo w ujęciu czwartej Ewangelii można sklasyfikować jako świadectwo Boga o swoim Synu. Odczytanie go w relacji do objawienia zawartego w Pismach i doświadczonej epifanii pozwala bowiem

⁸¹ Dla wyrażenia działania Ducha Świętego w 1 Sm 16,13 użyty zostaje czasownik *ἐφάλλομαι* (skoczyć na), który w Dz 19,16 służy oddaniu działania człowieka znajdującego się pod wpływem złego ducha. Z kolei w J 1,32–33 aktywność ruchową Ducha wyrażają terminy: *καταβαίνω* (zstępować) i *μένω* (spoczywać, pozostawać). Zaś w relacji do uczniów Jezusa użyte są czasowniki: *εἰμί* (być) – 14,17; *ἐρχομαι* (przychodzić) – 15,26; 16,13 oraz *μένω* (pozostawać) – 14,17.

⁸² Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 364. Tytuł chrystologiczny *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* obecny jest w Ewangelii Jana pięciokrotnie. Po raz pierwszy występuje w świadectwie Jana Chrzciciela (1,34), następnie w wyznaniu Natanaela podczas rozmowy z Jezusem (1,49). Dwa kolejne przypadki występowania tego tytułu wiążą się ze wskrzeszeniem Łazarza. W 11,4 Jezus mówi o chorobie, która nie zmierza ku śmierci, ale służy temu, by Syn Boży został otoczony chwałą. Po raz drugi określenie *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* obecne jest w wypowiedzi Marty (11,27). Stanowi tam rozwinięcie myśli wyrażonej w wyznaniu Jezusa jako Chrystusa (*ὁ χριστός*) – Namaszczonego. Ostatni raz ewangelista nazywa Jezusa Synem Bożym w 20,31. Cechą wspólną użycia tego tytułu jest jego występowanie w kontekście wydarzeń (znaków), które odsłaniają tożsamość Jezusa i mają wzbudzić wiarę w Niego.

⁸³ Por. E. Harris, *Prologue and Gospel...*, s. 160.

⁸⁴ Można powiedzieć: pierwszym spośród wielu, podczas gdy Jezus Chrystus jest Jednorodzonego Synem Boga. Tytuł „pierworodnego” w Starym Testamencie odnosi się również do rodu Efraima, gdy w Jr 38,9 przez usta proroka Bóg mówi o sobie, że jest ojcem dla Izraela.

Janowi chrzczącemu wodą rozpoznać, kim jest Jezus. Wewnętrzny charakter przemowy Boga w J 1,33 odpowiada utrwalonemu w tradycji biblijnej modelowi, a jednocześnie kontrastuje z nim na płaszczyźnie treści, która odsłania przed adresatem świadectwa tajemnicę synostwa Jezusa. Odmiennosc treści mowy Boga z 1,33 widać również na tle Ewangelii synoptycznych, w których utrwalona treść głosu z niebios traktuje wprost o Jezusie jako Synu Bożym. Wskazana różnica dotyczy nie tyle użytych w tekście pojęć, ile odmiennych założeń teologicznych. W czwartej Ewangelii perspektywa interpretacji jest sformułowana w zakończeniu prologu (1,18): Chrystus jest tym, który najpełniej wyjaśnia tajemnicę Ojca⁸⁵. Z wyrażonej w ten sposób relacji pomiędzy Ojcem a Synem wynika świadectwo wzmiankowane przez Jezusa w 5,34.36. Ponadto ich wzajemne, bezpośrednie odniesienie wydaje się punktem wyjścia do zrozumienia świadectwa o Chrystusie, które wybrzmiewa w mowie Boga, obecnej także w 12,28.

2.1.3. Świadectwo głosu z nieba (J 12,28) – analiza w kontekście

Drugim i ostatnim miejscem w czwartej Ewangelii, gdzie Bóg werbalnie zaznacza swoją obecność i aktywność⁸⁶, dając świadectwo o swoim Synu, jest werset 12,28. Przedstawione w nim wydarzenie dokonuje się po uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy, w trakcie Jego obszernej mowy, która w 12,27–28 przybiera formę publicznej modlitwy, dialogu z Ojcem⁸⁷. Kontekst wypowiedzi Chrystusa stanowi scena przybycia Greków oraz skierowana przez nich do Filipa prośba, by mogli ujrzeć Jezusa (12,20–22)⁸⁸. Udzielona przez Chrystusa Andrzejowi oraz Filipowi odpowiedź koncentruje się na temacie godziny, w której

⁸⁵ Mówiąc o wyjaśnieniu Boga przez Jezusa, ewangelista posługuje się aorystem. Nie ma zatem alternatywnej egzegezy dla tej, którą prezentuje Syn Boży.

⁸⁶ Przeciwnie uważa D.F. Tolmie, wskazując, że jest to pierwsze i jedyne zarazem miejsce w czwartej Ewangelii, gdzie Bóg przemawia otwarcie. Zob. D.F. Tolmie, *The Characterization of God in the Fourth Gospel*, "Journal for the Study of the New Testament" 1998, vol. 69, s. 67. Natomiast M.M. Thompson stoi na stanowisku, że J 12,28 to jedyny przykład bezpośredniej mowy Boga, która wśród słuchaczy budzi zakłopotanie i prowadzi do niezrozumienia. Zob. M.M. Thompson, *God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen*..., s. 198.

⁸⁷ Por. B.-G. Kim, *The Voice from Heaven in the Gospel of John: Meaning and Function of John 12:20–36*, Kampen 1999, s. 68.

⁸⁸ Jak na początku Ewangelii (J 1,45), tak i w tym miejscu Filip występuje w roli tego, który pośredniczy w spotkaniu z Jezusem. Po raz kolejny wzmiankowany jest również Andrzej (1,40–42.44; 12,22). Obydwaj uczniowie nie wydają, jak poprzednio, świadectwa o Jezusie, ale zwracając się bezpośrednio do Niego, przedstawiają prośbę tych, którzy wywodzą się spoza narodu wybranego.

Syn Człowieczy ma być otoczony chwałą (12,23)⁸⁹. Sens owej godziny wyjaśnia tu porównanie o ziarnie rzuconym w ziemię. Musi ono obumrzeć, aby przynieść plon obfity (12,24). Jezus wskazuje, że ofiara z własnego życia musi stać się inspiracją dla tych, którzy pragną Jemu służyć (12,26). Konsekwencją tej służby jest zapowiedziany szacunek ze strony Ojca.

Bożą przemowę w 12,28 poprzedzają dwie prośby samego Jezusa. Pierwsza dotyczy wybawienia od zbliżającej się godziny Jego śmierci (12,27), której konieczność wyrażają słowa o ziarnie rzuconym w ziemię (12,24). Błaganie Jezusa, w którym brzmi echo Ps 6,4–5⁹⁰, kończy się następnie wypowiedzianym przekonaniem o przyjsciu Chrystusa dla tej właśnie godziny (12,27). W bezpośredniej bliskości tego stwierdzenia następuje druga egzorta skierowana do Ojca (12,28). Rozpoczynający ją wołacz *πάτερ* identyfikuje jednoznacznie tożsamość adresata wypowiedzi Jezusa, w której wyrażona zostaje prośba, by Ojciec wsławił swoje imię. Rozlegający się z nieba głos⁹¹ nie tylko nawiązuje do treści modlitwy Chrystusa, ale również odsłania prawdę, że Bóg jest Jego Ojcem. Informacja, iż wsławił On swoje imię i uczyni to ponownie, nasuwa pytanie o to, jakie wydarzenia czy okoliczności obejmuje słowo *ἐδόξασα* (wsławiłem). Aoryst użytego czasownika wskazuje tu na czynność wykonywaną w nieokreślonej przeszłości. Wydaje się, że nie chodzi o jednorazowe wydarzenie, ale raczej o ciąg zdarzeń

⁸⁹ Po raz pierwszy w Ewangelii Jana motyw godziny pojawia się w odpowiedzi Jezusa na słowa Matki w perykopie, która relacjonuje przebieg wesela w Kanie Galilejskiej (2,4). Temat godziny przewija się w toku narracji jeszcze wiele razy. Łączy się z uwielbieniem Ojca (4,21.23) oraz Chrystusa (7,39; 11,4; 12,16), wołaniem Syna Bożego (5,25.28), omawianym uwielbieniem Syna Człowieczego (12,23.27). Obecny jest w komentarzu ewangelisty, który wyjaśnia czytelnikowi przeciwne do zamierzonych reakcje oponentów Jezusa (7,30; 8,20). Wreszcie temat godziny wiąże się z odejściem Chrystusa (13,1), otwartym mówieniem o Ojcu (16,25), otoczeniem chwałą Syna (17,1). Wzmianka o nadejściu godziny stanowi moment graniczny, który wskazuje na wypełnienie się proroctw oraz zbliżający się koniec ziemskiej misji Jezusa. Jednocześnie określenie *ώρα* służy wyrażeniu czasu, w jakim dokonywały się bądź też zostaną dokonane wydarzenia, o których mowa w Ewangelii (1,39; 4,6.52–53; 5,35; 11,9; 16,2.4.21.32; 19,14.27). Zdaniem A. Oczachowskiego wzmiankowana godzina, „mimo iż jest kategorią temporalną, nie określa wyłącznie przedziału czasowego, w którym dokona się uwielbienie Jezusa. Można i należy rozpatrywać ją w kategoriach relacji Syna do Ojca, relacji posłuszeństwa i pełnienia Jego woli”. Zob. A. Oczachowski, *Przyszedłem na tę godzinę (J 12,27). Rzeczownik ώρα (sic!) w czwartej Ewangelii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Paradyż 2001, s. 53.

⁹⁰ Ten fakt pomija zupełnie studium A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 154–155. Autorka wymienia cztery miejsca, w których ewangelista przytacza słowa Pisma: J 12,13→Ps 118(117),25–26; J 12,14–15→Za 9,9; J 12,38→Iz 53,1; J 12,40→Iz 6,10; oraz dwa bardziej ogólnie przypadki użycia aluzji do Prawa: J 12,34.41→Iz 6,1.

⁹¹ Czynność tę wyraża ewangelista przy pomocy użytego w trybie oznajmującym aorystu czasownika *ἔρχομαι* (przychodzę).

związanych z dotychczasową misją Jezusa⁹². W niej Syn objawia imię Boga, poucając o Nim, że jest Ojcem (1,18), oraz wypełniając powierzone przez Niego dzieła (10,25)⁹³.

Wspomnienie godziny Syna Człowieczego, a także odpowiedź ze strony Boga na modlitwę Jezusa i zaznaczony w niej motyw chwały skłaniają do pytań o ich biblijne tło czy też możliwe inspiracje starotestamentalne. Zdaniem wielu egzegetów w J 12,28 wypełnia się proroctwo zawarte w Iz 52,6.13 (LXX)⁹⁴. Wskazują na to trzy cechy łączące tekst czwartej Ewangelii z Pieśnią o Studze Pańskim⁹⁵. Pierwszą z nich jest czas, w którym Bóg ma objawić swoje imię. Tekst Iz 52,6 zawiera sformułowanie ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ (w dniu owym), natomiast w Ewangelii Jana występuje ὥρα (godzina). O ile podmiotem mówiącym o dniu objawienia swego imienia u Izajasza jest sam Bóg, o tyle w czwartej Ewangelii prawdę dotyczącą „godziny” odsłania Jezus. Drugim punktem wspólnym pomiędzy dwoma porównywanymi tekstami jest wzmianka o poznaniu imienia Bożego i potwierdzeniu Bożej obecności. Według Iz 52,6 źródłem tej wiedzy jest sam Bóg, którego tożsamość wyraża formuła ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν· πάρεμι (Ja jestem ten mówiący: Jestem obecny). W narracji u Jana Bóg objawia się nie tylko jako mówiący, ale też jako Ten, który prowadzi dialog z Synem i zapowiada, że w godzinie Jego wywyższenia⁹⁶ znów wsławi swoje imię (καὶ πάλιν δοξάσω, 12,28). Owo wywyższenie znajduje zapowiedź w Iz 52,13 i stanowi trzeci element łączący porównywane teksty.

Jest rzeczą znamioną, iż postać cierpiącego z Księgi Izajasza Biblia hebrajska określa terminem עַבְד (sługa, niewolnik), podczas gdy w tekście greckim użyty zostaje rzeczownik παῖς, który oznacza nie tylko sługę, ale także dziecko. Chrystus, zwracając się do Boga: „Ojcze” (12,27.28), odkrywa własną tożsamość Syna. Potwierdza ją głos z nieba⁹⁷. Wydarzenie to bardzo często jest porówny-

⁹² Por. B.-G. Kim, *The Voice from Heaven in the Gospel of John...*, s. 91. F.J. Moloney wyraża opinię przeciwną, ograniczając wzmiankę dotyczącą objawienia chwały Boga do wywyższenia Jezusa na krzyżu. Zob. F.J. Moloney, *Signs and Shadows: Reading John 5–12*, Minneapolis 1996, s. 190, przyp. 49.

⁹³ D.F. Tolmie ujmuje temat z innej strony: „Bóg potwierdza wszystko, co zdziałał Jezus i pokazuje, że będzie z Nim podczas ostatecznego objawienia swojej chwały”. Zob. D.F. Tolmie, *The Characterization of God...*, s. 67.

⁹⁴ Taki pogląd wyraża C.A. Evans, powołując się na opinie C.K. Barretta, J.H. Bernarda, R. Bultmanna, C.H. Dodda, L. Morrisa, A. Schlattera, R.E. Browna i R. Schnackenburga. Zob. C.A. Evans, *The Voice from Heaven: A Note on John 12,28*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981, vol. 43, s. 406–408.

⁹⁵ Ibidem, s. 408.

⁹⁶ Otoczenie Syna chwałą (12,23) i Jego wywyższenie (12,32) stanowią treść godziny, do której odnosi się wypowiedź Boga zawarta w 12,28.

⁹⁷ A.A. Trites odrzuca interpretację, zgodnie z którą głos z nieba w J 12,28 należy klasyfikować jako świadectwo Ojca o Jezusie. Według Tritesa nie są nim także dzieła

wane z opisanymi przez synoptyków wypadkami, które rozgrywają się w czasie przemienienia Jezusa (Mt 17,5; Mk 9,7; Łk 9,35)⁹⁸. W przeciwieństwie do relacji Mateusza, Marka i Łukasza, zbiorowym adresatem Bożej przemowy nie jest wąskie grono uczniów, ale sam Jezus i pośrednio także słuchający Go tłum. Bezpośredni ton wypowiedzi Boga z jednej strony wskazuje na oczywisty charakter relacji, jaka łączy Go z Jezusem, a z drugiej wyraża permanentne zaangażowanie we wszystko, czego dokonuje Syn (por. J 5,17). Błędne odczytanie przez lud świadectwa głosu z nieba jako dźwięku gromu czy też mowy anioła (12,29) przywołuje częsty w Ewangelii Jana biblijny motyw nieznanomości Bożego głosu i Bożego oblicza⁹⁹. Warto zauważyć, że Ojciec odpowiada na prośbę Syna, której treść nawiązuje do modlitwy psalmisty błagającego o litość w obliczu trwogi o własne życie (Ps 6,4–5). Jej znaczenie wzmacnia przywołanie wcześniej postaci cierpiącego Sługi, a następnie wzmianka o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (J 12,32). Wypowiedź Boga z J 12,28 koncentruje się zatem wokół bliskiej już męki Chrystusa, w której historyczne okoliczności ewangelista Jan stopniowo wprowadza odbiorcę przy pomocy Pism¹⁰⁰.

2.2. Słowo spisane jako świadectwo Ojca

O roli Pism jako świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii rozstrzyga definitywnie wypowiedź Jezusa z J 5,39.46. Wzmiankowane tam przez Niego Pisma są jednym ze świadectw, które potwierdzają tożsamość Chrystusa i znajdują w Nim swoje wypełnienie. Wśród obecnych w czwartej Ewangelii odniesień do Prawa i Pism można wyróżnić trzy rodzaje odwołań¹⁰¹. Pierwszy stanowią ogólne wzmianki, bez wskazania na konkretną księgę. Drugi rodzaj obejmuje

powierzone przez Ojca do wypełnienia Synowi. Zdaniem autora świadectwem Ojca o Jezusie jest natomiast wewnętrzne Boże świadectwo, które prowadzi do wiary, a bez którego wszystkie pozostałe są niewystarczające. Zob. A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness...*, s. 102.

⁹⁸ Por. C.A. Evans, *The Voice from Heaven...*, s. 407; B.-G. Kim, *The Voice from Heaven in the Gospel of John...*, s. 84–87.

⁹⁹ Nieznajomość Bożych znaków i dzieł, a także brak zrozumienia słów Jezusa stanowią w czwartej Ewangelii stały motyw: 2,9–10; 2,20–21; 3,4.9; 4,11.27; 5,6–7; 6,30.42.60; 7,12.26–27.31.35; 8,22.33.48.52–53; 9,2–3.16; 10,19–21; 11,8; 13,36–38; 14,5.8–9; 16,17–20; 19,9; 20,9; 21,21.

¹⁰⁰ C.K. Barrett zwraca uwagę, że choć ewangelista Jan podlega wpływom Starego Testamentu, to w porównaniu z autorami pozostałych pism Nowego Testamentu znacznie rzadziej cytuje księgi Starego Przymierza. Stąd nagromadzenie w tekście Jana biblijnych odniesień budzi uzasadnione nimi zainteresowanie. Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 27.

¹⁰¹ Egzegeci nie są zgodni co do liczby bezpośrednich cytatów. Analizujący to zagadnienie R.E. Brown przywołuje rozbieżne opinie biblistów, podając, że w NA²⁶ wy-

parafrazy i aluzje w postaci motywów¹⁰² utrwalonych w biblijnej świadomości odbiorców orędzia czwartej Ewangelii¹⁰³. Natomiast trzecią formę stanowią bezpośrednio wyjątki z ksiąg, wplecione w toku narracji u Jana¹⁰⁴. Przedmiotem zainteresowania w niniejszym paragrafie są te spośród przytoczonych odwołań, które po pierwsze świadczą o Jezusie jako Synu Bożym, a po drugie pozwalają odkryć Boga jako Ojca. Ponadto przywołane cytaty, parafrazy oraz starotestamentalne motywy odnoszą się wprost do Jezusa, wyjaśniając Jego dzieła i wskazując na ich Boże, od Ojca pochodzenie.

Mając na uwadze nierzadkie współwystępowanie oraz ściśle powiązanie poszczególnych form odniesień do Starego Testamentu w obrębie danej perykopy ewangelicznej bądź tylko jej fragmentu, należy zestawiać je i w sposób synchroniczny omawiać ich funkcję oraz znaczenie. Rozrywanie tkaniny tekstu prowadziłyby do zbędnych jego podziałów, a w konsekwencji także do zatarcia obrazu świadectwa Pism. Dlatego wydaje się zasadnym, by analizować poszczególne odniesienia w tworzonej przez nie jednostce tekstu według zastosowania ich przez określony podmiot mówiący czy też zbiorowość.

W ramach Ewangelii Jana można wskazać trzy główne podmioty wzmiankujące Stary Testament: Chrystusa, Jego rozmówców oraz ewangelistę pełniącego rolę narratora. Poniżej wskazano wybrane, zgodnie ze wskazanymi kryteriami, teksty czwartej Ewangelii. Ich zestawienie z paralelnymi fragmentami ksiąg Starego Testamentu pozwala uchwycić niezmiennie rysy Bożego ojcostwa, objawiającego się w historii i potwierdzającego tożsamość Jezusa – wcielonego Słowa.

różnia się 19 cytatów, C.A. Evans wskazuje na 15, z kolei E.D. Freed oraz M.J.J. Menken przyjmują liczbę 17. Por. R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John...*, s. 133.

¹⁰² Pod pojęciem motywu rozumie się tu temat jednej z najmniejszych całości treściowych wyodrębnionych w analizie czwartej Ewangelii. Całostkami tymi są zdarzenia, sytuacje, przedmioty oraz przeżycia określonych bohaterów Starego Testamentu. Por. M. Rosik, *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica” 2004, nr 74.1, s. 40.

¹⁰³ Używając określenia „odbiorców orędzia czwartej Ewangelii”, mam na myśli nie tylko czytelników bądź słuchaczy tekstu natchnionego jako przedmiotu wiary. Odbiorcami orędzia są przede wszystkim ci, do których Jezus przemawia i wobec których czyni znaki w Ewangelii.

¹⁰⁴ M.J.J. Menken te bezpośrednio wzmianki definiuje jako: „klauzulę (bądź serię klauzul) z Pism Izraela, która jest (bądź są) oddana(e) dosłownie (bądź w możliwy do rozpoznania sposób) w Nowym Testamencie, i która jest (bądź są) zaznaczona(e) przy pomocy formuł wprowadzających bądź podsumowujących (np. „bo tak napisał Prorok” – Mt 2,5; „jak powiedział prorok Izajasz – J 1,23”). Pozostały zaś materiał pochodzący ze Starego Testamentu obecny w czwartej Ewangelii określa mianem aluzji. Zob. M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996, s. 11.

2.2.1. W wypowiedziach Syna

W czwartej Ewangelii Jezus najczęściej posługuje się Pismem oraz Prawem jako świadectwami. Stanowią one punkt odniesienia w toczonych przez Chrystusa dysputach oraz wygłaszanych mowach. Są także argumentem przemawiającym za słusznością wypowiedzianych przez Niego nauk oraz dokonywanych dzieł. Ewangelia Jana przedstawia czternaście sytuacji takiego odwołania się przez Chrystusa do Starego Testamentu.

a) W dialogu z Natanaelem (1,47–51)

Obecna w 1,51, a opisana przez Jakuba w Rdz 28,12 wizja aniołów zstępujących i wstępujących do nieba stanowi pierwszy przykład odwołania się przez Jezusa do Starego Testamentu jako świadectwa o sobie. Przejętą przez Jezusa i wypowiedzianą w odniesieniu do Syna Człowieczego figurę zawiera także prorocstwo z Dn 7,13–14. W świetle wypowiedzi Natanaela (J 1,49) Chrystus jest Synem Bożym i Królem Izraela. Tę prawdę, bardziej niż objawiona przez Jezusa wiedza o człowieku (J 1,47–48)¹⁰⁵, wyraża Boże działanie, na które wskazuje użyty w imiesłowie czasu przeszłego dokonany czasownik *ἀνοίγω* (otwierać). Choć adresatem widzenia staną się ludzie (podmiot domyślny „wy”), to jednak wyłącznym odbiorcą Bożego działania będzie Syn, na którego mają zstępować i wstępować aniołowie Boży¹⁰⁶.

Z wypowiedzi Jezusa wynika, że czynność otwierania nieba jest uprzednia w stosunku do aktywności aniołów i wyprzedza również widzenie tego zjawiska przez ludzi. Użycie czasownika *ἀνοίγω* w czwartej Ewangelii wskazuje, że jest on zarezerwowany dla wyrażenia czynności szczególnej wagi, której skuteczność może mieć źródło w Bogu¹⁰⁷. Określenie Jezusa przez Natanaela mianem Syna zostaje potwierdzone przywołaniem prorocstwa (J 1,51), w którym

¹⁰⁵ Odnosząca się do Natanaela ocena wyraźnie odpowiada kryteriom zawartym w Ps 32(31),2 oraz w So 3,13, gdzie człowiek sprawiedliwy zostaje scharakteryzowany jako ten, którego serce wolne jest od wszelkiego podstępku. Obecny w J 1,48 motyw przebywania pod drzewem figowym odpowiada starotestamentalnej wizji życia w pokoju (1 Krl 5,5; Mi 4,4; Za 3,8.10; 6,12; Iz 11,1; Jr 23,5). Tu sugeruje raczej stan wyczekiwania na nadejście czasów mesjańskich. Zdaniem A. Kubisia o mesjańskim wydzwisku odniesienia do Za 3,8 mówi bardziej deklaracja Natanaela, że Jezus jest Synem Bożym i Królem Izraela. Zob. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 427.

¹⁰⁶ W czwartej Ewangelii wstępującym do nieba jest przede wszystkim Syn Człowieczy (J 3,13; 6,62), któremu powierzono władzę wykonywania sądu (5,27).

¹⁰⁷ Aż dziewięć razy czasownik ten pojawia się w odniesieniu do cudu otwarcia oczu niewidomemu od urodzenia (J 9,10.14.17.21.26.30.32; 10,21; 11,37) i jeden raz w mowie Jezusa o Dobrym Pasterzu, kiedy *ἀνοίγω* wyraża czynność odźwiernego (10,3).

Bóg, jak może czynić to tylko Ojciec, obdarza chwałą Namaszczonego. W ten sposób słowa Pisma pełnią tu funkcję świadectwa o Jezusie – Synu Bożym.

b) Podczas oczyszczenia świątyni (2,13–22)¹⁰⁸

Skierowany przez Jezusa do sprzedających zakaz, by nie czynili z domu Ojca targowiska, przywołuje zawarty w Za 14,21 obraz odnowionej Jerozolimy i przywróconego szacunku dla miejsca poświęconego Panu. Pismo uzasadnia synowską gorliwość Jezusa (J 2,17), który mówi o przybytku swojego ciała (2,19)¹⁰⁹, będącego miejscem przebywania chwały Boga. Wzmianka dotycząca wypełnienia Pism w powiązaniu jej z mową Jezusa o zburzeniu świątyni (2,22) pośrednio wskazuje na Boga, nie tylko jako świadka wydarzeń paschalnych, ale także zaangażowanego w sprawę zmartwychwstania Syna. Nazwanie świątyni jerozolimskiej domem Ojca i zestawienie jej z ciałem Jezusa potwierdza wyjątkową relację Boga do poświęconego Mu przybytku. Określenie to wyjaśnia, od kogo pochodzi autorytet Jezusa i jakim prawem wypędza On przekupniów ze świątyni. Przede wszystkim zaś ukazuje Syna, w którym Bóg jest obecny pośród Izraela¹¹⁰.

c) W dialogu z Nikodemem (3,1–21)

Wypowiedź Jezusa o odrodzeniu duchowym (3,5)¹¹¹ i tajemniczym działaniu Bożym (3,8)¹¹² jest zakorzeniona w prorocत्वach Starego Testamentu. Prowadzi

¹⁰⁸ Scena ta, obecna w czwartej Ewangelii u początków misji Jezusa, w Ewangeliiach synoptycznych z pewnymi różnicami występuje po triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy (Mk 11,15–17; Łk 19,45–46; Mt 21,12–13).

¹⁰⁹ Na właściwe rozumienie wypowiedzi Jezusa wskazuje komentarz ewangelisty w J 2,22–23, w którym mowa o zmartwychwstaniu Jezusa i wierze uczniów w stosunku do wypowiedzianych przez Niego słów oraz Pism, mających charakter tekstu dowodowego. Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 90.

¹¹⁰ C.K. Barrett mówi o ciele Jezusa jako miejscu jedynej w swoim rodzaju aktywności Boga (manifestacji), które stało się jedyną prawdziwą świątynią i centrum kultu. Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 201.

¹¹¹ Odrodzenie z wody i z ducha, o którym mówi Jezus, przywołuje Ez 36,25–27, gdzie obecna jest zapowiedź oczyszczenia Izraela poprzez pokropienie. Starotestamentalne prorocत्वo mówi też o udzieleniu daru nowego serca i tchnieniu Bożego Ducha. W tle wypowiedzi Jezusa znajduje się również zawarta w Ez 37,3–5 wizja ożywienia wyschniętych ludzkich kości.

¹¹² Słowa Jezusa o wietrze, który wieje kędy chce, czerpią ze starotestamentalnej metaforyki obecnej w Ba 6,60; Koh 11,5 oraz Syr 16,21.

ona ku wyjaśnieniu przyczyny zstąpienia Syna do świata (3,13)¹¹³. Przywołana przez Jezusa biblijna figura miedzianego węża (J 3,14; por. Lb 21,8–9) wskazuje na konieczność wywyższenia Syna Człowieczego, by miał życie wieczne ten, kto w Niego wierzy (J 3,15). Aluzja do wydarzeń przedstawionych w Księdze Liczb ukazuje Boga, którego głównym przymiotem jest miłosierdzie względem swojego ludu. Miedziany wąż, sporządzony i wywyższony przez Mojżesza z polecenia Bożego, przynosi ocalenie od śmierci i zdrowie dla ciała (Lb 21,9). Natomiast według użytego przez Jezusa porównania starotestamentalny znak odsłania znacznie więcej niż współczucie ze strony Boga – objawia Jego ojcostwo, troskę o zachowanie życia ludu (Lb 21,8), który jest Jego własnością (Wj 19,5; Pwt 4,20; 7,6; 9,29; 14,2; 32,9). Wywyższenie węża jest zapowiedzią wywyższenia Syna Bożego, które dokonuje się z miłości ofiarującego, czyli Boga Ojca. Przyjęte zaś dobrowolnie przez Syna¹¹⁴, staje się źródłem życia wiecznego (3,15), które wynika ze zbawienia (3,16), a nie tylko starotestamentalnego wybawienia od karzącej plagi. W tym względzie Prawo uwiarygodnia posłannictwo odrzuconego przez Żydów Syna Bożego¹¹⁵ i zapowiada Jego śmierć, ukazując Boga jako świadka przyszłych (w perspektywie narracji) wydarzeń paschalnych.

¹¹³ Syn Człowieczy przynosi zrozumienie spraw zakrytych przed okiem ludzkim. Zawarta w Pwt 30,12; Prz 30,4; Mdr 18,15 i Ba 3,29 pełna retorycznych pytań refleksja nad niedostępnością wyżyn nieba, zyskuje w Jezusie jednoznaczną odpowiedź: Chrystus jest tym, który przekracza ich granice.

¹¹⁴ W tle wypowiedzi Jezusa znajduje się obraz cierpiącego Sługi Pańskiego z Iz 52,13; 53,5. Wywyższenie, o którym mówi prorok, używając czasownika ὑψώω (Iz 52,13), współbrzmi z wyrażeniem obecnym w wypowiedzi Jezusa. Także późniejszy kontekst związany z uwielbieniem Syna (J 7,39; 8,54; 12,16.23.28; 13,31–32; 17,1.4–5) koresponduje z Izajaszowym przekazem. Obecny w Iz 53,5 obraz przebitego i zdruzgotanego Sługi Pańskiego znajdzie swoje odzwierciedlenie w śmierci krzyżowej Jezusa, zapowiedzianej już w J 3,14.

¹¹⁵ O przyczynach odrzucenia i jego konsekwencjach mówi Jezus w J 3,18–21. U źródł takiej postawy u ludzi leży ich brak wiary w Jednorodzonego Syna Bożego (3,18; por. 1,14) oraz większe umiłowanie ciemności niż światła (3,19). Mówiąc o upodobaniu w ciemności, która jest synonimem zła, Chrystus używa tego samego czasownika (ἀγαπάω), który wyraża bardzo silną formę relacji pomiędzy Nim a Ojcem (zob. 3,35; 10,17; 14,3; 15,9; 17,23–24.26) oraz przyjaciółmi (11,5) i uczniami (13,1.23.34; 14,15.21.23–24.28; 15,9.12.17; 19,26; 21,7.15–16.20). Jak umiłowanie światłości, prawdy i w konsekwencji ich źródła, czyli Boga, prowadzi ku zbawieniu, tak miłość ukierunkowana w przeciwną stronę, ku ciemności, prowadzi do potępienia (por. 3,18).

d) W dialogu z Samarytanką przy studni w Sychar¹¹⁶ (4,1–26)

Odpowiadając na zadane przez kobietę pytanie, czy Jezus jest kimś większym od patriarchy Jakuba (J 4,12), Chrystus nawiązuje do proroctwa zawartego w Iz 58,11. Bóg zapowiada tam słuchającemu Go, że nasyci jego duszę i wzmocni kości, sprawi, że stanie się jak zroszony ogród i źródło tryskające wodą, co się nie wyczerpie. Bożą wyrocznię, wypowiedzianą ustami proroka, Jezus czyni swoją, wskazując na dar większy od odziedziczonego przez potomków Jakuba. Jest to dar wody, która zaspokaja pragnienie (J 4,13) i staje się źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu (4,14). Wzmianka o ojcostwie Jakuba oraz jego dziedzictwie wprowadza do tematu ojcostwa Boga, ofiarującego człowiekowi przez swojego Syna Chrystusa dar niepomiaralnie większy. Jezus przekonuje, że skutkiem tego daru będzie cześć oddawana Ojcu w Duchu i prawdzie, a zatem nowy kult Boży, który nie będzie ograniczony do Jerozolimy i sanktuarium mieszkańców Samarii (J 4,21–24). Po raz kolejny wypowiedź Chrystusa znajduje swe poświadczenie w Pismach (1 Krl 8,27; Iz 66,1; Ml 1,11). Przedstawiają one nieogarniony, otwarty na wszystkie narody majestat Boga. Mówiąc o Syjonie i Jerozalemie jako źródłach poznania Pism i Prawa (J 4,22), Jezus odsłania prawdziwy zamysł Ojca, który mnogie ludy zgromadzi w jedno (J 4,22; por. Iz 2,3).

Chociaż w omawianym dialogu Jezusa z Samarytanką nie ma wyraźnej wzmianki o którejkolwiek z ksiąg Starego Testamentu, to jednak poruszane tam tematy stanowią echo wszystkich wymienionych powyżej fragmentów tych ksiąg. Słowa Chrystusa stają się mową Ojca, która, utrwalona w Pismach, znajduje nowe brzmienie w aktualnej sytuacji zbawczej¹¹⁷.

e) Podczas mowy eucharystycznej (6,26–59)

W przywołanej przez rozmówców Jezusa biblijnej historii o mannie na pustyni (J 6,31; por. Wj 16,4; Ps 78[77],24) bardzo mocno akcentowany jest wątek

¹¹⁶ Dla zrozumienia istoty prowadzonej rozmowy Jezusa z Samarytanką ważna jest nie tylko znajomość tekstów starotestamentalnych, których teologiczna treść przebija się w wypowiedziach obu postaci narracji, ale również tło historyczne miejsca, w którym rozgrywa się przedstawiona scena. Dialog Jezusa z kobietą wydobywa niejako ku światłu właściwy sens minionych, zwykłych z pozoru zdarzeń, zapowiadających mesjańskie dary. Podobnie dzieje się w przypadku cudu uzdrowienia chromego przy sadzawce Betesda (J 5,1–18).

¹¹⁷ Jak ziarno rzucone w ziemię przynosi z biegiem czasu plon, tak objawienie Boże skierowane do Izraela, głoszone następnie przez proroków, przynosi ostatecznie, zgodnie z proroctwem (Mi 6,15; Hi 31,8), plon w życiu uczniów Jezusa, którego pokarmem jest wypełnić wolę Ojca i wykonać Jego dzieło (J 4,34). Również w tym względzie Pismo świadczy o Jezusie jako Synu Bożym, który mówi nie od siebie, ale głosi słowo Ojca (zob. J 7,17; 8,28; 12,49; 14,10).

ojców, którzy jako zbiorowość są przez Chrystusa identyfikowani z Mojżeszem oraz jego autorytetem (J 6,32). Wykazując Żydom ich błędne rozumowanie, Jezus wyjaśnia znaczenie tekstów starotestamentalnych i przekonuje, że Bóg Ojciec jest źródłem wyświadczonego wobec błędzących na pustyni dobrodziejstwa (J 6,32)¹¹⁸. Chrystus używa także świadectwa zapisanego w Prawie jako proroczej zapowiedzi dotyczącej Jego osoby. Jezus – Syn Boży – jest prawdziwym chlebem, prawdziwym pokarmem „zstępującym z nieba”, (J 6,33.51), który zaspokaja największe pragnienie człowieka (6,34) – by żyć wiecznie (6,35.51). Niebo, będące miejscem przebywania Boga, jest zatem w konsekwencji miejscem przebywania Ojca Jezusa.

Przedstawiona w rozdziale szóstym Ewangelii Jana dysputa z Żydami, po dokonaniu przez Jezusa cudzie rozmnożenia chleba i ryb, przypomina Jego rozmowę z Samarytanką przy studni niedaleko Sychar. W obu przypadkach oś dialogu stanowią Pisma. Ich świadectwo ma charakter uniwersalny: „Napisane jest u Proroków: «Oni wszyscy będą uczniami Boga»” (J 6,45¹¹⁹; por. Iz 54,13; Jr 38,34¹²⁰). Przyjęcie słów Pisma, będącego nauką Ojca, prowadzi do wiary w Chrystusa i do przyjęcia życia wiecznego (por. J 6,47)¹²¹. Jak pierwszy wspomniany obraz ewangelicznego spotkania przywołuje motyw życiodajnej wody, tak drugi wskazuje słuchaczom na pokarm duchowy, którym są ciało i krew Chrystusa (J 6,49–51.53–58). Po raz kolejny też Jezus wykazuje na podstawie Pisma, że przywołane przez Żydów dziedzictwo ojców nie wystarcza¹²². Spożywali oni mannę, a pomarli przez własną niewiarę, rozdrażniając Boga, który przemawia w znakach (J 6,48; por. Lb 14,22–23; Pwt 1,35). Udowadniając Żydom na podstawie Pism ich upór wobec objawiającego się Ojca, Jezus poświadcza jednocześnie autentyczność swojego posłania (J 6,46.57)¹²³.

¹¹⁸ Por. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 184.

¹¹⁹ Jest to jedyne miejsce w czwartej Ewangelii, w którym występuje sformułowanie: „Napisane jest u Proroków”. Paralelna wypowiedź znajduje się jednak w 1,45: „o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy”.

¹²⁰ W miejsce Jr 38,34 według LXX redaktorzy BT⁵ wskazują siglum Jr 31,33n za BH.

¹²¹ Egzegeci nazywają to zjawisko „intencjonalnym tautologicznym paradoksem” (*intentional tautological paradox*). Ta figura retoryczna służy podkreśleniu faktu, że bezcelowe jest dążenie do jedności z Ojcem bądź z Synem przy jednoczesnym wykluczeniu lub odrzuceniu nauki któregośkolwiek z Nich. Por. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 283.

¹²² F.J. Moloney zwraca uwagę, że biblijna manna, zarówno w tradycji mądrościowej, jak i midraszowej, jest identyfikowana z Prawem, zapewniającym życie przez jego wypełnianie. W tym kontekście Jezus jako chleb, który z nieba zstępuje, przewyższa starotestamentalny dar Boży. Sam Jezus jest bowiem pokarmem na życie wieczne. Zob. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 184.

¹²³ Por. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 112: „Jezus, który jest rozumiany jedynie w świetle całego Pisma i którego autorytet pozwala Mu interpretować Pismo nowymi

f) Podczas wystąpienia w Świąto Namiotów (7,1–53)

Przedstawiony w rozdziale siódmym spór dotyczy pochodzenia głoszonej przez Chrystusa nauki. W udzielonej Żydom odpowiedzi na pytanie o źródło znajomości Pism (J 7,15) Jezus nawiązuje do zawartej w Lb 16,28 wypowiedzi Mojżesza, w której broni on swego posłannictwa (J 7,16–17)¹²⁴. Jak w Starym Testamencie Korach wraz z poplecznikami zarzuca Mojżeszowi, iż wynosi się ponad lud, szukając własnej chwały, tak przeciwnicy Jezusa w oparciu o powierzchniowy sąd (J 7,24)¹²⁵ kwestionują nauczanie i posłannictwo Chrystusa, dążąc do Jego śmierci (7,19,25). W ustach Jezusa Prawo znów staje się świadectwem. Ukazuje ono działanie Boga w historii zbawienia¹²⁶ i potwierdza Jego obecność w misji Chrystusa. Jezus, szukając wyłącznie chwały Ojca, jako sprawiedliwy realizuje cel swojego posłannictwa. Wyrażają go słowa Ps 92(91),16 [LXX]: „aby głosić, że sprawiedliwy Pan Bóg mój i nie ma niesprawiedliwości w Nim” (por. J 7,18)¹²⁷.

W odpowiedzi nakierowane pod adresem Jezusa zarzuty o łamanie spoczynku szabatu po uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda (J 5,1–18) Chrystus przywołuje postać prawodawcy Mojżesza (7,19,22–23). Zachodzi sytuacja analogiczna do tej, którą można zaobserwować w 5,44–47. Wypełnianie Prawa, podobnie jak wiara słowu wypowiedzianemu przez Mojżesza, musi prowadzić do otwarcia się na Chrystusa i względem dokonywanych przez Niego dzieł, a nie do ich odrzucenia czy zamiarów pozbawienia życia samego Jezusa (7,19). Nawiązując do przepisów prawa Mojżeszowego związanych z obrzezaniem, wykazuje On nie tylko słuszność dokonanego przez siebie czynu, ale też

drogami, łączy oddzielone teksty w taki sposób, by pełniej przedstawić swoją tożsamość”.

¹²⁴ Wyjątkowa relacja między Mojżeszem a Jahwe, którą wyraża podanie o rozmawianiu „twarzą w twarz” (Lb 12,7–8) oraz potwierdzają znaki, stanowi zapowiedź doskonałej jedności między Ojcem a Synem. Chrystus, jako zstępujący z nieba (J 3,13; 6,38.41.51), widzi Ojca, słyszy Jego głos (1,18; 3,32; 5,19; 6,46) i przekazuje Jego naukę (6,46; 8,28; 12,49; 14,10). Por. J. Lierman, *Mosaic Pattern of John's Christology...*, s. 226.

¹²⁵ Przeciwna do tej jest postawa Mesjasza, którą przedstawia Izajasz (Iz 11,3). Sąd Chrystusa odpowiada widzeniu właściwemu tylko Bogu (1 Sm 16,7; zob. J 2,24–25).

¹²⁶ Prawdopodobność Mojżesza i jego autorytet poświadczą Bóg swoją interwencją, kiedy sprawia, że na oczach ludu ziemia pochłania Koracha, jego stronników oraz ich rodziny z całym majątkiem (Lb 16,32–33). W czwartej Ewangelii nie pojawia się taka groźba wobec przeciwników Jezusa. Ich niewiara, wyrażająca się w jawnym odrzuceniu Chrystusa, może się jednak okazać znacznie bardziej brzemienne w skutkach, kiedy w rachubę wchodzi sprawa życia wiecznego (zob. J 6,57).

¹²⁷ Tekst LXX różni się względem Biblii hebrajskiej, która określa tu Boga mianem „Skały”:

להניד כי יישר יהוה צורי ולא־עלתה) (עולתה) בו.

wyjaśnia zawarty w ustawodawstwie zamysł Boży. Polega on z jednej strony na przyjęciu człowieka do wspólnoty wybranych, czego widzialnym znakiem jest obrzezanie (J 7,22–23; por. Rdz 17,10–11; Kpł 12,3)¹²⁸, z drugiej zaś na przywróceniu mu pełnej integralności, na co wskazuje uzdrowienie w szabat (J 7,23).

W jaki jednak sposób przywołane tu biblijne tło może być uznane za świadectwo Ojca o Jezusie? Brak przecież w tekście bezpośrednich wzmianek dotyczących czynności świadczenia, tak Boga, jak i Syna. Rozwiązanie wątpliwości podsuwa skierowana przez Jezusa do Żydów przestroga, by nie sądzili z zewnętrznych pozorów, ale wydali osąd sprawiedliwy. Brzmi tu mocno echo słów skierowanych przez Boga w 1 Sm 16,7 do proroka Samuela, mającego dokonać wyboru następcy Saula. Mowa tam o patrzeniu w głąb serca. Idzie o taki ogląd, który jest właściwy wyłącznie dla Boga, znającego pełnię prawdy o człowieku¹²⁹.

W tym sensie słowo Boże zawarte w Prawie i Pismach posiada te same przymioty, które Bóg Ojciec objawia prorokowi Samuelowi, gdy szuka on nowego króla Izraela pośród synów Jessego. Zawarta w przepisach prawa Mojżeszowego prawda o świętości szabat musi być jednocześnie prawdą, która nie tylko pozwala dostrzec w dokonanym przez Jezusa cudzie uzdrowienia działanie Boże, ale przede wszystkim odkrywa tożsamość Chrystusa jako posłanego od Ojca sprawiedliwego (J 7,24.28–29.33; por. Iz 11,3). Przez słowa Pisma i Prawa Bóg daje poznać swoją prawdomówność (J 7,28), której potwierdzeniem są następnie wydarzenia związane z tajemnicą paschalną. Zapowiada je wzmianka dotycząca odejścia Jezusa do Ojca (J 7,33–34.36¹³⁰). Motyw ten przywołuje słowa Bożej Mądrości z Prz 1,28. Jak ona, będąc figurą Chrystusa, nie udziela odpowiedzi na głos prośby ani nie pozwala się odnaleźć tym, którzy gardzą jej wiedzą, radami i napomnieniami oraz bojaźnią Pańską (Prz 1,29–30), tak nie będą mogli odnaleźć Jezusa szukający Go, którzy nie wierzą w posłanego od Ojca. Tymczasem, jak mówi Pismo¹³¹, z wnętrza Chrystusa mają płynąć rzeki wody żywej (J 7,37–38).

W ustach Jezusa starotestamentalne proroctwo, analogiczne do mowy Boga z Iz 55,1, wyraża w nowy sposób obietnicę daną Izraelowi¹³². Pismo „mówi”

¹²⁸ F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 212.

¹²⁹ Wybór, którego dokonuje Bóg przez proroka, objawia ojcostwo Boga wyrażające się w trosce o swój lud. Bóg, dobry Ojciec, dostrzega w człowieku, jak w synu, walory zakryte przed osobami postronnymi.

¹³⁰ W J 7,36, jako powtórzenie słów Jezusa zawarte w wypowiedzi Żydów.

¹³¹ Użyta przez Jezusa w J 7,38 formuła καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (jak rzekło Pismo) odzwierciedla podmiotowy charakter Pisma, które posiada zdolność komunikowania się z odbiorcą.

¹³² Redaktorzy NA²⁸ w J 7,37 przywołują jako tło Iz 43,19–20, gdzie Bóg ustami proroka zapowiada otwarcie drogi na pustkowiu i rzeki w miejscu wyschniętym (ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν καὶ ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποταμούς), by dostarczyć wody ludowi wybranemu. Odnosząc się do dnia wystąpienia Jezusa w czasie Świąt, niektórzy egzegeci wskazują

(λέγω), wskazuje bezpośrednio na Jezusa będącego wypełnieniem zapowiedzi Ojca, który prowadząc lud pustynnym szlakiem, wyprowadza dla niego przez Mojżesza wodę ze skały (Wj 17,1–7; Lb 20,1–11), a następnie za sprawą proroków krzepi słowem pociechy, zapowiadającym nadejście Mesjasza (Iz 12,3; 49,10; Ez 47,1–12; Jl 4,18; Za 14,8; Prz 18,4; Pnp 4,15; Syr 24,30–31)¹³³. Czas zbawienia – wyrażony w znaku źródła żywej wody, które nie wysycha – wypełnia się w Jezusie. Pismo zaś interpretuje i poświadcza Jego tożsamość jako Syna Bożego.

g) Podczas nauczania w świątyni (8,12–20)

Wypowiedziane przez Jezusa świadectwo, w którym nazywa siebie światłem świata (J 8,12), nawiązuje do wyroczni Boga zapisanej w Iz 9,1; 42,6; 49,6; 60,1. Z nakreślonej przez wymienione teksty starotestamentalnej perspektywy wynika, że misja Chrystusa obejmuje nie tylko lud (λαός) kroczący dotąd w ciemności, ale całe narody (ἔθνη). Pan Bóg (κύριος ὁ θεός), jak przedstawia się u Izajasza protagonista dziejów zbawienia, przez Jezusa zostaje określony mianem Ojca, który Go posyła i świadczy o Nim (J 8,18). Mówiąc zaś o świadectwie, Chrystus nawiązuje do reguły zapisanej w Prawie (Pwt 17,6; 19,15). Głosi ona, że prawdziwe jest świadectwo składane przez dwóch ludzi. Wspomnianą regułą Jezus odnosi do relacji zachodzącej między Nim a Bogiem Ojcem. Czynność świadczenia, o której mówi Jezus, posiada zatem jednocześnie dwóch wykonawców: Jezusa i Ojca¹³⁴. Z dialogu pomiędzy Chrystusem a Żydami wynika, że świadectwem w tym przypadku jest mowa, w której Jezus nazywa siebie światłem świata (J 8,12.13.14.18)¹³⁵. Jej starotestamentalny rodowód wskazuje natomiast na fakt, że Pismo stanowi nie tylko świadectwo Ojca o Synu, ale jest również źródłem poznania Boga objawiającego się w słowie spisany¹³⁶. Chry-

na ósmy dzień. Dobiegają wówczas końca wszelkie świąteczne ceremonie, także ten związany z czerpaniem wody z sadzawki Siloe. Wystąpienie Jezusa ósmego dnia wskazywałoby na wypełnienie się w Nim mesjańskich i eschatologicznych oczekiwań Izraela. Por. J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 219.

¹³³ Teksty te, choć przywołane pośrednio, przez autora czwartej Ewangelii są dosłownie wcielone w jej tekst, dzięki czemu tworzą z nim teologicznie harmonijną całość, która świadczy o Jezusie jako zapowiedzianym przez Ojca Synu Bożym. Por. S.S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, Carlisle 1998, s. 70–71.

¹³⁴ Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 339.

¹³⁵ J.J. Enz łączy obecny w mowie Jezusa motyw światła ze słupem ognia z Wj 13,21–22; 14,20; natomiast świadczącego o sobie Jezusa przyrównuje do arki świadectwa (Wj 25,16) i namiotu spotkania (Wj 27,21). Zob. J.J. Enz, *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John*, „Journal of Biblical Literature” 1957, vol. 76, s. 213.

¹³⁶ Można zatem mówić o zachodzącym tu zjawisku, które w teologii fundamentalnej określa się mianem koła hermeneutycznego: poznanie Ojca możliwe jest przez Syna,

stologiczna releksja tego słowa prowadzi z kolei do odkrycia, że Bóg, przemawiający w przeszłości przez Syna, wpisuje swoją obecność we współczesność odbiorców ewangelicznego orędzia. Wskazują na to używane przez Jezusa formuły ἐγώ εἰμι (Ja jestem)¹³⁷, będące odpowiednikiem hebrajskiego יהוה (Jahwe)¹³⁸. Można powiedzieć, że słowa Chrystusa stają się jednocześnie słowami Ojca¹³⁹. Zakorzenione zaś w Starym Testamencie, przywołują mowę Boga¹⁴⁰ i funkcjonują jako świadectwo o Synu.

h) W sporach o boską tożsamość Jezusa (8,21–59)

Prowadząc dysputy z Żydami, Jezus posługuje się argumentacją analogiczną do tej, którą wypowiada Bóg zaświadczający w Iz 43,10 wobec wybranych, że jest jedynym istniejącym Bogiem (por. J 8,24.27). Obydwa świadectwa odróżnia jednak obecna w czwartej Ewangelii wzmianka o wywyższeniu Syna Człowieczego (8,28) oraz wyzwoleniu z grzechu, które dokona się za Jego przyczyną (J 8,35–36; por. Rdz 4,7). Również tu wyraźna aluzja do Starego Testamentu posiada swój paschalny wymiar i sytuuje Boga Ojca w centrum zapowiedzianej przez Jezusa pasji. Nastawanie na życie Chrystusa (J 8,39) ściera się z biblijną koncepcją wiarygodności sprawiedliwego, wyrażoną w słowach Ps 15(14),2: „Postępujący bez skazy i działający sprawiedliwość, mówiący prawdę w sercu swoim”. To właśnie Jezus jest sprawiedliwym, a nauka, którą głosi, nie pochodzi

zaś poznanie Syna dokonuje się za sprawą znajomości Ojca, objawiającego się w historii i przemawiającego w Pismach oraz w Prawie. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię R.A. Culpeppera, który stwierdza, że charakterystyka Boga w Ewangelii Jana możliwa jest z perspektywy tego, co mówi o Nim Chrystus, a nie On sam. Zob. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1987, s. 113.

¹³⁷ Część z obecnych w czwartej Ewangelii formuł (4,20; 6,35.41.48.51; 8,12.18; 10,9.10.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5) zawiera rozwinięcie w formie rzeczownikowych implikacji. Pozostałe (6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8) służą objawieniu Boskiej natury Syna. W 9,9 zwrotu tego używa człowiek, któremu Jezus w cudowny sposób przywraca zdolność widzenia. Ów mężczyzna przekonuje napotkanych na swojej drodze ludzi, że jest tym samym, którego przedtem widywali jako żebrzącego ślepca.

¹³⁸ Ze względu na bardzo liczną grupę tekstów Starego Testamentu zawierających tetragram należy przywołać zwłaszcza ten, który jest związany z samoobjawieniem się Boga, danym Mojżeszowi w Wj 3,15: יהוה אלהי אבותינו (Jestem Bóg ojców waszych). LXX w miejsce tetragramu używa formuły κύριος ὁ θεός. Zwrot ἐγώ εἰμι obecny jest natomiast w Biblii greckiej w wersecie poprzedzającym (Wj 3,14), gdzie tekst hebrajski zawiera frazę יהוה אלהי אשר אהיה (Jestem, który jestem). Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 342.

¹³⁹ Por. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 277.

¹⁴⁰ Dzieje się tak również wtedy, gdy Chrystus, przestrzegając swoich słuchaczy przed niewiarą, zapowiada, że umrą w swoich grzechach (J 8, 21.24; por. Pwt 24,16).

od człowieka, ale od Boga (J 8,40) i została usłyszana na mocy szczególnej relacji pomiędzy Nim a Synem.

W czwartej Ewangelii Stary Testament jest nie tylko tłem każdej wypowiedzi Jezusa oraz toczonego z Żydami sporu. Dla Chrystusa Biblia stanowi przede wszystkim świadectwo potwierdzające słusność Jego posłannictwa i głoszonej przez Niego nauki. Sytuacja taka zachodzi w J 8,49. Jezus, odpierając zarzuty, iż jest opętany, odwołuje się tam do czci Ojca, wypominając zniewagi, które odbiera od Żydów. Przedstawione wydarzenie znajduje analogie w Ml 1,6, gdzie Bóg upomina się u swego ludu o należną sobie cześć. W świetle zapisanej przez Malachiasza mowy Boga związek pomiędzy Nim a Izraelem odpowiada relacjom ojciec–syn, pan–sługa, ale nie posiada konotacji dotyczących zrodzenia, które obecne są w wypowiedzi Jezusa. Jego osoba i słowa muszą być odczytywane w łączności z ich starotestamentalnym umocowaniem (J 8,55). Przykładem tego jest zastosowana przez Jezusa typologia Izaak–Chrystus, kiedy mówi On o radości Abrahama z nadejścia Mesjasza (J 8,56; por. Rdz 17,17)¹⁴¹. Pismo świadczy więc o Jezusie poprzez opisane w nim wydarzenia z historii Izraela, utrwalone wyrocznie Boże, które w bezpośrednim odniesieniu do Niego mają rangę świadectwa Ojca. Nie istnieje bowiem w obrębie Starego Testamentu taki przypadek użycia Pism czy też Prawa, przez które Bóg zostałby zaangażowany po stronie osób w stopniu równym do tego, co odzwierciedlają wypowiedzi Jezusa w czwartej Ewangelii¹⁴².

i) W mowie o Dobrym Pasterzu (10,1–19)

U teologicznego podłoża monologu¹⁴³ Jezusa o Dobrym Pasterzu znajduje się biblijny obraz Boga jako pasterza zatroskanego o swój lud (por. Ps 80[79],2; 95[94],7), ale także prorocza zapowiedź ustanowienia Mesjasza, który z postanowienia Bożego paść będzie naród izraelski (Ez 34,23). Obecny w J 10,3–4 motyw pasterza, który staje na czele owiec i wyprowadza je, czyni również aluzję do modlitwy Mojżesza z Lb 27,16–17, w której prosi on Boga o wyznaczenie męża do kierowania społecznością Izraela, przyrównaną do stada owiec. Ów biblijny przywódca ma bowiem, według skierowanej do Pana prośby, wychodzić i wracać na czele wspólnoty oraz wyprowadzać ją i przyprowadzać z powrotem.

¹⁴¹ Por. A. Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean*, Paris 1976, s. 118.

¹⁴² W. Marchel na podstawie analizy J 6,35; 7,16; 8,12.26; 10,14–15; 11,25–26; 12,49–50 dochodzi do analogicznych wniosków. Zob. W. Marchel, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, trad. M. Cé, Paris 1966, s. 132–134.

¹⁴³ C.K. Barrett używa określenia „wypowiedź symboliczna” (*symbolic discourse*), gdyż mowa Jezusa nie jest przypowieścią ani też alegorią. Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 367.

W Jezusowym stwierdzeniu: „Ja jestem bramą” (J 10,7,9) pobrzmiewa z kolei wskazanie psalmisty z Ps 118(117),20: „Oto jest brama Pana, przez nią wejda sprawiedliwi”¹⁴⁴, zaś wyznanie: „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10,11,14) stanowi wyraźną aluzję do obszernej mowy Boga zawartej w Ez 34,1–31. Biblijna wyrocznia Pana mówi o sędzie nad nieuczciwymi pasterzami, o wzięciu przez Boga w obronę ludu, który z rozproszenia On sam zgromadzi na nowo, ustanawiając nad nim jednego pasterza.

W jaki jednak sposób wzmiankowane teksty starotestamentalne pełnią funkcję świadectwa Ojca o Jezusie w omawianej perykopie czwartej Ewangelii? Znajdujące się tam wypowiedzi Chrystusa, poprzez zawarte w nich motywy biblijne, prowokują słuchaczy do równoległej z nimi lektury tekstu Starego Testamentu, zawierającego identyczne elementy. Są nimi: skonfrontowana z nieuczciwymi pasterzami (najemnikami) postać jednego pasterza, lud jako owce, zapowiedź nowego porządku wyrażonego jako dostatnie życie owiec oraz stan duchowego pokoju pod przewodnictwem wybranego przez Boga pasterza¹⁴⁵. Utrwalona przez Ezechiela mowa Jahwe znajduje swoje odwzorowanie w monologu Jezusa. Jego wypowiedź implikuje autorytet przedstawionej przez proroka mowy Boga, którego cechy posiada ewangeliczny Dobry Pasterz. Są nimi: bóstwo¹⁴⁶, moc¹⁴⁷,

¹⁴⁴ Obydwa teksty różnią się na płaszczyźnie leksykalnej terminem służącym dla wyrażenia „bramy”. W LXX występuje rzeczownik πύλη odpowiadający hebrajskiemu שַׁעַר, natomiast w czwartej Ewangelii pojawia się rzeczownik θύρα, który można tłumaczyć jako „drzwi”, „przejście”. W obrazie Jezusa-bramy J.J. Enz widzi reminiscencję wejścia do namiotu z Wj 29,42–43, jako miejsca spotkania Jahwe z ludem. Zob. J.J. Enz, *The Book of Exodus...*, s. 213.

¹⁴⁵ Szczegółowe porównanie J 10 z Ez 34 przedstawiono w: G.T. Manning jr., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, London 2004, s. 112–113.

¹⁴⁶ Tożsamość podmiotu mówiącego w Ez 34 jest zaznaczona na dwa sposoby. W pierwszym za sprawą narratora używającego formuł: „Pan skierował do mnie te słowa” (w. 1), „słuchajcie słowa Pańskiego” (w. 7), „wyrocznia Pana Boga” (w. 8.15.30.31), „Tak mówi Pan Bóg” (w. 10.17), „Pan Bóg tak mówi” (w. 20), a w drugim przez samego Boga, który objawia swoją tożsamość w słowach: „słuchajcie słowa Pańskiego” (w. 9), „Ja, Pan, będę ich Bogiem” (w. 24), „Ja jestem Pan” (w. 27), „Ja zaś Bogiem waszym” (w. 31). W mowie Jezusa brak określeń „Pan”, „Bóg”. Autorytet Boży wyrażają samookreślenia: „Ja jestem bramą” (J 10,7,9), „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10,11), zawierające formułę ἐγώ εἰμι.

¹⁴⁷ Ten atrybut pasterza u Ezechiela wyrażają terminy związane z działaniem Boga: żądać, położyć kres, wyrwać z ręki (34,10,27), szukać, sprawować pieczę (34,11), dokonywać przeglądu, uwalniać (34,12), wyprowadzać, gromadzić, sprowadzać (34,12), paść (34,12–13), kruszyć (34,27). Natomiast w Ewangelii Jana działania Chrystusa wyrażają czasowniki: wchodzić (10,2), wołać po imieniu (10,3), wprowadzać (10,10,3–4), dawać życie (10,11.15.17), przyprowadzać (10,16).

władza sądenia i sprawiedliwość¹⁴⁸, troskliwość i miłosierdzie¹⁴⁹. Ich objawienie w nauczaniu Jezusa oraz poprzez Jego dzieła wypełnia biblijne proroctwo. Szczególnym tego wyrazem jest motyw dawania czy też położenia życia za owce (J 10,15.17). Wnosi on do zarysowanego w Starym Testamencie obrazu Dobrego Pasterza nową jakość: Chrystus nie jest wyłącznie sługą, ale Synem, który posiada cechy swego Ojca – Boga. Jest to nowa perspektywa, która zarówno w przywołanej Księdze Liczb, a także w Psalmach i w proroctwie Ezechiela nie znajduje analogii. Przywołane w Ewangelii Jana przez obraz Dobrego Pasterza biblijne teksty odnoszone do Jezusa po raz kolejny pełnią rolę świadectwa Ojca o Synu.

j) W sporach podczas uroczystości Poświęcenia Świątyni (10,22–39)

Potwierdzenie słów Jezusa, w których daje On do zrozumienia swoim przeciwnikom, że Jego Ojciec jest Bogiem (J 10,25.29–30.32.36–38), stanowi niepełny, zaczerpnięty z Ps 82(81),6 cytat: „Ja rzekłem: bogami jesteście” (por. J 10,34)¹⁵⁰. W ujęciu Chrystusa skierowane niegdyś do przodków¹⁵¹ słowo Boga, które sta-

¹⁴⁸ W analizowanym proroctwie Ezechiela sprawiedliwy sąd Boży wyraża się już poprzez ocenę postępowania nieuczciwych, zaniedbujących Izraela pasterzy (34,2–9). Przedmiot Bożego osądu (κρίνω) bądź rozróżnienia (διακρίνω) stanowią także relacje wewnątrz owczarni (34,17–22). Przedstawiona w Ewangelii Jana mowa Jezusa nie zawiera terminów jurydycznych, związanych z czynnością sądenia. Wskazuje na nią jednak mająca znamiona osądu ocena nieuczciwych pasterzy, których Chrystus nazywa złodziejami i rozbójnikami, obcymi oraz najemnikami (J 10,1.5.8.10). Natomiast postępowanie Jezusa odpowiada kryteriom wyznaczonym przez Boga na wyrażenie cech dobrego pasterza ludu.

¹⁴⁹ Chociaż przywołane cechy nie są nominalnie wzmiankowane w tekście, to wyrażają je u Ezechiela takie czynności Boga: szukanie owiec i sprawowanie nad nimi pieczy (34,11), uwolnienie ich z miejsc rozproszenia (34,12), wyprowadzenie ich spośród narodów i zgromadzenie w ziemi Izraela, by tam mogły się paść na dobrym pastwisku (34,13–14), układanie owiec na legowisku (34,15), obrona przed drapieżnikami (34,25). Można powiedzieć, że w świetle proroctwa zawartego w Księdze Ezechiela działanie Boże koncentruje się na społecznym i materialnym dobrobycie ludu jako owczarni. Duchową jego głębię wskazuje dopiero mowa Chrystusa w J 10. Jezus jako brama, przez którą wchodzą i wychodzą owce, prowadzi do zbawienia (10,9), do życia w obfitości (10,10). Miłosierdzie i troska Chrystusa, jako dobrego pasterza, wyrażają się w poznaniu owiec na wzór tego poznania, jakie jest między Ojcem i Synem (10,15–16). Wreszcie kluczowym elementem miłosierdzia i pasterskiej troski Jezusa jest oddanie życia za swoje owce (10,11.15).

¹⁵⁰ Przytoczony przez Jezusa tekst biblijny pomija obecne w oryginale dopowiedzenie psalmisty: „i synami Najwyższego wszyscy”.

¹⁵¹ W analizowanej wypowiedzi Jezusa nie występuje rzeczownik πατέρες (ojcowie), ale obecny jest w akuzatiwie liczby mnogiej zaimek wskazujący ἐκεῖνος. Cytowane

ło się (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, J 10,35), jest świadectwem niepodważalnym, niemożliwym do odrzucenia ze względu na Boskie pochodzenie i autorytet Tego, który przezeń przemawia. Wywód Jezusa zmierza w stronę jednoznacznej konkluzji: jeśli Pismo nazywa ludzi bogami, to prawdziwie Synem Bożym jest Jezus, posłany od Ojca (10,36)¹⁵². Za sprzeczny z Prawem uznaje On także zarzut o bluźnierstwo, gdyż do Niego, jako Dobrego Pasterza, odnoszą się słowa zawarte w Wj 22,27: „Bogu nie będziesz bluźnić i zwierzchnikom ludu twego źle nie będziesz mówił”. Pisma, które wykazują Jezusowe pochodzenie, „odczytują” Go jako Syna Bożego, nie mogą sobie przeczyć. Dlatego będąc świadectwem o Chrystusie, Pismo staje się jednocześnie Bożym napomnieniem dla Jego przeciwników, kontestujących posłannictwo Jezusa – Syna od Ojca¹⁵³.

k) Podczas ostatniej wieczerzy (13,18–20)

W Ewangelii Jana można zauważyć, że im bliżej wydarzeń paschalnych, tym przywoływane przez Jezusa świadectwo Pism ma bardziej wyrazisty charakter. Widać to od użycia inspirowanego modlitwą psalmisty zwrotu do Boga Ojca w 12,27, przez potwierdzenie konieczności wypełnienia się Pism w 13,18 i 15,25, aż po użycie starotestamentalnej formuły „Ja jestem” (13,19; 18,5–6), która objawia moc i obecność Bożą. Spośród wymienionych przykładów przedstawiona w rozdziale trzynastym mowa Jezusa zawiera najbardziej czytelny przykład. Po dokonanych przez Jezusa obrzędzie umycia uczniom nóg Chrystus odwołuje się w 13,18 do słów psalmisty z Ps 41(40),10, który w chorobie, w obliczu piętrzących się nieprzychylności ze strony ludzi, wyznaje Bogu: „I bowiem człowiek pokoju mego, w którym pokładałem nadzieję, jedzący chleb mój, podniósł na mnie piętę”, po czym wyznaje: „Ja jestem” (13,19).

Psalm odsłania obraz Boga towarzyszącego w niedoli biednemu. Bóg, wzmiankowany jako Pan, w rzeczywistości troszczy się jak Ojciec, gdy strzeże przed wrogami, czyni szczęśliwym na ziemi, pokrzepia na łożu boleści, poprawia posłanie i pozwala odczuć swoją łaskawość (por. Ps 41[40],1–4.12). Wreszcie

przez Jezusa słowa Ps 82(81),6 mają swoje oparcie w skierowanym do Mojżesza przez Boga poleceniu: „dałem Ciebie [jako] Boga faraonowi, a Aaron brat twój będzie ci prorokiem” (Wj 7,1).

¹⁵² Zdaniu o poświęceniu i posłaniu do świata odpowiada zapisane w Jr 1,5 Boże zapewnienie: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”. W odniesieniu do Jezusa starotestamentalna wypowiedź Boga ma szczególnie wymiar, bo nie dotyczy wyłącznie proroka, ale odkrywa postać Syna, którego Ojcem jest Bóg.

¹⁵³ A.D. Myers stwierdza wprost: „[...] odrzucenie Jezusa w skutek niezrozumienia Pism, a ponadto odrzucenia Pisma jako świadectwa o Jezusie, jest również odrzuceniem Boga, który je natchnął”. Zob. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 162.

psalmista wyraża pewność, że Bóg umieści go przed swoim obliczem. Zacytowany przez Jezusa fragment psalmu wskazuje nie tylko na wypełniającą się zapowiedź zdrady, ale przede wszystkim na Chrystusa jako potomka Dawida, w którego życiu i posłannictwie wypełnia się słowo Pisma. Bóg mówi przez nie – jak niegdyś przez proroka – uprzedzając nadchodzące wypadki: „Zwiąstuję najpierw ostatnie, zanim te staną się i w tym samym czasie wypełni się, i rzekłem: każdy mój zamiar stanie się i wszystko, ile zamierzyłem, uczynię” (Iz 46,10 [LXX]). Natomiast kiedy Jezus nawiązuje bezpośrednio do starotestamentalnej wypowiedzi Boga, przyjmując ją jako własną („mówię wam”, J 13,19), czyni to na mocy niepowtarzalnej relacji do Niego. Jeśli wyraża ją formuła $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ (Ja jestem), to może to być wyłącznie relacja Syna do Ojca¹⁵⁴. Jak Bóg w słowie przez proroków świadczy o jedyności i wieczności swego istnienia (Iz 43,10), tak też Jezus, Syn Boży, mówiąc do zebranych: „Ja jestem”, przyjmuje świadectwo Pism, będące słowem Ojca, jako potwierdzenie własnej tożsamości. Konsekwentnie więc stwierdza Jezus, że kto Jego przyjmuje, przyjmuje Tego, który Go posłał, to znaczy Ojca (por. J 13,20). Natomiast odrzucenie Chrystusa staje się jednocześnie odrzuceniem samego Ojca i Jego świadectwa o Synu.

l) W mowie pożegnalnej o zjednoczeniu z Chrystusem (15,25)

Obecny w niej wyjątek z Pism: $\epsilon\mu\iota\sigma\eta\sigma\acute{\alpha}\nu\ \mu\epsilon\ \delta\omega\pi\epsilon\acute{\alpha}\nu$ (Nienawidzili mnie bez powodu) posiada swoją paralelę w Ps 35(34),19; 69(68),5¹⁵⁵; 119(118),161¹⁵⁶ oraz w PsSal 7,1¹⁵⁷. Przywołane teksty mają charakter lamentacyjny i stanowią przykład modlitwy sprawiedliwego, który cierpi prześladowanie. Chociaż wspomniane fragmenty Pism potwierdzają upór przeciwników Chrystusa w ich niedowiarstwie, to jednocześnie uzupełniają przedstawiony w czwartej Ewangelii wizerunek Syna, pozwalając widzieć w Nim cierpiącego Sługę Boga.

¹⁵⁴ Por. D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 471.

¹⁵⁵ Pomiędzy greckim a hebrajskim tekstem Ps 35(34),19 oraz Ps 69(68),5 zachodzi pełna zgodność. Trudno więc wskazać, do której wersji odwołuje się obecna w wypowiedzi Chrystusa biblijna parafraza.

¹⁵⁶ Przyjmując paralelność tego wersetu psalmu z J 15,25, należy zwrócić uwagę na zachodzącą pomiędzy nimi różnicę leksykalną. Starotestamentalne $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\iota\omega\kappa\omega$ (szukać, ścigać) zastępuje bowiem obecne w Ewangelii Jana $\mu\iota\sigma\epsilon\omega$ (nienawidzić).

¹⁵⁷ W zestawieniu tego fragmentu LXX z obecną w czwartej Ewangelii wzmianką Pism widać, że różnica pomiędzy obydwojema tekstami zachodzi jedynie na płaszczyźnie stosowania zaimek. Podmiot wypowiedzi w PsSal 7,1 wyraża się w liczbie mnogiej ($\eta\mu\acute{\iota}\varsigma$), podczas gdy u Jana Chrystus używa formy pierwszej osoby ($\mu\epsilon$).

ł) W mowie pożegnalnej o powtórny przyjsciu (16,32) i podczas pojmania Jezusa w Ogrójcu (18,5)

Wieńczące mowę pożegnalną Jezusa słowa, w których zapowiada rozproszenie się uczniów (16,32), są echem proroctwa zawartego w Za 13,7. Bóg ustami proroka mówi tam o rozproszeniu owiec, gdy uderzy się w pasterza¹⁵⁸, ale jednocześnie zapowiada, że Jego ręka będzie nad nimi. Przywołany przez Jezusa biblijny motyw przewidzianej plagi staje się okazją do wskazania na Boga jako Ojca, który nie pozostawia Syna w opuszczeniu. Jezus jest pasterzem Izraela, ale treść Jego misji posiada niepowtarzalny charakter. Decyduje o nim relacja z Ojcem, potwierdzana przez Boga wobec ludzi, zwłaszcza w obliczu zbliżającej się męki i śmierci Chrystusa¹⁵⁹. Stąd też skierowana przez Niego do oprawców w chwili swego pojmania formuła „Ja jestem” (18,5) tę aktywność Boga ostatecznie zapowiada i antycypuje. Dowodem na to jest reakcja wszystkich przybyłych wraz z Judaszem do Ogrójca, którzy, słysząc słowa Jezusa, upadają na ziemię (18,6).

2.2.2. W wypowiedziach bohaterów ewangelicznej narracji

Nie tylko Jezus posługuje się Pismem. Stary Testament jest również punktem odniesienia dla innych bohaterów czwartej Ewangelii, którzy konfrontują zawartą w nim treść z osobą Jezusa Chrystusa. Nie zawsze jednak potrafią oni właściwie odczytać zapisane w Biblii świadectwo o Synu Bożym. Warto zatem prześledzić przyjęte przez bohaterów postawy, szukając przyczyn zachodzących pomiędzy nimi rozbieżności w interpretacji oraz przyjmowaniu starotestamentalnych świadectw, a także w sposobie posługiwania się nimi w odniesieniu do Jezusa.

a) Jan Chrzciciel

Poprzednik Jezusa jest jednym z pierwszych bohaterów narracji, którzy świadczą o Synu Bożym. Odpowiadając na pytania wysłanych do niego kapłanów i lewitów, Jan Chrzciciel przytacza słowa proroka Izajasza, wzywające do przygotowania drogi przed nadchodzącym Panem (por. Iz 40,3). Uznając siebie za głos wołającego w miejscu pustynnym (J 1,23), poprzednik Jezusa wskazuje

¹⁵⁸ BH używa liczby pojedynczej, natomiast LXX posługuje się liczbą mnogą. Jezus, odnosząc do siebie słowa proroctwa, akcentuje przysługującą mu godność pasterza – nie jednego z wielu, ale jedynego, który oddaje swoje życie za owce, aby miały je w obfitości (por. J 10,10).

¹⁵⁹ Por. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 2: Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids 2010, s. 706.

na Tego, który przynosi łaskę i prawdę (1,17), jest Barankiem Bożym (1,29.36), który gładzi grzech świata (1,29)¹⁶⁰, przewyższa Jana godnością (1,30); jest Tym, który się objawia Izraelowi (1,31), jest chrzczący Duchem Świętym (1,33; por. Łk 3,16) i jest Synem Bożym (1,34).

Wskazanie na Jezusa jako Baranka Bożego skłania dwóch spośród uczniów Jana Chrzciciela do pójścia za Chrystusem (1,37). Można w tym przypadku mówić nie tylko o wpływie autorytetu Janowego na podjętą przez słuchaczy decyzję, ale także o zasadniczej roli imperatywu, jaki stanowią Pisma. Zakorzenione w słowie Bożym świadectwo Jana przekonuje wprawdzie uczniów do mesjańskiej tożsamości Jezusa, ale nie pozwala jeszcze na to, by rozpoznać w Nim Syna Bożego. Uczniowie nazywają Jezusa „rabbi” (1,38), Andrzej zaś, dzieląc się z Szymonem nowiną o spotkaniu z Nim, mówi o odnalezieniu Mesjasza (1,41).

W szeregu następujących po sobie spotkań Jezusa z bohaterami narracji to, w którym uczestniczy Filip (J 1,43–44)¹⁶¹, ukazuje rozwój poznawanej prawdy

¹⁶⁰ C.K. Barrett zwraca uwagę, że przypisana Barankowi funkcja posiada starotestamentalne tło. Według egzegety mniej pewnym jest to, o jakie odniesienie chodzi. C.K. Barrett przywołuje figurę baranka paschalnego z dwunastego rozdziału Księgi Wyjścia oraz Iz 53,7, gdzie ἀμνός odnosi się do cierpiącego Sługi Pańskiego. Wśród możliwych odniesień wymienia także kozła, który w Dzień Przebłagania wynosi za obóz grzechy ludu złożone na jego głowę przez arcykapłana (zob. Kpł 16,21–22). Zob. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 176. Wątpliwości C.K. Barretta, dotyczące możliwych paralel względem obecnej w 1,29 wzmianki o Baranku Bożym, podzielają: C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 230–238; E. Harris, *Prologue and Gospel...*, s. 55–56. Wydaje się jednak zasadnym przypuszczenie, że chodzi o przywołane przez C.K. Barretta wzmianki zawarte w Księdze Wyjścia i u proroka Izajasza, zważywszy na fakt, że do figury baranka paschalnego nawiązuje ewangelista Jan w 19,36. Także opowiadanie o męczeństwie Sługi Jahwe, zawarte w proroctwie Izajasza, jak i wzmianka w Jr 11,19, opisująca postawę proroka wobec prześladowań, korespondują z utrwalonym w czwartej Ewangelii obrazem cierpiącego Chrystusa.

¹⁶¹ Wzmianka ewangelisty o pochodzeniu Filipa z Betsaidy, a zatem z tego samego miasta, co Piotr i Andrzej, nie może być jedynie literackim zabiegiem, poświadczającym dbałość autora o wierność historycznej prawdzie. Interesującą interpretację świadectwa, o którym mówi Filip w 1,45, przedstawia J. Macleod. Egzegeta zwraca uwagę na miejsce pochodzenia Filipa, ale skłania się ku stanowisku, że jego pogląd o Jezusie wynika ze świadectwa Jana Chrzciciela. Zdaniem J. Macleoda pod pojęciem „Prawa” należy rozumieć nie tyle Dekalog oraz przepisy regulujące ład społeczny, co ich syntezę, którą stanowi przykazanie miłości. Jednocześnie biblista podkreśla zarówno historyczne znaczenie nadania Prawa, jak i wypełnienia jego obietnic. Według J. Macleoda Mojżesz jest autorem przesłania o Nadziei Izraela, wyrażonej w: obrazie potomstwa miażdżącego głowę węża, w danej Abrahamowi obietnicy syna, w wypełnianej przez Mojżesza i Aarona misji proroka, pośrednika i kapłana, wreszcie w Jakubowej wizji drabiny. W rozumieniu J. Macleoda wszystkie przywołane przykłady ze Starego Testa-

o Baranku Bożym. Pozytywna odpowiedź Filipa na wezwanie Chrystusa może mieć źródło w doświadczeniu Andrzeja i Piotra, a następnie ich relacji o Jezusie. Filip, który dzieli się swoim odkryciem z Natanaelem, uzupełnia wyznanie Andrzeja z 1,41, kiedy stwierdza: „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy – Jezusa, syna Józefa, z Nazaretu” (1,45). Te słowa jednego z pierwszych uczniów Chrystusa odsłaniają pewną niewiedzę dotyczącą Jego prawdziwej tożsamości¹⁶². Wskazanie bowiem na Józefa jako ojca Jezusa sugeruje potrzebę świadectwa, które jednoznacznie pozwoliłoby odkryć, kim jest Chrystus, a następnie uwierzyć, że jest On Synem Bożym. Takie rozwiązanie problemu podsuwa również omawiane wcześniej świadectwo złożone przez Jana Chrzciciela.

Poprzednik Jezusa udziela odpowiedzi kapłanom i lewitom przy użyciu Pisma, ale czyni to korzystając już z doświadczenia wizji zstępującego na Jezusa Ducha oraz usłyszanego głosu Boga (J 1,32–34)¹⁶³. W świetle tego wydarzenia Jan Chrzciciel odczytuje właściwie sens prorocstwa, które nie tyle dotyczy jego misji, co posłania do świata i tożsamości Jezusa Chrystusa. Można zatem powiedzieć, że choć teksty Starego Testamentu zawierają mowę Boga i świadczą o synostwie Bożym Jezusa, to jednak wymagają także zestawienia z Jego słowami i dziełami (J 1,18). Dopiero w tej perspektywie można zobaczyć aktywną obecność Boga Ojca w misji Chrystusa, która przekonuje do wiary w Syna Bożego.

b) Natanael

Wyznając wiarę w synostwo Boże Jezusa (J 1,49), uczeń ten rozpoznaje w Nim wypełnienie obietnic mesjańskich (So 3,15–16)¹⁶⁴. Podobnie czyni także Piotr, który w imieniu uczniów potwierdza, że Jezus ma słowa życia wiecznego (6,68) i jest Świętym Boga (6,69). Zawarte w So 3,15–16 prorocstwo, jako możliwe tło wspomnianych wyznań, mówi o obecności Króla Izraela, Pana pośród ludu – na Syjonie, w Jerozolimie (So 3,16). Rozważając Pisma, Natanael poznaje Chrystusa z ich perspektywy, ale w odniesieniu do słów Jezusa, że został przez Niego dostrzeżony pod drzewem figowym. To miejsce, wybierane według tradycji rabinicznej przez mędrców studiujących Torę¹⁶⁵, może wyrażać, zgodnie z Za-

mentu to figury zapowiadające Jezusa Chrystusa i treść wyrażenia: „w Prawie i Prorocy”. Zob. J. Macleod, *The Witness of Moses to Christ...*, s. 5–12.

¹⁶² O Jezusie jako synu Józefa mówią też oburzeni Żydzi po tym, jak Chrystus wyznaje wobec nich, że jest chlebem, który z nieba zstąpił (zob. J 6,42).

¹⁶³ Por. A. Malina, *Dio Padre e testimone del Figlio (Gv 1,32-34)...*, s. 312.

¹⁶⁴ Por. D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 162.

¹⁶⁵ U.C. von Wahlde, L.P. Trudinger i X. Léon-Dufour wymieniają komentarz rabiego Akiby do Księgi Koheleta (*Ecclesiastes rabbah* 5,15). Trzeci ze wzmiankowanych egzegetów przywołuje ponadto Midrasz do Pieśni nad Pieśniami (*Midrash sul Cantico dei*

3,10, oczekiwanie nadejścia czasów mesjańskich¹⁶⁶. Zwracając się do Natanaela, Jezus odkrywa przed nim wiedzę dotyczącą jego życia, oczekiwań i nadziei, a zatem spraw, które mogą być tylko Jemu wiadome. W takich okolicznościach biblijne świadectwo potwierdza posłannictwo Jezusa i Jego tożsamość, którą Natanael przyjmuje i wyznaje¹⁶⁷.

c) Matka Jezusa

Interesujący przykład użycia słów Pisma znajduje się także w wypowiedzi Matki Jezusa podczas godów weselnych w Kanie Galilejskiej (2,5). Po zwróceniu Mu przez Nią uwagi na brak wina i odpowiedzi Jezusa o nadejściu godziny Matka kieruje do sług polecenie: „Cokolwiek powie wam, uczynicie”. Zwrot ten przypomina wypowiedź faraona z Rdz 41,55, który w obliczu klęski głodu nakazuje ludowi szukać pomocy u Józefa i czynić wszystko, cokolwiek on powie. Przytoczony tekst biblijny nie zawiera wypowiedzi Boga, ale skupia uwagę na Józefie, który potrafi zatroszczyć się o potrzeby ludu. Zawarta w słowach Matki Jezusa aluzja do historii Józefa Egipskiego zdaje się wskazywać, że Jej Syn jest tym, który może zaradzić każdej ludzkiej potrzebie. W relacji do Jezusa starotestamentalny obraz niesie bardzo ważne przesłanie. Biblijny Józef, niczym dobry ojciec, dba o potrzeby Egipcjan, ale nie przestaje być synem Jakuba ani też bratem dla swoich najbliższych. Chroniąc przed głodem lud Egiptu, okazuje się Józef również wybawieniem dla swego ojca oraz braci i ich rodzin. Jak w hi-

cantici 4,4), również autorstwa rabiego Akiby. Zob. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 2...*, s. 64; L.P. Trudinger, *An Israelite in Whom There is No Guile: An Interpretative Note on John 1:45–51*, „The Evangelical Quarterly” 1982, vol. 54.2, s. 118; X. Léon-Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni...*, s. 184, przyp. 75.

¹⁶⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 331. Zdaniem T.L. Brodiego obraz Natanaela przebywającego w cieniu figowca wskazuje na ograniczony horyzont jego poszukiwań. Zasłonięty gałęziami nie dostrzega on bowiem otwartego nieba, nie potrafi też nawiązać głębokiej, intymnej relacji z Bogiem, aż do momentu spotkania z Jezusem, który wydobywając go z cienia, wprowadza do światła. Zob. T.L. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993, s. 168.

¹⁶⁷ Podobne doświadczenie jest udziałem Samarytanki, która spotyka Jezusa przy studni w pobliżu Sychar (J 4,1–26). W rozmowie z Nim kobieta wykazuje się jedynie znajomością faktów z historii biblijnej (4,12), ale jej przewodnikiem do zrozumienia zawartych w Piśmie treści jest Chrystus. To Jego słowa, zakorzenione w starotestamentalnym proroctwie z Iz 58,11, objaśniają teologiczny sens zapisanej w nim obietnicy Boga, że pokrzepi On duszę na pustkowiu i uczyni z niej jakby źródło wody, co się nie wyczerpie (por. J 4,14). Kluczowym momentem dialogu z Samarytanką jest prawda, którą Jezus wyjawia o jej życiu (4,18.29.39). Od stwierdzenia, że Jezus jest prorokiem (4,19), kobieta przechodzi do wyznania wiary w Jego mesjańskie posłannictwo.

storii jego życia Bóg objawia i potwierdza swoją troskę oraz wierność przymierzu zawartemu z Abrahamem i jego potomstwem, tak w życiu Jezusa ukazując swoje ojcostwo i potwierdza, że Chrystus jest Jego Synem. Przywołany tekst starotestamentalny ma przekonać będących w potrzebie i szukających pomocy, że Jezusowi towarzyszy obecność Boga Ojca, którą odsłaniają dokonane przez Chrystusa cuda (J 2,11)¹⁶⁸.

d) Niewidomy od urodzenia

Odpierając zarzuty faryzeuszów, że Jezus jest grzesznikiem (9,24), uzdrowiony ze ślepoty odwołuje się do podstawowego źródła wiedzy, jakim są Pisma. Fakt ten wyraża zdziwienie okazane Żydom, którzy uznając siebie za uczniów Mojżesza, nie potrafią odpowiedzieć, skąd pochodzi Jezus (9,30). Również użyty przez uzdrowionego mężczyznę w pierwszej osobie liczby mnogiej czasownik οἶδα (wiedzieć) wskazuje na logiczną kontynuację podjętego przez faryzeuszy tematu i odwołuje się do wspólnego źródła poznania, jakim są Pisma.

Wypowiedź niewidomego, któremu Chrystus przywraca wzrok, osadzona jest w nurcie literatury mądrościowej Starego Testamentu (Ps 66[65],18; 145[144],19; Prz 15,8,29; 16,8) oraz w Iz 1,15. Każdy ze wskazanych tekstów wyraża prawdę, że Bogu przyjemna jest modlitwa czyniących sprawiedliwość, a jej wysłuchanie wskazuje na Bożą przychylność względem człowieka. W odniesieniu do dokonanego przez Jezusa cudu słowa Pisma są dla uzdrowionego potwierdzeniem szczególnej relacji, która łączy Chrystusa z Bogiem Ojcem. Osobiste doświadczenie spotkania z Jezusem, umocnione świadectwem tekstów biblijnych, prowadzi uwolnionego od ślepoty do wyznania wiary w Syna Człowieczego (9,38).

¹⁶⁸ Pismo będące słowem Boga jest świadectwem i źródłem wiedzy także dla Nikodema, który w jego świetle rozeznaje, kim jest Jezus: „Rabbi, wiemy, że od Boga wyszedłeś [jako] nauczyciel. Żaden bowiem takich znaków nie mógłby czynić, które Ty czynisz, jeśli nie byłby Bóg z nim” (J 3,2). Wyrażenie ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ (Bóg z Tobą), którego używa Natanael, nawiązuje do biblijnych opisów ukazujących radykalne, pełne opieki zaangażowanie Boga w życie ludzi. Należy tu wskazać przykład Bożej troski o Izmaela, który za sprawą Sary zostaje wraz z Hagar wypędzony na pustkowiu (Rdz 21,20). Także Abimelek, widząc powodzenie Abrahama, uznaje je za świadectwo Bożej obecności w jego życiu (Rdz 21,22). Podobnie interpretuje sukcesy Józefa Egipskiego narrator opowiadania w Rdz 39,2. Bożemu wsparciu przypisuje także swoje zwycięstwo nad Holofernelem Judyta (Jud 13,11). W żadnym z przywołanych tekstów nie można jednak mówić o takiej relacji Boga do człowieka, która charakteryzowałaby zależność ojciec-syn. Trudno zatem dopatrywać się w nich świadectwa Boga Ojca o Chrystusie jako o Synu Bożym.

e) Żydzi

Zaakcentowany w Ewangelii sprzeciw Żydów wobec Jezusa skłania do postawienia pytań. Przede wszystkim: dlaczego lektura Starego Testamentu nie prowadzi Żydów do odkrycia, kim jest Jezus i jaka jest Jego tożsamość? Czy „Galilejczyk” Chrystus rzeczywiście jest Synem Bożym? Odwołanie się przez oponentów Jezusa do ksiąg natchnionych, zwłaszcza do Prawa, służy raczej podważeniu Jego słów bądź wykazaniu winy człowieka, aniżeli poznaniu Boga, który w dziejach Izraela objawia swoją ojcowską troskę. Widać to na przykładzie rozmowy, którą Chrystus prowadzi z Żydami w szóstym rozdziale Ewangelii Jana, kiedy po dokonaniu cudzie rozmnożenia chleba niektórzy z nich domagają się znaku (6,30). Parafrazując słowa Ps 77(78),24: „I zesłał im mannę do jedzenia i chleb [z] nieba dał im”, przypisują oni chwałę tego wydarzenia swoim przodkom w osobie Mojżesza, a pomijają niejako Boga. Stąd natychmiastowa reakcja Chrystusa, który wskazuje na Ojca jako źródło prawdziwego pokarmu (J 6,32–33).

Uznając wiedzę Jezusa dotyczącą Pism (7,15), Żydzi dopytują się jednak o ziemskie, dostępne dla ludzi źródła jej poznania. Stojąc zaś wobec dylematu – czy Jezus jest prorokiem, czy też zapowiedzianym Mesjaszem (7,40–41) – przypominają prorocstwo zapisane w Mi 5,1, że Betlejem jest miejscem, z którego wyjdzie władca Izraela pochodzący od początku, od dni wieczności: „Czy nie Pismo powiedziało, że z nasienia Dawida i z Betlejem miasteczka, gdzie był Dawid, przychodzi Namaszczony?” (J 7,42)¹⁶⁹.

Do Prawa jako świadectwa o winie człowieka odwołują się z kolei w J 7,49 zwierzchnicy żydowscy. Oburzeni bezradnością strażników i postawą tłumu, będącego pod wrażeniem słów Jezusa, stwierdzają: „Lecz tłum ten nieznający Prawa przeklęty jest”. Należy jednak zwrócić uwagę, że również ich wypowiedź nie odpowiada literze ani duchowi Prawa, na które się powołują. Zawarty w Pwt 27,26 przepis stwierdza bowiem: „Przeklęty każdy człowiek, który nie będzie trwał we wszystkich słowach Prawa tego czyniąc ich [...]”. Tekst nie mówi więc nic o poznaniu czy jego braku, ale o stosowaniu w praktyce poznanego przez lud Prawa. Ponadto oskarżenie tłumu wynika raczej z powierzchownej opinii motywowanej niechęcią wobec samego Jezusa, aniżeli opiera się na wiedzy zakorzenionej w faktach, co stawia przywódców żydowskich w jeszcze gorszym świetle.

¹⁶⁹ Zgromadzony wokół Jezusa tłum, a także arcykapłani i faryzeusze za Jego rodzinne strony i miejsce pochodzenia uznają Galileę. W Ewangeliach Mateusza i Łukasza, które zawierają historię narodzin Chrystusa, odbiorca tekstu nie ma wątpliwości, że miejscem tym, zgodnie z prorocstwem, jest położone w Judei Betlejem. Czytelnik Ewangelii Jana pozostaje więc niejako w napięciu: znając historię wcielonego Słowa (por. J 1,14), wygląda świadectwa, które potwierdzi, że Jezus jest Mesjaszem – Synem Bożym, zgodnie z obecną w Mi 5,1 zapowiedzią.

W kwestii winy i sądu nad człowiekiem wypowiada się także Nikodem: „Czy Prawo nasze sędzi człowieka, jeśli nie usłyszaloby w pierw od niego i poznałoby co czyni?” (J 7,51). W słowach jednego spośród faryzeuszów, którego dialog z Jezusem przedstawia Jan w trzecim rozdziale swojej Ewangelii, brzmi echo zapisów obecnych w Pwt 1,16 oraz 19,18. Obydwa wskazane teksty poruszają bowiem problem przesłuchania człowieka i domagają się sprawiedliwego osądu. Domyślne przywołanie ich treści przez Nikodema, w kontekście sporu o pochodzenie Jezusa, nie poświadcza Jego tożsamości, ale wskazuje na przepisy Prawa jako drogę rozwiązania sporu i sposób dotarcia do prawdy o Chrystusie.

Do Prawa Mojżeszowego odnoszą się po raz kolejny uczeni w Piśmie i faryzeusze w J 8,5, kiedy przedstawiają Jezusowi sprawę kobiety pochwyconej na cudzołóstwie: „Zaś w Prawie nam Mojżesz nakazał takie kamienować. Ty więc co mówisz?”. Podobnie jak w 7,49, tak i tym razem przepisy Prawa traktowane są przez Żydów instrumentalnie. Zarówno Kpł 20,10, jak i Pwt 22,22–24 określają, iż karą dla cudzołożnej jest śmierć, ale obydwie teksty zawierają również wskazania dotyczące mężczyzn, którzy współuczestniczą w występku. Podjęta przez Żydów próba przeciwstawienia autorytetu Mojżesza i spisane Prawo Bożego słowa Jezusa kończy się niepowodzeniem. Zadając bowiem oskarżycielom kobiety pytanie o ich własną niewinność, Chrystus zamyka usta prowokatorów, a zgromadzeni wokół odchodzą każdy w swoją stronę.

Przykładem nieprecyzyjnego odwoływania się do Starego Testamentu, które skutkuje niezrozumieniem świadectwa Ojca o Synu, jest także wypowiedź tłumu z J 12,34: „My usłyszeliśmy z Prawa, że Chrystus trwa wiecznie, a jak mówisz Ty, że trzeba wywyższyć Syna Człowieczego? Kto jest ten Syn Człowieczy?”. W nawiązaniu do słów Jezusa o wywyższeniu Syna Człowieczego Żydzi wysuwają argument o wiecznym trwaniu Mesjasza i odnoszą się do Prawa jako źródła swojej wiedzy¹⁷⁰. Nie rozpoznając w Chrystusie Syna Człowieczego, nie rozumieją też konieczności Jego wywyższenia ani zawartej w Starym Testamencie zapowiedzi śmierci Jezusa¹⁷¹. Reakcja tłumu wydaje się naturalną kon-

¹⁷⁰ Zdaniem J. Mateosa i J. Barreta zakres znaczeniowy terminu „Prawo” w J 12,34 obejmuje bezwzględnie wszystkie księgi Starego Testamentu. Zob. J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de San Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1992, s. 565. Por. W.C. van Unnik, *The Quotation from the Old Testament in John 12:34*, „Novum Testamentum” 1959, vol. 3, s. 175.

¹⁷¹ Fakt ten może budzić zdziwienie ze względu na treść narracji opowiadającej o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Podczas ingresu Chrystusa do miasta Dawidowego lud woła w J 12,13 słowami zaczerpniętymi z Ps 118(117),25–26: „Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie”. Jeśli ów dziękczynny hymn, przywołany przez lud, wskazuje na Jezusa jako obiecanego Mesjasza (por. D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 432), to przyczynę nieporozumienia w J 12,34 można wyjaśnić jedynie powierzchowną interpretacją tekstu starotestamentalnego, której w czasie świąt dopuszczają się pątnicy i mieszkańcy Jerozolimy.

sekwencją nierozpoznania głosu, który rozlega się z nieba w J 12,28. Na próżno jednak szukać w Prawie tekstów, do których odnosi się tłum. Trudno też wskazać fragmenty Pism, będące możliwym tłem wypowiedzi przeciwników Chrystusa¹⁷². Wydaje się, że prawdopodobnym źródłem inspiracji, z którego czerpie tłum, jest obecne w 2 Sm 7,16 proroctwo Natana. Przekazuje on w nim Dawidowi obietnicę Boga, że dom króla, jego królestwo i tron będą utwierdzone przed Panem na wieki (por. 2 Sm 7,19). W tym samym duchu brzmią słowa wyroczni Pana z Iz 9,5–6, o Dziecięciu-Synu. Biorąc zaś pod uwagę motyw „trwania”, można wskazać na przypisaną Bogu wypowiedź z Ps 89(88),37, która dotyczy potomstwa Dawidowego: „Nasienie jego na wiek trwać będzie, a tron jego jak słońce przede Mną”. Także w Ez 37,25 znajduje się analogiczna mowa Boga skierowana do narodu wybranego, w której postać Dawida funkcjonuje jako zapowiedź Mesjasza panującego nad Izraelem, w kraju przyobiecany jako dziedzictwo Jakubowi.

Chociaż przywołane teksty mesjańskie dotyczą Namaszczonego i ukazują zaangażowanie Boga w świadczenie o Nim, to na podstawie analizy wypowiedzi tłumy oraz zwierzchników żydowskich można stwierdzić, że w ich świadomości nie pełnią one takiej funkcji w odniesieniu do Jezusa. Problem niezrozumienia Jego tożsamości, wynikający z selektywnej i jednostronnej lektury Pisma przez Żydów, wydaje się mieć jeszcze jedno źródło. Jest nim brak wypływającego z wiary przyjęcia słowa pochodzącego od Boga (J 5,38) i nadmierne przywiązanie do autorytetu ludzi (por. 5,44). Taka postawa wobec objawienia Bożego, zawartego w Prawie i w Pismach, prowadzi przeciwników Chrystusa do ekstremum, jakim jest wołanie o Jego śmierć w 19,7. Oskarżenie Jezusa o bluźnierstwo sugerowałoby odwołanie się do przepisu zawartego w Kpł 24,16. Przewiduje on karę śmierci przez ukamienowanie dla tego, kto by zbluźnił imieniu Bożemu. Chociaż w tradycji biblijnej król Izraela jest określany mianem Syna Bożego (Ps 2,7; 89[88],26–27)¹⁷³, to jednak sens tytułu, który w czwartej Ewangelii Jezus odnosi do siebie, ma wymiar ontyczny i jako taki jest przez Żydów słusznie odczytywany. Toczony przez nich spór z Jezusem nie dotyczy nazw, ale istoty Jego osoby, tożsamości Chrystusa, której świadectwom przeciwnicy nie dają wiary, odrzucając Go jako Syna Bożego.

¹⁷² Por. D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 445. S. Mędała stwierdza wprost: „Ponieważ nigdzie w ST nie ma takiego tekstu, na który tłum się powołuje, zdania egzegetów są podzielone, do którego miejsca należy odnieść ten cytat”. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 870. Warto jednak zauważyć, że w wypowiedzi tłumy brak cytatu, a można raczej mówić o parafrazie tekstu biblijnego, względnie aluzji do tekstów o charakterze mesjańskim.

¹⁷³ Por. D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 599.

2.2.3. W komentarzach ewangelisty-narratora

Dla ewangelisty Jana Pisma i Prawo stanowią bardzo ważny punkt odniesienia, ale znajdują pełny sens jedynie w relacji do Jezusa Chrystusa (por. 1,17–18). Już sam prolog czwartej Ewangelii zawiera znaczną liczbę biblijnych aluzji, które przybliżają jego odbiorcy tożsamość Słowa oraz okoliczności Jego zamieszkania wśród nas (1,14)¹⁷⁴. W warstwie narracyjnej tekstu takich miejsc odniesień ewangelisty do świadectw Starego Testamentu jest dziewięć. Występują one w czterech scenach Ewangelii. Warto je przeanalizować, mając na uwadze, co i w jaki sposób mówią one o Jezusie, ale także o Jego Ojcu, który jest Bogiem.

a) W scenie wyrzucenia przekupniów ze świątyni (2,17.22)

Użyta przez ewangelistę parafraza tekstu biblijnego: „Gorliwość o dom Twój pochłonie Mnie” posiada swoją paralelę w Ps 69(68),10¹⁷⁵ i nawiązuje do prorocтва obecnego w Za 14,21. Przytoczone w niedosłownym brzmieniu słowa Pisma nie pełnią funkcji dodatku do wypowiedzi bądź też czynów Jezusa, ale odnoszą się do postawy Jego uczniów, przypominających sobie treść prorocтва¹⁷⁶. W świetle Pisma odczytują oni sens gestu oraz słów Chrystusa¹⁷⁷, który mówi o świątyni jako domu swego Ojca, wypędza przekupniów z gorliwością właściwą dla Syna, a nie tylko sługi Bożego¹⁷⁸. Obecna w Za 14,21 eschatologiczna

¹⁷⁴ Dosłownie: „rozbiło swój namiot pośród nas”. Biblijne tło narracji ewangelicznej w 1,14 stanowi tu w pierwszej kolejności przedstawiony w Księdze Wyjścia obraz Namiotu Spotkania, który jest znakiem obecności, zamieszkiwania Pana pośród swego ludu (Wj 25,8). Kolejnym miejscem odniesienia jest monolog Mądrości z Syr 24,8, która relacjonuje Boży nakaz rozbicia namiotu w Izraelu i objęcia dziedzictwa. W J 1,14 porównuje również zapowiedź samego Boga z Ez 37,27 i Za 8,3, że zamieszka On pośród swego ludu.

¹⁷⁵ Ewangelista przytacza jedynie pierwszą połowę wspomnianego wersetu. Zmiana ulega też czas gramatyczny użytego przez narratora opowiadania czasownika *κατεσθίω*, który w LXX obecny jest w trybie orzekającym aorystu aktywnego, zaś w Ewangelii Jana występuje w trybie orzekającym czasu przyszłego. Por. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 3: Commentary on the Three Johannine Letters*, Grand Rapids 2010, s. 297.

¹⁷⁶ Por. E. Haenchen, *John 1. A Commentary on the Gospel of John. Chapters 1–6*, trans. R.W. Funk, Philadelphia 1984, s. 184.

¹⁷⁷ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 130.

¹⁷⁸ Ps 69(68) zaliczany jest do grupy tekstów opowiadających historię cierpiącego Sługi Pańskiego. W Ewangelii Jana funkcjonuje jako świadectwo o Jezusie. Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 155.

wizja wywyższenia Jerozolimy przez Boga i odnowienia w niej kultu wzmacnia mesjański charakter zacytowanej wypowiedzi psalmisty, która przyjmuje rolę świadectwa potwierdzającego autorytet Jezusa¹⁷⁹. Zawarta w wypowiedzi narratora rabiniczna formuła *ὅτι γεγραμμένον ἐστίν* (że napisane jest) nie tylko wprowadza tekst biblijny w tok narracji, ale służy także przekonaniu czytelnika, że postawa Jezusa jest zgodna z Pismem.

Użyty przez ewangelistę czasownik *μυνησκομαι* (przypominać), odwołujący się do reakcji uczniów, w całym tekście czwartej Ewangelii występuje tylko trzykrotnie. Oprócz 2,17 obecny jest również w 2,22 i 12,16. W każdym ze wskazanych przypadków owo „wspomnienie” łączy się z kluczowym dla wiary uczniów impulsem, jakim są męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa¹⁸⁰. To w świetle tych wydarzeń, które należą do godziny wywyższenia Syna Człowieczego, Jego uwielbienia, zarówno Pisma, jak i słowa Jezusa (por. 2,22) pod wpływem Ducha Świętego stają się w pełni zrozumiałe, a wiara uczniów ugruntowana (20,9)¹⁸¹.

b) W scenie wjazdu Jezusa do Jerozolimy (12,15.16.38.40.41)

Nawiązanie ewangelisty do Starego Testamentu w scenie wjazdu Jezusa do Jerozolimy wyjaśnia postawę mieszkańców miasta oraz przybyłych na święto pątników (12,13), przede wszystkim jednak stanowi przykład użycia Pisma jako mowy Boga i zarazem świadectwa o Chrystusie¹⁸². Użyty przez narratora w 12,15 cytat: „Nie bój się, Córo Syjonu! Oto Król twój przychodzi, siedzący na źrebięciu osła” może posiadać swoje źródło w trzech tekstach prorockich: Za 9,9; So 3,14–16 oraz Iz 40,9. Najbliższy ewangelicznej parafrazie wydaje się jednak przytoczony fragment z Księgi Zachariasza¹⁸³. Zawiera on wezwanie skierowane do Córy Syjonu, by radowała się z nadejścia jadącego na osłęciu Króla. Biblijny obraz postaci Mesjasza-władcy uzupełniają pozostałe dwa teksty mówiące o obecności Pana i Boga pośród swego ludu. Proroctwo wskazuje więc na Jezusa, który jest wykonawcą zamiarów Bożych, ale w sensie głębszym, niż interpretuje to lud. Ewangelista spogląda na opisywane przez siebie wydarzenia już z perspektywy popaschalnej, która jest także doświadczeniem uczniów

¹⁷⁹ P. Podeszwa ujmuje proroctwo starotestamentalne w kategorii świadectwa. Zob. P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie...*, s. 69.

¹⁸⁰ Por. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 145.

¹⁸¹ Por. B. Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnanej J 13,31–16,33*, Lublin 2007, s. 197; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 508.

¹⁸² W 12,17–18 ewangelista wyjaśnia czytelnikowi, że powodem, dla którego lud wychodzi naprzeciw Jezusa, jest dokonany przez Niego cud wskrzeszenia Łazarza.

¹⁸³ Zdaniem A. Kubisia nie ma poważnych wątpliwości co do identyfikacji Za 9,9 jako źródła cytatu użytego w J 12,15. Zob. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 76.

wzmiankowanych w 2,16¹⁸⁴. Obecna tam strona bierna czasu przeszłego dokonanego czasownika γράφω wskazuje z jednej strony na ludzkiego autora tekstu biblijnego, z drugiej zaś odkrywa aktywność Boga Ojca, który będąc źródłem objawienia, jest także protagonistą świadectwa o swoim Synu.

Interesujący przykład użycia Pisma jako świadectwa o Jezusie znajduje się w perykopie zamykającej dwunasty rozdział Ewangelii Jana. Chociaż przedmiotem dokonanej tam przez narratora oceny jest niedowiarstwo Żydów (12,37), to jednocześnie przywołane teksty starotestamentalne poświadczają tożsamość Jezusa. Wszystkie użyte przez narratora cytaty ilustrujące Boży zamysł zaczerpnięte są z Księgi Izajasza i występują w mowie niezależnej.

Pierwszy z nich, obecny w 12,38, ma formę pytania retorycznego i skierowany jest do Boga: „Panie, kto uwierzy wieści naszej i ramię Pana komu zostało objawione?” (Iz 53,1). Przytoczony werset pochodzi z czwartej pieśni o Słudze Pańskim, która ukazuje Jego cierpienia, śmierć oraz chwałę. W ujęciu ewangelisty Jana starotestamentalna figura Sługi Jahwe aktualizuje się w osobie i misji Jezusa Chrystusa. Biblijne określenie „ramię Pana”, występujące w czwartej Ewangelii tylko jeden raz, wskazuje na aktywność Boga, Jego działanie w dziele Chrystusa¹⁸⁵. Z kolei słowo prorocтва nie tyle odsłania przyczyny odrzucenia Mesjasza, co potwierdza Jego relację do Boga jako Ojca. Dokonane przez Jezusa znaki (12,37), o których pisze Jan w swojej Ewangelii, nie objawiają wyłącznie chwały Boga, ale ukazują tę chwałę, jaką „Jednorodzony od Ojca [otrzymuje] pełen łaski i prawdy” (1,14). Brak zrozumienia cudów obserwowanych przez lud i niewiara w Jezusa mieszczą się w wyrażonym w Pismach zamiarze Boga¹⁸⁶, o czym świadczy przywołany przez ewangelistę w 12,40 fragment z Iz 6,10: „Zaslepił ich oczy i uczynił twardym ich serce, aby nie widzieli oczami i [nie] rozumieli sercem i [nie] odwrócili się, a [nie] uzdrowię ich”¹⁸⁷.

W zacytowanym przez ewangelistę Jana fragmencie dokonuje się wyraźne przejście pomiędzy osobą i liczbą podmiotów wzmiankowanych tam czynności. Wychodząc bowiem od czasowników τυφλώ (oślepić) oraz πωρώ (uczynić twardym) w trzeciej osobie liczby pojedynczej, przez liczbę mnogą czasowników όράω (patrzeć), νοέω (rozumieć) i στρέφω (odwracać), ewangelista dochodzi do formy wypowiedzi, która jest wyrażona w pierwszej osobie liczby pojedynczej – ίάσομαι (uzdrowię). Zaobserwowana właściwość użytego przez Jana tekstu może wskazywać na jego większą zależność od Septuaginty. Rozpoczynający wypowiedź czasownik παχύνω (utuczyć) posiada bowiem formę pasywną aory-

¹⁸⁴ Por. B.G. Schuchard, *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, Atlanta 1992, s. 32.

¹⁸⁵ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 528.

¹⁸⁶ Por. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 162.

¹⁸⁷ Cytat nie jest dokładnym brzmieniem tekstu obecnego w BH ani w LXX. Można raczej mówić o takiej jego wersji, która uwzględnia obydwa źródła. Por. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 2...*, s. 560.

stu w trzeciej osobie liczby pojedynczej i sugeruje bezpośrednie działanie Boga. Z kolei tekst hebrajski Iz 6,10 używa imperatywu יָצַח (uczynj twarde), wskazując na proroka jako wykonawcę postanowienia Bożego. W każdym z przedstawionych przypadków to sam Bóg staje się inspiratorem duchowej niemocy Jego przeciwników, którzy zmierzają w ten sposób ku zagładzie¹⁸⁸.

Zdaniem ewangelisty wypowiedziane przez proroka słowo wiąże się ściśle z wizją chwały Chrystusa (12,41): „Te powiedział Izajasz, że oglądał chwałę Jego i mówił o Nim”. Stwierdzenie to nawiązuje do opisu Izajasza z początku szóstego rozdziału jego księgi. Według zawartej tam relacji prorokowi dane jest oglądać „Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie” (Iz 6,1). Biorąc pod uwagę obecny w Ewangelii Jana temat chwały, wywyższenia Syna Człowieczego, treść i znaczenie głosu z nieba w 12,28 oraz wypowiedzi Chrystusa, w których Boga nazywa Ojcem, można stwierdzić, że biblijna wizja odnosi się do osoby Jezusa¹⁸⁹. Przywołane przez Jana Pisma pełnią więc rolę świadectwa o Chrystusie, który jest odrzuconym przez naród Synem Bożym, cierpiącym Sługą Jahwe¹⁹⁰.

¹⁸⁸ M.S. Wróbel odnosi się krytycznie do takiej interpretacji, argumentując to sprzecznością z regułami gramatycznymi tekstu oraz słowami Jezusa o tym, że Ojciec przekazał cały sąd Synowi (5,22). Zob. M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Kielce 2002, s. 112. Należy jednak zauważyć, że Stary Testament, do którego odwołuje się ewangelista Jan, obfituje w przykłady aktywności Boga, która nie przeszkadza człowiekowi w jego uprze, a wręcz go w nim umacnia. Dla zilustrowania tego zjawiska warto przytoczyć przynajmniej kilka wydarzeń z historii biblijnej, które teologicznie bliskie są narracji czwartej Ewangelii. Wj 4,21 zawiera mowę Boga, zapewniającego Mojżesza, iż wobec cudów uczyni On serce faraona upartym. Z kolei w Pwt 29,1–4 znajduje się wypowiedź Mojżesza, który wskazując na Boga, tłumaczy Izraelitom przyczynę ich braku zrozumienia dla wszystkich zdziałanych przez Pana w ziemi egipskiej cudów. W przemowie Mojżesza pojawia się motyw serca, które nie potrafi zrozumieć, oczu, które nie widzą, i uszu, które nie słyszą. Podobny obraz znajduje się w Iz 29,9–12, gdzie Bóg „upija” lud duchem osłupienia i zamyka prorokom oczy, aby nie widzieli. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 530, przyp. 45.

¹⁸⁹ Por. I. de la Potterie, *La Passione secondo Giovanni (18,1-19,42)*, in: A. Vanhoye, I. de la Potterie, C. Duquoc, É. Charpentier, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, Brescia 1995, s. 59.

¹⁹⁰ Zdaniem A.D. Myers trzykrotne powtórzenie imienia proroka Izajasza w J 12,38–41 służy z jednej strony podkreśleniu jego autorytetu, a z drugiej przypomnieniu o świadectwie złożonym przez Jana Chrzyciela w początku publicznej działalności Jezusa. Według autorki ten literacki zabieg ewangelisty posiada istotne teologicznie przesłanie – publiczna działalność Jezusa zatoczyła krąg i wypełnia się. Zob. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 161.

c) W narracji o ukrzyżowaniu (19,24)

Podzielenie przez żołnierzy Jezusowych szat na Golgocie jest zdaniem ewangelisty wyraźnym wypełnieniem biblijnego proroctwa. Dlatego przytacza on treść Ps 22(21),19: „Podzielili szaty moje sobie i o suknię moją rzucili los”¹⁹¹. Mając na uwadze słowa Jezusa o Pismach, które świadczą o Nim (J 5,39), także wypowiedź psalmisty o cierpieniu Sługi Pańskiego należy odczytywać jako świadectwo, przez które Ojciec odkrywa tajemnicę osoby Jezusa-Syna i uczestniczy w Jego dziele¹⁹². Jeśli biblijne teksty towarzyszą opisywanym przez ewangelistę Jana wydarzeniom i przemawiają razem z Ojcem, jako świadczącym w terażniejszości (por. 5,32), to można stwierdzić, że w 19,24 chodzi o jedno świadectwo, które Boga ma za autora, a Jego Syna za przedmiot czynności świadczenia.

Ostatnia wzmianka dotycząca Pism, która poprzedza śmierć Chrystusa, obejmuje wersety 28 i 29 z dziewiętnastego rozdziału. Użyty w 19,28 zwrot: ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή, λέγει (aby się wypełniło Pismo, mówi) wyraźnie odsłania intencje Jezusa i łączy Jego słowa oraz czyny z treścią starotestamentalnego proroctwa. Warto podkreślić, że dla „wypełnienia” Pism i Prawa ewangelista Jan stosuje zwykle czasownik πληρῶν (12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.36), podczas gdy w omawianym wersecie 19,28 występuje użyte w aoryście sygnatycznym pasywnym słowo τελειῶν. W Ewangelii Jana czasownik ten obecny jest jeszcze czterokrotnie (4,34; 5,36; 17,4.23) i znaczy: „uczynić doskonałym”. W 4,34; 5,36 i 17,4 podmiotem wzmiankowanej czynności jest Jezus, natomiast funkcję dopełniania bliższego w zdaniu pełni występujący w liczbie pojedynczej bądź mnogiej rzeczownik ἔργον (dzieło). Tylko w 17,23 mowa o uczniach, mających udoskonalic się w jedności na wzór tej, która charakteryzuje relację pomiędzy Ojcem a Synem. Znamienne, że Pisma wypełniają się wraz ze zbliżającą się śmiercią Jezusa. W ich świetle można ją odczytać jako dzieło wieńczące ziemską misję Jezusa, a jednocześnie objawiające miłość Ojca¹⁹³.

d) W narracji o śmierci Jezusa (19,28–30)

Wołanie Jezusa z 19,28: „Pragnę” (διψῶ), wprowadzone przez narratora za pomocą *verbum dicendi*, którym jest czasownik λέγω (mówić), stanowi kolejną

¹⁹¹ Także Mt 27,35 i Łk 23,34 zawierają ten fragment lamentacji psalmisty, kiedy relacjonują wydarzenia dokonujące się pod krzyżem Jezusa. W narracji u Marka obecna jest tylko wzmianka o podziale szat, ale bez wyraźnego powoływania się na autorytet Pisma (por. Mk 15,24).

¹⁹² A.D. Myers pisze o podkreśleniu przez ewangelistę „Bożej opatrności obecnej nawet w najbardziej bolesnych dla Jezusa chwilach”. Zob. A.D. Myers, *Characterizing Jesus...*, s. 167.

¹⁹³ Por. I. de la Potterie, *La Passione secondo Giovanni...*, s. 65.

aluzję do starotestamentalnego opisu cierpień Mesjasza¹⁹⁴. Najbliższe ewangelicznej relacji są dwa teksty: Ps 22(21),16 oraz Ps 69(68),22¹⁹⁵. Pierwszy ze wskazanych fragmentów w obrazowy sposób przedstawia pragnienie fizyczne prześladowanego Sługi Pańskiego, z kolei drugi zamyka długą listę cierpień, które wylicza trwający na modlitwie przed Bogiem psalmista. Chociaż wyznaczenie Jezusa sugeruje odbiorcy obydwu teksty, to jednak w ich wybór wprowadza sam ewangelista. Czyni to w dwojaki sposób: najpierw poprzez precyzyjne przywołanie słów Ps 22(21),19 w J 19,24, a następnie przez relację o naczyniu z octem, hizopie oraz gąbce nasączonej płynem dla uśmierzenia cierpienia Jezusa (19,29). Przedstawione przez ewangelistę okoliczności, które towarzyszą męce i śmierci Chrystusa, pozwalają odbiorcy tekstu dostrzec w Jezusie biblijną figurę cierpiącego Sługi Jahwe. Jednocześnie skłaniają do kompleksowej lektury obydwu starotestamentalnych utworów. Przechodzą one w swej treści z lamentacji do uwielbienia Boga za łaskę wybawienia od zguby. Przywołane w opisie męki Chrystusa teksty psalmów stają się więc świadectwem obecności Boga Ojca w Jego cierpieniu. Za sprawą Pism nie jest to obecność milcząca, ale obfitująca w słowo, które potwierdza wypełnienie się zbawczego dzieła Ojca w śmierci Syna Bożego na krzyżu, a następnie w Jego zmartwychwstaniu.

2.3. Dzieła Jezusa jako świadectwo Ojca

Powierzone Jezusowi przez Ojca do wypełnienia dzieło (5,36) stanowi jedno z głównych tematów Ewangelii Jana. Służąc zbawieniu ludzi, wyraża ono najpierw relację pomiędzy Ojcem a Synem¹⁹⁶ i bardzo często jest utożsamiane z dokonanymi przez Jezusa znakami¹⁹⁷, które określa się także mianem cudów¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Przeciwnego zdania są: C. Leone, *La morte di Gesù e il dono dello Spirito* (Gv 19,28–37). *Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Roma 1996, s. 74; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 736.

¹⁹⁵ X. Léon-Dufour przywołuje jeszcze pięć tekstów, które wskazują na pragnienie duchowe modlącego się w nich podmiotu: Ps 42(41),3; 63(62),2 oraz 143(142),6 wyrażają tęsknotę za Bogiem i pragnienie oglądania Go; Ps 84(83),3 daje z kolei wyraz tęsknocie psalmisty za przedśionkami Pana, natomiast prorocтво w Am 8,11–13, zawierające wyrocznie Jahwe, mówi o pragnieniu słowa Bożego. O ile przywołane teksty psalmów mogą sugerować metaforyczną treść słów Jezusa w godzinie męki, a nawet potwierdzać Jego bliską relację z Bogiem, o tyle wskazanie przez egzegetę fragmentu z Księgi Amosa stanowi już dość odległą aluzję. Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 1118.

¹⁹⁶ Por. C. Westermann, *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, s. 38.

¹⁹⁷ Por. R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel...*, s. 227.

¹⁹⁸ Por. E. Haenchen, *John 1...*, s. 174.

Należy przy tym zauważyć, że termin „cud” (τέρας) w Ewangelii Jana występuje tylko jeden raz – w 4,48 – i to w połączeniu z rzeczownikiem σημείον (znak), który u Jana pojawia się siedemnaście razy¹⁹⁹. Ta dysproporcja w użyciu terminów określających czyny Jezusa wskazuje na szczególną koncepcję znaku oraz doniosłą jego rolę w Ewangelii Jana. Znak nie jest wyłącznie nadzwyczajnym wydarzeniem, ukazującym moc Bożą. Dokonany przez Jezusa wobec ludzi, ma wzbudzić w nich wiarę oraz przekonać do tego, że Chrystus jest posłanym od Ojca Jednorodzonym Synem²⁰⁰. Znak wpisuje się w dzieło Ojca, które w Ewangelii Jana wyrażone jest za pomocą słowa έργον²⁰¹. Rzeczownik ten jedynie w trzech z dwudziestu siedmiu przypadków jego użycia odnosi się do czynów ludzkich (3,19.20.21), z czego dwa do złych (3,19.20). Pozostałe przykłady użycia terminu έργον wskazują na Boga Ojca bądź Jezusa jako wykonawcę, względnie autora dzieła, które obejmuje także nauczanie Chrystusa oraz skłania do poznania i wiary w Ojca przez Syna (zob. 6,29)²⁰².

Można powiedzieć, że zakres „dzieła” jest szerszy od „znaku”, choć obydwie terminy pozostają ze sobą w ścisłej zależności²⁰³. Dlatego każdy znak można odczytywać jako dzieło, ale nie wszystkie dzieła są znakami. Spostrzeżenie to skłania do odpowiedzi na pytanie o to, które elementy pozwalają rozróżnić te bliskie sobie rzeczywistości, opisywane przy pomocy dwóch, odmiennych pod względem słowotwórczym, terminów²⁰⁴.

Rzeczownik σημείον występuje w czwartej Ewangelii głównie w rozdziałach od pierwszego do dwunastego. Oprócz tego termin ten pojawia się tylko

¹⁹⁹ Analogiczne zestawienie rzeczowników obecne jest w Wj 7,3.9; 11,9–10; Pwt 4,34; 6,22; 7,19; 11,3, gdzie mowa o znakach i cudach, które Bóg nakazuje uczynić wobec faraona, aby ten wypuścił Izraela z Egiptu. W Pwt 13,2–3 wzmianka o znaku jest częścią przestrogi przed fałszywymi prorokami.

²⁰⁰ Zob. M. de Jonge, *Signs and Works in the Fourth Gospel...*, s. 111: „σημεία są ukazaniem szczególnej mocy i autorytetu Jezusa, ale mogą być zrozumiane i właściwie zinterpretowane przez ludzi, którzy zostali wprowadzeni w tajemnicę relacji między Ojcem i Synem”. A. Casalegno stwierdza, że „skoro znaki mówią o Jezusie, to prawdą jest, że sam Jezus w najwyższym stopniu jest znakiem Ojca, «drugą połową», będąc Jego doskonałym reprezentantem i Jego samoobjawieniem na ziemi (1,18; 14,9)”. Zob. A. Casalegno, *“Perché contemplino la mia gloria” (Gv 17,24)...*, s. 247.

²⁰¹ U synoptyków terminowi temu odpowiada rzeczownik δύναμις, tłumaczony jako „siła” i „moc”: Mt 7,22; 11,20.21.23; 13,54.58; 14,2; Mk 6,2.5.14; 9,39 Łk 10,13; 19,37. Por. P.W. Ensor, *Jesus and His “Works”. The Johannine Sayings in Historical Perspective*, Tübingen 1996, s. 93.

²⁰² Por. P. Riga, *Signs of Glory...*, s. 402.

²⁰³ Por. E. Haenchen, *John 1...*, s. 254.

²⁰⁴ Por. R.T. Fortna, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, s. 100; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 120, przyp. 43.

jeden raz, w 20,30, gdzie ewangelista mówi o wielu innych znakach, których nie zapisano w księdze. W żadnym przypadku podmiotem sprawczym znaku nie są u Jana uczniowie bądź też inni bohaterowie narracji, czego nie można powiedzieć o użyciu terminu *ἔργον*²⁰⁵. Rzeczownik ten występuje w tekście czwartej Ewangelii począwszy od 3,19, gdzie dotyczy uczynków ludzi. Następnie użyty jest w odniesieniu do Jezusa, który wyjaśnia Żydom sprawę ukazywania Mu przez Ojca większych dzieł (5,20). Ostatnia z kolei wzmianka obecna jest w 17,4, gdzie Chrystus, zwracając się do Ojca, mówi o chwale, którą Go otacza na ziemi przez wypełnienie powierzonego sobie dzieła.

Występowanie terminu *σημείον* w Ewangelii Jana ma istotny wpływ na ustalenie liczby dokonanych przez Jezusa znaków. Tradycja egzegetyczna wskazuje ich zwykle siedem: przemiana wody w wino w Kanie Galilejskiej (2,1–11), oczyszczenie świątyni (2,13–22)²⁰⁶, uzdrowienie syna dworzanina (4,46–54), uzdrowienie chromego przy sadzawce Betesda (5,1–18)²⁰⁷, rozmnożenie chleba (6,1–59)²⁰⁸, uzdrowienie niewidomego od urodzenia (9,1–41) oraz wskrzeszenie Łazarza (11,1–44)²⁰⁹. Dokonane przez Jezusa znaki obejmowałyby zatem wyłącznie Jego publiczną działalność, tymczasem świadectwo Ojca w powierzonym Chrystusowi dziele sięga godziny jego wypełnienia (zob. 17,4; 19,28.30).

Pomimo stabilnego, jak się wydaje, konsensusu w kwestii znaków w badaniach nad czwartą Ewangelią podejmowane są różne próby zmierzające do zweryfikowania dotychczasowych ustaleń. Efekty tych badań są jednak niezadowolające²¹⁰. Przewartościowanie bowiem roli znaku kosztem funkcji, jaką w Ewangelii Jana spełnia dzieło wyrażające plan Boży wobec człowieka, prowadzi do interpretacyjnego zamętu. Skoro znaki i dzieła odrębnie nie decydują

²⁰⁵ W 14,12 Jezus zapewnia swoich uczniów, że kto w Niego wierzy, będzie dokonywał takich samych, a nawet większych dzieł.

²⁰⁶ S. Grasso i M.C. Tenney w katalogu znaków nie wymieniają oczyszczenia świątyni (2,13–22). Zob. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 120, przyp. 43; M.C. Tenney, *Topics from the Gospel of John. Part II: The Meaning of the Signs*, "Bibliotheca Sacra" 1975, vol. 526, s. 147. Natomiast P. Perkins wskazuje na osiem znaków, dzieląc je według miejsca ich wydarzenia. Oprócz już wymienionych do grupy tej zalicza też cudowny połów w 20,1–3.5–11. Zob. P. Perkins, *The Gospel According to St. John. A Theological Commentary*, Chicago 1978, s. 24–25.

²⁰⁷ Do określenia dokonanej przez siebie znaku Jezus używa rzeczownika *ἔργον*.

²⁰⁸ S. Grasso w obrębie tego obszernego opowiadania wyróżnia dwa znaki: rozmnożenie chleba (6,1–15) oraz chodzenie Jezusa po jeziorze (6,16–21). Zob. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 120, przyp. 43.

²⁰⁹ Por. A. Casalegno, "*Perché contemplino la mia gloria*" (Gv 17,24)..., s. 246.

²¹⁰ Konsensus dotyczy nie tylko liczby, ale także znaczenia znaków w strukturze czwartej Ewangelii. Jednakże zdaniem S. Temple współcześni komentatorzy nie posługują się znakami jako bazą dla ustalenia jedności Ewangelii. Zob. S. Temple, *The Two Signs in the Fourth Gospel*, "Journal of Biblical Literature" 1962, vol. 81, s. 169.

o jedności struktury czwartej Ewangelii, a służą objawieniu i potwierdzeniu tożsamości Jezusa, to muszą być częścią procesu, który zapewnia spójność narracji w tekście Jana. Zauważony problem rozstrzyga dopiero kategoria świadectwa Ojca, ponieważ łączy ona pojęcia znaku i dzieła w czwartej Ewangelii²¹¹, posiadające swoje biblijne tło²¹². Z obecnych w Prawie oraz Pismach prorocत्व w postaci słów, symbolicznych czynności, wydarzeń, a także osób płynnie zapowiedź przyjsia Mesjasza. Jest On, w świetle przedstawionych w Ewangelii Jana świadectw Ojca, Synem Bożym. Warto przy tym zwrócić uwagę na wyrażone poprzez Jego dzieła ojcostwo Boga, a następnie na objawione w nich synostwo Jezusa. To rozróżnienie jest konieczne ze względu na dowartościowanie obecnej u Jana paterologii, która także we współczesnej egzegezie ustępuje miejsca chrystologii.

2.3.1. Starotestamentalne tło dzieł Jezusa

Zarówno w Biblii hebrajskiej, jak i w Septuagincie „dzieło Boga” wiąże się z podjętymi przez Jahwe aktami, które zmierzają do wybawienia Izraela²¹³, wychodząc od zbawczej interwencji w życiu wybranych ludzi²¹⁴. Czwarta Ewangelia, która, jak wykazano, obficie czerpie z dziedzictwa Starego Testamentu i powołuje się na autorytet świętych Pism, posiada szeroki horyzont odniesień, które w działaniu Boga z biblijnej przeszłości mają swoją figurę, zapowiadającą nadejście Mesjasza²¹⁵. Ewangelia zaś, koncentrując się na Chrystusie, w oparciu

²¹¹ L.L. Johns i D.B. Miller mówią o bezpośredniej łączności terminu *ἔργον* z tematem świadectwa. Z kolei na wartość *σημείον* jako dowodu wskazywałyby, według egzegetów, kontekst, w jakim termin ten jest używany w czwartej Ewangelii. Zob. L.L. Johns, D.B. Miller, *Signs as Witnesses in the Fourth Gospel...*, s. 526.

²¹² Na konieczność uwzględnienia biblijnego tła obecnych u Jana znaków i dzieł wskazuje również: U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 1: Introduction, Analysis and Reference*, Grand Rapids 2010, s. 151.

²¹³ Por. M. Davies, *Rhetoric and Reference...*, s. 221.

²¹⁴ Przedstawiona w Starym Testamencie historia jednostki staje się tak naprawdę historią społeczności, co trafnie ujmuje łacińska zasada *pars pro toto* (część zamiast całości). Można tu przytoczyć jako wolny, niezdeterminowany przez kryteria wyboru przykład sprawiedliwego Hioba, którego niezawinione niczym cierpienia odzwierciedlają życie wielu ciężko doświadczonych osób. Kolejny przykład mogą stanowić dzieje proroka Ozeasza. Jego małżeństwo staje się tak naprawdę obrazem relacji pomiędzy Bogiem wiernym swemu ludowi a narodem wybranym, którego los przypomina historię kobiety nierządnej, pozbawionej cnoty wierności.

²¹⁵ Za L. Rubio Moranem przedstawione w Starym Testamencie wydarzenia można określić mianem „wybawień przygotowujących zbawienie”. Zob. L. Rubio Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, przeł. Z. Ziółkowski, Warszawa 1985, s. 29.

o Jego słowo, przez dokonane dzieła i znaki ukazuje tego samego Boga Ojca, świadczącego o posłanym do świata Synu.

W poszukiwaniu biblijnego tła dzieł Jezusa w czwartej Ewangelii chodzi nie tylko o wskazanie nadzwyczajnych wydarzeń z historii Izraela, ale o wyodrębnienie tych cech, które pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że według tekstu Jana są one świadectwem Ojca o Jezusie. Pierwszą z cech jest ukazywanie obecności i zaangażowania Boga Ojca po stronie Syna²¹⁶ poprzez wskazanie analogii ewangelicznego dzieła do wydarzeń ze Starego Testamentu. Drugą z kolei cechą stanowi ekskluzywność przedstawionych w czwartej Ewangelii dzieł. Czyny Jezusa zawierają bowiem w sobie elementy ciągłości względem starotestamentalnego objawienia Boga, ale bezwzględnie przewyższają biblijne figury²¹⁷. Stwierdzenie to wynika ze słów skierowanych przez Chrystusa do Natanaela: „Ponieważ powiedziałem ci, że zobaczyłem cię pod drzewem figowym, wierzysz? Większe [od] tych zobaczysz” (1,51). Wiedza i nauczanie Jezusa oraz dokonywane przez Niego dzieła czy znaki przypominają w wymiarze zewnętrznym zjawiska profetyzmu w Starym Testamencie, na co wskazuje wypowiedź Samarytanki, zdumionej postawą oraz słowami Chrystusa: „Panie, widzę, że prorokiem jesteś Ty” (4,19) oraz reakcja ludu na znak rozmnożenia chleba: „Ten jest prawdziwie prorokiem przychodzącym do świata” (6,14). Za proroka uważają Jezusa niektórzy spośród słuchających Go w świątyni jerozolimskiej podczas wystąpienia w Świątyni Namiotów: „Ten jest prawdziwie prorokiem” (7,40)²¹⁸. Początkowo uznaje Go takim uzdrowiony ze ślepoty mężczyzna, który stwierdza wobec faryzeuszów: „Prorok jest” (9,17). Tylko przywódcy żydowscy konsekwentnie odrzucają pojawiające się wśród ludu tego typu intuicje (7,52).

Dokonywane przez Jezusa znaki, które realizują dzieło Ojca, są wyjątkowe dzięki obopólnej relacji Chrystus–Bóg. Ewangelista Jan przedstawia ją odbiorcy zarówno w prologu o Słowie, jaki w całej rozciągłości tekstu, kiedy przywołuje fragmenty Starego Testamentu, pełniące rolę świadectwa Ojca o Synu²¹⁹. Mówi o tej relacji również sam Chrystus, kiedy Boga nazywa Ojcem²²⁰ i wskazuje na

²¹⁶ Por. P. Riga, *Signs of Glory...*, s. 412.

²¹⁷ Papieska Komisja Biblijna dla wyrażenia relacji zachodzącej pomiędzy objawieniem Starego Testamentu a tajemnicą Jezusa Chrystusa używa określeń „ciągłość”, „brak ciągłości” oraz „postęp”. Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, przeł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 124–127. Natomiast Benedykt XVI mówi o „ciągłości”, „zerwaniu”, „spełnieniu” i „przewyższeniu”. Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Katowice 2010, s. 67.

²¹⁸ Por. E.L. Allen, *Jesus and Moses in the New Testament*, „The Expository Times” 1956, vol. 67.4, s. 105.

²¹⁹ Por. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 277.

²²⁰ Na 136 przypadków występowania w Ewangelii Jana terminu πατήρ aż 119 odnosi się do Boga. Dla porównania warto wspomnieć, że u synoptyków słowo to występuje

Jego współdziałal w dokonywanych przez siebie dziełach: „Ojciec mój aż do teraz działa i ja działam” (5,17); „Bowiem Ojciec kocha Syna i wszystko ukazuje mu, co On czyni, i większe od tych ukáže Jemu dzieła, abyście wy zdumiewali się” (5,20); „Ojciec we mnie trwający czyni dzieła Jego” (14,10c)²²¹.

2.3.2. Ojcostwo Boga w dziełach Syna

Cud przemiany wody w wino podczas uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej (2,1–11) stanowi w czwartej Ewangelii pierwszy znak, który daje początek serii wydarzeń o nadzwyczajnym charakterze. Są one antycypacją tajemnicy paschalnej, ukazującej zarówno uczniom, jak i pozostałym bohaterom narracji chwałę Boga Ojca w Jego Synu, Jezusie Chrystusie. Jest to bardzo istotny element dzieła, a w szczególności znaku, który poświadcza tożsamość Jezusa oraz Jego mesjańskie posłannictwo. W historii Izraela Bóg sam objawia swoją chwałę²²², zaś poprzez nadzwyczajne znaki, powierzone do wykonania

znacznie rzadziej: Mt – 62 razy, Mk – 18 razy, Łk – 56 razy. M.S. Wróbel, powołując się na badania R. Morgenthalera (por. R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich–Frankfurt 1958, s. 130), korzystając z odmiennego wydania krytycznego greckiego tekstu Ewangelii, podaje inne dane na temat występowania w niej rzeczownika πατήρ. Podobna różnica dotyczy także rachuby występowania tego terminu u synoptyków (Mt – 64 razy). Zob. M.S. Wróbel, *Obraz Boga Ojca...*, s. 13–14.

²²¹ W. Marchel wskazuje na związek obecnego w Ewangelii Jana „dzieła” z dziełem stworzenia świata w Rdz 2,2, podkreślając ich nieprzerwaną ciągłość. Zob. W. Marchel, *Ojciec*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 150.

²²² Nie sposób omówić tu wszystkich przypadków ilustrujących to zagadnienie w Starym Testamencie. Szczegółowe studium dotyczące występowania terminów „chwała” i „wywyższenie” przedstawia: J.T. Nielsen, *The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel*, „New Testament Studies” 2010, vol. 56, s. 343–366. Warto jednak wymienić niektóre, związane zwłaszcza z wydarzeniem wyjścia Izraela z Egiptu, a za sprawą Paschy bliskie także czwartej Ewangelii. Wzmiankowana w Wj 15,7.11 chwała Pana staje się przedmiotem uwielbienia w hymnie śpiewanym przez Mojżesza oraz lud po przejściu przez Morze Czerwone. Do wydarzeń tych odwołuje się także Lb 14,22. Ukazanie się chwały Boga zapowiada również Mojżesz, kiedy wyjaśnia Izraelowi sprawę pokarmu na pustyni (Wj 16,7–8). Widzialnym znakiem Bożej chwały jest także obłok na pustyni (Wj 16,10) i Górze Synaj (Wj 24,16–17), wokół namiotu spotkania i wewnątrz przybytku (Wj 40,34–35; Kpł 9,23; Lb 14,10; 17,7). Sam Mojżesz w rozmowie z Bogiem prosi Go, by mógł zobaczyć chwałę Pana (Wj 33,18–19), a następnie ją ogląda (Lb 12,8), także ze swoim bratem Aaronem (Wj 20,6). Bóg przez usta Mojżesza nakazuje złożenie ofiar, aby ludowi ukazała się chwała Pana (Kpł 9,6). Zgromadzenie Izraela często jest naocznym świadkiem ukazującej się chwały Bożej (Lb 16,19; Pwt 5,24). Niebiosa głoszą chwałę Boga (Ps 19[18],2), On sam jest jej Królem (Ps 24[23],8).

wybranych przez siebie ludziom, potwierdza autentyczność ich misji (Wj 3,12; 1 Krl 13,3).

Stary Testament uczy, że zadaniem wybranych przez Boga jest przede wszystkim oddawanie należnej Mu czci oraz ukazywanie Jego wyłącznej chwały i świętości. W dobitny sposób potwierdzają to dzieje Mojżesza (Lb 20,12) i przykład posługi proroków (Ez 1,28; Dn 3,52–53; 2 Krl 20,8–11). Tymczasem ewangelista Jan, komentując dokonany na weselu cud, stwierdza: „Taki uczynił początek znaków Jezus w Kanie Galilejskiej i objawił chwałę swoją i uwierzyli w Niego uczniowie Jego” (J 2,11). Chwała Jezusa jest w istocie chwałą własną Boga²²³, jak stwierdza najpierw prolog (1,14), a później Chrystus w skierowanej do Ojca modlitwie za uczniów: „aby widzieli chwałę moją, którą dałeś mi, bo umiłowałeś mnie przed założeniem świata”. Chwała ta wzbudza wiarę w Jezusa tak, jak ukazująca się Izraelowi chwała Pana w Starym Testamencie.

Biblijny obraz dzieła Boga, objawiającego swoją chwałę i ojcostwo, uzupełnia scena wypędzenia przekupniów ze świątyni (2,13–22)²²⁴. Przybytek, jako znak szczególnej obecności Jahwe pośród swego ludu (1 Krl 9,3), jest w historii Izraela miejscem otaczanym wyjątkową czcią. Natomiast znieważany w wyniku grabieży przez najeźdźców (2 Krl 25,9; 2 Krn 28,21) oraz poprzez ustanowienie w nim bałwochwalczych kultów (1 Mch 1,21.37; 2 Mch 5,21; 6,4–5), wymaga oczyszczenia (2 Krn 29,15–19; 1 Mch 4,36.43.48; 5,1; 2 Mch 1,18; 10,3). Zapowiada je również sam Bóg w Ml 3,1–3: „Oto ja odsyłam posłańca mego i będzie strzegł drogi przed obliczem moim i nagle przybędzie do świątyni swojej, którego wy szukacie, i posłaniec przymierza, którego wy pragniecie. Oto nadchodzi, mówi Pan wszechmogący”²²⁵. Figura posłanego przez Jahwe aktualizuje się w osobie Jezusa, który dokonuje oczyszczenia świątyni. Choć zdecydowana postawa Chrystusa nie spotyka się z oporem, to jednak prowokuje Żydów do pytania: „Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?” (J 2,19)²²⁶.

Udzielona przez Jezusa odpowiedź ukierunkowana jest ku przyszłości. Według przedstawionej przez ewangelistę interpretacji mowa o zburzeniu świą-

²²³ Por. W. Nicol, *The Sêmeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*, Leiden 1972, s. 120: „Because of the unity of Father and Son, the glory of the one is identical to that of the other”.

²²⁴ Analogiczny opis znajduje się w Ewangeliach synoptycznych, ale umieszczony jest po wjeździe Jezusa do Jerozolimy, a przed Jego męką (Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Łk 19,45–46). W przeciwieństwie do Jana relacja synoptyków nie zawiera wzmianki o Ojcu, ale przywołuje mowę Boga zawartą w Iz 56,7 oraz Jr 7,11, gdzie świątynia nazwana jest domem modlitwy, z którego uczyniono jaskinię zbójców.

²²⁵ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 227.

²²⁶ Parallele pytanie znajduje się w Mk 11,28: „W jakiej mocy to czynisz? Kto tobie dał moc taką, aby to czynić?”. Tam, gdzie Marek w tekście Ewangelii używa terminu ἐξουσία (władza), Jan stosuje własną kategorię autorytetu – σημεῖον (znak).

tyni i ponownym jej wzniesieniu w ciągu trzech dni wskazuje na sprzężone ze sobą wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (2,21–22). Wyraźna identyfikacja świątyni z ciałem Jezusa oraz użycie czasownika ἐγείρω (wznosić) dla wyrażenia odbudowy przybytku w trzy dni i zmartwychwstania Chrystusa nie pozostawiają żadnych wątpliwości. W porównaniu do zleconej przez Boga misji proroków dzieło Jezusa okazuje się autonomiczne i nie wynika tylko z racji samego posłania, ale z osobistej gorliwości Syna, która jednocześnie wyraża postawę Ojca. W ten sposób znak oczyszczenia świątyni staje się świadectwem zaangażowania Boga w życie Jezusa i zapowiedzią obecności Ojca w wydarzeniach paschalnych Syna.

Tę Bożą aktywność, potwierdzającą tożsamość Chrystusa, odzwierciedlają również przedstawione w czwartej Ewangelii trzy uzdrowienia: syna dworzana (4,46–54)²²⁷, chromego przy sadzawce Betesda (5,1–15)²²⁸ oraz niewidomego od urodzenia (9,1–38). Łączy je wyraźnie posłuszeństwo wobec Jezusa i podjęcie tych czynności, które ujawniają działanie Boże. W swej zewnętrznej formie ewangeliczne uzdrowienia przypominają więc działanie prorockie, jak chociażby opisane w 2 Krl 5,1–14 uzdrowienie Naamana przez proroka Elizeusza. W ich ocenie należy jednak pamiętać o wypowiedziach Jezusa, które wskazują na Jego relację z Bogiem Ojcem. Dzieło Jezusa manifestuje władzę nad chorobą, ale odkrywa również Jego autorytet²²⁹. Czyny Chrystusa dokonują się bowiem zgodnie z tym, co wypełnia i ukazuje swojemu Synowi Ojciec²³⁰. Wskazują na to wypowie-

²²⁷ Wskazana perykopa jest często porównywana z Mt 8,5–13 oraz Łk 7,1–10. W obydwu opisach cudu mowa jednak o setniku, który zwraca się do Jezusa z prośbą, by Ten zechciał uzdrowić jego sługę. W zestawieniu z niedowiarstwem Żydów teologiczny sens uzdrowienia w Kafarnaum wyjaśniają utrwalone w Łk 13,28–30 słowa samego Chrystusa o odrzuceniu wszystkich, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości, i o zbawieniu tych, którzy według ludzkiego osądu należą do ostatnich.

²²⁸ Kwestia uzdrowień oraz przekroczenia spoczynku w szabat obecna jest także u synoptyków: Mt 12,1–13; Mk 1,1–27; 2,23–28; 3,1–5; Łk 4,31–36; 6,1–10; 13,10–17; 14,1–6. W żadnym z wymienionych fragmentów nie ma jednak mowy o znaku, a zaistniała kontrowersja nie prowadzi do wygłoszenia przez Jezusa rozbudowanej apologii na temat świadectw, które potwierdzają Jego tożsamość. Pada natomiast wyraźnie stwierdzenie: „Syn Człowieczy jest Panem szabat” (Mt 12,8; Mk 2,28; Łk 6,5).

²²⁹ Por. A. Reinhartz, *Jesus as Prophet: Predictive Prolepses in the Fourth Gospel*, „Journal for the Study of the New Testament” 1989, vol. 36, s. 12.

²³⁰ Taki sens świadectwa czynów Jezusa wskazuje już dialog z Nikodemem. Na zadane przez niego pytanie o możliwość odrodzenia przez Ducha Chrystus odpowiada: „Zaprawdę, zaprawdę mówię ci, że poznaliśmy, [co] mówimy i zobaczyliśmy, co poświadczamy, a świadectwa naszego nie przyjmujecie” (3,11). Bezpośredni kontekst wypowiedzi Chrystusa wskazuje na Ducha Świętego jako współświadczającego (por. B.E. Reynolds, *The Testimony of Jesus and the Spirit: The “We” of John 3,11 in its Literary Context*, „Neotestamentica” 2007, vol. 41.1, s. 168), ale z jednoczesnym ukierunkowaniem na Ojca i Jego zbawczy zamysł, który jest przedmiotem poznania.

dzi Jezusa w J 5,17: „Ojciec mój aż dotąd działa i Ja działam” oraz w 5,19: „[...] nie może Syn uczynić od siebie nic, jeśli czegoś nie widziałby [od] Ojca czyniącego”.

Wykonywanie przez Jezusa tego, co czyni Bóg Ojciec, zdecydowanie przekracza starotestamentalne cuda, ujęte w symbolicznych czynnościach. Chociaż ich autorami są tam ludzie, to jednak skuteczność każdej czynności gwarantuje sam Bóg. Dzieło prorockie wynika z objawienia i z polecenia Boga (Wj 3,12; 4,17; Jr 1,7,17; Ez 12,7), a nie ze znajomości Jego zamysłu, jak w przypadku Chrystusa (J 5,19–20.30; 10,30.38). Starotestamentalne figury należy więc traktować w kategorii przygotowania oraz zapowiedzi dzieła Jezusa, które objawia obecność Ojca i Jego świadectwo o Synu.

W tej perspektywie świadectwa Ojca mieszczą się również pozostałe znaki przedstawione w czwartej Ewangelii: rozmnożenie chleba (6,1–13)²³¹, chodzenie Jezusa po jeziorze (6,16–21)²³² oraz wskrzeszenie Łazarza (11,1–44). Przywołują one dzieła dokonane przez Boga za pośrednictwem ludzi w czasach Starego Przymierza. Są nimi: pokarm na pustyni w czasie wędrówki Izraela (Wj 16,1–36; Ps 78[77],24)²³³, panowanie nad żywiołami (Wj 14,16–31; Iz 51,15) oraz wskrzeszanie zmarłych (1 Krl 17,17–24; 2 Krl 4,32–37). Zestawienie tych wydarzeń z opisem ewangelicznym wskazuje na wyraźną zmianę jakościową znaku: w jego centrum znajduje się Jezus, podczas gdy Mojżesz i prorocy pełnią wyłącznie funkcję pośredników pomiędzy Bogiem a ludem. Chrystus zaś jest pokarmem na życie wieczne, sam kroczy po wodach Jeziora Galilejskiego i wskrzesza leżącego od czterech dni w grobie, co podkreśla doniosły charakter wydarzenia²³⁴.

W opisie rozmnożenia chleba Jezus nie podnosi oczu ku niebu²³⁵, ale czyniąc dziękczynienie, niczym ojciec rodziny rozdziela chleb (6,11). Uobecnia w ten sposób troskę Boga o swój lud. Nie czyni tego w zastępstwie Ojca, ale wespół z Nim, jako Syn. Użyty przez ewangelistę czasownik εὐχαριστέω (dziękować) występuje w tekście Jana jeszcze dwa razy: w 6,23, po opisie kroczenia Chrystusa po jeziorze, gdzie łączy się z tytułem chrystologicznym κύριος (Pan), a także w narracji o wskrzeszeniu Łazarza w 11,41, kiedy Jezus modli się do Ojca, dzie-

²³¹ Por. Mt 14,13–21; 15,32–39; Mk 6,34–44; 8,1–9; Łk 9,12–17.

²³² Por. Mt 14,22–34; Mk 6,45–52.

²³³ Można też wskazać, jako możliwą paralelę, wydarzenie opisane w 2 Krl 4,42–44, gdzie prorok Elizeusz nakazuje nakarmić setkę ludzi chlebem z pierwocin, dwudziestoma chlebami jęczmiennymi oraz świeżym zbożem. W tekście czwartej Ewangelii brakuje jednak wyraźnej sugestii ze strony Jezusa, która skłaniałaby do pogłębienia tej linii interpretacyjnej.

²³⁴ Starotestamentalne opisy wskrzeszeń w 1 Krl 17,19–23 oraz w 2 Krl 4,32–36 wskazują na krótki czas między śmiercią a przywróceniem ludzi do życia. Tym bardziej dokonany przez Jezusa znak budzi uzasadnione poruszenie wśród ludu.

²³⁵ Ten gest wykonuje Chrystus w 11,41, zanim przywoła Łazarza do wyjścia z grobu.

kując Mu za wysłuchanie. Również Septuaginta nadaje temu terminowi znaczenie dziękczynienia składanego Bogu (Jdt 8,25; 3 Mch 7,16).

Narracja ewangeliczna pozwala więc dostrzec obecność Ojca za pośrednictwem dosłownych o Nim wzmianek w wypowiedziach Jezusa, a także w konstrukcji samego opisu Jego dzieł. Trudno jednak mówić o świadectwie Ojca w oderwaniu od chrystologii tekstu czwartej Ewangelii. Rozmnożony chleb staje się obrazem daru jeszcze wspanialszego, którym jest sam Chrystus – rozdzielający pokarm na życie wieczne (6,51) i zarazem ofiarujący siebie jako chleb z nieba, od Ojca (6,51.58). Świadectwo Boga w dziele Syna uwydatnia scena kroczenia Jezusa po jeziorze (6,16–21). Jak dla zebranego ludu cud związany z chlebem przyczynia się do uznania Jezusa za obiecanego proroka i króla, tak dla Jego uczniów staje się okazją do umocnienia wiary w Jego posłannictwo od Ojca. Kroczący pośród ciemności i wzbierającej nawałnicy Chrystus ukazuje swoje bóstwo z mocą właściwą Jahwe²³⁶, co wyrażają też skierowane do załęcznionych uczniów słowa: „Ja jestem! Nie bójcie się” (6,20). Znamiennym jest również fakt, że po skierowanym do Jezusa zaproszeniu, by wsiadł do łodzi, ta natychmiast znajduje się przy brzegu. Opisane wydarzenie może nawiązywać do obecnej w Starym Testamencie wyraźnej odrębności między Bogiem i Jego świętością a człowiekiem i światem (por. Wj 3,5; Kpł 16,17; 2 Krn 23,6). Nadzwyczajne zjawisko staje się dla uczniów świadectwem, które Bóg Ojciec daje o swoim Synu. Panowanie Jezusa nad żywiołem wody, w powiązaniu z Paschą (J 6,4) i cudem rozmnożenia chlebów dla pięciu tysięcy, pozwala odczytać w tych wydarzeniach obecność Boga i Jego ojcowską relację z Chrystusem. Stąd też wyznanie Piotra w 6,68–69 („Panie, do kogo pójdziemy? Słowa życia wiecznego masz i my uwierzyliśmy, i poznaliśmy, że Ty jesteś Święty Boga”) ma czytelne uzasadnienie.

Wskreszenie Łazarza (11,1–44) jest ostatnim spośród przyjmowanych tradycyjnie znaków²³⁷. Należy je interpretować jako świadectwo Ojca z kilku względów. Po pierwsze, choroba będąca przyczyną śmierci nie wyznacza końca życia, ale według słów Jezusa zmierza ku chwale Boga i Syna Bożego (11,4), natomiast oglądanie tej chwały zapewnia wiara w Jezusa (11,40). Po drugie, śmierć Łazarza jest wydarzeniem, które ma doprowadzić uczniów do wiary (11,15). Po trzecie, znak z Betanii potwierdza słowa Chrystusa o tym, że Syn, tak jak Ojciec, wskrzesza kogo chce (5,21) oraz zwiastuje nadejście godziny, w której umarli, słysząc głos Syna Bożego, żyć będą (5,25). Wreszcie, po czwarte, świadectwu Ojca daje wyraz dziękczynienie złożone Mu przez Syna w 11,41–42: „Ojcze,

²³⁶ Por. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 2009, s. 209. R.E. Brown sugeruje natomiast, że ten kolejny znak Jezusa interpretuje sam siebie, że jest znakiem, który może się wyrazić w pełni tylko w łączności z imieniem Bożym: „Ja jestem”. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 330.

²³⁷ Por. M. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, Missoula 1977, s. 124.

dziękuję Ci, że wysłuchałeś mnie. Ja zaś wiedziałem, że zawsze mnie słuchasz. Ale z powodu tłumu wokół stojącego powiedziałem, aby uwierzyli, że Ty mnie wysłałeś". Zacytowana wypowiedź odwołuje się do rozmowy Jezusa z Martą w 11,23–27.39–40, w której otrzymuje ona zapewnienie, że jeśli uwierzy w Niego, ujrzy chwałę Bożą. Świadcami wyznania Marty – „Tak, Panie, Ja uwierzyłam, że Ty jesteś Namaszczony, Syn Boga na świat przychodzący” (11,27) – są zapewne wszyscy przybyli, by pocieszać obie siostry po śmierci ich brata (11,19). Intencją Jezusa jest z kolei to, by Żydzi, słysząc o mającej się objawić chwale Boga, zobaczyli w znaku wskrzeszenia Łazarza świadectwo Ojca o Synu, który wypełnia Jego dzieło na ziemi²³⁸.

Z narracji opisującej wjazd Chrystusa do Jerozolimy w dwunastym rozdziale czwartej Ewangelii wynika, że znak uczyniony w Betanii jest powodem owacyjnego powitania Go przez lud (12,17–18). Reakcję przybyłych na święta narrator określa mianem świadectwa, które językiem biblijnym nazywa Jezusa „błogosławionym”, „przychodzącym w imię Pana” i „Królem Izraela”. Opisane przez Jana wydarzenie ze względu na aktywną obecność Chrystusa oraz towarzyszące Mu świadectwo Pism (12,13.15) można uznać za dzieło Boże. Wjazd do Jerozolimy inauguruje godzinę Syna Człowieczego (12,23), która zamyka publiczną działalność Jezusa oraz kieruje uwagę odbiorcy na wydarzenia paschalne, związane z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Stanowią one szczyt Jego misji, w której Bóg świadczy o swoim Synu, ale i Syn odkrywa pełnię relacji z Ojcem.

2.3.3. Synostwo Jezusa w wypełnieniu dzieł

Jezus ani razu nie nazywa siebie Synem Bożym. Swoją tożsamość odkrywa jednak, gdy mówi o Ojcu. W szeregu ewangelicznych świadectw, które potwierdzają, że Ojcem Jezusa jest Bóg, dzieła odgrywają uprzywilejowaną rolę. Po uzdrowieniu chromego nad sadzawką Betesda (5,36) w swojej apologii Jezus wymienia je jako pierwszy dowód swojego posłannictwa od Ojca. Kluczową jednak kwestią jest ich wypełnienie w Jego ziemskiej misji.

Po raz pierwszy Jezus mówi o nim w pobliżu miasteczka samarytańskiego (4,34). Wyjaśnia wówczas uczniom, że Jego pokarmem jest czynienie woli Ojca i wypełnienie Jego dzieła. Obecny w wypowiedzi Jezusa rzeczownik ἔργον, występujący w liczbie pojedynczej, posiada tu znaczenie globalne. Dotyczy on bowiem całości planu Bożego, który realizuje się przez Jezusowe ἔργα²³⁹. Uwi-

²³⁸ Według M.M. Thompson znak Jezusa jest dziełem Boga jako Ojca, ponieważ daje On życie. Zob. M.M. Thompson, *The Promise of the Father. Jesus and God in the New Testament*, Kentucky 2000, s. 145.

²³⁹ Godne przywołania spostrzeżenie czyni w tym względzie R.E. Brown: „Dzieła (cuda) są częścią tego dzieła, które jest ekonomią zbawienia powierzoną przez Ojca Synowi”. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 290.

dacznia to w szczególny sposób zdanie z apologii Chrystusa w 5,36, gdzie po raz drugi mowa o wypełnieniu dzieł. Tym, który je przekazał (δέδωκεν) Jezusowi, jest Ojciec. Pomimo że w 5,36 termin ἔργων dwukrotnie występuje w liczbie mnogiej, to odnoszący się do niego czasownik μαρτυρέω (świadczę) posiada formę trzeciej osoby liczby pojedynczej. Dzieła pełnią więc funkcję spójnego podmiotu, który potwierdza, że Jezus jest posłanym od Ojca Synem²⁴⁰.

Trzecim miejscem zawierającym w Ewangelii Jana wzmiankę o wypełnieniu dzieł jest fragment modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa z 17,4. Obecny tam w imiesłowiu czynnym aorystu czasownik τελειώω wyraża działanie dokonywane w przeszłości, a rozpoczęte w momencie Jego powierzenia (δίδωμι) przez Ojca. Zgodnie z narracją w prologu czwartej Ewangelii odwieczny λόγος współuczestniczy od zawsze w działaniu Boga (1,1–3), jednakże za początek egzegezy, która służy poznaniu Ojca, należy przyjąć już samo wcielenie Syna (1,14)²⁴¹. Bez tego wydarzenia nie sposób bowiem przyjąć i zrozumieć Prawa ani też prawdy i łaski objawionej przez Boga w Chrystusie (1,18). Doskonałą synergię dzieł Ojca i Syna wyrażają słowa Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10,30); „aby wszyscy jedno byli, jak Ty, Ojczy, we Mnie i Ja w Tobie” (17,21); „aby byli jedno, jak my jedno” (17,22). Wychodząc od przedstawienia życia Bożego, wypowiedź Chrystusa zmierza w kierunku opisu relacji, jaka ma zachodzić pomiędzy uczniami i w zasadniczy sposób kontynuować dzieło Jezusa, by świat poznał, że właśnie On jest Synem posłanym przez Ojca. Obecny w 17,23 w stronie biernej czasownik τελειώω wskazuje na takie wypełnienie, udoskonalenie relacji pomiędzy uczniami, która byłaby obrazem miłości Ojca i Syna.

Rzeczą zmienną wydaje się fakt, że ostatnim miejscem występowania terminu τελειώω w Ewangelii Jana jest narracja o śmierci Jezusa (19,28). Przedmiotem czynności wyrażonej przez wspomniany czasownik są jednak Pisma, a nie dzieła. Na ich zamknięcie, dokończenie, wskazuje tu inny, bliskoznaczny wyraz – τελέω, obecny jeszcze tylko raz (w 19,30). Użyty w perfectum czasownik ten podkreśla ostateczny moment wypełnienia „wszystkiego”. Przymiotnik πᾶς w znaczeniu rzeczownikowym obejmuje w 19,28 nie tylko wypadki, które dokonują się w bezpośredniej bliskości (powierzenie Matki Janowi oraz jego usynowienie w oddaniu go Matce), ale całe dzieło Jezusa powierzone mu przez Ojca²⁴², aż po końcowe „Wykonało się!” z 19,30.

²⁴⁰ E. Haenchen uważa, że z perspektywy Janowej teologii „dzieła” mogą być tu rozumiane jako „znaki”. Zob. E. Haenchen, *John 1...*, s. 263.

²⁴¹ R. Schnackenburg nazywa to wydarzenie „rdzeniem” samego centrum Janowej chrystologii. Zob. R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Eoangelien*, Freiburg 1993, s. 315.

²⁴² Por. H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967, s. 529. C.H. Dodd przyrównuje obecne w J 19,28 τετέλεσται z występującym w 17,4 τελειώσας. Zob. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel...*, s. 428.

Ostatnie wypowiedziane przez Chrystusa zdanie zgodne jest z tym, co przewiduje i poświadcza o Nim Ps 69(68),22: „I dali do pokarmu mojego trucizny, a dla pragnienia mojego dali mi octu”. Świadcstwo Pism towarzyszy zatem absolutnie każdej czynności Jezusa, która wpisuje się w powierzone Mu przez Ojca dzieło. Jest to przełomowy moment zapowiedzianej przez Chrystusa w Kanie Galilejskiej godziny²⁴³, która odkrywa przed odbiorcą Ewangelii Jana pełnię daru Syna – łaskę po łasce (J 1,16), życie wieczne ludzi z życia Bożego Jezusa.

3. Podsumowanie

O prawdziwości i wielkości ewangelicznego świadectwa o Jezusie decyduje jego bezpośrednie pochodzenie od Boga, który poprzez dzieła, znaki i nauczanie Chrystusa objawia się jako Ojciec. Natomiast podstawą przyjęcia świadectwa składanego o Synu jest wiara w wypowiedziane przez Boga słowo, zapisane w księgach Starego Testamentu.

Z przeprowadzonej analizy użycia tekstów biblijnych przez bohaterów narracji, jak i samego ewangelistę wynika, że całe Pismo, a także poszczególne jego księgi oraz fragmenty odnoszone do Jezusa i wypełnianego przez Niego dzieła tworzą harmonijne świadectwo Ojca o Synu. Świadcstwo to ukazuje chwałę Syna już objawioną w historii przez Boga, ale na nowo i w całej pełni wyrażoną w Chrystusie. Należy jednak podkreślić, że spośród bohaterów czwartej Ewangelii Pismem oraz Prawem jako świadectwem Boga Ojca o Synu posługują się tylko Jezus i ewangelista Jan.

Towarzysząca znakom i nauczaniu Jezusa mowa Pism oraz przywołujące ich brzmienie aluzje wpisują się w rozległy przewód sądowy, w którym Bóg wobec ludzi potwierdza autentyczność posłannictwa swojego Syna. Szczególnym miejscem w Ewangelii Jana, które odzwierciedla jurydyczny wymiar świadectwa Ojca, jest druga część Jezusowej apologii po uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda (5,31–47). W odniesieniu do sporu o tożsamość Chrystusa przywołanie tam „innego” świadczącego o Nim (5,32) jest szczególnie interesujące, skłania bowiem do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sensowność powoływania się na anonimowe świadectwo, zwłaszcza że bardzo podobne do niego występuje w narracji o wydarzeniach na Golgocie (19,35). Warto przyjrzeć się obydwu wskazanym fragmentom, by rozstrzygnąć, czy istnieje pomiędzy nimi rzeczywisty związek.

²⁴³ Zdaniem H. Langkammera godzina śmierci Jezusa jest „szczytowym momentem Jego uwielbienia”. Por. H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Rądom 1999, s. 171.

ROZDZIAŁ II

Świadectwo „innego” (J 5,31–47)

Skierowana do Żydów w piątym rozdziale Ewangelii Jana mowa obronna Jezusa prezentuje wszystkie sposoby świadczenia o Nim. Szczególnie godną uwagi pozostaje w apologii anonimowa postać „innego świadczącego” (5,32). Jego rolę w przedstawionej przez ewangelistę misji Chrystusa można określić na podstawie analizy tekstu. Niezbędne jest zatem wyodrębnienie badanej perykopy. Na tym etapie pracy pod uwagę brane są przede wszystkim cztery najbardziej reprezentatywne kodeksy Pisma Świętego oraz dawne ewangeliarze. Współczesne przekłady Biblii oraz lekcjonarze liturgiczne stanowią kolejne cenne źródło wiedzy na temat żywego funkcjonowania badanego tekstu w ramach wyróżnionej perykopy. Jednakże wskazówek, które pozwalają ustalić początek i koniec analizowanego tekstu, należy szukać przede wszystkim w nim samym. Dopiero ustalony w wyniku delimitacji tekst staje się przedmiotem krytyki. Ukazuje ona różne warianty tradycji ewangelicznej, które odzwierciedlają proces redakcji tekstu, pracę kopistów oraz napotkane przez nich trudności interpretacyjne. Na podstawie zebranych informacji zostaje następnie sporządzony przekład wskazanej perykopy, któremu towarzyszą uwagi filologiczne. Są one niezbędne dla poprawnej analizy szczegółowej, uwzględniającej bliższy i dalszy kontekst apologii Jezusa.

I. Granice perykopy

Znaczna grupa współczesnych wydań Pisma Świętego zachowuje redakcyjny podział obecnej w nich apologii Jezusa na dwie zasadnicze części. Pierwsza (5,19–30), posiadająca charakter eschatologiczny¹, skupia się wokół prawdy

¹ S. Mędała określa J 5,19–30 jako „*locus classicus* chrystologii Janowej”. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 523.

o przekazaniu Synowi przez Ojca całkowitej władzy udzielania życia oraz sądzienia². Druga z kolei (5,31–47) koncentruje się na uwiarygodnieniu posłannictwa Jezusa oraz dokonywanych przez Niego dzieł³. Niektóre jednak wydania Biblii przesuwają początek drugiej części wspomnianej apologii na werset 30⁴. Wobec zaobserwowanych różnic należy zatem wyraźnie ustalić granice perykopy, odwołując się do jej tradycyjnych wyróżnień, by móc następnie dokonać jej przekładu oraz szczegółowej analizy w kontekście.

1.1. Tradycyjne wyróżnienie

Najstarsze świadectwa czwartej Ewangelii nie wyznaczają zgodnie początku drugiej części apologii Jezusa. Na jej odmienny podział wskazują: przerwy w *scriptio continua*⁵ kodeksów i umieszczone na ich marginesach oznaczenia literowe (tzw. κεφάλαια) oraz układ graficzny poszczególnych linii w kolumnach. Natomiast wszystkie najważniejsze świadectwa zgodnie wyznaczają koniec całej apologii w 5,47.

Według zapisu w Kodeksie Synajskim (Ⲛ) werset 5,31 stanowi jedną linię z poprzedzającym go fragmentem wersetu 5,30, tworząc frazę ΨΑΝΤΟΣΜΕΕΑΝΕ, która wchodzi w skład nieco większej jednostki literackiej, obejmującej 5,30–31⁶. Na takie wyodrębnienie wskazują również umieszczone na marginesie kolumny tekstu wzmiankowane κεφάλαια. Kodeks Watykański (B), należący do tej samej co Ⲛ grupy, również łączy obydwa wersety, ale oddziela je przerwą między zaimkiem zwrotnym ME z 5,30, a należącą do 5,31 frazą ΕΑΝΕΓΩΜΑΡΤΥΡΩ⁷.

Znacznie bardziej wyraźny podział na poszczególne sekcje przedstawia Kodeks Aleksandryjski (A). Zapisana w nim od wielkiej litery fraza ΕΑΝΕΓΩΜΑΡΤΥΡΩΠΙΕΠΙΕΜΑΥ z 5,31 została nie tylko znacznie wysunięta na lewy margines

² Por. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 155–156.

³ Por. R. Fabris, *Giovanni. Traduzione e commento*, Roma 2003², s. 270. A. Paciorek nadaje tej części Jezusowej apologii tytuł: „Świadećtwo boskiego posłannictwa Syna (5,31–47)”. Zob. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 314.

⁴ NCSB, s. 1121; HB, s. 1074.

⁵ Wyraźnie zaznaczone przerwy w *scriptio continua* narracji Ewangelii w manuskryptach mogą świadeć o starożytnym podziale tekstu na perykopy. Nie można również wykluczyć, że zabieg ten został podyktowany użyciem tego fragmentu już w pierwotnej liturgii Kościoła. Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach...*, s. 44–45.

⁶ Por. *Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas*, ed. H.&K. Lake, Oxford 1911, s. 51.

⁷ Por. *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice phototypice expressum*, Civitate Vaticana 1968, s. 122.

kolumny tekstu, ale również opatrzona przez skrybę oznaczeniem literowym⁸. Analogiczny względem tego świadectwa podział sugeruje Kodeks Bezy (D), w którym 5,31, zarówno na folii 121 b (tekst grecki), jak i 122 (tekst łaciński) znajduje się w nowej linii.

W Kodeksie Synajskim perykopa zawierająca drugą część apologii Jezusa po uzdrowieniu chromego nad sadzawką Betesda dzieli się na cztery sekcje. Pierwsza obejmuje frazy od ΟΥΖΗΤΩΤΟΘΕΛΗ (5,30) do ΨΑΝΤΟΣΜΕΕΑΝΕ (5,31). Druga zawiera tekst Ewangelii począwszy od ΓΩΜΑΡΤΥΡΩΠΙΕΡΙ (5,31) do ΤΥΡΗΚΕΝΙΕΠΙΕΜΟΥ (5,37). Trzecią sekcję tworzy reszta wersetu 5,37, który mieści się w czterech liniach kodeksu (ΟΥΤΕΦΩΝΗΝΑΥ⁹ΤΟΥΠΙΠΙΟΤΕΑΚΗΚΟΑΤΕΟΥΤΕΕΙΔΟΣΙΑΥΤΟΥΕΩΠΑΚΑΤΕ). Ostatnią z kolei wyodrębnioną część perykopy stanowią frazy od ΚΑΙΤΟΝΑΟΓΟΝΑΥ (5,38) do ΠΙΣΤΕΥΣΕΤΕ¹⁰ (5,47).

Odmienny od przedstawionego podział wewnętrzny tekstu apologii Jezusa proponują trzy pozostałe kodeksy. W dwóch najstarszych (B i A) dostrzegalny jest podział na siedem sekcji, które różnią się między sobą nieznacznie w obrębie trzech wersetów (5,37–39)¹¹. Natomiast w Kodeksie Bezy, zarówno w kolumnach greckich, jak i łacińskich tekstu, zauważalny jest podział na trzy większe części i sześć mniejszych jednostek¹².

Kodeksy B, A oraz D, niezależnie od różnic, które zachodzą w dzieleniu zawartego w nich tekstu Ewangelii, posiadają dwie wspólne cechy. Pierwsza dotyczy zgodnego wskazania początku perykopy, która jest przedmiotem niniejszego studium. Druga z kolei polega na wyróżnieniu wersetów 5,31–32, zawierających wypowiedź Jezusa, w której przywołuje On świadectwo „innego”.

⁸ Por. *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 D V–VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, in loc.

⁹ Tekst znajduje się w ostatniej linii czwartej kolumny 101 karty kodeksu N.

¹⁰ W kończącym werset 5,47 wyrazie ΠΙΣΤΕΥΣΕΤΕ korektor skreślił ostatnią jego literę, umieszczając nad nią dyftong AI.

¹¹ Sekcje w kodeksie B: (1) 5,31–32; (2) 5,33–38; (3) 5,39–40; (4) 5,41–42; (5) 5,43; (6) 5,44; (7) 5,45–47. Taki podział sugerują: a) przerwy w *scriptio continua* tekstu; b) podkreślenia poziomą kreską pierwszych bądź ostatnich liter, zarówno po lewej, jak i po prawej stronie kolumn kodeksu. W przypadku drugiego ze wzmiankowanych zbiorów (A) można mówić o podwójnym systemie podziału tekstu: I – za pomocą oznaczeń literowych na marginesach; II – przez graficzne wyróżnienie pierwszych liter znaczących wersetów i za pomocą przerw w *scriptio continua*. Zatem według obydwu podziałów perykopa 5,31–47 w kodeksie A składa się z trzech większych części: (I) od 5,31 do frazy ΠΙΕΠΙΕΜΟΥ z 5,37; (II) od frazy ΟΥΤΕΦΩΝΗΝ z 5,37 do końca tego wersetu; (III) 5,38–5,47 oraz siedmiu mniejszych sekcji: (1) 5,31–32; (2) od 5,33 do frazy ΠΙΕΠΙΕΜΟΥ z 5,37; (3) od frazy ΟΥΤΕΦΩΝΗΝ z 5,37 do 5,38; (4) 5,39–5,42; (5) 5,43; (6) 5,44; (7) 5,45–47.

¹² Podział na większe części jest identyczny z tym, który zawiera kodeks A. Skryba inaczej jednak podzielił tekst na mniejsze sekcje: (1) 5,31–32; (2) 5,33 do frazy ΕΚΕΙΝΟΣΑΥΤΟΣΜΑΡΤΥΡΙ ΠΙΕΠΙΕΜΟΥ z 5,37; (3) od frazy ΟΥΤΕΦΩΝΗΝΑΥΤΟΥΠΙΠΙΟΤΕΑΚΗΚΟΑΤΕ z 5,37 do końca tego wersetu; (4) 5,38; (5) 5,39–42; (6) 5,43–47.

Obecny w Kodeksie Synajskim wariant połączenia 5,30 z 5,31 nie podważa zasadności przyjętego wyodrębnienia 5,31–47 z całości apologii Jezusa. Zaobserwowana różnica, która zachodzi pomiędzy najstarszymi świadkami Ewangelii Jana, wskazuje raczej na konieczność uwzględnienia podczas interpretacji perykopy wzmianek dotyczących posłania Syna oraz pełnienia przez Niego woli Ojca.

Istotnym świadectwem przyjętego w kodeksach B, A oraz D podziału tekstu czwartej Ewangelii, w którym wyodrębniono perykopę 5,31–47, są starożytne i współczesne ewangeliarze. Nie tylko potwierdzają one recepcję analizowanego tekstu, ale również wskazują na jego znaczenie w życiu wspólnoty Kościoła. Także najnowsze wydania Biblii są zgodne w delimitacji omawianej perykopy. Nieliczne tylko wyjątki¹³ wyznaczają jej początek na werseł 30, przyjmując wersję Kodeksu Synajskiego, która zdaje się wiązać pojęcie κρίσις (sądu) ze świadectwem Jezusa, odrębnym od tego, które składa „inny” w 5,32.

1.2. Kontekst narracyjny i jego funkcja

Druga część apologii Jezusa, zawierająca wzmiankę o świadectwie Ojca, stanowi część obszernej narracji o uzdrowieniu chorego przy sadzawce Betesda w Jerozolimie (5,1–47). Relację o dokonanych przez Jezusa dziele otwiera w 5,1 wyrażenie μετὰ ταῦτα (po tych), a całe wydarzenie poprzedza zawarty w 4,46–54 opis uzdrowienia syna dworzana. Apologię zamyka postawione Żydom przez Jezusa pytanie o wiarę Jego słowom w obliczu ich niewiary wobec prorocstwa Mojżesza (5,47). Wzmianka o podróży na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego (6,1) wyznacza z kolei nowy temat oraz bieg wypadków, w których centrum znajduje się cudowne rozmnożenie chleba i ryb (6,11–13)¹⁴. Podobnie jak w 5,1, literacki początek opisu dalszych wydarzeń wyznacza użyte przez narratora wyrażenie „po tych” (6,1).

Przedstawiona sekwencja trzech znaków ukazuje Jezusa jako mającego władzę nad chorobą i nad życiem oraz będącego w stanie zaspokoić ludzki głód. Jego dzieło, bliskie znanym ze Starego Testamentu obrazom cudów dokonywanych przez proroków, uzupełnia mowa o świadectwie Ojca (5,31–47). Czyni ono wiarygodnym posłanie Jezusa, opierając się na utrwalonym w duchowej historii Izraela modelu interwencji Boga¹⁵.

¹³ NCSB, HB.

¹⁴ Zdaniem R. Bultmanna opisany w piątym rozdziale Ewangelii Jana cud uzdrowienia chromego powinien znajdować się pierwotnie między 6,1–59 a 6,60–71. Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 154. Jak słusznie zauważa jednak Y. Simoens, teorie tego typu przesunięć w strukturze Ewangelii generują więcej problemów aniżeli ich rzeczywistych rozwiązań. Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 293.

¹⁵ C. Bazzi pisze wręcz o odwoływaniu się do wydarzeń założycielskich biblijnego Izraela. Zob. C. Bazzi, *Vangelo di Giovanni. Testo e commento*, Casale Monferrato 2000, s. 65.

Nagromadzenie w drugiej części apologii terminów związanych ze świadectwem (5,31.32.34.36) oraz czynnością świadczenia (5,31.32[x2].33.36.37.39) wyraźnie odróżnia zawierającą je perykopę od otaczającego ją kontekstu. Zasadniczym przygotowaniem do przedstawionych w niej treści pozostaje jednak pierwsza część skierowanej w 5,19–30 do Żydów mowy obronnej Jezusa, w której obecne są wzmianki o dziełach (5,20), o sądzie (5,22.24.27.29.30) i o sądzeniu (5,22.30), a stałym punktem odniesienia jest wzajemna relacja Ojca i Syna.

Przywołane w 5,31–47 dzieła, Pisma oraz Mojżesz (symbolizujący Prawo) wiążą literacko i tematycznie monolog Jezusa z tekstami narracyjnymi czwartej Ewangelii, gdzie relacji o znakach towarzyszą starotestamentalne reminiscencje. Perykopa opisująca wydarzenia po śmierci Jezusa (19,31–37) jest szczególnym miejscem ich nagromadzenia. Obecne w niej świadectwo tego, „który zobaczył” (19,35), staje się dzięki temu bliskie prawdziwemu świadectwu „innego” z 5,32. Dostrzegalne podobieństwa, jakie zachodzą pomiędzy odmiennymi gatunkowo tekstami, nie potwierdzają jeszcze słuszności o ich teologicznym związku. Dlatego konieczne jest najpierw przeprowadzenie odrębnej analizy literackiej każdej ze wspomnianych perykop ewangelicznych. Kolejnymi jej etapami są: krytyka tekstu, jego przekład (opatrzoney uwagami filologicznymi), ustalenie struktury tekstu, a następnie jego analiza szczegółowa. Ze względu na „przewodni” charakter drugiej części apologii Jezusa, w której wyróżnione są po raz pierwszy sposoby świadczenia o Nim, zawierająca je perykopa powinna stanowić punkt wyjścia do dalszych badań.

2. Krytyka tekstu

Znaczna liczba wariantów tekstowych J 5,31–47 prezentuje różnice, które polegają na: opuszczeniu liter w wyrazie¹⁶, inwersji części składowych zdania¹⁷ oraz dodaniu¹⁸ lub pominięciu spójnika¹⁹ czy też wprowadzeniu skróconych form wyrazowych, gdzie inne lekcje zachowują ich pełne brzmienie²⁰. Warto zwrócić uwagę na te miejsca w obrębie perykopy, które w głównych wariantach

¹⁶ Na przykład J 5,33: kodeks B zawiera Ἰωάνην zamiast Ἰωάννην w D* D^c Θ 1071 1424.

¹⁷ Inaczej zjawisko to nazywane jest metatezą i występuje np. w J 5,38: w kodeksach B $\mathfrak{P}^{66.75\text{vid}}$ \aleph L N W Ψ f^1 124 obecna jest fraza οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, natomiast według A D F K M U Δ Λ Θ II \mathfrak{M} 692 – οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

¹⁸ Zob. np. J 5,31: po rozpoczynającym frazę εἰς kodeksy minuskułowe 1582^c 82 wprowadzają spójnik γάρ, którego nie ma np. w B i $\mathfrak{P}^{66.75}$.

¹⁹ Zob. np. J 5,34: lekcja w kodeksie S opuszcza δέ po rozpoczynającym frazę zaimku osobowym ἐγώ.

²⁰ Zob. np. J 5,42: kodeksy \mathfrak{P}^{66} \aleph^{*c} A K M N U Δ Θ Λ II Ψ \mathfrak{M} $f^{1.13}$ zawierają ἀλλ', podczas gdy \mathfrak{P}^{75} B D L W 1071 proponują ἀλλά.

tekstowych zawierają zmiany najbardziej istotne dla jej interpretacji. Chodzi tu na przykład o: brak podmiotu w zdaniu, modyfikacje w zakresie formy gramatycznej czasownika, obecność lub brak zaimka bądź też zmiany jego formy osobowej. Miejsca poddane krytycznej analizie, w zależności od długości frazy, którą obejmują, wzięto w nawias²¹ i oznaczono małą literą po prawej stronie wyrazu bądź sekwencji wyrazowej.

- ³¹ (Ἐὰν ἐγὼ^a) μαρτυρῶ περὶ ἑαυτοῦ,
ἢ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής·
- ³² ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ,
[καὶ (οἶδα^b) ὅτι ἀληθής ἐστίν·^c] (ἢ μαρτυρία^d)
ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.
- ³³ ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην,
καὶ (μεμαρτύρηκεν^e) τῇ ἀληθείᾳ·
- ³⁴ ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ (ἀνθρώπου^f) τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω,
ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε.
- ³⁵ ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων,
ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ.
- ³⁶ Ἐγὼ δὲ ἔχω (τὴν μαρτυρίαν^g) (μείζω^h) τοῦ Ἰωάννου·
τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά,
αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ
μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ
ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν.
- ³⁷ καὶ ὁ πέμψας με (πατήρⁱ)
(ἐκεῖνος^j) μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ.
οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε
οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἐώρακατε,
- ³⁸ καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα,
ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος,
τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.
- ³⁹ (ἐραυνᾶτε^k) τὰς γραφάς,
ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν·
καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ·
- ⁴⁰ καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με
ἵνα (ζωὴν^l) ἔχητε.
- ⁴¹ Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω,
- ⁴² ἀλλ' ἔγνωκα ὑμᾶς
ὅτι (τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε^m) ἐν ἑαυτοῖς.

²¹ Nawiasem kwadratowym oznaczono jednostkę literacką, która jest przedmiotem analizy w całości, a dodatkowo zawiera w sobie elementy zasługujące na szczegółowe zainteresowanie.

- ⁴³ ἐγὼ ⁽ⁿ⁾ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου,
καὶ οὐ λαμβάνετε με·
ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ,
ἐκεῖνον λήμψεσθε.
- ⁴⁴ πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι
δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες,
καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ (μόνου θεοῦ^o) οὐ ζητεῖτε;
- ⁴⁵ Μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα·
ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν ^(p)Μωϋσῆς,
εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε.
- ⁴⁶ εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ,
ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί·
περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.
- ⁴⁷ εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε,
πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν (πιστεύετε^r);

a. Wyrażenie ἐὰν ἐγὼ, które rozpoczyna pierwszą frazę perykopy, potwierdzają – oprócz Kodeksu Watykańskiego (B) – należące do pierwszej rodziny aleksandryjskiej papirusy: $\mathfrak{P}^{66,75}$ oraz $\mathfrak{M} \text{ U } \Theta$ 118^c f³ 1^c 2 700. W źródłach minuskułowych 1582^c oraz 28 pomiędzy spójnikiem ἐὰν a zaimkiem osobowym ἐγὼ, występuje dodatkowy spójnik – γάρ. Służy on wyrażeniu przypuszczenia oraz podkreśla związek przyczynowy pomiędzy aktualną wypowiedzią podmiotu zdania a poprzedzającymi ją wydarzeniami. Tymczasem w przyjętej lekcji przypuszczenie osłabia podmiot wypowiedzi²², ale go nie deprecjonuje.

b. Poprawność wariantu potwierdza kodeks B oraz manuskrypty: $\mathfrak{P}^{66,75}$. Świadectwa zachodnie przyjmują liczbę mnogą οἴδατε ($\mathfrak{N}^* \text{ D } l^{547} \text{ it}^{\text{a.d.e.q}} \text{ sy}^{\text{c}} \text{ arm geo}$) oraz οἴδαμεν (1424). Obydwa warianty należy jednak uznać za błędne. Ich pojawienie się wskazuje na intencję kopistów, by świadectwo innego (ἄλλος) identyfikować z osobą wzmiankowanego w J 5,33²³ Jana Chrzciciela. Ponadto obecność czasownika οἶδα w drugiej bądź pierwszej osobie liczby mnogiej wskazuje również na zmianę podmiotu w zdaniu. Według formy οἴδατε są nim prześladowający Jezusa Żydzi²⁴, natomiast przy przyjęciu wariantu οἴδαμεν podmiotem określanej przez niego czynności byłby Jezus oraz słuchający go prze-

²² Por. F. Grob, *Faire l'œuvre de Dieu: Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean*, Paris 1986, s. 158.

²³ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 198, przyp. 7.

²⁴ F.J. Moloney wyjaśnia, że obecna w wersjach zachodnich manuskryptów forma οἴδατε może wskazywać na błędną tendencję skrybów, zmierzającą do uwydatnienia konfliktu pomiędzy Jezusem a Jego przeciwnikami. Zob. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 166.

ciwnicy. Za jedną z przyczyn użycia przez kopistów tej formy mnogiej można uznać także próbę ujednoczenia jej zastosowania w tekście²⁵. W mowie Jezusa οἶδαμεν występuje jeszcze dwukrotnie: podczas dialogu z Nikodemem (J 3,11) oraz w trakcie rozmowy z Samarytanką (4,22). Termin ten obecny jest także w wypowiedziach innych postaci ewangelicznej narracji (3,2; 4,42; 6,42; 7,27; 9,20–21.24.29.31; 14,5; 16,18.30; 20,2; 21,24). Za każdym razem służy on wyrażeniu poznania relacji osób, ich tożsamości bądź zaistnienia jakiegoś faktu.

c. Związaną ze świadectwem „innego” frazę καὶ οἶδα ὅτι ἀληθὴς ἐστίν, którą przekazują wszystkie uznane manuskrypty, całkowicie pomija źródło minuskułowe 157²⁶. Jej brak w istotny sposób burzyłoby logikę zdania, skupiając uwagę na czynności świadczenia, której prawdziwość pozostawałaby nieznana. Skierowana do Żydów wypowiedź Jezusa utraciłaby przez to walor perswazyjny. Istotnym argumentem w przedstawieniu świadectwa jest bowiem możliwość jego poznania.

d. Przyjęty wariant zawiera znacząca część świadków tekstu, na czele z B $\mathfrak{P}^{66.75}$. Tymczasem zarówno w oryginalnym tekście Kodeksu Bezy (D*), jak i w dziele korektora (D^c), a także w młodszych manuskryptach Θ 1071 oraz 1424 po rzeczowniku ἡ μαρτυρία występują dodatkowo zaimki zwrotne. Wariant, który przedstawia kodeks D*, zawiera formę μου, natomiast w D^c Θ 1071 1424 obecny jest zaimek w drugiej osobie liczby pojedynczej – αὐτοῦ. Pierwsza, zdecydowanie błędna lekcja, identyfikuje wzmiankowane w 5,32 świadectwo z osobą Jezusa. Druga z kolei wskazuje na podmiot wyrażony za pomocą ἄλλος.

e. Dwa najstarsze kodeksy (\aleph B) przekazują formę μεμαρτύρηκε. Zapis z wygłosowym v zachowują natomiast źródła: \mathfrak{P}^{66} i A, manuskrypty należące do grupy bizantyjskiej oraz znaczna liczba pochodzących ze średniowiecza manuskryptów uncjalnych i niektóre teksty minuskułowe (\mathfrak{f}^1 2 33 565 1071 1424).

f. W Kodeksie Bezy (D) oraz przekładzie bohairyckim (bo^{ms}) zamiast obecnej w uznanych świadkach tekstu formy ἀνθρώπου występuje ἀνθρώπων. Ta odrzucona lekcja wskazuje na liczną grupę osób świadczących o Jezusie. Tymczasem najbliższy względem 5,34 kontekst wyraźnie mówi o Janie Chrzcicielu.

g. Spośród wszystkich wariantów tekstowych tylko jeden, reprezentowany przez Kodeks Synajski (\aleph), nie posiada rodzajnika przed występującym w akuzatiwie liczby pojedynczej rzeczownikiem μαρτυρία. Na czternaście przypadków użycia tego terminu w czwartej Ewangelii bez rodzajnika pojawia się on tylko w 1,7, gdzie mowa o przyjsciu Jana dla świadectwa (εἰς μαρτυρίαν) o świe-

²⁵ B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, s. 180.

²⁶ Oprócz wskazanej frazy to pochodzące z XII w. źródło nie zawiera także pozostałej części J 5,32: ἡ μαρτυρία ἦν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.

tle. Jest to zrozumiałe, gdyż tło tego świadectwa oraz jego istota ukazują się dopiero w toku narracji.

h. Zdefiniowanie użytego w 5,36 przymiotnika μέγας²⁷ w stopniu wyższym jest problematyczne. Warianty reprezentowane przez rękopisy B A W N E Λ Ψ G M \mathfrak{P}^{66^c} 33 579 f^{13} zawierają formę w nominatiwie liczby pojedynczej rodzaju męskiego (μεῖζων). Wskazuje ona na porównywanie się Jezusa do Jana Chrzciciela. Natomiast alternatywna lekcja w Kodeksie Bezy (D) zawiera przymiotnik w akuzatiwie rodzaju męskiego (μεῖζονα), który można odnieść do poprzednika Jezusa²⁸. Znacząca liczba świadków, na czele z cenionym Kodeksem Synajskim (S), zawiera jednak formę liczby pojedynczej (μεῖζω), która łączy wyrażony w niej przymiotnik ze świadectwem dzieł Ojca, powierzonych Jezusowi do wypełnienia²⁹.

i. Żaden z reprezentatywnych świadków tekstu Ewangelii (S^{*c} B A D W L $\mathfrak{P}^{66,75}$ Θ) nie pomija tego bezpośredniego wskazania podmiotu w 5,37. Wyjątek stanowią jednak należące do tekstów cezarejskich minuskuły z rodziny f^{13} , które zawierają lekcję pozbawioną rzeczownika πατήρ. Brak tego terminu nie burzy logiki wypowiedzi. Z kontekstu poprzedzającego werset 37 wynika bowiem, że Tym, który posłał Jezusa, jest Ojciec.

j. Zdecydowana większość źródeł w J 5,37 zgodnie przyjmuje obecność zaimek wskazującego ἐκεῖνος, który w zdaniu odnosi się do podmiotu domyślnego, wyrażonego w imiesłowie aorystu (ὁ πέμψας). Wyjątek stanowi wariant, który prezentuje jeden z najbardziej uznanych papirusów genewskich \mathfrak{P}^{66} , a także Kodeks Aleksandryjski (A) wraz z innymi źródłami majuskułowymi (Δ K M N U Θ Λ Π Ψ). W proponowanych przez nich lekcjach występuje zaimek wskazujący αὐτοῦ, który wiąże się z bezpośrednio poprzedzającym go rzeczownikiem πατήρ. Natomiast w Kodeksie Bezy (D) połączone przez skrybę obydwaj warianty tworzą formułę: ἐκεῖνος αὐτοῦ. Żadna z tych dwóch opcji nie jest poprawna³⁰. Logika wypowiedzi Jezusa skłania bowiem ku temu, by zaimek ἐκεῖνος łączył z osobą posyłającego. Bóg, poświadczając prawdę, że Jezus jest posłanym od Niego Synem, pozwala jednocześnie odkryć swoje ojcostwo.

k. Przyjętą przez najstarsze kodeksy B* \mathfrak{P}^{66} S N oraz Papirus Egerton 2 lekcję ἐραυνάτε w późniejszych manuskryptach majuskułowych B^c A D \mathfrak{W} K L M N W Δ Θ Λ Π Ψ oraz minuskułowych $f^{1,13}$ 2 33 28 157 565 579 1071 1424 zastępuje kla-

²⁷ Porównanie μεῖζω τοῦ Ἰωάννου jest typowym semickim idiomem. Podobne wyrażenia występują w: Wj 18,11; Lb 14,12; 1 Krn 16,25; 2 Krn 32,7; Ps 96(95),4; Koh 6,5; Syr 43,28. Por. J.N. Sanders, B.A. Mastin, *A Commentary on the Gospel According to St. John*, London 1968, s. 171, przyp. 1.

²⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 533.

²⁹ Por. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. II, Paris 1864, s. 391.

³⁰ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1*, Edinburgh 1985, s. 250.

syczna forma ἐρευνᾶτε³¹. Za wiarygodną należy jednak uznać pierwotną wersję, którą przekazują najlepsze i najstarsze świadectwa tekstu³².

l. Obecna w Kodeksie Watykańskim (B) oraz w papyrusach Bodmera (ϐ^{66,75}) lekcja różni się od frazy w Kodeksach Bezy (D), Koridethi (Θ), Weneckim (U), minuskułu 69 oraz w syryjskim przekładzie zwanym Peszittą (sy^{TP}). W źródłach D Θ 69 oraz po rzeczowniku ζῶν występuje akuzatiwus liczby pojedynczej przymiotnika αἰώνιος. Także wspomniana Peszitta wzmiankuje o życiu, które jest na wieki³³. Z kolei obecna w Kodeksie Weneckim lekcja z przymiotnikiem poprzedza rzeczownik ζῶν spójnikiem καί. Pierwsza ze wskazanych opcji zdaje się odzwierciedlać tendencję kopistów do ujednoczenia użycia terminu ζῶν, który w czwartej Ewangelii bardzo często tworzy związek frazeologiczny z αἰώνιος (zob. 3,15–16; 36³⁴; 4,14.36; 5,39³⁵; 6,27.40.47.54; 10,28; 12,25; 17,2), choć występuje również samodzielnie³⁶. Druga z kolei opcja może służyć podkreśleniu, że posiadanie życia wiecznego jest możliwe dzięki wcześniejszemu poznaniu i przyjęciu Chrystusa. Tymczasem pominięcie przymiotnika αἰώνιος wydaje się uzasadnione ze względu na jego obecność w wersecie 5,39.

m. Potwierdzana przez zdecydowaną większość świadków tekstu fraza w niektórych wariantach, jak **N*** D b e q, posiada szyk przestawny: οὐκ ἔχετε τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ. Oryginalna lekcja Kodeksu Synajskiego między τοῦ θεοῦ a zakończeniem wersetu 5,42³⁷ zawiera jeszcze powtórzenie przeczenia οὐκ ἔχετε. W zamiarze kopisty służyłoby ono zapewne wzmocnieniu wypowiedzi Jezusa, który wyrzuca swoim przeciwnikom brak miłości Boga w sobie. Wariant ten nie

³¹ Por. E. Haenchen, *John 1...*, s. 264.

³² Por. J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 60.

³³ Por. *Clavis Syriaca: A Key to the Ancient Syriac Version Called "Peshitto" of the Four Holy Gospels*, ed. H.F. Whish, London 1883, s. 114.

³⁴ Ponowne użycie rzeczownika ζῶν w tym samym wersecie dopuszcza jednak pominięcie αἰώνιος. Analogiczna sytuacja zachodzi w 5,24.

³⁵ Starołaciński Kodeks Weroński (b) w 5,39 zawiera dwie bliskoznaczne frazy: *quoniam putatis vos in ipsis vitam aeternam habere, in quibus putatis vos vitam habere*. Taki wariant tekstu może świadczyć o niezamierzonym powtórzeniu kopisty bądź stanowić próbę harmonizacji dwóch odmiennych, ale nie przeciwstawnych lekcji, które mówią o posiadaniu życia wiecznego i życia. Por. *Old-Latin Biblical Texts: No. VI. The Four Gospels from the Codex Veronensis (b) Being the First Complete Edition of the Evangelium Purpureum in the Cathedral Library at Verona*, ed. E.S. Buchanan, Oxford 1911, s. 70.

³⁶ Nie bez przeciwnych wariacji tekstowych: 6,53 – ζῶν αἰώνιον (**N** 157); 10,10 – ζῶν αἰώνιον (**N**); 20,31 – ζῶν αἰώνιον (**N** C* D L Ψ 69 124 33 788 G*). Zob. *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus John*, ed. R.J. Swanson, Sheffield 1995, s. 84, 140, 282.

³⁷ Także w tym przypadku obecna w **N*** lekcja ὅν ἑαυτοῖς nie jest zgodna z pozostałymi manuskryptami, które zawierają poprawną gramatycznie formułę ἐν ἑαυτοῖς.

posiada jednak potwierdzenia w żadnym z manuskryptów, zarówno tradycji zachodniej, jak i wschodniej, dlatego też musi zostać odrzucony.

n. Spośród uznanych wariantów tekstu Ewangelii Jana tylko Bodmer II (P^{66*}), w oryginalnym kształcie swego tekstu, umieszcza pomiędzy ἐγὼ a ἐλήλυθα pełniący funkcję wzmacniającą spójnik δέ. Wariant ten nie zakłóca sensu zdania, jednakże ze względu na brak oparcia w innych lekcjach musi zostać wykluczony.

o. Wyrażenie to zasługuje na szczególną uwagę z dwóch powodów. Po pierwsze, starożytne teksty Bodmera II (P⁶⁶) i Bodmera XIV–XV (P⁷⁵), Kodeksy Watykański (B) i Freer (W) oraz pomniejsze świadectwa różnej proveniencji (a b sa ly pbo bo^{pt}) pomijają w nim wyraz θεοῦ. Nie ma go także w przekazach Orygenesza i Euzebiusza z Cezarei³⁸. Brakująca część frazeologizmu należy jednak z pewnością do prawdziwego tekstu Ewangelii³⁹, co potwierdza znaczna liczba świadectw (N A D W G K L M U *rell*). Błąd kopisty wynika zapewne z tego, że archetyp tekstu zawierał zrost wyrazowy ΜΟΝΟΥΘΥΟΥ, w którym stosunkowo łatwo można było zagubić wyraz zapisywany jako *nomen sacrum* ΘΥ⁴⁰. Po drugie, odmienną względem uznanego wariantu τοῦ μόνου opcję proponuje manuskrypt petersburski (N) oraz minuskuła 1071. Obecny tam w genetiwie wyraz μονογενής wskazuje na chwałę pochodzącą od Chrystusa, co jest niezgodne z przesłaniem czwartej Ewangelii (zob. 1,14). Odpowiada ona bowiem tradycji starotestamentalnej, która podkreśla prawdę o Bogu jedynym (por. Pwt 6,4; Syr 1,8).

p. W miejscu tym w Kodeksie Watykańskim (B) ponownie jest użyte wyrażenie πρὸς τὸν πατέρα. Ze względu na podobieństwo obecnych w zdaniu fraz ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν i ὁ κατηγορῶν ὑμῶν dokonano błędnego powtórzenia. Lekcja ta nie posiada oparcia w żadnym innym wariantcie tekstu.

q. Jest to trudny do uzgodnienia fragment, wśród uznanych rękopisów nie ma bowiem jednomyślności co do tego, jaką formę gramatyczną powinien posiadać kończący werset 5,47 czasownik πιστεύω. Kodeks Watykański (B) oraz papirusy P^{66.75*}, wspierane przez Kodeks Petropolitański (P), przedstawiają lekcję, w której czasownik ten występuje w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego dla drugiej osoby liczby mnogiej (πιστεύετε). Jednakże praca korektora w tekście P⁷⁵ wprowadza już istotną zmianę na πιστεύετε (tryb oznajmujący, czas przyszły, druga osoba liczby mnogiej), która znajduje potwierdzenie w oryginalnej wersji Kodeksu Synajskiego (N*), Kodeksie Aleksandryjskim (A), rękopisach należących do grupy bizantyjskiej (W) oraz w tradycji łacińskiej.

³⁸ Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 269.

³⁹ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 256.

⁴⁰ Ibidem.

Warianty przyjmujące formę czasu teraźniejszego stanowią raczej próbę ujednolicenia brzmienia tekstu w obrębie tego samego zdania. Mając zaś na uwadze obecne w apologii Jezusa wątki eschatologiczne, wybór πιστεύετε wydaje się w pełni uzasadniony, gdyż czyni kwestią otwartą perspektywę wiary w słowa Chrystusa.

3. Przekład i uwagi filologiczne

Poniższy przekład opiera się na standardowym wydaniu krytycznym tekstu greckiego. Tłumaczenie zachowuje postać wierną oryginałowi, odwzorowując jego specyficzną syntaksę oraz interpunkcję, a także frazeologię⁴¹, przez co niejednokrotnie odchodzi od poprawności stylistycznej zgodnej z regułami języka polskiego. Tekst podlega również analizie morfologicznej i semantycznej. Komentarz obejmuje wszystkie te elementy syntagmy, które we współczesnych przekładach trudno oddać zgodnie z oryginalnym brzmieniem wydania krytycznego Ewangelii. Fragmenty, które zgodnie z zasadami biblijnej greki do niego nie należą, ale umożliwiają zrozumienie sensu zdania, ujęto w kwadratowy nawias i wprowadzono do korpusu tekstu.

- ³¹ Jeśli ja świadczę o sobie,
świadećstwo moje nie jest prawdziwe.
- ³² Inny jest świadczący o mnie,
a wiem, że prawdziwe jest świadećstwo,
które [On] świadczy o mnie.
- ³³ Wy posłaliście do Jana
i zaświadczył prawdziwie.
- ³⁴ Ja zaś nie od człowieka świadećstwo przyjmuję,
lecz te mówię, abyście wy zostali zbawieni.
- ³⁵ Tamten był lampą palącą się i świecącą,
wy zaś chcieliście zostać uradowani do godziny w świetle jego.
- ³⁶ Ja zaś mam świadećstwo większe [od] Janowego:
te bowiem dzieła, które dał mi Ojciec, abym wypełnił je,
one, dzieła, które czynię, świadczą o mnie,
że Ojciec mnie posłał.
- ³⁷ I [który] posłał mnie, Ojciec,
Tamten zaświadczył o mnie.
Ani głosu Jego nigdy [nie] słyszeliście,
ani oblicza Jego [nie] zobaczyliście.

⁴¹ Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, s. 64.

- ³⁸ I słowa Jego nie macie w was pozostającego,
ponieważ, którego posłał Tamten,
Temu wy nie wierzycie.
- ³⁹ Badacie Pisma,
ponieważ wy spodziewacie się w nich życie wieczne mieć:
a tamte są świadczące o mnie.
- ⁴⁰ A nie chcecie przyjść do mnie,
abyście życie mieli.
- ⁴¹ Chwały od ludzi nie biorę,
- ⁴² Lecz poznałem was,
że miłości Boga nie macie w sobie.
- ⁴³ Ja przyszedłem w imieniu Ojca mojego,
a nie przyjmujecie mnie.
Jeśliby inny przyszedł w imieniu własnym,
tamtego przyjmiecie.
- ⁴⁴ Jak możecie wy uwierzyć
chwałę od samych siebie wzajemnie biorący,
a chwały od jedynego Boga nie szukacie.
- ⁴⁵ Nie spodziewajcie się, że ja oskarżę was przed Ojcem.
Jest oskarżającym was Mojżesz,
w którym wy położyliście nadzieję.
- ⁴⁶ Gdybyście bowiem uwierzyli Mojżeszowi,
uwierzylibyście mnie:
o mnie bowiem tamten pisał.
- ⁴⁷ Jeśli zaś tamtego Pismom nie wierzycie,
jak moim słowom uwierzycie?

– „Jeśli ja świadczę o sobie” (w. 31). Zwrot ten posiada w czwartej Ewangelii tylko dwie paralele. Pierwsza z nich znajduje się w 8,14, gdzie zamiast $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ występuje forma zrosnięta $\kappa\acute{\alpha}\nu$. Drugim z kolei miejscem użycia tego zwrotu jest werset 8,54, w którym treścią wypowiedzi nie jest świadectwo, ale otaczanie chwałą ($\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega$). Pomimo różnic, związanych z użytym w 5,31 i 8,54 czasownikiem ($\mu\alpha\rho\tau\rho\rho\acute{\epsilon}\omega/\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega$), sens zawartych tam wypowiedzi Jezusa koncentruje się na osobie Boga Ojca – konieczne jest Jego świadectwo o Chrystusie i On jest tym, który otacza swojego Syna chwałą. Czasownik $\mu\alpha\rho\tau\rho\rho\acute{\epsilon}\omega$ w pierwszej osobie liczby pojedynczej oprócz 5,31 występuje w Ewangelii Jana jeszcze dwukrotnie: w 7,7 i 8,14. Za każdym razem podmiotem świadectwa jest Jezus. Różny pozostaje natomiast przedmiot tej czynności. W pierwszym przypadku Chrystus świadczy o świecie, „że uczynki jego złe są”, a w drugim mówi o sobie, potwierdzając autentyczność własnego świadectwa.

– „świadectwo moje nie jest prawdziwe” (w. 31). Fraza o przeciwnym znaczeniu: „świadectwo moje jest prawdziwe” znajduje się w 8,14. Pomimo róż-

nic, jakie zachodzą w obrębie obydwu syntagm za sprawą partykuły przeczącej οὐκ w 5,31, przesłanie kontrastujących ze sobą wypowiedzi pozostaje to samo – świadeństwo składane przez Chrystusa nie jest wyłącznie Jego świadeństwem, ale towarzyszy mu zawsze świadeństwo Ojca. Rozbieżności mogą wynikać z faktu, że obydwie zdania pochodzą od różnych autorów⁴². Obecny w tekście rzeczownik μαρτυρία występuje w całej Ewangelii Jana dwanaście razy, z czego aż osiem w bliskiej relacji do desygnatu przymiotnika ἀληθής, którym jest Bóg (3,33), świadeństwo Jezusa (5,31; 8,13⁴³.14), świadeństwo innego (5,32), świadeństwo dwóch ludzi (8,17⁴⁴), świadeństwo anonimowego świadka spod krzyża Jezusa (19,35), świadeństwo ucznia (21,24). Osobliwy przykład bezpośredniego powiązania tych dwóch leksemów stanowią wersety 5,32 i 19,35. W obu przypadkach brak jasno określonego podmiotu czynności świadczenia.

– „Inny jest świadczący o mnie” (w. 32). Przymiotnik ἄλλος w Ewangelii Jana występuje dwanaście razy. Spośród synoptyków terminu tego po jednym razie używają tylko Marek (12,32) i Łukasz (22,59). Można zatem powiedzieć, że jest to określenie preferowane przez Jana, należące do literackiego stylu autora czwartej Ewangelii. Przymiotnik ἄλλος pięć razy pełni tam funkcję przydawki względem rzeczownika μαθητής jako podmiotu zdania (18,15.16; 20,3.4.8); określa też osoby postronne względem bohaterów narracji ewangelicznej (4,37[x2]; 5,7.43; 15,24; 21,18). Jeden tylko raz dotyczy świadczącego (ὁ μαρτυρῶν) o Jezusie Ojca, którego tożsamość odkrywają dopiero kolejne wersety (5,36–37)⁴⁵. Czynność świadczenia wyrażona w nominatiwie imiesłowu czasu teraźniejszego występuje w Ewangelii Jana tylko trzykrotnie. Po jednym razie w tekście utożsamiana jest z działaniem Boga Ojca (5,32), Syna (8,18) oraz ucznia Jezusowego (21,24). Świadczącego o Chrystusie Ojca czwarta Ewangelia nazywa też „posyłającym” (ὁ πέμψας). Tak określa Go Jan Chrzciciel (1,33), a przede wszystkim sam Jezus (5,37; 6,44; 7,28; 8,16.18.26.29; 12,49). Natomiast uczeń zostaje nazwany „piszącym” (ὁ γράψας) o wszystkich sprawach, które dotyczą życia Jezusa (21,24). Pomiedzy przedstawionymi świadeństwami istnieje ścisła zależność, która swój początek ma w Bogu Ojcu, a skupia się na Chrystusie. Inaczej jeszcze – prawdziwe świadeństwo ucznia możliwe jest tylko za sprawą prawdziwego świadczenia Ojca, który posłał swojego Syna.

– „a wiem, że prawdziwe jest świadeństwo” (w. 32). Inicjalne καί należy tu raczej tłumaczyć jako przeciwstawne „a” aniżeli mające charakter koniunkcji „i”. Służy ono odróżnieniu podmiotów działania (Jezusa od osoby świadczącego o Nim) oraz zobjektywizowaniu wzmiankowanego świadczenia. Wiedzę Jezusa w czwartej Ewangelii wyrażają dwa terminy: γινώσκω i οἶδα, z dominującą rolą

⁴² Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 288.

⁴³ Tu w formie przeczenia.

⁴⁴ Wzmianka dotyczy przepisu zawartego w Prawie. Por. Pwt 17,6; 19,15.

⁴⁵ Por. B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John...*, s. 89.

ostatniego z nich w proporcji występowania 12 do 22⁴⁶. Czasownik γινώσκω wiąże się raczej z naturalnym poznaniem otaczającej Go rzeczywistości, osób, ich postaw i relacji (1,48; 2,24–25; 4,1)⁴⁷. Ten zakres poznania obejmuje także obecne w 5,32 οἶδα (por. 8,37; 13,11.18; 21,15.16.17). Przynajmniej służy ono jednak bardziej wyrażeniu wiedzy absolutnej⁴⁸. W ten sposób Jezus wie, co ma czynić (6,6); zna to, o czym uczniowie mówią skrycie (6,61); wie, kto w Niego nie wierzy (6,64); zna Pisma (7,15), Ojca, od którego pochodzi i który Go posłał (7,29; 8,55[x3])⁴⁹; wie, skąd wyszedł i dokąd zmierza (8,14[x2]; 13,3); zna postawę Ojca (11,42) i wie, że Jego przykazanie jest życiem wiecznym (12,50). Wiedza Jezusa dotyczy też nadejścia Jego godziny (13,1) i tego, że Ojciec dał Mu wszystko (13,3). Chrystus wie o tym, co ma na niego przyjść (18,4). Wreszcie w 19,28 οἶδα wyraża całkowitą świadomość Jezusa, że wszystko się wypełniło. Związany z aktywnością Chrystusa termin οἶδα dotyczy także pozostałych bohaterów ewangelicznej narracji. Nierzadko występuje w konstrukcji z partykulą οὐκ, wskazując na ich niewiedzę. Ani razu jednak podmiotem czynności wyrażanej za pomocą οἶδα nie jest Bóg Ojciec⁵⁰. Jego wiedzę o Jezusie wyrażają słowa skierowane w widzeniu do Jana Chrzciciela: „Nad którym zobaczysz Ducha zstępującego i spoczywającego na Nim, Ten jest chrzczącym w Duchu Świętym” (1,33), a także bezpośrednia odpowiedź dana Jezusowi w 12,28: „I wsławiłem, i znów wsławię!”. Obecna w 5,32 konstrukcja οἶδα + ὅτι + ἀληθής występuje w Ewangelii Jana jeszcze dwukrotnie. Narrator opowiadający o wydarzeniach po śmierci Jezusa używa jej w odniesieniu do anonimowego świadka na Golgocie, który wie, że mówi prawdę (19,35). Natomiast w drugim zakończeniu do Ewangelii οἶδα występuje w pierwszej osobie liczby mnogiej (21,24). Z wypowiedzi ewangelisty-narratora wynika więc, że wiedza dotycząca całej prawdy o życiu Jezusa obejmuje szersze grono osób. Należy do niego również odbiorca tekstu Jana. Prawda i prawdziwość tworzą w czwartej Ewangelii pole semantyczne, które bardzo mocno związane jest z Bogiem (3,33)⁵¹. Stąd obecne w tekście wzmianki dotyczące wiedzy przywołują osobę Ojca. Jego świadectwo znajduje się w centrum tematu świadczenia o Jezusie, który w drugiej części swojej apologii aż czterokrotnie używa terminu μαρτυρία (5,31.32.34.36). Świadectwo o Jezusie buduje strukturę czwartej Ewangelii i spina ją kompozycyjną klamrą⁵²:

⁴⁶ Por. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 287.

⁴⁷ Ibidem, s. 288.

⁴⁸ Por. B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John...*, s. 89.

⁴⁹ Dosłownie: „Ja znam go, dlatego że od niego jestem i ten mnie posłał” (ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ’ αὐτοῦ εἰμι καὶ ἐκείνός με ἀπέστειλεν).

⁵⁰ Inaczej niż w Mt 6,8.32 i Łk 12,30, gdzie Ojciec „wie”.

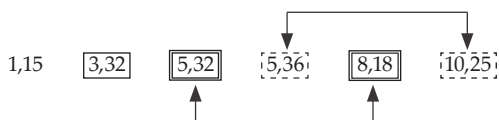
⁵¹ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 252.

⁵² Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 530.



Najbliższy świadczeniu Ojca kontekst dotyczy z jednej strony kwestii przyjmowania i odrzucania świadectwa Jezusa (rozdział 3), a z drugiej prawdziwości i potwierdzenia go (rozdział 8). Dalszy plan obejmuje świadectwo Jana Chrzciciela (1,7,19) oraz anonimowe świadectwo spod krzyża Jezusa (19,35), utożsamiane w tradycji egzegetycznej ze świadectwem umiłowanego ucznia Chrystusa (21,24)⁵³. W każdym z wymienionych przypadków można mówić o takim rodzaju wyjaśniania czy też potwierdzania tożsamości Jezusa, który jest prawdziwy, godny nie tylko zaufania, ale i wiary.

– „które [On] świadczy o mnie” (w. 32). Identyczna jak w 5,32 forma trybu orzekającego czasu teraźniejszego dla trzeciej osoby liczby pojedynczej czasownika μαρτυρέω w Ewangelii Jana występuje jeszcze pięciokrotnie. Poniższy schemat ilustruje zachodzące pomiędzy poszczególnymi przypadkami analogie:



Podmiotem czynności świadczenia wzmiankowanej w 1,15 jest Jan Chrzciciel, natomiast w 3,32 Chrystus, który w rozmowie z Nikodemem mówi o sobie jako o przychodzącym z nieba (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, 3,31)⁵⁴. Kolejne wzmianki na przemian dotyczą świadczenia Ojca (5,32; 8,18) oraz dzieł powierzonych przez Niego Jezusowi do wypełnienia (5,36; 10,25). Świadeństwo o Chrystusie dokonuje się w biblijnym „teraz”, by odbiorca Ewangelii mógł je przyjąć i uwierzyć, a następnie potwierdzić, że Bóg jest prawdziwy (ὁ θεὸς ἀληθὴς ἔστιν, 3,33).

– „Wy posłaliście do Jana” (w. 33). Zaimek osobowy ὑμεῖς przywołuje uwagę zbiorowego adresata wypowiedzi Chrystusa, którym są wzmiankowani w 5,17

⁵³ Por. H.C. Waetjen, *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions*, New York 2005, s. 404; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)*..., s. 530.

⁵⁴ Czwarta Ewangelia preferuje też zwrot mówiący o zstępowaniu (καταβαίνω) z nieba (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ/ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ): 3,13; 6,33.38.41.42.51.58.

Żydzi. Odpowiadające liczbie podmiotu zdania i wyrażone w trybie orzekającym czasu przeszłego dokonanego ἀποστέλλω nawiązuje do ich działań z początku Ewangelii⁵⁵. Żydzi posyłają wówczas do Jana Chrzciciela kapłanów i lewitów z zapytaniem, kim jest (1,19).

– „i zaświadczył prawdzie” (w. 33). Rozpoczynający drugą część syntagmy spójnik καί wprowadza zdanie współrzędnie złożone, którego treść jest wyrażenie uzależniona od poprzedzającego kontekstu. Z samej informacji o wysłaniu poselstwa do Jana Chrzciciela nie wynika bowiem, że zaświadczył on prawdzie (μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ). Zarówno cel jego misji, jak i charakter złożonego świadectwa o Jezusie mają swoje oparcie w relacji narratora oraz w przytoczonych słowach samego Chrystusa. Ewangelista mówi o Janie jako o człowieku „posłanym przez Boga” (1,6), który „przyszedł dla świadectwa, aby zaświadczył o świetle, aby wszyscy uwierzyli przez niego” (1,7), i że: „Nie był ten światłem, lecz aby zaświadczył o świetle” (1,8). Obecny w 5,33 czasownik μαρτυρέω posiada formę gramatyczną czasu przeszłego dokonanego, tak jak w 1,34, gdzie Jan Chrzciciel „zaświadczył” o Chrystusie, mówiąc, iż jest On Synem Bożym. Z kolei występujący w konstrukcji z μαρτυρέω rzeczownik ἀλήθεια można interpretować jako *dativus commodi*, wyrażający Chrystusa, na korzyść którego zaświadczył Jan⁵⁶. Brak przyimka περί, obecnego w 1,7,8, wskazuje, że mowa o świadectwie złożonym bezpośrednio Jezusowi, a nie ludziom o Chrystusie. Użyty zaś czas przeszły dokonany (μεμαρτύρηκεν) służy podkreśleniu trwałości świadectwa Jana⁵⁷.

– „Ja zaś nie od człowieka świadectwo przyjmuję” (w. 34). Wyrażenie ἐγὼ δὲ stoi w wyraźnym kontraście z poprzedzającym je ὑμεῖς. Dość licznie występuje w Septuagincie, ani razu nie pojawia się natomiast u Marka, z kolei u Jana posługuje się nim wyłącznie Chrystus. Wzmiankowane wyrażenie służy przeciwstawieniu postawy, działań oraz wiedzy Jezusa postawie Żydów (5,34.36; 8,45.50.55; 11,42) i świata (17,25). Przeczenie οὐ λαμβάνω jest rozbite dopełnieniem bliższym τὴν μαρτυρίαν, poprzedzonym przez wyrażenie przyimkowe παρὰ ἀνθρώπου, które w zdaniu pełni funkcję przydawki względem słowa „świadectwo”. Jest to rzadka konstrukcja w czwartej Ewangelii. Zbliżony do niej kształt posiada syntagma w 15,16, gdzie Chrystus podkreśla decydującą rolę własnej inicjatywy w dokonaniu wyboru uczniów. Podobny szyk zdania znajduje się w relacji ewangelisty o tym, co widzi Piotr, wchodząc do grobu Jezusa po Jego zmartwychwstaniu (20,7). Ewangelista zaznacza, że chusta, leżąca pierwotnie w miejscu głowy Jezusa, w chwili wejścia uczniów do wnętrza grobu znajduje się już nie razem z innymi płótnami, lecz jest zwinięta osobno. W każdym z wymienionych przypadków konstrukcja: οὐκ + dopełnienie bliż-

⁵⁵ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 289.

⁵⁶ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 253.

⁵⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 531.

sze + orzeczenie służy uwydatnieniu opisywanego przez nią faktu i rozgranicza działanie ludzi od działania noszącego znamiona Bożej aktywności. Natomiast w 5,34 Chrystus nazywa świadeństwo Jana Chrzciciela świadeństwem „od człowieka” (παρὰ ἀνθρώπου).

Podkreślenie człowieczeństwa poprzednika Chrystusa odpowiada stylowi narracji w prologu Ewangelii, gdzie mowa o tym, że „stał się człowiek” (1,6). Posłanie od Boga i relacja do prawdy sprawiają, że świadeństwo Jana Chrzciciela posiada charakter nadprzyrodzony i odzwierciedla zamysł Boży; posiada walor soteriologiczny⁵⁸, ale nie uobecnia działania Ojca. Świadeństwo jednego człowieka nie może zostać przyjęte (por. Pwt 19,15).

– „lecz te mówię” (w. 34). Spójnik ἀλλά wprowadza zdanie uzasadniające wzmiankę o świadeństwie Jana. Zaimek ταῦτα oznacza, w charakterystyczny dla czwartej Ewangelii sposób, treść wypowiedzi Jezusa.

– „abyście wy zostali zbawieni” (w. 34). Zdanie o charakterze celowym wprowadza spójnik ἵνα. Strona bierna aorystu czasownika σῶζω przywołuje jego użycie w 3,17, gdzie Chrystus wyjaśnia wolę Ojca: „Nie bowiem posłał Bóg Syna do świata, aby sądzić świat, lecz aby został zbawiony świat przez Niego”. Świadeństwo Jana Chrzciciela okazuje się więc konieczne, gdyż umożliwia rozpoznanie w Jezusie Mesjasza⁵⁹. Jak posłanie pierwszego prowadzi do spotkania ze zbawieniem, tak przyjęcie drugiego to zbawienie uskuteczni. Zaimek ὑμεῖς podtrzymuje zarówno polemiczny ton wypowiedzi Jezusa, jak i wskazuje na jej zbiorowego odbiorcę.

– „Tamten był lampą palącą się i świecącą” (w. 35). Zaimek wskazujący ἐκεῖνος odnosi się do Jana Chrzciciela. Ze względu na częstotliwość swego występowania termin ten stanowi charakterystyczny komponent składni czwartej Ewangelii⁶⁰ i służy wyróżnieniu podmiotu zdania⁶¹. Obecny w stronie czynnej czasu przeszłego niedokonanego czasownik εἰμί, pełniący w syntagmie 5,35 rolę orzeczenia, sugeruje, że trwająca w przeszłości misja Jana Chrzciciela dobiegła końca. Widać to zwłaszcza w zestawieniu ἦν z obecnym w 5,32 imiesłowem oraz trybem oznajmującym czasu teraźniejszego czasownika μαρτυρῶ⁶², które wyrażają działanie Boga Ojca względem Chrystusa. Wypowiedź Jezusa zawiera wyraźne nawiązania do prologu czwartej Ewangelii, gdzie Jan Chrzciciel określony jest jako ten, który nie był światłem, ale przyszedł, aby zaświadczyć o świetle (1,6).

⁵⁸ Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 265.

⁵⁹ Por. D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 260.

⁶⁰ Wyjątkowość tekstu Jana widać na tle synoptyków. U Mateusza ἐκεῖνος występuje 53 razy, u Marka 23 razy. W całym dziele Łukasowym – 55 razy (Ewangelia – 33; Dzieje Apostolskie – 22).

⁶¹ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 249.

⁶² Ibidem.

Na znaczenie wyrazu *λύχνος* ma wpływ Stary Testament, gdzie najpierw mowa o lampach palących się w przybytku Pana (zob. Wj 27,20; Kpł 24,4; 1 Sm 3,3; 1 Mch 4,50). Również Dawid nazwany jest lampą Izraela (2 Sm 21,17)⁶³. Następnie motyw lampy funkcjonuje jako metafora troski Boga o człowieka (2 Sm 22,29; Hi 29,3). Słowo Boga jest lampą dla stóp i światłem, które oświeca drogę psalmiście w Ps 118(117),105. Metafora ta wskazuje na czas przygotowania na przyjście Pomazańca Pańskiego – Chrystusa w Ps 132(131),17, ale przywołuje też postać Eliasza⁶⁴. Autor natchniony w Syr 48,1 nazywa go „prorokiem jak ogień”, którego „słowo paliło się jak lampa⁶⁵”.

– „wy zaś chcieliście zostać uradowani do godziny w świetle jego” (w. 35). Użyte *ὑμεῖς* po raz kolejny podkreśla postawę adresatów wypowiedzi Jezusa. Spójnik *δέ* służy uwydatnieniu różnicy, jaka zachodzi pomiędzy faktyczną tożsamością Jana Chrzciciela, a oczekiwaniem Żydów. Podwójny aoryst *ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι* świadczy o tym, że pokładane przez nich nadzieje w poprzedniku Chrystusa są kwestią przeszłości. Współczesne przekłady Ewangelii Jana różnie oddają ten fragment. Piąte wydanie BT zawiera tłumaczenie: „chcieliście radować się”. Z kolei GPNT stosuje: „chcieliście weselić się”. Podobny przekład zawiera BŚP: „chcieliście cieszyć się”. Tekst grecki nie zawiera jednak formy medialno-pasywnej, ale formę pasywną, której odpowiada wersja: „chcieliście zostać uradowani”. Rozbieżności w przekładach dotyczą także wyrażenia przyimkowego *πρὸς ὥραν*. Wzmiankowane wydanie BT oraz BŚP zawiera tłumaczenie: „krótki czas”, natomiast GPNT używa, przyjętej również w tym studium, formuły: „do godziny”. Ostatnia wersja przekładu współbrzmi z życzeniowym charakterem obecnego w 5,35 czasownika *ἀγαλλιάω*. Czwartą Ewangelią używa tego terminu jeszcze tylko w 8,56, gdzie występuje on w trybie orzekającym aorystu, a nie, jak poprzednio, w bezokoliczniku. Zwracając się do Żydów, Jezus mówi tam o radości Abrahama z oglądania przez niego dnia Chrystusa⁶⁶, dając swoim słuchaczom do zrozumienia, że nie rozpoznają oni czasu nadejścia Mesjasza. Natomiast obecne tam wyrażenie *ὁ πατήρ ὑμῶν*, które odnosi się do patriarchy, oddziela synostwo Jezusa od dziedzictwa Jego adwersarzy. Wypowiedź Jezusa z piątego rozdziału, dotycząca radości Żydów z przyjścia Jana Chrzciciela, nawiązuje do jego popularności wśród jemu współczesnych. Ten wątek jest tożsamy z obrazem zawartym u synoptyków. W przeciwieństwie jednak do ich relacji czwarta Ewangelia nie przedstawia okoliczności związanych ze śmiercią Jana Chrzciciela. Jego postać znika ze sceny ewangelicznej narracji po wzmiance w J 4,1, że według posłyszanej przez faryzeuszki informacji Jezus pozyskuje uczniów i chrzci w liczbie większej niż Jan. Wyrażenie *ἐν τῷ φωτί*

⁶³ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 249.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ LXX używa terminu *λαμπάς*.

⁶⁶ Dokładnie Jezus posługuje się sformułowaniem: *τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν* (dzień mój).

stanowi przykład typowego *dativus instrumentalis*, określającego środek spełnienia czynności. Jednocześnie syntetyzuje ono działanie Jana i ukazuje jego aurytet.

– „Ja zaś mam świadectwo większe [od] Janowego” (w. 36). Rozpoczynające frazę wyrażenie ἐγὼ δέ wprowadza zdanie o charakterze przeciwnym. Wzmiankowane w nim świadectwo, które posiada Jezus, różni się od tożsamego z czynnością świadczenia Janowego „światła”. Zachodzące odrębności sygnalizuje warstwa literacka tekstu. Pierwsza uwaga dotyczy czasu gramatycznego „posiadania świadectwa”. Tryb orzekający czasu teraźniejszego czasownika ἔχω wskazuje, że ma ono charakter stały, nie zamyka się w przeszłości ani też nie jest krótkotrwałe. Z kolei drugie spostrzeżenie wiąże się z przymiotnikiem μέγας, użytym w liczbie pojedynczej rodzaju żeńskiego. Wspólnie z rzeczownikiem μαρτυρία oraz przydawką τοῦ Ἰωάννου tworzy dopełnienie bliższe względem orzeczenia ἔχω. W analizowanym zdaniu zachodzi również związek zgody pomiędzy μέγας a μαρτυρία⁶⁷, który wskazuje, że dokonane przez Jezusa porównanie dotyczy nie osób, lecz świadectw⁶⁸.

– „te bowiem dzieła, które dał mi Ojciec, abym wypełnił je” (w. 36). Wprowadzone po dwukropku zdanie inicjuje rodzajnik τὰ, który ma znaczenie zaimkowe. Wzmiankowane ἔργα wskazują na poszczególne dokonania Jezusa, a nie na ogół Jego misji, wyrażanej za pomocą tego samego rzeczownika w liczbie pojedynczej⁶⁹. Dzieła objawiają chwałę Chrystusa i potwierdzają, że jest On posłanym od Ojca Synem Bożym⁷⁰. Czas przeszły dokonany czasownika δίδωμι wskazuje, że skutki czynności, którą on określa, trwają w teraźniejszości. Natomiast obecny w zdaniu spójnik ἵνα służy dopełnieniu wyrażenia osobowego⁷¹: τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ. Zwrot δέδωκέν μοι stanowi typową dla czwartej Ewangelii figurę retoryczną (6,39; 10,28; 18,11)⁷². Jezus nigdy nie mówi o swoich dziełach, ale w geście ich powierzenia odkrywa ich autora, którym jest Ojciec. Obecne w 5,36 τελειῶν we wszystkich przypadkach, za wyjątkiem 17,23, posiada formę

⁶⁷ J. Beutler preferuje określenie „związek nominalny” (*Die Nominalverbindungen*). Por. J. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt 1972, s. 230, 233.

⁶⁸ S. Mędała wskazuje na niejednoznaczne rozumienie funkcji, jaką w 5,36 pełni przymiotnik μέγας. Egzegeta podaje dwie możliwości tłumaczenia frazy zawierającej ten przymiotnik: 1) Ja mam świadectwo, które jest większe, niż ma Jan; 2) Ja mam świadectwo większe niż świadectwo, które dał Jan. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 533.

⁶⁹ Por. A. Vanhoye, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)...*, s. 415.

⁷⁰ Por. J. Beutler, *Martyria...*, s. 259–260.

⁷¹ Por. A. Vanhoye, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)...*, s. 415–416; G. Noli, *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco, neovolgata latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Città del Vaticano 1986, s. 180–181.

⁷² Por. B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John...*, s. 90.

aorystu. Termin ten dotyczy wypełnienia zarówno dzieł (5,36), jak i całej misji Chrystusa, ujętej w słowie ἔργων (4,34; 17,4; 19,28). Jeden tylko raz τελειῶν służy wyrażeniu czynności wydoskonalenia relacji pomiędzy uczniami Jezusa (17,23).

– „one, dzieła, które czynię, świadczą o mnie” (w. 36). Fraza αὐτὰ τὰ ἔργα, zawierająca powtórzenie wzmianki o dziełach, ma charakter konwersacyjny⁷³. Tego typu figura retoryczna dynamizuje wypowiedź Chrystusa i nadaje jej znamiona stylu potocznego. Zwrot τὰ ἔργα ἃ ποιῶ oprócz 5,36 występuje w czwartej Ewangelii jeszcze dwukrotnie podczas dialogu z Żydami w świątyni jerozolimskiej, w uroczystość jej poświęcenia (10,25; 10,37), gdzie Chrystus wyjaśnia swe mesjańskie posłannictwo. Zwrot μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ określa zarówno świadczenie dzieł powierzonych przez Ojca (5,36; 10,25), jak i bezpośrednio świadczenie samego Ojca (5,32; 8,18). Rozbieżność pomiędzy liczbą podmiotu a liczbą orzeczenia w 5,36 i 10,25 nie odpowiada polskiej składni, która domaga się związku zgody. Tymczasem w języku greckim podmiotowi w liczbie mnogiej dla rodzaju nijakiego towarzyszy orzeczenie w liczbie pojedynczej. Obecny w zdaniu czasownik μαρτυρεῖw pełni funkcję *verbum dicendi*, które wyraża czynność potwierdzania, składania deklaracji, a więc implikuje również mówienie.

– „że Ojciec mnie posłał” (w. 36). Za sprawą poprzedzającego frazę *verbum dicendi* spójnik ὅτι ma znaczenie deklaratywne⁷⁴. Perfectum czasownika ἀποστέλλω wskazuje na czynność dokonaną w przeszłości, której skutki trwają w teraźniejszości. Czwarta Ewangelia zawiera jeszcze tylko dwa miejsca, gdzie ἀποστέλλω posiada formę czasu przeszłego dokonanego w trybie orzekającym. Pierwszy znajduje się w pierwszej części apologii z piątego rozdziału, natomiast drugi jest częścią narracji popaschalnej. W 5,33 Jezus, zwracając się do Żydów, przypomina im, jak wysłali oni do Jana poselstwo, chcąc dowiedzieć się, kim jest, a otrzymali od niego świadectwo dane prawdzie. Z kolei w 20,21 Chrystus mówi o swoim posłaniu i na wzór działania Ojca posyła uczniów. Pierwsza ewangeliczna wzmianka o posłaniu Syna do świata w 3,17 posiada wyraźny akcent soteriologiczny. Jezus nie przychodzi, by świat sądzić (κρίνω), lecz aby go zbawić (σώζω). Wydaje się zatem, że w ustaleniu początku posłania Syna od cezury czasowej większe znaczenie ma jego odwieczna motywacja, której nie obejmuje χρόνος⁷⁵, lecz przenikający go καιρός⁷⁶.

⁷³ Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 250.

⁷⁴ Por. M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento*, trad. G. Boscolo, Roma 2011, s. 259.

⁷⁵ Ta miara czasu pojawia się w narracji ewangelisty, kiedy opowiada on o poznaniu przez Jezusa, od jak dawna sparaliżowany przy sadzawce Betesda czeka, by wejść do wody (5,6). Natomiast w 7,33; 12,35; 14,9 Jezus mówi uczniom o czasie, który spędza wraz z nimi. W każdym z wymienionych przypadków chodzi zatem o taki przedział czasowy, którego zarówno początek, jak i koniec można określić w sposób jednoznaczny.

⁷⁶ Rzeczownik ten w Ewangelii Jana występuje tylko w 7,6 [x2] i 7,8, gdzie mowa jest o groźbie zabicia Jezusa przez Żydów (7,1). Chrystus mówi, że czas Jego jeszcze nie nadszedł, nie wypełnił się, a zatem καιρός posiada charakter pasyjny.

– „I [który] posłał mnie, Ojciec” (w. 37). Początkowe καί łączy tę frazę z bezpośrednio poprzedzającym ją kontekstem, gdzie mowa o posłaniu przez Ojca. Przekład, który obecny w tym miejscu spójnik oddałby za pomocą „a”, nie zaś preferowanego „i”, odwoływałby się do sprecyzowanego już podmiotu czynności. Pomiedzy wieńczącym 5,36 czasownikiem ἀποστέλλω a użytym w 5,37 πέμπω, posiadającym formę czynnego imiesłowu aorystu, semantycznie nie istnieje żadna różnica⁷⁷. Pod względem gramatycznym pierwszy termin koncentruje się na czynności, którą wyraża, natomiast imiesłów wskazuje bardziej na wykonawcę posłania, którego w zdaniu oznacza rzeczownik πατήρ. W Ewangelii Jana tylko Bóg jest określony imiesłowem ó πέμψας. Zwrot ó πέμψας με πατήρ znajduje się również w 8,16.17 i 12,49. Za każdym razem towarzyszą mu *verba dicendi*: κρίνω, μαρτυρέω bądź λαλέω, które posiadają jurydyczny charakter. Spójnik καί nie wprowadza nowego świadectwa o Jezusie⁷⁸, lecz służy rozwinięciu jego treści⁷⁹.

– „Tamten zaświadczył o mnie” (w. 37). Zaimek ἐκεῖνος łączy się bezpośrednio z podmiotem zdania poprzedniego, którym jest posyłający Ojciec. Czas przeszły dokonany czasownika μαρτυρέω dla trzeciej osoby liczby pojedynczej dotyczy w czwartej Ewangelii tylko trzech podmiotów: Jana Chrzciciela (5,33), Ojca (5,37) oraz tego, który zobaczył, stojąc pod krzyżem Jezusa (19,35). W dwóch ostatnich przypadkach podmiot wypowiedzenia określa ten sam zaimek wskazujący – ἐκεῖνος. Zaobserwowane w obrębie syntagmy z 5,37 i 19,35 analogie wskazują na możliwe zależności w odniesieniu do wzmiankowanych tam świadectw⁸⁰.

– „Ani głosu Jego nigdy [nie] słyszeliście” (w. 37). Spójnik οὐτε rozpoczyna serię połączonych współrzędnie zdań przeczących. W 5,37 termin ten występuje dwukrotnie, z kolei w ramach czwartej Ewangelii pojawia się w dialogu z Samarytanką (4,11.22[x2]), w konfrontacji z Żydami, po odprawieniu kobiety cudzołożnej (8,19[x2]), a także w odpowiedzi na zadane przez uczniów pytanie o przyczyny ślepoty niewidomego od urodzenia (9,3[x2]). Podwójne οὐτε służy całkowitemu zaprzeczeniu argumentów rozmówcy⁸¹ i wskazaniu drogi rozwiązania odmiennej od proponowanych. Tylko za pierwszym razem, w wy-

⁷⁷ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 250.

⁷⁸ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg 1971, s. 174.

⁷⁹ Przeciwnie uważa J. Beutler, który mówi o wprowadzeniu do kolejnego świadectwa: „Ein einfaches καί leitet zu diesem weiteren Zeugnis über”. Zob. J. Beutler, *Martyria...*, s. 260.

⁸⁰ Tego faktu nie zauważa nikt z autorów kluczowych komentarzy do czwartej Ewangelii.

⁸¹ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 251.

powiedzi Samarytanki (4,11), pojedyncze οὔτε służy zaakcentowaniu faktu, że Jezus, nie mając czerpaka, kieruje pośrednio do kobiety zachętę, aby poprosiła Go o wodę żywą. Styl konwersacji Jezusa odpowiada pod tym względem retoryce obecnej w niektórych księgach Septuaginty (zob. Lb 21,22; Iz 30,5). W analizowanej frazie sens wypowiedzi wzmacnia dodatkowo przysłówki πώποτε (nigdy). Konstrukcja czasownika ἀκούω w trybie orzekającym czasu przeszłego dokonanego z rzeczownikiem φωνή jest rozbudowanym synonimem czynności słuchania. Posiadający w Ewangelii Jana zwykle formę aorystu czasownik ἀκούω tylko w 5,37 oraz 4,42 występuje w aspekcie dokonanym trybu orzekającego⁸². Wskazane przypadki ukazują jednak przeciwstawne postawy słuchających. Z przytoczonej przez narratora w mowie niezależnej wypowiedzi Samarytan w 4,42 wynika, że ich wiara w Jezusa jako Zbawiciela świata jest efektem bezpośredniego spotkania z Nim oraz możliwości wysłuchania Go. Natomiast w analizowanym fragmencie 5,37 mowa o głosie Ojca, którego Żydzi nie usłyszeli. Wzmianka ta przywołuje opis starotestamentalnej teofanii na Synaju⁸³, obecny w Wj 19,5.16.19; 20,18; Pwt 4,12.15; 5,23–26 oraz Syr 17,13. Biblijne tło Jezusowego zaprzeczenia wydaje się jednak znacznie szersze. Niestuchanie określa *de facto* postawę zamknięcia Izraela na głos Boga przemawiającego także w świątyni, poprzez proroków i w świętych Pismach⁸⁴.

– „ani oblicza Jego [nie] zobaczyliście” (w. 37). Ponowne użycie spójnika οὔτε wprowadza frazę, która uzupełnia myśl ze zdania poprzedniego⁸⁵ i jednocześnie nawiązuje do konkluzji zawartej w zakończeniu prologu Ewangelii Jana (1,18): Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (Boga nikt nie widział nigdy). Biblijne tło stanowi wzmiankowane już objawienie się Boga na Synaju. Poza omawianym fragmentem perykopy termin εἶδος (oblicze) nie występuje w żadnym innym miejscu czwartej Ewangelii. Spośród synoptyków tylko Łukasz używa tego terminu dwukrotnie: w odniesieniu do Ducha zstępującego na Jezusa podczas chrztu w Jordanie (Łk 3,22) i w opisie wyglądu Chrystusa w czasie przemienienia na górze Tabor (Łk 9,29). U Jana mowa wyłącznie o obliczu Ojca, do którego w zdaniu odwołuje się zaimek osobowy αὐτοῦ.

Motyw „oblicza” w czwartej Ewangelii posiada starotestamentalne korzenie. Septuaginta używa bowiem określenia εἶδος θεοῦ (Oblicze Boga), które jest

⁸² W J 18,21 również obecny jest czas przeszły dokonany, jednakże imiesłowu czynnego. Odpowiadając na pytanie arcykapłana dotyczące nauki Jezusa oraz Jego uczniów, Chrystus powołuje się na słuchających Go.

⁸³ Por. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 55.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Zachodzi tu zjawisko, które określa się mianem paralelizmu klimaktycznego. Polega ono zwykle na powtórzeniu w drugiej części wypowiedzi jednego lub więcej słów ze zdania poprzedzającego. Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 352–353.

tłumaczeniem obecnego w tekście hebrajskim Rdz 32,31 terminu *Penuel* (פְּנִיֵּל)⁸⁶. „Obliczem Boga” nazywane jest tam przez Jakuba miejsce jego zmagania się z aniołem, gdzie oglądając Boga twarzą w twarz, zachował swe życie. Pozostający w relacji do οὔτε czasownik percepcji wzrokowej ὁράω występuje w tej samej co ἀκούω formie gramatycznej – czasu przeszłego dokonanego. W ten sposób obydwie leksemy współtworzą pole semantyczne bezpośredniej relacji do Ojca (1,18), ale także Jezusa (20,18.25; 15,24). Jednocześnie określają źródła poznania, niezbędne dla tego, kto świadczy⁸⁷. Razem też stanowią literacką aluzję do widzenia teofanii na Synaju (Wj 19,11⁸⁸; 20,18⁸⁹; Pwt 4,12.15⁹⁰; 5,24; Syr 17,13)⁹¹.

– „I słowa Jego nie macie w was pozostającego” (w. 38). Inicjalne καί w sposób typowy dla stylu czwartej Ewangelii kontynuuje myśl ze zdania poprzedniego. Niektórzy egzegeci proponują, by użyty w tekście spójnik tłumaczyć jako „także”⁹². W ten jednak sposób doświadczenie słuchowe i wizualne, o którym mowa w 5,37, zostaje wyraźnie oddzielone od wypowiedzianego przez Boga słowa. Tymczasem καί służy tu raczej wskazaniu na konsekwencje nieprzyjęcia świadectwa Bożego, które obecne jest w trwającym słowie. Wyrażający stan posiadania czasownik ἔχω, poprzedzony partykułą przeczącą οὐκ, pełni w zdaniu rolę orzeczenia. Natomiast przedmiotem wzmiankowanej czynności jest „pozostające słowo” (τὸν λόγον μένοντα) Boga, którego osobę wskazuje zaimek osobowy αὐτοῦ (jego). Wyrażenie przyimkowe ἐν ὑμῖν (w was) odwołuje się do podmiotu domyślnego, jakim są Żydzi. Brak posiadania w sobie Bożego słowa suponuje wcześniejszą bierność bądź opór przeciwników Jezusa względem

⁸⁶ W następnym wersecie obecna jest już forma τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ, która odzwierciedla hebrajską wersję פְּנִיֵּל, poprzedzoną przez partykułę כִּי (zob. Rdz 32,32). Zarówno w BH, jak i w LXX oprócz Rdz 32,31–32 nigdzie nie występuje nazwa „Oblicze Boga”.

⁸⁷ Pierwszym, o którym w czwartej Ewangelii mowa, że ujrzał i zaświadczył, jest Jan Chrzciel (1,34), następnie widzącym i świadczącym jest Chrystus (3,32; 8,38 – w ostatnim przypadku czynność świadczenia wyraża *verbum dicendi*, którym jest czasownik λαλέω); wreszcie anonimowy świadek spod krzyża na Golgocie (19,35). Jezus jest także tym, który widział i słyszał (3,32).

⁸⁸ Zamiast ὁράω w LXX występuje rozbudowana formuła: ἐναντίον παντὸς τοῦ λαοῦ (wobec całego ludu).

⁸⁹ Przedmiotem „widzenia” w LXX są nie tylko błyskawice, ale także dźwięk grzmotów i trąby: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος.

⁹⁰ W obu przypadkach występuje formuła οὐκ εἶδετε (nie widzieliście). Teksty obecne w Księdze Powtórzonego Prawa odpowiadają więc temu, co o doświadczeniu Żydów mówi Jezus.

⁹¹ J.H. Bernard złożoną syntagmę οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πάποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε określa mianem parentezy, wprowadzonej dla uniknięcia niezrozumienia wypowiedzi Jezusa. Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 251.

⁹² Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 291.

świadcstwa Ojca⁹³, które zawarte w słowie, nie uległo interioryzacji⁹⁴. Rozbudowana metafora poznania Boga w relacji do objawienia inaczej prezentuje się w 8,31⁹⁵. „Pozostawanie w słowie” posiada tam wyraźny kontekst chrystologiczny: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἐστε (Jeśli wy pozostaniecie w słowie moim, prawdziwie uczniami moimi jesteście). Według czwartej Ewangelii zachowanie nauki Jezusa łączy się z pozostawaniem w Nim samym (15,4.7⁹⁶), co implikuje wiarę w to, że Chrystus jest posłanym od Ojca Synem.

– „ponieważ, którego posłał Tamten” (w. 38). W przekładzie BT⁵ zdanie to kończy werset 38, a poprzedza je fraza: „bo wyście nie uwierzyli Temu”. W tekście greckim stanowi ono przykład typowego *casus pendens*⁹⁷, wzmocnionego użyciem zaimków⁹⁸. Spójnik ὅτι ma charakter przyczynowy. Obecny zaimek względny „który” pełni tu rolę zaimka wskazującego i odnosi się do osoby posłanego. Z kolei zaimek wskazujący „tamten” dotyczy Boga Ojca, będącego podmiotem czynności posyłania, wyrażonej w aoryście czasownika ἀποστέλλω dla trzeciej osoby liczby pojedynczej. W tej samej formie gramatycznej „posyłam” występuje w czwartej Ewangelii jeszcze osiem razy, z czego aż siedmiokrotnie autorem czynności posyłania jest Bóg Ojciec (3,17.34; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36), do którego również odnosi się zaimek wskazujący dalszy „tamten”. Jeden tylko raz mowa o Annaszu, posyłającym związanego Jezusa do Kajfasza (18,24).

– „Temu wy nie wierzyście” (w. 38). Porządek obecnych we frazie zaimków ma charakter emfaticzny⁹⁹. Οὗτος pozostaje w relacji do ὅς ze zdania nadrzędnego i wskazuje na osobę Chrystusa, jako posłanego od Ojca. Wyrażony w trybie

⁹³ J.H. Bernard używa terminu „objawienie”. Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 251.

⁹⁴ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 255.

⁹⁵ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 252.

⁹⁶ Paralelna wypowiedź znajduje się w Pwt 6,6. Mojżesz domaga się tam, aby w sercu każdego, kto zawarł przymierze z Bogiem, pozostało słowo, nakazujące miłość względem Niego. W Ewangelii Jana bezpośredni i dalszy kontekst wypowiedzi Jezusa również stanowi przykazanie miłości. Skupia się ono jednak na Chrystusie (13,34; 15,9.12). Jeśli Jego miłość jest odwzorowaniem miłości Ojca, to umiłowanie Syna musi prowadzić do umiłowania Ojca.

⁹⁷ Po raz pierwszy w czwartej Ewangelii konstrukcja ta występuje w 1,12: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Polega ona na użyciu zaimka w odniesieniu do podmiotu znajdującego się poza obrębem danej syntagmy, której szyk przestawny odpowiada składni hebrajskiej. Zob. T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem 1985, s. 93–94.

⁹⁸ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 252.

⁹⁹ Ibidem.

orzekającym czasu teraźniejszego dla drugiej osoby liczby mnogiej czasownik $\pi\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ występuje w czwartej Ewangelii osiem razy, zawsze w konstrukcji z partykułą „nie” ($\text{o}\acute{\upsilon}$)¹⁰⁰. Jeden raz posiada też formę imperatywną – „wierzcie”, która jest poprzedzona partykułą przeczącą $\mu\acute{\iota}$ (10,37)¹⁰¹. W każdym z tych przypadków mowa o negatywnej postawie Żydów zarówno wobec nauki, jak i osoby Jezusa.

– „Badacie Pisma” (w. 39). Orygenes¹⁰², Tertulian¹⁰³, Ireneusz¹⁰⁴ oraz Wulgata uznają obecną w tekście formę $\epsilon\pi\alpha\upsilon\nu\acute{\alpha}\tau\epsilon$ za imperatyw¹⁰⁵. Tryb rozkazujący: „Badajcie Pisma!” brzmiałby zatem jak upomnienie skierowane przez Jezusa do swoich przeciwników. Tymczasem tryb orzekający omawianego czasownika odpowiada logice dotychczasowej wypowiedzi Chrystusa i zgadza się z formą gramatyczną następującego po nim $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$ ¹⁰⁶. Sens użytego w tekście terminu $\epsilon\pi\alpha\upsilon\nu\acute{\alpha}\omega$ odpowiada hebrajskiemu שָׂרַר , które służy wyrażeniu czynności studiowania i wyjaśniania tekstów biblijnych (por. Ezd 7,10; Iz 34,16)¹⁰⁷. Obecny w liczbie mnogiej i poprzedzony rodzajnikiem rzeczownik $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$, pełni w zdaniu funkcję dopełnienia bliższego. Jest to jedyny przypadek występowania u Jana tego terminu w liczbie mnogiej. „Pisma” nie oznaczają tu wyłącznie Prawa. Termin ten dotyczy także pism prorockich, ksiąg mądrościowych oraz biblijnych tekstów apokaliptycznych, a zatem całego depozytu objawienia, które jest przedmiotem rozważania, tłumaczenia i tradycji.

– „ponieważ wy spodziewacie się w nich życie wieczne mieć” (w. 39). Spójnik $\omicron\tau\iota$ wprowadza zdanie podrzędne o charakterze przyczynowym. Zaimek osobowy $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ skupia uwagę zbiorowego odbiorcy wypowiedzi Jezusa i podkreśla jego odniesienie do czynności wyrażonej przez czasownik $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$ w trybie orzekającym czasu teraźniejszego. W całej Ewangelii Jana oprócz 5,39 termin ten występuje jeszcze siedem razy (5,45; 11,13.31.56; 13,29; 16,2; 20,15). We wszystkich przypadkach dotyczy błędnego przypuszczenia bądź sposobu rozumowania bohaterów ewangelicznej narracji. Stąd wypowiedź Jezusa implikuje stwierdzenie: „Spodziewacie się błędnie”. Tradycja żydowska upatruje w Prawie źródło życia, co potwierdzają dwa teksty Miszny, zawarte w traktacie *Mowy Ojców*: „Kto posiadał naukę Tory, ten ma zapewniony żywot wieczny” (*m. Abot* 2,7), „Wielka jest Tora, albowiem wypełniającym ją daje życie na tym i na tamtym świecie, jako powiedziano: «Lekarstwem będzie dla twego ciała i ożywczym sokiem dla twych kości», a także: «Dla tych, którzy się jej trzymają, jest ona

¹⁰⁰ J 3,12; 5,38.47; 6,36; 8,45.46; 10,25.26.

¹⁰¹ Tryb rozkazujący czasownika $\pi\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ dla drugiej osoby liczby mnogiej występuje także w 10,38; 12,36; 14,1; 14,11, jednakże bez użycia partykuły przeczącej.

¹⁰² Origenes, *Contra Celsum* V, 16 (PG 11, 589C).

¹⁰³ Tertullian, *De Praescriptionibus adversus haereticos* VIII, 6 (PL 2, 22A).

¹⁰⁴ Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 10.1 (PG 7a, 239A).

¹⁰⁵ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 291.

¹⁰⁶ Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999², s. 78.

¹⁰⁷ Por. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 167.

drzewem życia. Szczęśliwy ten, który się nią wspiera»” (*m. Abot* 6,7). Obecny w wypowiedzi Chrystusa związek frazeologiczny ζωή αἰώνιος dotyczy tej samej rzeczywistości, o której mówi On po raz pierwszy Nikodemowi w J 3,15. Inny pozostaje jednak środek osiągnięcia „życia wiecznego”. Nie samo studium Prawa oraz Pism daje życie, ale Chrystus, będący słowem Ojca¹⁰⁸. Zwrot „życie wieczne mieć” stanowi przykład klasycznej konstrukcji *accusativus cum infinitivo*, poprzedzonej przez czasownik *verba cogitandi* – „oczekiwać”. Natomiast kończący frazę dwukropek wprowadza do wyjaśnienia roli Pism, które zastępuje w zdaniu wyrażenie przyimkowe „w nich”.

– „a tamte są świadczące o mnie” (w. 39). Konstrukcja καὶ ἐκεῖναι podkreśla przeciwstawny sens wypowiedzi. Wyrażone przy pomocy zaimka dalszego ἐκεῖναι Pisma pełnią rolę odmienną od tej, którą przypisują im przeciwnicy Jezusa. Orzeczenie imienne [...] εἶσιν αἱ μαρτυροῦσαι wskazuje, że Pisma nie stanowią wyłącznie przedmiotu egzegezy, ale świadcząc o Chrystusie, posiadają podmiotowy charakter. Czasownik μαρτυρέω w czwartej Ewangelii oprócz 5,39 jeszcze tylko czterokrotnie przyjmuje formę imiesłowu. Po raz pierwszy w 4,39, gdzie mowa o postawie Samarytanki oraz reakcji pozostałych mieszkańców miasta po spotkaniu z Jezusem (4,40). Następnie świadczącym o Chrystusie jest Ojciec (5,32), a także Syn (8,18), wreszcie i uczeń (21,24). W grupie podmiotów, których relację z Jezusem wyraża imiesłów czynny, Pisma stanowią jedyny, pozornie „nieosobowy”, przypadek. Jego nowym kryterium hermeneutycznym jest jednak Chrystus¹⁰⁹ – Słowo przebywające w początku u Boga (por. 1,1). Obecne w tekście czwartej Ewangelii wyrażenie przyimkowe περὶ ἐμοῦ zawsze odnosi się do Jezusa, który jest przedmiotem świadectwa¹¹⁰.

– „A nie chcecie przyjść do mnie” (w. 40). Inicjalne użycie spójnika καὶ, w następujących po sobie frazach, zawierających dodatkowo przeczenie, stanowi cechę stylu czwartej Ewangelii¹¹¹. Odnoszący się do wewnętrznej postawy Żydów zwrot οὐ θέλετε poza 5,40 nie występuje w żadnym innym miejscu tekstu Jana¹¹². Forma terażniejsza trybu orzekającego czasownika θέλω wskazuje na aktualną relację przeciwników Chrystusa do Jego osoby. Natomiast konstrukcja ἐλθεῖν πρὸς με stanowi metaforę wiary w Jezusa i skierowania ku Niemu swojego życia¹¹³. W czwartej Ewangelii zwrot ten występuje jeszcze dwukrotnie

¹⁰⁸ Por. J. Gible, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 57.

¹⁰⁹ Por. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 283.

¹¹⁰ Por. C. Skalicky, *La Gloria nel Vangelo di Giovanni...*, s. 105.

¹¹¹ Zdaniem C.K. Barretta nie istnieje nawet konieczność, by postrzegać tę cechę wypowiedzi jako semicką naleciałość. Zob. C.K. Barretta, *The Gospel According to St. John...*, s. 267.

¹¹² Podobna konkluzja znajduje się natomiast w Mt 23,37.

¹¹³ Por. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 2: Gv 5–10*, Bologna 1984, s. 57.

(6,44.56) i za każdym razem w bezpośrednim kontekście aktywności Ojca, który ukierunkowuje człowieka na Syna.

– „abyście życie mieli” (w. 40). Spójnik ἵνα wprowadza zdanie podrzędne okolicznikowe celu, które wyjaśnia sens przyjścia do Jezusa. Obecny we frazie rzeczownik ζῶή nie posiada rodzajnika. Biorąc pod uwagę użycie tego terminu w czwartej Ewangelii, należy przyjąć, że wskazuje on na życie będące w pełnej relacji do Boga. Bardzo często rzeczownik ζῶή w Ewangelii Jana określa przydawka przymiotna αἰώνιος. Występowanie rodzajnika nadaje „życiu” zindywidualizowany charakter i zawsze odnosi się do Jezusa (6,35.48; 8,12; 11,25; 14,6; 17,3¹¹⁴). On sam jest życiem (1,4; 11,25), które dla wierzących staje się przedmiotem posiadania wyrażanego przy pomocy czasownika ἔχω (6,47)¹¹⁵.

– „Chwały od ludzi nie biore” (w. 41). Fraza posiada nietypową syntagmę. Zwykle szyk zdania odpowiada schematowi: koniunkcja (początek zdania) + orzeczenie + podmiot + dopełnienie + uzupełnienia¹¹⁶. Tymczasem w 5,41 struktura wypowiedzi posiada szyk: dopełnienie + uzupełnienie + orzeczenie zawierające podmiot domyslny zdania. Forma gramatyczna czasownika λαμβάνω – poprzedzonego partykułą przeczącą οὐ – wskazuje, że podmiotem zdania jest Jezus. Przystawienie porządku członów w obrębie syntagmy i umieszczenie rzeczownika δόξα na samym jej początku sugeruje zmianę wątku tematycznego. Termin „chwała” nie pełni jednak w tym przypadku roli słowa klucza dla zrozumienia, kim jest Jezus¹¹⁷. Nie posiada tu bowiem znaczenia chwały pochodzącej od Boga, o której mowa po raz pierwszy w 1,14. Wyrażenie przymikowe παρὰ ἀνθρώπων jednoznacznie wskazuje na chwałę jako „szacunek”, „uznanie”, „cześć” pochodzącą od człowieka. Ponadto termin δόξα w obrębie całej apologii Jezusa pojawia się tylko trzykrotnie (5,41.44[x2]), tworząc niewielką jednostkę tekstową, która obejmuje cztery wersety.

¹¹⁴ W tym przypadku „życie wieczne” jest zdefiniowane jako poznanie (γινώσκω) Ojca – jedynego Boga – i Chrystusa. Relacja ta staje się jednak dla człowieka możliwa tylko wówczas, gdy przyjmie on z wiarą Jezusa jako posłanego od Ojca (por. 6,29; 17,8.25).

¹¹⁵ B.F. Westcott stwierdza, że zarówno „Zmartwychwstanie”, jak i „Życie”, w które wierzymy, nie są sprawą przyszłości, ale obecnego czasu. Obydwie te wartości, zdaniem uczonego, leżą u podstaw jedności z osobą Jezusa Chrystusa. Zob. B.F. Westcott, *The Revelation of the Father...*, s. 94.

¹¹⁶ Por. J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu...*, s. 128.

¹¹⁷ Zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 231, przyp. 125: „The section cannot be classified under the heading «die δόξα» [...]. Δόξα is nota «Stichwort» since it appears only at vv. 41.44. This is but one theme”. Stwierdzenie to wyraźnie polemizuje z opinią R. Bultmanna, który termin „chwała” w 5,41–47 i 7,15–24 określa mianem słowa klucza, analogicznie do tego, jaką rolę w 5,31–40 pełni „świadećtwo”: „Μαρτυρία ist das Stichwort von 5,31–40, δόξα das von 5,41–47; 7,15–24” (zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 197).

– „Lecz poznałem was” (w. 42). Użycie spójnika ἀλλά wprowadza zwykle zdanie współrzędne przeciwstawne, co jednak nie odpowiada treści bezpośrednio poprzedzającego frazę kontekstu. Obecny w trybie orzekającym czasu przeszłego dokonanego czasownik γινώσκω wyraża naturalne zdolności poznawcze Jezusa¹¹⁸. Zdobycie przez Niego wiedzy na temat Żydów, do których w tekście odwołuje się zaimiek ὑμᾶς, ma swoje skutki w ewangelicznym „teraz”.

– „że miłości Boga nie macie w sobie” (w. 42). Fraza stanowi logiczne uzupełnienie poprzedzającego ją zdania. Przyczynowe ὅτι wprowadza w przedmiot wiedzy Jezusa. Wzmiankowaną „miłość Boga” można rozumieć po pierwsze w kategorii obustronnej relacji Bóg–człowiek, polegającej na wzajemnym miłowaniu i byciu miłowanym, po drugie zaś miłość można odczytywać jako trwałą dyspozycję, cnotę i dar Boży, który człowiek posiada bądź też jest go pozbawiony¹¹⁹. Tekst nie domaga się od odbiorcy rozstrzygnięcia tej niejednoznaczności. Odsłania ona bowiem dwa aspekty jednej postawy przeciwników Jezusa, którzy odrzucają Jego posłannictwo od Ojca, a nie mając w sobie miłości Boga, nie kochają Go wcale. Negatywna relacja Żydów do Jezusa i Ojca silnie kontrastuje z oczekiwaną przez Chrystusa postawą Jego uczniów (13,35). Więź pomiędzy nimi ma bowiem odzwierciedlać relację, która zachodzi pomiędzy Bogiem Ojcem a Synem (15,9¹²⁰.10[x2]¹²¹; 17,26). Wreszcie wyrazem posiadania w sobie miłości „większej” jest darowanie własnego życia za przyjaciół swoich (15,13)¹²².

– „Ja przyszedłem w imieniu Ojca mego” (w. 43). Tekst grecki przy pomocy zaimka osobowego ἐγώ wyraźnie eksponuje Jezusa¹²³, podczas gdy przekład obecny w BT⁵ oraz w BŚP zawiera samo tylko orzeczenie imienne „przyszedłem”. Czwarta Ewangelia oprócz 5,43 używa czasownika ἐρχομαι w formie czasu przeszłego dokonanego jeszcze pięciokrotnie. Główny kontekst „przyjścia” Chrystusa w Ewangelii Jana stanowi posłanie ze strony Ojca (7,28; 8,42) bądź wyjście od Niego (16,28). Tłumaczenie „w imieniu Ojca” przedstawia przyjście Jezusa jako

¹¹⁸ Por. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 288.

¹¹⁹ Mylącego podziału dokonuje X. Léon-Dufour. Jego zdaniem obecność genetiwu „(od Boga” (*di Dio*) pozwala odczytywać wzmiankowaną miłość przedmiotowo (jako miłość ludzi do Boga) lub podmiotowo (jako miłość Boga do człowieka, jako Jego miłość). Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 418, przyp. 148.

¹²⁰ W tym przypadku występuje zarówno ἀγάπᾶν, które wyraża miłość Ojca względem Syna, jak i ἀγάπῃ, dotyczące miłości Jezusa (τῆ ἐμῆ).

¹²¹ Wzmiankowana „miłość” nie jest w tym przypadku przedmiotem posiadania (ἔχω), ale ma znaczenie „przestrzenne” – Jezus mówi bowiem o trwaniu, pozostawianiu w niej: μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου [...] μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.

¹²² Tę prawdę Jezus wyraża przy pomocy porównania: μείζονα ταύτης ἀγάπῃν οὐδεὶς ἔχει (większej [od] tej miłości żaden [nie] ma).

¹²³ Brzmienie tekstu greckiego zachowuje GPNT oraz *Ewangelia według św. Jana. Wydanie studyjne*, Warszawa 2011.

reprezentanta Ojca. Z kolei przekład BT⁵: „w imię Ojca” (10,25) wskazywałyby na zmianę dokonaną w adresacie przyjsia¹²⁴. W Ewangelii Jana wypowiedź Jezusa dwukrotnie jest skoncentrowana na celu Jego przychodzenia do świata. Pierwszy raz, gdy mowa o tym, aby każdy wierzący w Syna nie pozostał w ciemności (12,46)¹²⁵, i drugi raz, gdy Jezus wskazuje Piłatowi na konieczność złożenia świadectwa prawdzie (18,37). Natomiast wyrażenie „w imieniu Ojca mego” występuje w czwartej Ewangelii jeszcze tylko w 10,25¹²⁶, gdzie Jezus odpowiada na pytanie Żydów, dotyczące Jego mesjańskiego posłannictwa. W obydwu przypadkach (5,43; 10,25) bezpośredni kontekst słów Chrystusa stanowi wzmianka o dziełach, które poświadczają jego tożsamość. Zabieg literacki, polegający na odwołaniu się do „imienia” osoby-autorytetu, posiada starotestamentalne korzenie (1 Sm 25,9; 2 Sm 22,50). Septuaginta używa wyrażenia ἐν τῷ ὀνόματι dla oddania powagi osobowości tego, kto zostaje przywołany¹²⁷, zaś odnosząc ją do Boga, ukazuje Jego moc (Ps 33[32],21; 44[43],6; 54[53],3). Nie chodzi więc tylko o wyrażenie faktu, że Jezus przyszedł „w imię” Ojca, to znaczy z Jego nakazu czy posłania, ale też że przyszedł, będąc (poprzez dokonywane dzieła) objawieniem Jego samego.

– „a nie przyjmujecie mnie” (w. 43). Spójnik καί ma znaczenie przeciwstawne, co jest typową cechą stylu wypowiedzi w czwartej Ewangelii (3,12; 5,40.43; 6,36; 10,13.25.28.35; 16,17.19.26.30). Zdanie przeczące οὐ λαμβάνετε με występuje jeszcze w 3,11, podczas dialogu Jezusa z Nikodemem. Wyjaśniając sprawę powtórnych narodzin z Ducha, Chrystus wyrzuca tam swemu rozmówcy, jako przedstawicielowi faryzeuszy¹²⁸, iż nie przyjmują oni świadectwa Ojca i Syna¹²⁹. Zarówno w 3,11, jak i w 5,43 kontekst wypowiedzi Jezusa stanowi

¹²⁴ Tak jak w języku polskim słowa formuły chrzcielnej oznaczają przemianę dokonaną w ochrzczonym w imię Osób Trójcy Świętej, a nie wyłącznie działanie szafarza w zastępstwie tych Osób.

¹²⁵ Dokładnie: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ (aby każdy wierzący we mnie w ciemności nie pozostał).

¹²⁶ Statystycznie częściej pojawia się wyrażenie πατρός μου: 2,16; 5,43; 6,40; 10,18.25.37; 14,2.21; 15,10.15.

¹²⁷ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 255.

¹²⁸ Według S. Grasso Jezus czyni Nikodema figurą niewierzących Żydów. Zob. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 158.

¹²⁹ Dostrzegając w Bogu Ojcu źródło tego, co jest przedmiotem Jezusowej wiedzy, B.E. Reynolds wskazuje na Ducha Świętego jako świadczącego razem z Jezusem w 3,11. Zob. B.E. Reynolds, *The Testimony of Jesus and the Spirit...*, s. 168. Z kolei X. Léon-Dufour wyraża opinię, według której możliwe jest przyjęcie hipotezy, że użycie tam przez Jezusa liczby mnogiej stanowi przejęcie (nie bez ironii) stylu wypowiedzi Nikodema – „wiemy” (3,2). Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangelo secondo Giovanni...*, s. 266. Na Boga Ojca wskazuje też redaktor BT⁵.

zagadnienie świadectwa Boga Ojca o Synu, które jest podważane i odrzucane przez Żydów¹³⁰.

– „Jeśliby inny przyszedł w imieniu swoim” (w. 43). Spójnik *ἐάν* wprowadza zdanie zawierające czynność spodziewaną (*modus eventualis*), którą wyraża tryb przypuszczający aorystu *ἔλθῃ*¹³¹. Pozbawiony rodzajnika przymiotnik *ἄλλος* pełni tu rolę podmiotu, którego tożsamość w niewielkim stopniu opisuje czynność przychodzenia we własnym imieniu (*ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ*). Z wypowiedzi Jezusa nie wynika, czy odnosi się On do konkretnego przypadku z biblijnej terażniejszości, czy przywołuje raczej wydarzenia z historii Izraela, w której znane są przypadki występowania fałszywych proroków¹³². Przyjście we własnym imieniu wyraźnie kontrastuje tu ze stwierdzeniem Jezusa o przyjściu w imieniu Ojca. Relacja z Bogiem, wyrażona w Jego ojcostwie, staje się podstawowym kryterium rozróżnienia pomiędzy Mesjaszem a tym, który przychodzi od siebie. Jezus posługuje się przymiotnikiem *ἄλλος* zamiast alternatywnego *ἕτερος* (różny), wskazując zapewne na łudzące podobieństwo, jakie może w historii zachodzić pomiędzy Nim a tym, który przychodzi we własnym imieniu, ale nie objawia tożsamości Boga.

– „tamtego przyjmiecie” (w. 43). Użyty zaimek wskazujący dalszy *ἐκεῖνος*¹³³ odpowiada podmiotowi zdania, którego funkcję pełni *ἄλλος*. Posiadający formę trybu orzekającego czasu przyszłego czasownik *λαμβάνω* wyraża czynność niedokonaną bądź punktową¹³⁴, która w kontekście wypowiedzi Jezusa jest hipotetyczna, ale możliwa do zrealizowania.

– „Jak możecie wy uwierzyć” (w. 44). Frazę otwiera partykuła pytająca *πῶς*, która w Nowym Testamencie najliczniej występuje u Jana (20 razy). Bezpośred-

¹³⁰ Zdaniem J.H. Bernarda ten aspekt tekstu Jana pozwala określić go mianem „Ewangelii odrzucenia” (*The Gospel of the Rejection*). Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 255.

¹³¹ A. Paciorek dla tego typu syntaksy (*ἐάν* + *coniunctivus aoristi*) używa określenia *typus probabilitatis*. Zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001, s. 97; M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento...*, s. 207–208.

¹³² Por. 1 Krl 18,22; Jer 5,31; 14,13–15. Zdaniem R. Bultmanna, powołującego się na źródło Q, jest rzeczą prawdopodobną, że *ἄλλος* oznacza w 5,43 szatana bądź Antychrysta. Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 203. Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 307. W kontekście J 8,41 przedstawione opinie egzegetów wydają się uzasadnione. Trudno jednak za punkt wyjścia dla analizy literackiej przyjmować hipotetyczne źródło, jakim jest rozważane przez R. Bultmanna *Quelle*. Ponadto należy zwrócić uwagę na fakt, że w obrębie Ewangelii Jana nie istnieje bezpośredni związek pomiędzy użyciem *ἄλλος* a osobowością demoniczną.

¹³³ M. Zerwick wskazuje, że odległość pomiędzy podmiotem zdania a odnoszącym się do niego zaimkiem ma charakter psychologiczny, a nie gramatyczny. Por. M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento...*, s. 144.

¹³⁴ Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego...*, s. 75.

ni ton wypowiedzi Jezusa wzmacnia użycie przez Niego zaimka osobowego $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$, odnoszącego się do Żydów¹³⁵. „Wy” rozdziela orzeczenie zdania – $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\epsilon\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$, złożonego z czasownika w osobowej formie oraz bezokolicznika w aoryście. Obecny w BT⁵ przekład ignoruje obecność wspomnianego zaimka w tekście oryginalnym. Pominięcie $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ łagodzi wypowiedź Jezusa, czyniąc ją bardziej ogólną, obejmującą szerszy zakres adresatów. Zaimka nie pomija natomiast tekst Biblii w przekładzie paulistów.

– „chwałę od samych siebie wzajemnie biorący” (w. 44). Użyty rzeczownik $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ nie posiada tu rodzajnika. Identyczna sytuacja zachodzi już w 5,41, gdzie mowa o chwale pochodzącej od ludzi. Mając na uwadze zarówno bezpośredni kontekst, jak i znaczenie wyrażenia przyimkowego $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$ ¹³⁶, odnoszącego się do Żydów, należy przyjąć, że również w tym przypadku chwała posiada sens czysto ludzki. Obecny w zdaniu imiesłów $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ wskazuje na czynność powtarzającą się, habitualną.

– „a chwały od jedynego Boga nie szukacie” (w. 44). Fraza ma charakter antytetyczny, na co wskazuje umieszczone na jej początku $\kappa\alpha\iota$. Podstawowa różnica, jaka zachodzi pomiędzy wcześniejszym wypowiedzeniem a obecnie analizowaną frazą, dotyczy zarówno czynności głównej podmiotu zdania, jak i jej przedmiotu. Funkcję orzeczenia pełni wyrażone w trybie orzekającym czasu teraźniejszego przeczenie $\omicron\upsilon\ \zeta\eta\tau\epsilon\iota\tau\epsilon$. Z kolei wyrażenie przyimkowe $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ spełnia funkcję przydawki względem $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$, poprzedzonego rodzajnikiem. Wzmiankowana tym razem chwała posiada wyraźnie odniesienie do Boga, określonego mianem „jedynego”. Tytuł ten stanowi analogię do tekstu Septuaginty¹³⁷ (2 Krl 19,15.19; Ps 86[85],10; Iz 37,20; Dn 3,45¹³⁸). Jezus nie mówi o Bogu jednym z wielu, pierwszym ($\epsilon\iota\varsigma$) spośród wielu czy też swoim Bogu, różnym od Tego, którego wyznają Żydzi. Bóg Jezusa jest tym samym i jedynym Bogiem Izraela, który w Chrystusie posiada Syna Jednorodzonego ($\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$), a nie jednego czy też pierwszego. Jedyność Boga, o której mówi Jezus, wiąże się zatem ściśle z Jego jedynym w swoim rodzaju synostwem.

– „Nie spodziewajcie się, że ja oskarżę was przed Ojcem” (w. 45). Imperatywny zwrot $\mu\grave{\eta}\ \delta\omicron\kappa\epsilon\iota\tau\epsilon$, podobnie jak w 5,39 $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\tau\epsilon$, służy wykazaniu błęd-

¹³⁵ J.H. Bernard przypisuje mu znaczenie emfatyczne. Zob. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 256.

¹³⁶ W Ewangelii Jana konstrukcja $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$ występuje tylko jeden raz. Zaimek $\alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$ u Jana tworzy zwykle konstrukcje z $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ (4,33; 6,52; 16,17; 19,24) oraz $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ (6,43; 11,56; 16,19) bądź pojawia się samotnie (13,14.34; 15,12.17). Obecne są również pojedyncze przypadki użycia z przyimkami $\epsilon\iota\varsigma$ (13,22) oraz $\acute{\epsilon}\nu$ (13,35).

¹³⁷ Obecny jest także w *Odach Salomona* 7,45: $\kappa\alpha\iota\ \gamma\nu\acute{\omicron}\tau\omega\sigma\alpha\nu\ \omicron\tau\iota\ \sigma\upsilon\ \epsilon\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\chi\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\phi'\ \omicron\lambda\eta\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ (I poznali, że Ty jesteś Pan Bóg jedyny i chwalebny ponad cały świat).

¹³⁸ Dokładnie: $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ (jedyny Pan Bóg).

nego sposobu myślenia rozmówców Jezusa¹³⁹. Spójnik ὅτι posiada charakter deklaratywny, zaś wprowadzona przez niego fraza jest zdaniem podrzędnym dopełnieniowym. Obecne w syntagmie κατηγορέω, posiadające formę czasu przeszłego, u Jana występuje trzykrotnie (5,45[x2]; 8,6). Futurum może obejmować nie tylko przyszłość, ale dotyczyć także teraźniejszości. Ani razu Chrystus nie jest faktycznym wykonawcą czynności wyrażanej za pomocą tego czasownika. Wyrażenie πρὸς τὸν πατέρα w 5,45 jest zwykle tłumaczone jako: „przed Ojcem”. Należy jednak zwrócić uwagę, że przyimek πρὸς posiada sens kierunkowy: „do”. Wzmiankowana formuła wiąże się u Jana z czynnością poruszania, zmiany położenia, wyrażoną przy pomocy czasowników: μεταβαίνω (13,11), ἔρχομαι (14,6), πορεύω (14,12.28; 16,28; 20,17), ὑπάγω (16,10.17) i ἀναβαίνω (20,17). Oskarżanie, o którym mówi Jezus, można by więc tłumaczyć jako „skarżenie do Ojca”.

– „Jest oskarżającym was Mojżesz” (w. 45). Konstrukcja ἔστιν ὁ κατηγορῶν stanowi przykład orzeczenia imiennego. Imiesłów ὁ κατηγορῶν, który choć dotyczy działania w historycznej teraźniejszości¹⁴⁰, to rozciąga się także na przyszłość¹⁴¹, wskazując trwałą cechę podmiotu zdania. Jego rolę w syntagmie pełni „Mojżesz”. Zaimek osobowy ὑμῶν służy podtrzymaniu polemicznego charakteru wypowiedzi Jezusa.

– „w którym wy położyliście nadzieję” (w. 45). Przyimek εἰς nie tylko zachowuje tu swoje znaczenie kierunkowe („do”, „ku”), ale posiada też sens przestrzenny („w”), właściwy dla ἐν¹⁴². Zaimek względny ὅς pozostaje w relacji do podmiotu ze zdania nadrzędnego („Mojżesz”). Występujące bezpośrednio po nim ὑμεῖς pełni tę samą funkcję, co poprzednio. Czas przeszły dokonany czasownika ἐλπίζω stanowi w czwartej Ewangelii *hapax legomenon*, nie tylko pod względem leksykalnym, ale i użytej w tekście formy gramatycznej. Predykat ten wyraża czynność, która rozpoczęła się w przeszłości, jednakże skutki jej trwają w chwili mówienia o niej.

– „Gdybyście bowiem uwierzyli Mojżeszowi, uwierzylibyście mnie” (w. 46). Zdanie ma charakter przyczynowy i należy do wypowiedzi typu *realitatis*, na co wskazuje konstrukcja syntagmy. Posiada ona schemat: εἰ + γάρ + *protasis* w trybie orzekającym czasu przeszłego niedokonanego + *apodosis* w trybie orzekającym czasu przeszłego niedokonanego. Użyty przez Jezusa warunek (*protasis*) nazywany jest rzeczywistym, gdyż jako taka, w przekonaniu Chry-

¹³⁹ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 257.

¹⁴⁰ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 293.

¹⁴¹ Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990, § 339,2.

¹⁴² Por. J 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Zdaniem M. Zerwicka autor czwartej Ewangelii nie zacierza różnic pomiędzy εἰς a ἐν, ale podkreśla głębszy sens pierwszego ze wspomnianych przyimków. Zob. M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento...*, s. 84.

stusa, przedstawia się konieczność uwierzenia Mojżeszowi. Z przyjęcia zaś tego warunku jako pewnego wyniku prawdziwy następnik (*apodosis*): „uwierzylibyście mnie”. Przedstawiony wariant tłumaczenia posiada jeszcze trzy możliwe do przyjęcia opcje:

- a) „Gdybyście bowiem uwierzyli Mojżeszowi, wierzylibyście mnie”;
- b) „Gdybyście bowiem wierzyli Mojżeszowi, uwierzylibyście mnie”;
- c) „Gdybyście bowiem wierzyli Mojżeszowi, wierzylibyście mnie”.

Pierwsza z wymienionych wskazuje na decydujący, ale tutaj nieokreślony moment w duchowej historii Izraela, od którego nie tylko uzależniona jest jego wiara, ale także wiara następnych pokoleń, w tym również przeciwników Jezusa. Personalne odniesienie do Mojżesza i przyjęcie jego słów z wiarą przyniosłoby bezpośredni skutek w przyjęciu wiary słowom Jezusa. Druga opcja zakłada wcześniejszą wiarę Żydów słowu Mojżesza, jednak bez możliwych aluzji co do okoliczności jej przyjęcia, oraz skupienie uwagi na Jezusie, jako godnym wiary. Wreszcie trzecia możliwość zakłada naturalną kontynuację wiary Żydów pomiędzy objawieniem przekazanym przez Mojżesza a tym, które przynosi Jezus.

Mając na uwadze przedstawione rozbieżności, uprawnione wydaje się odrzucenie powyższych opcji wariantu: „Gdybyście bowiem uwierzyli Mojżeszowi, uwierzylibyście mnie”. Wskazuje on bowiem na kluczową rolę zawierzenia Mojżeszowi, bez którego świadectwa nie jest możliwe zarówno zawierzenie Jezusowi, jak i wiara w to, że jest On Synem Bożym.

Ponadto analizowaną wypowiedź cechuje zachodzący w niej asonans, oparty na powtórzeniu wyrazów o tej samej formie fleksyjnej¹⁴³ i zbliżonym fonetycznie brzmieniu¹⁴⁴: εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἄν ἐμοί. Natomiast obecny w zakończeniu frazy dwukropek wprowadza dowód uzasadniający postawioną przez Jezusa tezę.

– „o mnie bowiem tamten pisał” (w. 46). Przekłady w BT⁵ oraz BŚP przyjmują to zdanie jako wypowiedź odrębną, niepowiązaną syntaktycznie z poprzednią frazą. Rozdzielająca wyrażenie przyimkowe περί ἐμοῦ partykuła γὰρ nadaje słowom Jezusa sens wyjaśniający. Z kolei odnoszący się do osoby Mojżesza zaimek ἐκεῖνος spełnia rolę podmiotu w zdaniu. Czasownik γράφω, który w 5,46 posiada formę trybu orzekającego aorystu, w Ewangelii Jana występuje zwykle w czasie przeszłym dokonanym. Wyraz „pisać” w aoryście obecny jest jeszcze w 1,45 i 19,19. Pierwszy przypadek łączy wyrażaną przez γράφω czynność z osobą Mojżesza. Natomiast w drugim przypadku podmiotem zdania jest Piłat. Aoryst nie określa bliżej czasu, w jakim wyrażane przez niego wydarzenie miało miejsce. Bezpośrednie odniesienie do Mojżesza sytuuje jednak czynność pisarską w odległej przeszłości.

¹⁴³ Tekst podkreślony linią ciągłą.

¹⁴⁴ Tekst podkreślony szeregiem punktowym.

– „Jeśli zaś tamtego Pismom nie wierzycie” (w. 47). Konstrukcja pytajna εἰ δὲ wprowadza zdanie przeciwstawne, które wprost odwołuje się do poprzedzającej je wypowiedzi. Wyrażenie to występuje w czwartej Ewangelii jeszcze czterokrotnie (10,38; 14,2.11; 18,23), ale tylko jeden raz w składni pytania retorycznego. Wspomniany przypadek dotyczy wersetu 18,23, gdzie Chrystus zwraca się do jednego ze sług arcykapłana: εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις (Jeśli źle powiedziałem, zaświadcz o [tym, że] źle, jeśli zaś dobrze, co mnie bijesz?). Zarówno w 5,47, jak i w 18,23 pojawia się odniesienie do wiarygodności zeznania o Jezusie (świadcstwo Pism/świadcstwo tych, którzy słyszeli). Umieszczony przed zaimkiem ἐκεῖνος w genetiwie rodzajnik τοῖς pozostaje w relacji do rzeczownika γράμμασιν, który pełni w zdaniu funkcję dopełnienia dalszego. Przeczenie „nie wierzycie”, wyrażone w trybie orzekającym czasu teraźniejszego, dotyczy aktualnej postawy słuchaczy Jezusa i stanowi w czwartej Ewangelii częsty zarzut skierowany do Jego przeciwników¹⁴⁵.

– „jak moim słowom uwierzycie?” (w. 47). Finalna fraza apologii Jezusa wyraźnie kontrastuje z poprzedzającym ją odwołaniem się do Pism Mojżesza: τοῖς ἐκεῖνου γράμμασιν – τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν. Istotnym elementem nie jest tu wyłącznie zestawienie poszczególnych świadectw, ale poprzez ich wzajemne zestawienie podkreślona zostaje dominująca rola autorytetu Jezusa¹⁴⁶. Obecny tu w liczbie mnogiej rzeczownik ῥῆμα, do którego odnosi się rodzajnik (τοῖς), występuje w czwartej Ewangelii łącznie dwanaście razy. Po raz pierwszy w 3,34, gdzie dotyczy słów Bożych (τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ), wypowiedzianych przez posłanego od Boga. Poprzedzony tam rodzajnikiem rzeczownik ῥῆμα wskazuje na konkretne przesłanie, którego źródłem jest Bóg Ojciec (por. 14,10; 17,8). Nie jest to zatem całokształt słów życia wiecznego, jak wyznaje Piotr w 6,68 (ῥήματα ζωῆς αἰωνίου), ale jest to mowa Boga będąca Duchem i życiem (πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν), o czym wcześniej zapewnia Chrystus (6,63). Treść mowy Bożej, do której odwołuje się ewangelista w 8,20, odsłania wypowiedź Jezusa z 8,12–19. W zawartej tam polemice Chrystusa z Żydami znajduje się temat świadectwa Ojca o Synu, jako o posłanym od Boga, który jest światłem świata. Już samo przyjęcie, słuchanie słów Bożych potwierdza fakt, że ich adresat jest „z” czy też „od” Boga (ἐκ τοῦ θεοῦ), jak wyjaśnia Chrystus w 8,47. Wypowiedziane przez Niego słowa, potwierdzone czynami, same przez się stanowią argument przeciw zarzutom o opętanie (zob. 10,21). Choć pochodzą od Ojca, są jednocześnie słowami Syna – co podkreśla użycie zaimka dzierzawczego „moje” (5,47; 12,47.48; 15,7) – i świadczą o Nim.

¹⁴⁵ Por. J 3,12; 5,38; 6,36; 8,45.46; 10,25.26.

¹⁴⁶ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1...*, s. 258.

4. Struktura tekstu

Retoryczną dynamikę apologii Jezusa odzwierciedla niejednorodny podział tekstu w najstarszych kodeksach. Także współczesna egzegeza, dostrzegając złożoność w przedstawieniu tematu świadectwa o Jezusie w 5,31–47, nie posiada jednego wypracowanego podziału tej perykopy¹⁴⁷, choć znaczna część badaczy opowiada się za schematem dwudzielnym¹⁴⁸: 5,31–40 i 5,41–47. Ze względu na obecne w tekście słowa należące do pól semantycznych „świadectwa” i „chwały” podział ten jest teologicznie poprawny, ale bardzo ogólny. Proponowana przez badaczy literacka analiza tekstu wskazuje, że posiada on cechy mowy procesowej¹⁴⁹ o zabarwieniu polemicznym¹⁵⁰. Odzwierciedla to nie tylko zawarta w tekście jurydyczna leksyka¹⁵¹, ale również obecne w nim figury retoryczne¹⁵². Biorąc zaś pod uwagę elementy mowy obronnej, w tekście drugiej części apologii Jezusa można wyróżnić cztery zasadnicze sek-

¹⁴⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 528.

¹⁴⁸ R. Bultmann wyróżnione części grupuje wokół dwóch głównych terminów: μαρτυρία (5,31–40) oraz δόξα (5,41–47). Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 197. W analogiczny sposób podziału dokonują inni: G. Ferraro, *Mio–Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994, s. 43; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 2000, s. 122; Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 299; H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005, s. 318, 327; G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni...*, s. 189; R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 287–288. Od tego schematu odbiega nieco X. Léon-Dufour, który proponuje następujący podział: część pierwsza (5,31–38) i druga (5,39–47). Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangelo secondo Giovanni...*, s. 409.

¹⁴⁹ Por. B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*, Gdańsk 2005, s. 100–101. Tę cechę apologii Jezusa egzegeta odnosi także do perykopy 5,19–30.

¹⁵⁰ Wskazuje na to bezpośredni ton wypowiedzi Jezusa, obfitujący w użycie zaimka ὑμεῖς.

¹⁵¹ μαρτυρέω (5,31.32[x2].33.36.37.39), μαρτυρία (5,31.32.34.36), ἀληθής (5,31.32), ἀλήθεια (5,33), κατηγορέω (5,45). W perykopie 5,19–30, która poprzedza analizowany tekst, występują inne terminy prawne: κρίνω (5,22.30), κρίσις (5,22.24.29.30), δίκαιος (5,30).

¹⁵² Są nimi: należące do figur poszerzających powtórzenia słów μαρτυρέω, μαρτυρία (5,31–32.36–37); πατήρ (5,36–37); anafora (5,46–47): εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσει... εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν; figury zastępcze (tropy) w postaci metafory: ἐκείνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων (5,35) i antonomazji: ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ (5,32); wreszcie figury argumentacyjne, spośród których w J 5,31–47 można wyróżnić pytania retoryczne: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε; (5,44); εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύετε; (5,47); klimaks: Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μεῖζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν (5,36); antytezy: ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε (5,34); ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου (5,43) i analogię: εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί (5,46).

cje¹⁵³: wstęp o innym świadczącym, mowę o wysłaniu oraz świadectwie Jana Chrzciciela, dowodzenie i konkluzję. Stanowią one podstawę dalszej analizy szczegółowej, przebiegającej według następującego schematu:

Sekcja	Funkcja
<i>Wstęp o innym świadczącym</i>	
31 Jeśli ja świadczę o sobie, świadectwo moje nie jest prawdziwe.	a) <i>Postawienie problemu</i>
32 Inny jest świadczący o mnie, a wiem, że prawdziwe jest świadectwo, które [On] świadczy o mnie.	b) <i>Przedstawienie tezy</i>
<i>Mowa o wysłaniu i świadectwie Jana Chrzciciela</i>	
33 Wy posłaliście do Jana i zaświadczył prawdzie.	
34 Ja zaś nie od człowieka świadectwo przyjmuję, lecz te mówię, abyście wy zostali zbawieni.	<i>Wskazanie kontekstu</i>
35 Tamten był lampą palącą się i świecącą, wy zaś chcieliście zostać uradowani do godziny w świetle jego.	
<i>Dowodzenie</i>	
a) <i>Świadectwo działania Boga</i>	
36 Ja zaś mam świadectwo większe [od] Janowego: te bowiem dzieła, które dał mi Ojciec, abym wypełnił je, one, dzieła, które czynię, świadczą o mnie, że Ojciec mnie posłał.	<i>Argumenty</i>
37 I [który] posłał mnie, Ojciec, Tamten zaświadczył o mnie. Ani głosu Jego nigdy [nie] słyszeliście, ani oblicza Jego [nie] zobaczyliście.	
38 I słowa Jego nie macie w was pozostającego, ponieważ, którego posłał Tamten, Temu wy nie wierzycie.	<i>Kontrargumenty</i>
39 Badacie Pisma, ponieważ wy spodziewacie się w nich życie wieczne mieć: a tamte są świadczące o mnie.	
40 A nie chcecie przyjść do mnie, abyście życie mieli.	

¹⁵³ Jest to schemat bliski zasadom klasycznej retoryki. Por. J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu...*, s. 155. J.-A.A. Brant widzi w drugiej części apologii odpowiednik klasycznego *reprehensio*, po wcześniejszym *narratio* (opowiadanie o uzdrowieniu chorego w 5,1–18) i *confirmatio* (przedstawienie serii argumentów odpierających zarzuty oponentów), gdzie Jezus antycypuje argumenty przeciwników i przystępuje do kontrataku. Biblistka dzieli perykopę 5,31–47 na sześć sekcji: odniesienie do oskarżeń o świadczeniu samemu sobie (5,31); świadczenie Jana Chrzciciela (5,32–35); Jezusowe świadczenie dzieł (5,36); Ojciec świadczący (5,37–38); świadczenie Pism (5,39–40); wyrzut: oskarżyciele nie przyjmują świadectwa (5,41–47). Zob. J.-A.A. Brant, *John*, Grand Rapids 2011, s. 98–99. W przedstawionym przez autorkę schemacie świadectwo „innego” zostaje uznane za analeptyczne odniesienie do osoby Jana Chrzciciela, o którym mowa w 1,19 i 5,33, czego nie uzasadnia i z czym nie można się zgodzić.

β) Odrzucenie świadectwa

- 41 Chwały od ludzi nie biorę,
 42 lecz poznałem was, że miłości Boga nie macie w sobie.
 43 Ja przyszedłem w imieniu Ojca mojego, a nie
 przyjmujecie mnie. Jeśliby inny przyszedł w imieniu *Geneza odrzucenia*
 własnym, tamtego przyjmiecie.
 44 Jak możecie wy uwierzyć chwałę od samych siebie
 wzajemnie biorący, a chwały od jedynego Boga nie
 szukacie.

Konkluzja

- 45 Nie spodziewajcie się, że ja oskarżę was przed Ojcem.
 Jest oskarżającym was Mojżesz, w którym wy
 położyliście nadzieję.
 46 Gdybyście bowiem uwierzyli Mojżeszowi, *Postawienie końcowej kwestii*
 uwierzylibyście mnie: o mnie bowiem tamten pisał. *do rozstrzygnięcia*
 47 Jeśli zaś tamtego Pismom nie wierzycie, jak moim
 słowom uwierzycie?

Wstęp obejmuje dwa elementy: postawienie problemu, że Jezus nie jest świadczącym o sobie samym (5,31) i przedstawienie tezy, że jest „inny” świadczący o Chrystusie, którego świadectwo jest prawdziwe (5,32). Z kolei na tak zwane wskazanie kontekstu składa się wzmianka o wysłaniu przez Żydów do Jana Chrzciciela poselstwa (5,33; por. 1,19), następnie odwołanie się do treści złożonego przez Jana wobec nich świadectwa (5,34; por. 1,20–28) i ocena jego misji, która uwzględnia oczekiwania przeciwników Jezusa (5,35).

Centrum perykopy stanowi przeprowadzony przez Jezusa proces dowodzenia postawionej we wstępie tezy, który można podzielić na dwie sekwencje. W pierwszej (5,36–40) Jezus odwołuje się do świadectwa Ojca, wyrażanego za pośrednictwem dzieł wypełnianych przez Chrystusa (5,36), mowy Boga (5,37–38) i Jego życiodajnych słów utrwalonych w świętych Pismach (5,39–40). Na tym etapie apologii Jezusa Jego wypowiedź koncentruje się wokół terminów „świadczę” oraz „świadectwo”¹⁵⁴. Są one głównymi środkami wyrazu w toku argumentacji odpierającej zarzut, iż Chrystus sam o sobie wydaje świadectwo. Drugą sekwencję (5,41–44) otwiera, a następnie zamyka, wzmianka o chwale. Obecny w czwartej Ewangelii dziesięć razy termin „chwała” oprócz zaszczytu, pochwały czy uwielbienia implikuje też świadectwo, które jest przedmiotem percepcji wzrokowej człowieka (1,34; 3,11; por. 1,14; 11,40; 12,41) i budzi w nim wiarę (3,32; por. 2,11). Chwała, tak samo jak świadectwo, może zostać przyjęta bądź odrzucona (3,11.32; por. 5,41.44).

¹⁵⁴ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 197.

Sposób dowodzenia Jezusa opiera się na ukazaniu aktywności Boga, a następnie przedstawieniu negatywnej wobec niej postawy Żydów. Waler jakościowy świadectwa Ojca (większe od Jana) wyraża się przede wszystkim w nakreślonym przez Jezusa obrazie relacji, jaka zachodzi pomiędzy Chrystusem a Bogiem Ojcem. Jest to w istocie współdziałanie, które odzwierciedlają użyte w apologii czasowniki: mieć (ἔχω), dawać (δίδωμι), wypełnić (τελειώω), czynić (ποιέω), świadczyć (μαρτυρέω), wysyłać (ἀποστέλλω), posyłać (πέμπω).

Argumenty pozytywne współwystępują z dowodzeniem negatywnym, skierowanym przeciw Żydom. Podstawowy zarzut Jezusa dotyczy braku bezpośredniej relacji Jego oponentów do Boga. Są oni bowiem tymi, którzy nie słyszeli głosu Ojca ani nie widzieli Jego oblicza (5,37). Dalej: nie mają w sobie trwającego Jego słowa (5,38a), nie wierzą posłanemu od Ojca Synowi (5,38b), nie chcą przyjść do Jezusa, aby mieć życie wieczne (5,40). Padają też argumenty, że nie mają w sobie miłości Boga (5,42b) ani że nie przyjmują Chrystusa przychodzącego w imieniu Ojca (5,43). Całość przedstawionej argumentacji zamyka pytanie retoryczne o wiarę słuchaczy, którzy zamiast szukać chwały jedynego Boga, przyjmują chwałę od siebie nawzajem (5,44).

Konkluzja składa się z trzech części, które odpowiadają ostatnim werseom apologii Jezusa (5,45–47). Wspólnym punktem odniesienia jest w nich osoba Mojżesza. Jemu to w 5,45 Chrystus przypisuje funkcję oskarżyciela przed Bogiem Ojcem. Obecne w 5,46a zdanie stanowi przykład *conditio irrealis*, w którym nierzeczywisty poprzednik posiada niemożliwy do wypełnienia następnik. Innymi słowy: Żydzi nie mogą uwierzyć Chrystusowi, ponieważ nie ma w nich autentycznej wiary w to, co zawierają o Nim Pisma pozostawione przez Mojżesza. Zdanie warunkowe z 5,46 znajduje swoje uzupełnienie w kończącym apologię pytaniu retorycznym: „Jeśli zaś tamtego Pismom nie wierzycie, jak moim słowom uwierzycie?”.

Przedstawiona seria wypowiedzi złożonych zawiera szereg powtarzających się figur słownych¹⁵⁵, które tworzą klimaks. W obrębie 5,45–47 stałym elementem zdań jest rzeczownik „Mojżesz”, z odnoszącym się do niego zaimkiem „tamten”, oraz czasownik „wierzę”, a także zaimek osobowy „ja” w formie fleksyjnej odpowiadającej kontekstowi wypowiedzi. Morfemy leksykalne γράφω (pisać) i γράμμα (słowa) występują po jednym razie, ale posiadają ten sam rdzeń wyrazowy i należą do tej samej rodziny słowotwórczej. Obydwa wyrazy łączy również przynależność do jednego pola semantycznego, dlatego można przyjąć, iż współtworzą one konstrukcję klimaksu.

Druga część apologii Jezusa (5,31–47) stanowi zwartą teologicznie wypowiedź, której pełne zrozumienie oprócz bezpośredniego kontekstu musi jednak uwzględnić całość narracji czwartej Ewangelii wraz z jej starotestamentalnym tłem. Mając zatem na uwadze wyniki przeprowadzonej krytyki tekstu oraz analizy fi-

¹⁵⁵ Por. J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu...*, s. 165.

lologicznej i semantycznej, niezbędne jest dokonanie szczegółowej analizy wyodrębnionej perykopy, która wyjaśni znaczenie poszczególnych elementów Jezusowej argumentacji, wskazując sposób wypełnienia się świadectwa Ojca o Jezusie.

5. Analiza w kontekście

Przedstawiona struktura apologii Jezusa wyznacza porządek szczegółowej analizy perykopy. Pełne zrozumienie zawartej w 5,31–47 treści wymaga odwołania się do kontekstu, który stanowią wzmiankowane przez Jezusa wydarzenia biblijne. W nieznacznym tylko stopniu punktem odniesienia są pozostałe Ewangelie kanoniczne. Zachodzący pomiędzy nimi a tekstem Jana kontrast służy uwydatnieniu przesłania czwartego ewangelisty, który jako jedyny podejmuje temat świadectwa Ojca o Synu.

5.1. Wstęp o innym świadczącym (5,31–32)

Mowę obronną rozpoczyna zdanie, w którym Jezus podważa sposób myślenia swoich przeciwników (5,31):

Jeśli ja świadczę o sobie, świadectwo moje nie jest prawdziwe.

Zawarty w wypowiedzi warunek powołuje się na ogólną zasadę (*conditio generalis*), według której nie można być świadkiem we własnej sprawie. Starotestamentalny kontekst Pwt 17,6 i 19,15 mówi o przyjmowaniu świadectwa dwóch lub trzech osób, gdy rzecz dotyczy przestępstwa podlegającego karze śmierci. Tymczasem z wypowiedzi Jezusa można wnioskować, że wspomniana zasada odnosi się także do innych kwestii, które wymagają rozstrzygnięcia na drodze sądowej. Obecne w J 5,31 wyrażenie przyimkowe „o sobie” nie dotyczy jakości świadectwa składanego przez Jezusa. Ono jest prawdziwe nawet wtedy, gdy składa je sam Chrystus, o czym mowa w 8,14: *κἀν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρτυρία μου* (Chociaż Ja świadczę o sobie, prawdziwe jest świadectwo moje)¹⁵⁶. Jednakże w obliczu niezrozumienia tego faktu przez przeciwników Jezusa rzeczą konieczną jest odwołanie się do innego świadectwa, które odpowiada przyjętej w Prawie praktyce¹⁵⁷.

Paralelna względem 5,31 wypowiedź znajduje się w 8,54a: *ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἐμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδὲν ἐστὶν* (Jeśli Ja otaczam chwałą siebie, chwała moja niczym jest). Przedmiotem zainteresowania nie jest tam jednak świadectwo (*μαρτυρία*), ale chwała Jezusa, której źródłem jest Ojciec (8,54b): *ἐστὶν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με* (Jest Ojciec mój otaczający chwałą mnie). Ten widzialny aspekt

¹⁵⁶ Por. A. Vanhoye, *Témoignage et vie...*, s. 156.

¹⁵⁷ Por. R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1963, s. 145.

aktywności Boga w świecie jest również znakiem potwierdzającym wybranie, bezpośrednią z Nim relację.

Obraz widzialnej chwały Boga przedstawia przede wszystkim Stary Testament. Przykład stanowi narracja o wędrówce Izraela przez pustynię (Wj 16,7.10; 24,16–17; 33,18.22; 40,35; Kpł 10,3), gdzie Bóg objawia swoją chwałę na oczach ludu, także w znaku świetlistego obłoku. Szczególnym jednak świadectwem obcowania z chwałą Boga jest opis wyglądu twarzy Mojżesza, opromienionej po spotkaniu z Nim na Synaju (Wj 34,29.30.35). Do wyrażenia tego zjawiska Septuaginta używa czasownika δοξάζω, z kolei Biblia hebrajska posługuje się terminem קָרָן. Czwarta Ewangelia nie mówi nic o tym, by oblicze Jezusa jaśniało chwałą Boga¹⁵⁸. Uwielbienie, do którego w J 8,54b nawiązuje Chrystus, można porównać z tym, jakiego według zapowiedzi Mojżesza w Kpł 10,3 dokona Bóg pośród swego ludu, objawiając swoją moc i obecność oraz angażując się w jego historię. Chwała Jezusa jest taką właśnie chwałą, którą Ojciec objawia w dziejach narodu wybranego, ale wyrażoną w nowy, nieodkryty dotąd sposób, bo za sprawą Syna (por. J 1,14), poprzez dokonane znaki.

Paralelizm wypowiedzi z J 5,31 i 8,54 już na płaszczyźnie literackiej odkrywa związek pomiędzy świadectwem i chwałą w czwartej Ewangelii. Należy zaznaczyć, że doświadczenie Jezusa nie opiera się na ludzkim osądzie, ale na wiedzy, którą o Ojcu może mieć wyłącznie Syn¹⁵⁹. Tę prawdę wyraża Chrystus w 5,32:

Inny jest świadczący o mnie, a wiem, że prawdziwe jest świadectwo, które [On] świadczy o mnie.

Rozpoczynająca zdanie złożone fraza: „Inny jest świadczący” stanowi przykład występującej u Jana antonomazji¹⁶⁰, która po raz pierwszy w ustach Jezusa

¹⁵⁸ Według słów Chrystusa w J 14,9 oglądanie Syna jest równoznaczne z oglądaniem Ojca: ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα (Widzący mnie zobaczył Ojca). Wzmianka o zmianie wyglądu Jezusa pojawia się natomiast u synoptyków w relacji o przemienieniu Jezusa na górze Tabor (Mt 17,2; Mk 9,3; Łk 9,29). Mateusz i Łukasz wskazują na zmianę wyglądu Jego twarzy. Ponadto pierwszy z ewangelistów dodaje jeszcze informację o jaśnieniu twarzy Jezusa. Marek natomiast koncentruje się na zmianie dotyczącej wyglądu szat. Zaobserwowane różnice, które zachodzą pomiędzy tekstami każdej z Ewangelii, w jeszcze większym stopniu ukazują specyfikę tekstu Jana, który w Chrystusie i przez Niego odsłania działającego Ojca.

¹⁵⁹ Por. J.T. Nielsen, *The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel...*, s. 365.

¹⁶⁰ Por. o Janie Chrzcieliu: ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ (J 1,6), φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,23); o Chrystusie: μονογενοῦς (1,14), μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (1,18), ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (1,29), ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (1,36), ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὗρήκαμεν (1,45); o Bogu: ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι (1,33).

służy nazwaniu Boga Ojca¹⁶¹. Forma czasu teraźniejszego orzeczenia imiennego „jest świadczący” wskazuje na stałą cechę podmiotu zdania. Imiesłów czynny czasownika „świadczyc” oddaje czynność powtarzającą się, której adresatem jest Chrystus. Wspomniany imiesłów, oprócz 5,32, występuje jeszcze dwukrotnie, a jego podmiotami są Jezus (8,18)¹⁶² oraz uczeń (21,24). Przedmiotem czynności świadczenia za każdym razem jest Syn Boży, ale źródłem działania pozostaje niezmiennie Ojciec, który przez Syna dokonuje dzieła zbawienia (por. 1,2–3).

Elementami konstytutywnymi dla 5,32; 8,18 i 21,24 są: a) oparta na posłaniu¹⁶³ relacja z Ojcem, który jest protagonistą świadectwa o Synu, b) czynność świadczenia wyrażona w imiesłowie czynnym czasu teraźniejszego, c) przedmiot świadectwa, którym jest Chrystus. Obecny w J 21,24 zaimek τούτων wskazuje nie tylko na bezpośredni kontekst z rozbudowaną sceną spotkania Zmartwychwstałego wraz z uczniami nad Jeziorem Galilejskim, ale na całą Ewangelię, która jest świadectwem ucznia o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, posłanym od Ojca¹⁶⁴.

Wzmiankowane w 5,32 świadectwo opiera się na wyjątkowej relacji, jaka zachodzi w Bogu pomiędzy Ojcem i Synem¹⁶⁵, co podkreśla użyte w zdaniu wyrażenie przyimkowe „o mnie”. Świadectwo, o którego prawdziwości Chrystus wie, nie zatrzymuje się jednak na Nim samym, ale odsłania „innego” – Ojca. Jest rzeczą znamioną, że mówiąc o Tym świadczącym, Jezus nie określa Go mianem „różnego” od siebie (ἕτερος), ale właśnie „innego”. Chodzi tu o wskazanie odrębności osób, a nie życia, które jest wspólne dla Ojca i Syna. Wiedzę dotyczącą życia Bożego w pełni odsłania Jezus w 10,30 i 17,21–22, gdzie mówi o swej jedności z Ojcem. On z kolei jest Tym, który odkrywa wobec świata tajemnicę tożsamości Syna¹⁶⁶. W czwartej Ewangelii wzmianka dotycząca wiedzy na temat

¹⁶¹ J.-A.A. Brant bez uzasadnienia wynikającego z analizy tekstu, a także wbrew opinii większości egzegetów przypisuje to świadectwo Janowi Chrzycielowi. Por. J.-A.A. Brant, *John...*, s. 99.

¹⁶² Czynność świadczenia, której podmiotem jest Jezus, współwystępuje ze świadczeniem Ojca. Po frazie: ἐγὼ εἶμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἑμαυτοῦ spójnik καὶ wprowadza zdanie współrzędnie złożone: μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ. Podmiotem drugiej części wypowiedzenia jest „posyłający Ojciec”. Jego świadectwo wyraźnie łączy się z aktywnością Syna, na co wskazuje także związek omawianego w 5,32 świadectwa „innego” z treścią wypowiedzi Jezusa w 5,36–38.

¹⁶³ Obydwie relacje – Ojca względem Syna oraz Syna względem uczniów – bardzo często wyrażają w czwartej Ewangelii czasowniki ἀποστέλλω i πέμπω (zob. 3,17,34; 4,34,38; 5,23,24,30,36,37,38; 6,29,38,39,44,57; 7,16,18,28,29,33; 8,16,18,26,29,42; 9,4; 10,36; 11,42; 12,44,45,49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3,8,18,21,23,25; 20,21).

¹⁶⁴ Zaimek οὗτος może odnosić się do kogoś lub czegoś zarówno w bliskim, jak i dalszym kontekście, jednakże odległość ta ma charakter psychologiczny, a nie gramatyczny. Por. M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento...*, s. 144.

¹⁶⁵ Por. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 50.

¹⁶⁶ Por. I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint Jean...*, s. 199; M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre...*, s. 155.

prawdziwości świadectwa pojawia się jeszcze w 19,35 i 21,24, ale obejmuje już podmioty posiadające naturę różną od Jezusa i Ojca.

Pierwszy ze wskazanych tekstów przekazuje informację o tym, który „ujrzał” i „wie”, że mówi prawdę. Drugi z kolei wersety, stanowiący część epilogu Ewangelii, zawiera przekonanie podmiotu zbiorowego „my” o prawdziwości świadectwa ucznia. Liczba mnoga czasownika οἶδα angażuje zarówno narratorkę, jak i adresata tekstu. Zestawiając ze sobą wzmianki o świadectwie z 5,32; 8,18 oraz 21,24, można wyróżnić trzy poziomy wiedzy: Syna Bożego, naocznego świadka – ucznia i wierzącego, który przyjął Ewangelię. W każdym przypadku οἶδα wyraża pełnię poznania, które u człowieka łączy się jeszcze z doświadczeniem wiary¹⁶⁷. Jej brak jest źródłem niezrozumienia znaków działania Ojca w misji Chrystusa na ziemi i przeszkodą w rozpoznaniu, że Jezus jest Synem Bożym. Wiara, choć stanowi odpowiedź człowieka na świadectwo Boga, sama pierwotnie jest darem Ojca, o czym poucza Chrystus w 6,44: „Nikt [nie] może przyjść do mnie, jeśli nie Ojciec, który posłał mnie, przyciągnął go”. W takim świetle prawdziwość świadectwa wierzącego w Chrystusa uzależniona jest od inicjatywy Boga Ojca i dzięki Niemu *de facto* staje się prawdziwie Bożym świadectwem.

5.2. Mowa o wysłaniu i świadectwie Jana Chrzciciela (5,33–35)

Bezpośrednie zwrócenie się Jezusa do przeciwników 5,33 zmienia w Jego wypowiedzi płaszczyznę prezentowanych relacji:

Wy posłaliście do Jana i zaświadczył prawdzie.

Od przedstawienia opartej na świadectwie więzi pomiędzy Synem i Ojcem (ἐγώ – ἄλλος) przechodzi Chrystus do ukazania zależności, które panują po stronie Jego oponentów (ὁμοίς – Ἰωάννης). Wyrażają je czasowniki „wysłać” (ἀποστέλλω) i „świadczyć” (μαρτυρέω). Obydwie wzmiankowane w tekście czynności, wyrażone w trybie orzekającym czasu przeszłego dokonanego, mają charakter przyczynowo-skutkowy. Odpowiedzią na wysłane do Jana Chrzciciela poselstwo jest jego świadectwo złożone prawdzie (por. 1,19–28). Rzeczownik ἀλήθεια występuje w czwartej Ewangelii jeszcze dwadzieścia cztery razy¹⁶⁸. Jego treść określa użycie w 1,14, gdzie współwystępuje z terminem „łaska” (χάρις),

¹⁶⁷ Zob. I. de la Potterie, *La verdad de Jesús...*, s. 297: „[...] la convicción que él expresa al dar este testimonio no es la mera certeza de un testigo ocular que está seguro de lo que ha visto; dentro del plano religioso, se trata, más bien, de la convicción del testigo, seguro de su fe”.

¹⁶⁸ J 1,14.17; 3,21; 4,23.24; 8,32[x2].40.44[x2].45.46; 14,6.17; 15,26; 16,7.13[x2]; 17,17[x2].19; 18,37[x2].38.

tworząc hendiadę. Prawdziwa łaska, albo inaczej łaska prawdy, opisuje istotę Jednorodzonego, Słowo (1,17), o którym ewangelista mówi w prologu, że było w początku u Boga i było Bogiem (por. 1,1). Prawda w Ewangelii Jana nie wyraża jedynie etycznego aksjomatu (3,21; 18,38¹⁶⁹). Jej pojęcie obejmuje zarówno przestrzeń duchowej relacji do Boga (4,23.24), jak i Chrystusa, który mówi prawdę (8,32[x2].40.45.46; 16,7; 18,37), identyfikuje się z nią osobowo (14,6). Prawdą nazywa Jezus mające moc uświęcania słowo Ojca (17,17[x2].19). Wreszcie złożenie świadectwa prawdzie jest celem przyjscia i narodzenia Chrystusa w świecie (18,37)¹⁷⁰.

Wzmiankowana prawda posiada starotestamentalny rodowód. Użyty przez Jezusa rzeczownik ἀλήθεια odpowiada hebrajskiemu אמת, którego synonimem jest „tajemnica” (סֵת) oraz „mądrość” (חָכְמָה)¹⁷¹. Ostatecznie źródłem prawdy jest Bóg, a dla człowieka staje się ona orędziem zbawienia, niosącym w Ewangelii Jana objawienie synostwa Bożego Chrystusa¹⁷². Także i świadectwo poprzednika Jezusa, chrzczącego nad Jordanem, posiada autorytet podobny słowu proroka (por. 1,21). Misję Jana Chrzciciela określa jednak świadczenie o świetle (1,7). Poprzednik Jezusa rozpoznaje w Nim Syna Bożego (1,34). Dzieje się to przez objawienie i towarzyszące mu słowo oraz spotkanie z Nim (1,32–33), podczas gdy w przypadku uczniów wiara w to, kim jest Chrystus, rodzi się z bezpośredniego spotkania z Panem (zob. 1,37–38). Nie sposób jednak odrzucić czy też pominąć istotnej roli samego Jana Chrzciciela, którego świadectwo zwraca uwagę na Jezusa (1,37)¹⁷³, ukierunkowując ludzi na wiarę (1,7)¹⁷⁴

¹⁶⁹ Wypowiedź Piłata, zawierającą pytanie: „Cóż to jest prawda?”, cechuje właściwy dla sceptyków pogląd, który poddaje w wątpliwość istnienie obiektywnej prawdy. X. Léon-Dufour zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt postawionego przez Piłata pytania: wyklucza ono jakąkolwiek odpowiedź i chęć słuchania. Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 1067.

¹⁷⁰ Sformułowanie ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ (abym zaświadczył prawdzie) różni się od roli, którą względem Jezusa odgrywa w Ewangelii Jan Chrzciciel. W 5,33 Jezus mówi o nim: καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ (i zaświadczył prawdzie). O ile poprzednik Jan wskazuje na Jezusa jako Baranka Bożego i Syna Bożego, o tyle On sam objawia ojcostwo Boga.

¹⁷¹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 219.

¹⁷² Por. I. de la Potterie, *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973, s. 18.

¹⁷³ Komentarz ewangelisty wskazuje na wyraźne następstwo czynności i wzajemne ich sprzężenie: καὶ ἦκουσαν [...] λαλοῦντος – καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ. Rytmiczne użycie spójnika καὶ odzwierciedla dynamikę sekwencji opisywanych wydarzeń, które za sprawą użycia aktywnego aorystu osadzone są w przeszłości.

¹⁷⁴ Dosłownie: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ (aby wszyscy uwierzyli przez niego). Przyimek διά, podobnie jak w 1,3.10; 3,17, w połączeniu z αὐτοῦ nadaje osobie, do której się odnosi, funkcję narzędzia (*valore strumentale*) określonej w zdaniu czynności. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 48.

przez przyjęcie światła i Słowa, które daje moc, aby się stali dziećmi Bożymi (1,12)¹⁷⁵. Skutki tego świadectwa trwają w biblijnym „teraz”, co potwierdza użyty w tekście czas przeszły dokonany – μεμαρτύρηκεν¹⁷⁶. Werset 34 wskazuje na celowość wzmianki dotyczącej złożonego przez Jana Chrzciciela świadectwa:

Ja zaś nie od człowieka świadectwo przyjmuję, lecz te mówię wam, abyście wy zostali zbawieni.

Pierwsza fraza: „Ja zaś nie od człowieka świadectwo przyjmuję” posiada charakter przeciwstawny. Początkowe „ja” podkreśla pozycję podmiotu mówiącego, którego osoba zostaje wyraźnie oddzielona zarówno od interlokutorów, jak i samego Jana Chrzciciela, czemu służy dodatkowo użycie spójnika „zaś”. Rzeczownik ἄνθρωπος (człowiek) stanowi popularną w Nowym Testamencie figurę literacką, która zarówno w tekstach narracyjnych, jak i w mowach określa poszczególne postaci ewangeliczne, obecne w toku przedstawianych wydarzeń. Wśród nich znajduje się także Chrystus¹⁷⁷, chociaż w nawiązaniu do Niego na poziomie syntaksy ἄνθρωπος niemal równie często wchodzi w kon-

¹⁷⁵ F. Lozada jr. sugeruje, że świadectwo Jana Chrzciciela przez Jezusa odbierane jest jako świadectwo „z dołu”, od ludzi, a nie świadectwo „z góry”, od Boga. Zob. F. Lozada jr., *A Literary Reading of John 5: Text as Construction*, New York 2000, s. 97. Kwestię pochodzenia świadectwa akcentuje także B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009, s. 66. Ze względu na relację z Bogiem, który jest Ojcem Jezusa, a Bogiem Jana i Ojcem Izraela (zob. Tb 13,4: αὐτὸς ἡμῶν κύριος ἐστὶν καὶ αὐτὸς θεὸς ἡμῶν καὶ αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν καὶ αὐτὸς θεὸς εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας; Syr 51,10: ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου; Iz 63,16 [LXX]: σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ, ὅτι Ἀβρααμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶς, καὶ Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέγνω ἡμᾶς, ἀλλὰ σὺ, κύριε, πατήρ ἡμῶν· ῥῦσαι ἡμᾶς, ἀπ’ ἀρχῆς τὸ ὄνομά σου ἐφ’ ἡμᾶς ἐστὶν), pomiędzy świadectwem Chrystusa – Syna Bożego – a Jana Chrzciciela istnieje różnica natury ontologicznej. Misja Jana Chrzciciela nie wynika z jego własnej, ludzkiej inicjatywy, ale jest podyktowana Bożym nakazem, który autor czwartej Ewangelii wyraża w sformułowaniu: Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης (1,6); οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός (1,8); wreszcie potwierdza to również sam poprzednik Jezusa, kiedy publicznie wyznaje: κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ’ ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ’ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (1,33). Dlatego bardziej wyważonym, trafnym stwierdzeniem byłoby raczej wskazanie, że wyższość świadectwa Jezusa nad tym złożonym przez Jana polega na relacji Ojciec–Syn, aniżeli wynika z pochodzenia czy ze źródła jego inspiracji.

¹⁷⁶ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell’Évangélo secondo Giovanni...*, s. 411.

¹⁷⁷ Sytuacja taka zachodzi: w wypowiedzi Samarytanki (4,29), w mowie Jezusa skierowanej do przeciwników (8,40), w wypowiedzi uzdrowionego niewidomego (9,11), faryzeusza (9,16[x2].24), Żydów (10,33), członków Wysokiej Rady (11,47.50), Kajfasza (18,14), służącej odzwiernej (18,17) i wreszcie samego Piłata (18,29; 19,5).

strukcję z rzeczownikiem *uiós* (syn)¹⁷⁸. Utworzony w ten sposób tytuł mesjański, obecny także u synoptyków¹⁷⁹, wskazuje na głęboką relację Chrystusa z Bogiem i całym rodzajem ludzkim¹⁸⁰. Wyrażne zaprzeczenie, jakoby Jezus przyjmował świadeństwo człowieka, sugeruje jego niewystarczalność. Z drugiej jednak strony posiada ono walor soteriologiczny, to znaczy prowadzi do prawdy¹⁸¹, choć pełnię jej poznania, a w konsekwencji także i zbawienie, przynosi dopiero Syn Boży (por. 1,17–18). Stąd też druga część wypowiedzi Jezusa ma charakter celowy, wyrażony w konstrukcji partykuły przeciwstawnej „lecz” ze spójnikiem „aby” oraz czasownikiem „mówić”, który wprowadza w treść przesłania¹⁸². Mowa Jezusa, skierowana do wzmiankowanych za pomocą zaimka „wy” Żydów, kreśli możliwą do zrealizowania perspektywę zbawczą: „abyście wy zostali zbawieni”, pod warunkiem że skupią oni swoją uwagę nie na tym, który zaświadczył o prawdzie, ale na niej samej, to znaczy na Jezusie Chrystusie – Synu Bożym.

Wypowiedź Jezusa nie umniejsza więc ani roli osoby, ani też samego świadectwa Jana Chrzciela¹⁸³, zaś przeczenie „nie biorę” należy rozumieć pozytywnie: „nie korzystam” lub „nie używam”¹⁸⁴. Istotną różnicę pomiędzy osobą i misją poprzednika Chrystusa a Synem Bożym wyraża obecna w wersecie 35 metafora lampy:

¹⁷⁸ Zob. J 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34[x2]; 13,31.

¹⁷⁹ Por. Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8.32.40; 13,37.41; 16,27.28; 17,9.12; 19,28; 20,18.28; 24,27.30[x2].37.39; 25,31; 26,2.45.64; Mk 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21[x2].41.62; Łk 5,24; 6,5; 9,22.26.44.58; 11,30; 12,8.10.40; 17,22.24.26.30; 18,8.31; 19,10; 21,27; 22,22.48.69; 24,7. Zob. także zestawienie statystyczne tytułów mesjańskich w: B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne...*, s. 211.

¹⁸⁰ Por. S.S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter...*, s. 241. Obszerne studium dotyczące występowania w Nowym Testamencie literackiej figury Syna Człowieczego stanowi książka B. Lindars, *Credi tu nel Figlio dell'Uomo? I testi evangelici su Gesù Figlio dell'Uomo alla luce delle ultime ricerche*, Torino 1987.

¹⁸¹ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 253. Jezus jest prawdą, przez którą wierzący dochodzi do spotkania z Ojcem: *ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ* (14,6).

¹⁸² Czasownik *λέγω* współtworzy często występującą w czwartej Ewangelii formułę objawieniową, która rozpoczyna się od podwójnego „amen” (1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,28). U synoptyków „amen” pojawia się sporadycznie. Zwykle ewangeliści posługują się samym czasownikiem *λέγω*.

¹⁸³ Zdaniem J.-A.A. Brant Jezus z jednej strony chwali, a z drugiej odrzuca świadeństwo Jana Chrzciela. Zob. J.-A.A. Brant, *John...*, s. 108.

¹⁸⁴ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, s. 151: „*λαμβάνω n'est donc pas: je n'ai pas besoin du témoignage de Jean, je pourrais m'en passer (Mald.), mais positivement: je ne m'en sers pas*”.

Tamten był lampą palącą się i świecącą, wy zaś chcieliście zostać uradowani do godziny w świetle jego.

Zaimek wskazujący „tamten” odnosi się do wzmiankowanego wcześniej Jana Chrzciciela, pełniąc funkcję podmiotu w zdaniu. Forma czasu przeszłego niedokonanego – „był” – w połączeniu z rzeczownikiem „lampa” tworzy z kolei orzeczenie imienne wypowiedzenia, które charakteryzuje nie tylko Jana, ale również osadzoną w przeszłości jego misję. Doczesność i ograniczoność świadectwa poprzednika Jezusa podkreśla użycie dwóch powiązanych ze sobą i poprzedzonych rodzajnikiem imiesłowów: καιόμενος oraz φαίνων¹⁸⁵. Służebną względem Chrystusa rolę posłannictwa Jana Chrzciciela wyraża już prolog czwartej Ewangelii (1,8): „Nie był tamten światłem, lecz aby zaświadczył o świetle” (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός). Bycie lampą wskazuje na oczywistą relację ze światłem, ale nie oznacza, że Jan jest płonącym ogniem, światłem (por. 3,19; 8,12; 12,46), które implikuje życie zawarte w Słowie (por. 1,4), w początku, u Boga (por. 1,1–2). To, co należy do istoty Syna Bożego (1,5)¹⁸⁶, który mówi o sobie, że jest światłem świata (8,12; por. 12,46¹⁸⁷), w przypadku posłanego, by zaświadczyć o świetle, wynika z powołania do misji prorockiej¹⁸⁸. Analogiczne porównanie znajduje się w Syr 48,1¹⁸⁹: „I powstał Eliasz, prorok jak ogień, a słowo jego jak pochodnia płonęło” (καὶ ἀνέστη Ηλιας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο). Słowo proroka, przyrównane do lampy, nie jest jego prywatnym słowem, ale odpowiada temu, co mówi sam Bóg. Zarówno Biblia hebrajska, jak i Septuaginta nazywają w Ps 119(118),105 słowo Boga „światłem”, ale tylko grecki Stary Testament używa w odniesieniu do niego terminu „lampa”: „lampą [dla] stóp moich słowo twoje i światłem [dla] ścieżek moich” (λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ λόγος σου καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου).

Świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie posiada zatem autorytet Boży i odzwierciedla zamysł Ojca. Wytknięty Żydom przez Chrystusa ich brak zrozumienia dla osoby i świadectwa swojego poprzednika (J 5,35b) znajduje konsekwencje w odrzuceniu Syna Bożego. Postawa Żydów odpowiada przytoczonemu przez narratora w J 12,40 prorocत्वu z Iz 6,9–10, które ukazuje zaślepienie i głuchotę Izraela¹⁹⁰. Przywołane przez Jezusa świadectwo Jana Chrzciciela zosta-

¹⁸⁵ Por. F. Lozada jr., *A Literary Reading of John 5...*, s. 97.

¹⁸⁶ Jak też jest istotą Boga (Ojca): 2 Sm 22,29; Hi 29,3; Ps 27(26),1; Ps 104(103),2.

¹⁸⁷ W J 12,46 BT⁵ używa porównania: „Ja przyszedłem na świat jako światłość”. Tymczasem tekst grecki brzmi dosadnie: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα (Ja, światło, do świata przyszedłem).

¹⁸⁸ Por. F. Lozada jr., *A Literary Reading of John 5...*, s. 97.

¹⁸⁹ E. Haenchen przywołuje grecki tekst Ps 132(131),17: ἠτοιμάσα λύχνον τῷ χριστῷ μου. Zob. E. Haenchen, *John 1...*, s. 263.

¹⁹⁰ To samo prorocत्वu przytacza Jezus w Mt 13,14–15 oraz w Mk 4,12.

je ostatecznie zestawione z tym, które w J 5,32 Chrystus przypisuje „innemu”, a określa mianem „większego”.

5.3. Dowodzenie (5,36–44)

Główna część argumentacji Jezusa koncentruje się na przedstawieniu świadectwa Ojca. Przebiega ona w dwóch blokach: pierwszy z nich ukazuje sposoby świadczenia Boga o Synu (5,36–40), drugi z kolei odsłania przyczyny ich odrzucenia przez Żydów (5,41–44)¹⁹¹.

5.3.1. Świadectiono działania Boga (5,36–40)

³⁶ *Ja zaś mam świadectiono większe [od] Janowego: te bowiem dzieła, które dał mi Ojciec, abym wypełnił je, one, dzieła, które czynię, świadczą o mnie, że Ojciec mnie posłał.*

Wyraźną zmianę w toku wypowiedzi wprowadza wyrażenie przeciwstawne: „Ja zaś”¹⁹². Oprócz 5,34 pojawia się ono także w 8,45.50.55; 11,42 i 17,25, gdzie przedstawia przyjęcie przez Jezusa stanowiska odmiennego od interlokutorów czy świata. Wspomniane wyrażenie za każdym razem wpisuje się też w temat świadectwa o Chrystusie i Jego relacji względem Boga Ojca. Ostatni ze wskazanych wątków decyduje o wyższości posiadanego przez Jezusa świadectwa nad tym, do którego wagę przywiązują Żydzi. Znamiennym jest fakt, że Jezus „ma” (ἔχω) świadectiono, określone przez siebie mianem większego od Janowego (τὴν μαρτυρίαν μεῖζω τοῦ Ἰωάννου). Nie jest tylko odbiorcą czynności świadczenia, jej przedmiotem, ale właścicielem; można też powiedzieć: wykonawcą tego swia-

¹⁹¹ Por. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 231; F. Lozada jr., *A Literary Reading of John 5...*, s. 100.

¹⁹² Spośród synoptyków nie występuje tylko w Ewangelii Marka. U Mateusza obecne jest ono wyłącznie w kazaniu na górze, kiedy Jezus wyjaśnia sens piątego (5,22), szóstego (5,28.32) i ósmego (5,34) przykazania Dekalogu oraz wskazuje na konieczność przebaczenia (5,39) i w tym kontekście tłumaczy przykazanie miłości bliźniego, obejmujące też miłość nieprzyjaciół (5,44). Z kolei w Ewangelii Łukasza wyrażenie ἐγὼ δέ występuje tylko trzykrotnie. Po raz pierwszy w przypowieści o miłosiernym ojcu (15,17), w refleksji marnotrawnego syna, który porównuje swój własny los z sytuacją najemników. Drugi raz w wypowiedzi Jezusa skierowanej do uczniów podczas Ostatniej Wieczerzy (22,27), gdy wskazuje na swoją służebną postawę. Wreszcie, po raz trzeci, służy wyrażeniu przeciwnej względem szatana postawy Jezusa, który prosi za Szymonem, by nie ustała jego wiara (22,32). W świetle przedstawionych przykładów użycia formuły ἐγὼ δέ u synoptyków można stwierdzić, że ani razu nie występuje ona jako figura retoryczna w sporze Jezusa z Żydami, jak dzieje się to w czwartej Ewangelii. Analizowane wyrażenie posiada zatem u Jana specyficzne, właściwe dla tego tekstu zastosowanie.

dectwa, tym, który ma możliwość materialnego posługiwania się nim, wykazywania go. Jest to jedyna w czwartej Ewangelii wzmianka o posiadaniu przez Jezusa świadectwa. Samo w sobie jest ono konieczne dla wiary w Syna Bożego, w przeciwieństwie do świadectwa o człowieku, którego Jezus nie potrzebuje, bo zna ludzkie wnętrza: „I dlatego nie miał potrzeby, aby kto zaświadczył o człowieku. On bowiem znał, co było w człowieku” (2,25).

W pełni uznane i przyjęte przez Jezusa świadectwo pochodzi od Ojca. Jest ono wynikiem Jego działania, które wyrażają czasowniki δίδωμι (dawać) oraz ἀποστέλλω (wysłać). Stan posiadania przez Syna świadectwa większego od Jana (ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου) kontrastuje z chwilowym u Żydów pragnieniem radowania się światłem Jana Chrzciciela (5,35). Dzieła powierzone przez Ojca Jezusowi odpowiadają temu, co czyni On sam (5,19) i co ukazuje swojemu Synowi (5,20)¹⁹³. Wzmiankowane ἔργα obejmują zarówno słowa (1,50), jak i czyny (5,20) Chrystusa, a będąc w Jego posiadaniu, są przedmiotem odbioru i oglądu ze strony ludzi oraz wzorem dla przyszłego działania uczniów (14,12).

Przekazanie dzieł ma charakter definitywny, o czym świadczy czas przeszły dokonany czasownika δίδωμι. Celowość działania Bożego wyraża natomiast wypowiedzenie „abym wypełnił je”. Paralelna względem zawartej w 5,36 fraza o przekazaniu i wypełnieniu dzieł znajduje się w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa (17,4): „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi, dzieło wypełniwszy, które dałeś mi, abym uczynił” (ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω)¹⁹⁴. Obydwa fragmenty łączy wprawdzie perspektywa przedpaschalna, ale koncentrują się one na pełnej realizacji powierzonego do wykonania dzieła jako sumy zbawczych wydarzeń, przez które objawia się Ojciec wyjaśniany przez Syna (por. 1,18; 14,9). O ile w 5,36 misja Chrystusa znajduje się na etapie dokonywania dzieł (τὰ ἔργα [...] ποιῶ), o tyle w 17,4 wchodzi już ona w decydującą fazę objawienia się chwały. Wyrażony tam w stwierdzeniu „abym uczynił” cel jest już osiągnięty i otwiera się na takie świadectwo ze strony Boga, przez które dostrzegalna okiem ludzkim chwała Ojca ma przekonać do wiary w Jego Syna.

³⁷ I [który] posłał mnie Ojciec, Tamten zaświadczył o mnie. Ani głosu Jego nigdy [nie] słyszeliście, ani oblicza Jego [nie] zobaczyliście.

Posłanie w czwartej Ewangelii wyraża podstawową relację, która zachodzi pomiędzy protagonistą dziejów zbawienia (Bogiem Ojcem) a wykonawcą Jego dzieła (Synem). Ilekroć bowiem w mowie Jezusa pojawia się wzmianka o posyłającym Go (ὁ πέμψας), tylekroć towarzyszy jej dopowiedzenie charakteryzujące Boga jako Ojca (5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49), prawdziwego (7,28; 8,26) bądź też po-

¹⁹³ Por. B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne...*, s. 216.

¹⁹⁴ Por. A. Vanhoye, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)...*, s. 377.

zostającego z Nim (8,29)¹⁹⁵. W jednym tylko przypadku – 1,33 – ὁ πέμψας określa Boga w relacji do Jana Chrzciciela i wiąże się z przedstawieniem celu jego posłannictwa: „chrzczący w wodzie” (βαπτίζειν ἐν ὕδατι). Natomiast wzmiance o posłaniu przez Ojca towarzyszy objawienie tożsamości Chrystusa i zobrazowanie działania Boga.

Stwierdzenie Jezusa, że Ojciec zaświadczył o Nim (μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ), skłania do odpowiedzi na pytanie nie tylko o sposób, w jaki to uczynił, ale także o okoliczności związane z czasem i miejscem. Odnoszący się do osoby Ojca zaimek „Tamten” nie odzwierciedla gramatycznej odległości względem podmiotu w syntagmie. Służy on raczej wyrażeniu psychologicznego dystansu pomiędzy biblijnym „teraz” a Bogiem Ojcem, który w przeszłości zaświadczył o Synu. Zaprzeczenie, jakoby Żydzi słyszeli głos Boga i oglądali Jego oblicze, przywołuje opisaną w Starym Testamencie teofanię na Synaju¹⁹⁶ i weryfikuje relację, na której budują oni swoją wiarę. Wypowiedź Jezusa zdaje się wykluczać, by wspomnianym świadectwem było doświadczenie Jana Chrzciciela nad Jordanem¹⁹⁷, ale jednocześnie trudno je identyfikować z samym objawieniem się Boga na Synaju¹⁹⁸. Analizowane zdanie posiada pozytywny aspekt, zwraca bowiem uwagę na konsekwencje świadectwa o Synu, ukazując odwieczne ojcostwo Boga i Jego stałą, wewnętrzną relację z Chrystusem¹⁹⁹. Na niej opiera się autorytet słów Jezusa i z niej czerpie skuteczność Jego dzieło. Jest to relacja odmienna od tej, która w Starym Testamencie łączy Mojżesza z Jahwe. W analizowanym fragmencie wypowiedzi biblijny motyw pełni jedynie rolę analogii. Żydzi, nie będąc naocznymi świadkami rozmowy Mojżesza z Bogiem ani też nie słysząc Jego słów, dają wiarę zawartemu przymierz z Panem. Natomiast widząc dokonywane przez Jezusa dzieła, nie tyle kontestują, co radykalnie odrzucają Jego relację z Ojcem²⁰⁰. Zarzut, jaki Chrystus kieruje do Żydów, niesie jednoznaczne przesłanie: nikomu, nawet Mojżeszowi, nie było i nie jest dane oglądać Boga

¹⁹⁵ B. Urbanek wskazuje wręcz, że tytuł ὁ πέμψας με jest jakby jednym z imion nadanych przez Jezusa Bogu Ojcu. Zob. B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia...*, s. 132.

¹⁹⁶ Por. Wj 19,5.16.19; 20,18; Pwt 4,12.15; 5,23–26; Syr 17,13.

¹⁹⁷ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, s. 152: „Le témoignage du Père n'est pas celui qu'il a rendu à Jésus au baptême [...]”.

¹⁹⁸ Zdaniem R.E. Browna można uznać za możliwą ideę, według której Bóg składa na Synaju świadectwo o Jezusie w takim sensie, że powierza Prawo, a to Prawo Mojżeszowe świadczy o Chrystusie. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 294.

¹⁹⁹ A. Vanhoye, *Témoignage et vie...*, s. 112.

²⁰⁰ J.M. Boice stwierdza wręcz, że odrzucenie świadectwa Pism wskazuje, iż przeciwnicy Jezusa, choć z urodzenia są Żydami, nie mają udziału w objawieniu danym Izraelowi na pustyni ani też w prawdziwym Izraelu, który przyjmuje dane tam obietnice i wierzy w nie. Zob. J.M. Boice, *Witness and Revelation...*, s. 79.

twarzą w twarz oraz słuchać Jego słów tak, jak może to czynić posłany przez Ojca do świata Syn²⁰¹.

³⁸ *I słowa Jego nie macie w was pozostającego, ponieważ, którego posłał Tamten, Temu wy nie wierzycie.*

Niewiara Jezusowi²⁰² jest równocześnie niewiarą w Jego synostwo Boże, w to, że Ojciec, którego w zdaniu wyraża zaimek „Tamten”, posłał Go²⁰³ do świata. Widoczna na płaszczyźnie leksyki tekstu zmiana dotycząca wyrażenia czynności wysłania czy też posłania (ἀποστέλλω zamiast πέμπω) wskazuje na retoryczny zwrot w stronę interlokutorów, o których w 1,19 narrator mówi, iż posłali oni (ἀπέστειλαν) do Jana Chrzyciela kapłanów i lewitów, aby usłyszeć świadectwo i dowiedzieć się, kim on jest. Styl wypowiedzi Chrystusa koresponduje zatem z systemem językowym narracji ewangelicznej. W porównywanych fragmentach przy pomocy tych samych terminów wyrażane są dwa różne poziomy relacji zachodzących w Bogu oraz pomiędzy ludźmi.

Przyczyną odrzucenia Chrystusa przez Żydów jest to, że nie mają oni trwającego w nich słowa Bożego, o którego przyjściu do swoich i odrzuceniu przez nich mowa w prologu czwartej Ewangelii (por. 1,11). Poprzedzone rodzajnikiem λόγος jest słowem konkretnym, które Bóg kieruje do narodu wybranego przez wieki, a zawarte jest w Piśmie. Interioryzacja tego słowa sprawia, że pełni ono w człowieku rolę wewnętrznego świadectwa Boga Ojca²⁰⁴, które przekonuje do wiary w Chrystusa²⁰⁵.

³⁹ *Badacie Pisma, ponieważ wy spodziewacie się w nich życie wieczne mieć: a tamte są świadczące o mnie.*

Zamknięcie człowieka na słowo Boga staje się również przyczyną błędnej interpretacji Pism. Użyty w tekście czasownik „spodziewać się” występuje jeszcze w 7,52, w dialogu arcykapłanów i faryzeuszów z Nikodemem, któremu zarzu-

²⁰¹ Księga Wyjścia kilkakrotnie zawiera wzmianki o rozmowie Mojżesza z Bogiem. W 6,2 Jahwe objawia mu swoje imię, zaś w 19,9 zapowiada znak obłoku (στυλοῦ τῆς νεφέλης), który uwiarygodni Mojżesza w oczach Izraelitów. Zjawisko to towarzyszy rozmowie Mojżesza z Bogiem w Namiocie Spotkania (33,9). Dialog ten opisuje Wj 33,11, gdzie autor natchniony informuje wprost o rozmowie Pana z Mojżeszem twarzą w twarz (פנים אל פנים/ἐνώπιος ἐνωπίω), jak z przyjacielem. Przedstawiona relacja, choć wyjątkowa, nie jest tożsama z tą, o której mówi Jezus, kiedy Boga nazywa swoim Ojcem i wskazuje na siebie jako Syna Bożego.

²⁰² Dosłownie: „Temu” (τούτω).

²⁰³ W syntagmie obecny jest zaimek „którego” (ὅν).

²⁰⁴ R.E. Brown określa to świadectwo mianem samopotwierdzającej się prawdy, która jest bezpośrednio rozpoznawalna przez wezwanych do wiary. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 294.

²⁰⁵ Ibidem.

cją oni brak wiedzy i jednocześnie zalecają, by zbadał, iż żaden prorok nie pochodzi z Galilei. Skierowana do Nikodema obelga, jakoby nie znał Prawa i Pism, odkrywa jednocześnie ignorancję zwierzchników żydowskich oraz ich nieznamość historii Izraela, nakreślonej w Piśmie. 2 Krl 14,25–26 zawiera bowiem wzmiankę o powołaniu przez Boga pochodzącego z Gat-ha-Chefer w Galilei proroka Jonasza, syna Amittaja, który wystąpił, gdy „nie było ani niewolnika, ani wolnego, i nie było, kto by pomógł Izraelowi” (2 Krl 14,26)²⁰⁶.

Zgłębianie Pism bez przyjęcia sercem słowa Bożego prowadzi do zagubienia istoty studium i przyjęcia go jako celu samego w sobie, który miałby zapewnić życie wieczne. Tymczasem Pisma są podmiotem świadczącym o Jezusie. Wyrażenie „tamte są świadczące” koresponduje z działaniem przypisanym Ojcu w 5,37: „Tamten zaświadczył o mnie”. Można powiedzieć, że świadectwo Pism aktualizuje to, co Bóg w historii zaświadcza o swoim Synu. Przez pryzmat spisane słowa Bożego, odczytywanego z uwagą, w duchu wiary, dochodzi się do poznania tożsamości Jezusa, który jest zapowiedzianym Mesjaszem²⁰⁷, Synem Bożym i życiem wiecznym²⁰⁸.

⁴⁰ *A nie chcecie przyjść do mnie, abyście życie mieli.*

Wprowadzone poprzez „a” dopowiedzenie wyjaśnia sens lektury słowa zawartego w Pismach. Ma ona prowadzić do spotkania z Chrystusem, do którego nie chcą przyjść Jego przeciwnicy, aby mieć życie wieczne. Osiągnięcia tego celu nie zapewnia skrupulatne wypełnianie przepisów prawnych, wskazówek nauczycieli, którym zdaje się, że posiadli mądrość Boga i drogę do zbawienia, ale sam Chrystus. On bowiem jest życiem wiecznym ofiarowanym przez Ojca²⁰⁹.

Zawarte w 5,40 zdanie diagnozuje motywacje przeciwników Jezusa. W czwartej Ewangelii zwrot w konstrukcji *ἐρχομαι* + *πρός* występuje dość często, wyrażając ruch fizyczny, zwrócenie się ku sobie bohaterów ewangelicznej narracji, ale także relację na płaszczyźnie metafizycznej²¹⁰. Kto zbliża się do Jezusa, przychodzi do tego, który jest „chlebem życia”, pokarmem mogącym zaspokoić wszelki głód (6,35). Przyjście do Chrystusa jest też świadectwem uprzedzającego działania Ojca, który inspiruje, udziela łaski do tego, by w osobie Jezusa, w Jego dziełach i nauczaniu, rozpoznać posłanego od Ojca Syna Bożego (por. 6,37.44–45.65). Nie oznacza to jednak zależnej od upodobania Boga predestynacji kogoś do zbawienia bądź potępienia. Już bowiem z duchowej historii Izraela, zwłaszcza z faktu zawartego na Synaju Przymierza, wynika, że Bóg

²⁰⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 655.

²⁰⁷ Por. A. Chometon, *Le Christ Vie et Lumière...*, s. 146–147.

²⁰⁸ Y. Simoens mówi wręcz o podaniu w J 5,39 kryterium chrystologicznej i chrześcijańskiej lektury Pism, zarówno w ich całości, jak i w każdej części. Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 305.

²⁰⁹ Por. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 56–57.

²¹⁰ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 256–257.

pragnie takiego wejścia w relację z człowiekiem, które prowadzi do życia (zob. Pwt 30,16). Wzmiankowana przez Jezusa niechęć Żydów jest skutkiem opierania się woli Boga i pozostawienia Jego słowa niejako obok ich własnego życia. Diagnozę przyczyn takiej postawy formułuje Jezus w dialogu z Nikodemem: „To zaś jest sąd, że światło przyszło do świata, a umiłowali ludzie więcej ciemność, niż światło: Były bowiem złe ich uczynki” (J 3,19)²¹¹. U podstaw zrozumienia działania Boga w świecie i odkrycia, kim jest Chrystus, znajduje się porządek moralny, oparty na miłości do Boga²¹². Ta z kolei jest możliwa dzięki wierze. Każdy praktyczny wybór dobra z tej wiary wypływa, implikując dążenie do prawdy, zgodnej z nadzieją osiągnięcia życia wiecznego (zob. 3,21). Odrzucenie zawartego w Pismach świadectwa o Jezusie jest *de facto* odrzuceniem wiarygodności samego Boga i poszukiwaniem własnej chwały²¹³.

5.3.2. Odrzucenie świadectwa (5,41–44)

⁴¹ *Chwały od ludzi nie biorę,*

Całe zdanie koresponduje z paralelnym wypowiedzeniem obecnym w złożonej syntagmie wersetu 44: „chwałę od samych siebie biorący”²¹⁴. Wzmiankowana w 5,41 chwała od ludzi, którą cechuje próżne pragnienie wielkości (5,44), różni się radykalnie od chwały wzmiankowanej w prologu czwartej Ewangelii (1,14). Jezusowa chwała posiada odmienne, Boże pochodzenie²¹⁵, którego sens oddaje wyrażenie „od Ojca”. Chwała ta jest odbierana przez Syna w Jego preegzystencji (17,5,24), a objawiana światu przez znaki i dzieła²¹⁶. Ich wypełnienie

²¹¹ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélio secondo Giovanni...*, s. 417.

²¹² Por. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel...*, s. 330.

²¹³ Cytowany wcześniej C.H. Dodd używa podobnego stwierdzenia w odniesieniu do świadectwa samego Jezusa, o którym mówi On w J 3,31–34: „To accept this testimony is to affirm the veracity of God Himself (to refuse it, it is implied, is to deny God's truth)”. Zob. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel...*, s. 328.

²¹⁴ R. Schnackenburg oraz S.A. Panimolle wskazują na relację tego wersetu z 5,34, gdzie Jezus dystansuje się od świadectwa złożonego przez Jana Chrzciciela. Zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil...*, s. 178; S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 2...*, s. 58. Użyte w 5,34 wyrażenie „od człowieka” posiada jednak odmienny kontekst, którym jest błędne spojrzenie Żydów na misję poprzednika Chrystusa. Ponadto świadectwo Jana należy odczytywać w ścisłej relacji z posłannictwem i objawieniem, które otrzymał od Boga (J 1,6–8,32–34). Podobnego zdania jest również U.C. von Wahlde (zob. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 2...*, s. 267–268). Przyjęta przez R. Schnackenburga i S.A. Panimolle interpretacja jest nieprzekonująca.

²¹⁵ Por. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 57.

²¹⁶ Por. J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 171.

(19,28.30; por. 5,36), połączone z godziną wywyższenia Chrystusa (12,23.27; 17,1)²¹⁷, ukazuje głęboką zależność „świadećstwa” i „chwały” w czwartej Ewangelii, zarówno na płaszczyźnie literackiej, jak i teologicznej tekstu. W obydwu pojęciach mieści się relacja, która zachodzi pomiędzy Bogiem Ojcem i Synem. Chwała Boga, osiągalna w Chrystusie także po Jego zmartwychwstaniu²¹⁸, nie wynika z pychy czy też z pożądanja ludzkiej czci²¹⁹. Polega na miłości (ἀγάπη) Ojca wyrażonej przez Niego w ofiarowaniu Syna dla zbawienia świata (3,16–17). Jezus nie odbiera chwały pochodzącej od ludzi, ponieważ nie przemawia we własnym imieniu (por. 7,18). Jego celem jest to, by Ojciec wsławił swoje imię (12,28), aby został otoczony chwałą. Pełna realizacja tego zamierzenia dokonuje się w zainaugurowanej godzinie Syna Człowieczego (zob. 13,31–32).

⁴² *lecz poznałem was, że miłości Boga nie macie w sobie.*

Brak miłości, na który Jezus zwraca uwagę Żydom, ma dwojakie znaczenie, spowodowane użyciem genetiwu – „Boga”. Można bowiem mówić o braku wzajemnej relacji pomiędzy przeciwnikami Jezusa a Bogiem lub o braku cnoty, którą jest miłość, udzielana człowiekowi przez Boga jako dar. Wiedza Chrystusa, która dotyczy wewnętrznego usposobienia Żydów, może opierać się na przesłankach, jakich dostarcza ich zewnętrzna postawa. Z drugiej jednak strony Jezusowego poznania nie ogranicza ani czas, ani przestrzeń. Wskazuje na to dialog z Natanaelem (1,48.50) oraz komentarz ewangelisty dotyczący wiedzy Jezusa o wnętrzu człowieka (2,25).

Użyty we wskazanych fragmentach Ewangelii czasownik „poznawać” występuje też w 5,6, gdzie narrator opisuje reakcję Jezusa na widok sparaliżowanego, który leżąc w pobliżu sadzawki Betesda, czeka już długi czas, by zanurzyć się w jej wodzie. Wiedza Chrystusa wynika z poznania właściwego Bogu, który jako jedyny może rozeznąć stan ludzkiej duszy, ocenić działania, a także zamiary (por. Mdr 6,3). Sformułowany przez Jezusa i skierowany do Żydów zarzut, że nie mają oni w sobie miłości Boga, kontrastuje ich postawę z życiem sprawiedliwych, o których mówi Mdr 3,9: „Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę i wierni w miłości będą przy Nim trwali, ponieważ łaska i miłosierdzie wybranym Jego” (3,9). Postawa Żydów względem świadećstwa Boga i Chrystusa jest więc zaprzeczeniem nakreślonego w Pismach ideału wierności, łamie też nakaz Mojżesza zawarty w Pwt 6,4–5: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem

²¹⁷ Treść tej godziny zarysowują także pozostałe wzmianki, obecne w: 2,4; 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 13,1; 16,25.32.

²¹⁸ Por. J.T. Nielsen, *The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel...*, s. 357: „[...] it is just as important to Johannine theology that the divine δόξα is accessible in Jesus' σάρξ. As will be argued in relation to the resurrection appearances, it is Jesus' entire earthly existence that is his revelation of God”.

²¹⁹ J. Gible, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 57.

– Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił²²⁰. Skoro miłość Boga jest esencją Prawa²²¹, to jej posiadanie w sobie umożliwia też rozpoznanie w Chrystusie posłanego od Ojca Syna Bożego.

⁴³ *Ja przyszedłem w imieniu Ojca mego, a nie przyjmujecie mnie. Jeśli inny przyszedł w imieniu własnym, tamtego przyjmiecie.*

Na tle Nowego Testamentu użyte przez Jezusa wyrażenie „w imieniu” najliczniej występuje w czwartej Ewangelii (13 razy)²²². Z pierwszą wzmianką mamy do czynienia w analizowanym wersecie 43, gdzie przyście Chrystusa wiąże się z odniesieniem do imienia Ojca, powołaniem na Jego autorytet. Ostatnim miejscem występowania wspomnianej formuły jest pierwsze zakończenie Ewangelii Jana, gdzie w 20,31 sam ewangelista wskazuje na cel spisane go świadectwa o życiu Jezusa: „abyście wierzący życie mieli w imię Jego”²²³.

Kwestie związane z przyjęciem Chrystusa jako tego, który przychodzi w imię Ojca, zamykają się w klamrze wyznaczonej przez wzmianki w 5,43 i 10,25. Pozostałe teksty zawierają już mowy Jezusa skierowane do uczniów oraz Boga. Treścią pierwszej grupy tekstów jest zapewnienie o skuteczności modlitw kierowanych do Ojca w imię Jezusa (14,13.14; 15,16; 16,23.24.26) oraz zapowiedź posłania Ducha Świętego – Parakleta (14,26). Wypowiedzi należące do drugiej grupy znajdują się w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa. Można wskazać dwa, następujące po sobie, wersety: 17,11 i 17,12. Pierwszy zawiera prośbę, aby Ojciec ustrzegł²²⁴ uczniów Chrystusa w swoim imieniu. Drugi ukazuje rolę Syna w tym procesie, aż do wspomnianej godziny Jego uwielbienia (zob. 12,23; 17,1), przejścia z tego świata do Ojca (zob. 13,1).

W użyciu wyrażenia „w imieniu” w całej rozciągłości tekstu czwartej Ewangelii zachodzi jakościowa zmiana. Od wątku dotyczącego (nie)przyjęcia Chrystusa, który przyszedł w imieniu Ojca, wypowiedzi kształtują się w kierunku zanoszenia modlitwy w imię Jezusa, aż do posiadania w tym imieniu życia wiecznego. Zmienia się również ich adresat. W rozdziale piątym i dziesiątym

²²⁰ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélio secondo Giovanni...*, s. 418. Tekst grecki Pwt 6,4 różni się nieco od lekcji hebrajskiej. Obecna w LXX fraze: Ἄκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, która tłumaczy: שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד poprzedza wstęp, opowiadający historię nadania przez Boga przykazań Izraelowi po wyprowadzeniu go z Egiptu: καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

²²¹ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 292.

²²² Dla porównania: Mt – brak; Mk – 2 razy; Łk-Dz – 7 razy; w Listach św. Pawła – 3 razy; Jk – 2 razy; 1P – 1 raz.

²²³ Alternatywny przekład „w imieniu” sugerowałby, że źródłem życia jest imię Jezusa. Tymczasem wypowiedź dotyczy życia dzięki Jezusowi i przez wiarę w Niego.

²²⁴ BT^s używa sformułowania „zachował”.

są nim przeciwnicy Chrystusa – Żydzi. Teksty z rozdziału czternastego, piętnastego i szesnastego angażują już uczniów Jezusa, jako przyjmujących od Niego słowo Ojca (17,14). Wreszcie w narracji popaschalnej, w pierwszym zakończeniu Ewangelii, adresatami wypowiedzi są jej czytelnicy, odbiorcy. Porządek ten odpowiada schematowi świadczenia o Jezusie: inicjatywa wychodzi od Boga Ojca, urzeczywistnia się w Synu i jest kontynuowana przez uczniów, a następnie wierzących za sprawą ich świadczenia.

Odrzucenie Jezusa, na które wskazuje zwrot „nie przyjmujecie mnie”, wyraża nie tylko zdecydowany brak akceptacji dla Jego osoby i głoszonej przez Niego nauki, ale także świadczenia, które potwierdza, że jest Synem Ojca²²⁵. Negatywna względem Jezusa postawa Żydów przywołuje znaną ze Starego Testamentu relację ich przodków z przychodzącymi w imieniu Boga prorokami – lekceważonymi, a nawet prześladowanymi przez zwierzchników narodu²²⁶. Z kolei przyjęcie innego, który przychodzi we własnym imieniu, wskazuje raczej na akceptację kogoś przeciwnego nie tylko Chrystusowi, ale także Bogu²²⁷. Użyty w tekście przymiotnik „inny” poprzez kontrast z 5,32 może tu wyrażać osobę fałszywego proroka²²⁸ bądź pseudomesjasza²²⁹ czy też szatańskiego antychrysta

²²⁵ Bliski temu sens posiada „nieprzyjęcie” Słowa, o którym mówi ewangelista w prologu czwartej Ewangelii, w 1,11 (por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 258), gdzie użyty zostaje czasownik παραλαμβάνω (przyjmować). Termin ten u Jana występuje jeszcze dwukrotnie: w 14,3 i 19,6. Pierwszy tekst stanowi część wypowiedzi Jezusa, w której zapewnia On uczniów, że zabierze (παραλήψομαι) ich do domu Ojca po swoim powtórny przyjsciu. Natomiast drugi ze wskazanych fragmentów Ewangelii należy do narracji o męce Pańskiej i mówi o przekazaniu czy też wydaniu Jezusa przez Piłata na ukrzyżowanie. Zarówno λαμβάνω, jak i παραλαμβάνω służą wyrażeniu fizycznego oddziaływania na przedmiot relacjonowanej czynności. Jednakże czwarta Ewangelia wydaje się zawierać subtelne rozgraniczenie pomiędzy jednym a drugim terminem, wiążąc aspekt fizyczny bardziej z czasownikiem παραλαμβάνω.

²²⁶ Za przykład może tu posłużyć postać pogardzanego przez króla Achaba proroka Micheasza (1 Krl 22,8,18; 2 Krn 18,7,17) oraz Jeremiasza, który pada ofiarą spisku (Jer 18,18), jest poddawany chłoscie i zakuwany w kłodę (20,1–3), bity, prowadzony z oskarżeniem przed oblicza przywódców, wtrącany do więzienia (37,14–15), przetrzymywany w wieży (37,21), następnie w wypełnionej błotem cysternie (38,6), wreszcie w wartowni (38,13). Motyw prześladowania proroków obecny jest także w Mt 5,12 i Dz 7,52.

²²⁷ S. Mędała wyraża pogląd, iż można mówić nawet o kimś porównywalnym z Bogiem. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 536.

²²⁸ Wzmianki obecne w Pwt 18,20; Jer 14,14–15; 23,25; 29,31–32 (TH); 36,9,31–32 (LXX) ukazują tę postać jako zasługującą na gniew i karę ze strony Boga. Szczegółową interpretację dotyczącą osoby fałszywego proroka przedstawiają: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil...*, s. 179; Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 307; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 536.

²²⁹ Por. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. II..., s. 396.

(por. 8,44–45)²³⁰. Bez względu jednak na przyjęte rozwiązanie opowiedzenie się Żydów za przeciwnikiem Bożego zamysłu zbawienia potwierdza ich niewiarę i umiłowanie ciemności (3,19–21)²³¹, odkrywając w ten sposób najgłębsze pokłady błędnego rozeznania, kim jest Jezus Chrystus.

⁴⁴ *Jak możecie wy uwierzyć chwałę od samych siebie wzajemnie biorący, a chwały od jedynego Boga nie szukacie.*

Skierowane przez Jezusa do Żydów pytanie o ich wiarę wskazuje w rzeczywistości na jej całkowity brak²³². W świetle słów Chrystusa „wierzyć” oznacza: „szukać chwały od Jedynego Boga”. Tymczasem przeciwnicy Jezusa przyjmują chwałę jeden od drugiego, co sugeruje także poszukiwanie jej w miejsce chwały Boga i porzucenie Go jako źródła życia. Czasownik „szukać”, użyty po raz pierwszy w 1,38, już u początków opisu działalności Chrystusa, związany jest z Jego osobą. Czwarta Ewangelia wielokrotnie mówi o poszukiwaniu Jezusa. Skuteczność tego procesu zależy jednak od duchowej dyspozycji bohaterów ewangelicznej narracji. Pierwszymi poszukującymi Jezusa są dwaj uczniowie Jana Chrzciciela (1,38)²³³, następnie Żydzi (5,18; 7,1.11.19–20.25.30.34²³⁴), lud będący świadkiem rozmnożenia chlebów i ryb (6,24.26) oraz uczniowie Chrystusa (13,33).

²³⁰ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 307. Trudno jednak identyfikować anonimową postać „innego” z uznawanym przez swoich zwolenników za Mesjasza Bar Kochbą. Zainspirowane i przeprowadzone przez niego w latach 132–135 po Chr. powstanie przeciw Rzymianom ostatecznie upada, a z nim ginie on sam. Gdyby przyjąć wpływ tych wydarzeń na kształt przesłania tekstu czwartej Ewangelii, należałoby również przyjąć jej powstanie po roku 135, co raczej wykluczają dotychczasowe ustalenia. Por. R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John...*, s. 215; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 162.

²³¹ Por. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 58.

²³² Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 258. Zdaniem Y. Simoensa można mówić o dwóch rodzajach wiary: płytkiej oraz takiej, która przyjmuje logikę daru Bożego, wyrażonego w tajemnicy wcielenia. Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 308.

²³³ Do idących za Chrystusem uczniów On sam kieruje zapytanie: „Czego szukacie?”. Odpowiedź: „Nauczycielu, gdzie pozostajesz?” wskazuje wprawdzie na miejsce przebywania Jezusa, ale dla uczniów Jana Chrzciciela ważne jest ono ze względu na Chrystusa, na którego wskazuje, mówiąc: „Oto Baranek Boży” (1,36). Gdzie bowiem jest miejsce przebywania nauczyciela, tam będzie ono także dla jego uczniów, co zapowiada Jezus otwarcie w 14,1–3: „Nie niech wpada w zamęt wasze serce. Wierzcie w Boga i we Mnie wierzcie. W domu Ojca mojego mieszkania liczne są. Jeśli zaś nie, powiedziałbym wam, że idę przygotować miejsce wam? A jeśli poszedłbym i przygotował miejsce wam, znów przychodzę i zabiorę was do Mnie, aby gdzie jestem Ja i wy byliście”.

²³⁴ Wypowiedź Jezusa w 7,34 dotyczy bliskich już wydarzeń paschalnych. Uwielbienie Syna Człowieczego, rozumiane też jako przejście do Ojca (14,2.12.28; 16,5.10.17.28; 17,11.13), tu posiada formę ogólnej zapowiedzi odejścia, bez określenia czasu i miejsca.

Podążających za Jezusem uczniów cechuje pragnienie spotkania z Nauczycielem, przebywania z Nim (1,38), wejścia w relację trwania, która wyklucza istnienie jakiegokolwiek alternatywy: „Panie, do kogóż pójdziemy? Słowa życia wiecznego masz” (6,68). Taka postawa, oparta na wewnętrznej wolności uczniów, pozwala przyjąć inicjatywę Boga, wyrażoną w zdaniu: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli nie Ojciec, który posłał Mnie, pociągnął go, a ja wskreszę go w ostatecznym dniu” (6,44). W konsekwencji zaś uczeń Jezusa dochodzi do poznania chwały Jednorodzonego, która jest od Ojca (1,14). Potrafi też rozpoznać Boże znaki, prowadzące do wiary w Chrystusa (2,11.22; 6,69; 8,31²³⁵). W jej świetle dokonuje ich interpretacji, składając prawdziwe świadectwo o wydarzeniach związanych z życiem Jezusa, aby inni mogli w Niego (u)wierzyć (19,35; 20,31).

Tych umiejętności duchowych nie posiadają przeciwnicy Chrystusa. W ograniczonym zaś stopniu przejawiają się one w postawie ludu i u niektórych spośród jego zwierzchników (2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42–43). Poszukiwanie Jezusa, motywowane u Żydów pragnieniem zglądzenia Go, w jaskrawy sposób przeczy starotestamentalnemu wyznaniu wiary w jedyne Boga (por. Pwt 6,4; J 7,19)²³⁶. Właściwej motywacji brakuje również pośród tłumu, który poszukuje Jezusa nie ze względu na znaki, ale kierowany jest poczuciem fizycznego nasycenia. Zabieganie wśród ludzi o pochwałę, której wyrazem jest oddawanie czci jeden drugiemu (5,44), czy też nadmierna troska o sprawy tego świata poddają w wątpliwość zbudowaną na pozorach religijność i wykluczają wyznanie autentycznej wiary w posłanego od Ojca Syna Bożego. Nienawiść i skrajny pragmatyzm zabijają w człowieku ducha dążenia do prawdy, czyniąc go ślepym na świadectwo Ojca²³⁷.

5.3.3. Konkluzja (5,45–47)

⁴⁵ *Nie oczekujcie, że ja oskarżę was do Ojca. Jest oskarżającym was Mojżesz, w którym wy położyliście nadzieję.*

Najpoważniejszym skutkiem odrzucenia Chrystusa przez Żydów jest ich oskarżenie przed Ojcem. Oskarżenie to sformułuje nie Chrystus, ale Mojżesz, w którym – jako swoim obrońcy – oni pokładają nadzieję²³⁸. Przywołanie Mojżesza w sporze o wiarygodność posłannictwa Jezusa czyni biblijnego prawodawcę świadkiem po stronie Chrystusa, ale i przeciw narodowi, który szczyli się

²³⁵ Werset zawiera wzmiankę o Żydach, którzy uwierzyli Jezusowi.

²³⁶ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 258.

²³⁷ Por. F. Lozada jr., *A Literary Reading of John 5...*, s. 101–102.

²³⁸ Zob. Wj 4,10; 5,22; 8,4.8; 15,25; Lb 21,7.

zawartym przymierzem i wiarą w jedynego Boga²³⁹. Wypowiedź Jezusa zdaje się nawiązywać do Pwt 31,26, gdzie Mojżesz wskazuje na księgę Prawa, jako przyszłego oskarżyciela ludu przed Bogiem²⁴⁰. Użyty w tekście Jana czasownik „oskarżać” może spełniać rolę synonimu terminu „świadczyć”. Publiczne składanie świadectwa wiąże się bowiem nie tylko z potwierdzaniem określonych faktów na czyjąś korzyść, ale także z wykazaniem jego winy czy oskarżaniem²⁴¹. W J 5,45 Jezus nie mówi jednak o świadczeniu przeciwko, ale o oskarżaniu przed Bogiem, ponieważ treścią czynności świadczenia w Ewangelii Jana jest Jezus i Jego Boże synostwo.

Błędnie pokładana w Mojżeszu nadzieja, jak i fałszywe poczucie sprawiedliwości mają wspólne źródło, którym jest brak szczerzej wiary. Odwołanie się do autorytetu starotestamentalnego prawodawcy i pośrednika przymierza nie tyle porównuje dwa porządki relacji do Boga, co ukazuje ich nowe brzmienie, zapowiedziane już w Prologu: „Prawo przez Mojżesza zostało dane, a łaska i prawda przez Jezusa Chrystusa stała się” (1,17). Gdy Mojżesz pełni rolę oskarżyciela, Chrystus jest sędzią, posiadającym powierzoną Mu przez Ojca władzę sądenia (por. 5,22.27.30). Mojżesz i Syn Człowieczy nie stoją w opozycji względem siebie, ale realizują plan zbawczy tego samego Boga²⁴², który w Chrystusie i przez Niego pozwala się poznać w pełni jako Ojciec.

⁴⁶ *Gdyby bowiem uwierzyliście Mojżeszowi, uwierzylibyście mnie: o mnie bowiem tamten pisał.*

Autorytet Mojżesza nie ogranicza się wyłącznie do jego osoby ze względu na pełnioną przez niego rolę pośrednika pomiędzy Bogiem a ludem. Według słów Jezusa tą samą powagą cieszą się także pozostawione przez Mojżesza Pisma. Za-

²³⁹ Zdaniem E.L. Allena Mojżesz w czwartej Ewangelii zostaje wręcz zredukowany do roli świadka i oskarżyciela przeciwko tym, którzy odrzucają świadectwo o Jezusie. Zob. E.L. Allen, *Jesus and Moses in the New Testament*, „The Expository Times” 1956, vol. 67,4, s. 106. Od takiej oceny wzmianki o Mojżeszu w wypowiedzi Jezusa dystansuje się S. Pancaro, kiedy stwierdza: „Wierzymy, że byłoby niesprawiedliwością względem tekstu mówić, że mowa w nim, o Mojżeszu, jako świadku. [...] Jan chciał pokazać raczej, że rola Mojżesza została odwrócona: z orędownika Mojżesz stał się oskarżycielem Żydów”. Zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 255.

²⁴⁰ Por. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 2...*, s. 266.

²⁴¹ Oprócz 5,45 czasownik „oskarżać” występuje jeszcze w 8,6, gdzie wyraża intencje uczonych w Piśmie i faryzeuszów, którzy przyprowadziwszy do Jezusa cudzołożną kobietę, wystawiają Go na próbę, oczekując, że podważy On autorytet Mojżesza. Pytanie Jezusa o to, czy któryś z potencjalnych oprawców kobiety jest bez winy, zamyka drogę do zaplanowanej przez Żydów egzekucji. Świadomość, że wobec Boga nie posiadają oczekiwanej sprawiedliwości, wytrąca im wszelkie argumenty, przemawiające za wykonaniem wyroku.

²⁴² Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 259.

uważalny rozdzźwięk pomiędzy wiarą spisaniem świadectwu a zawierzeniem powadze prawodawcy sprawia, że niemożliwa staje się również wiara Chrystusowi. Użyty w tekście zaimek ἐμοί (mnie), poprzedzony nieodmienną partykułą ἄν, posiada nie tylko znaczenie celowe (komu?)²⁴³, ale także przedmiotowe (w kogo?)²⁴⁴. Od zawierzenia Mojżeszowi i spisaniem przez niego świadectwu możliwe jest dopiero przejście do wiary w Jezusa jako Syna Bożego²⁴⁵. Pisma, choć oddzielone podmiotowo od Mojżesza w świadczeniu o Jezusie, posiadają prorocki autorytet swego ludzkiego autora, utwierdzony w świadomości ludu przez działanie Boga (zob. Wj 19,9; Pwt 19,18–19). Mojżesza nie należy w tym przypadku utożsamiać z Prawem, ale traktować jako proroka, którego Pisma zapowiadają nadejście Chrystusa²⁴⁶.

Czasownik „pisać” występuje w czwartej Ewangelii dwadzieścia dwa razy, ale tylko osiem z nich wskazuje na profetyczny wymiar zarówno Prawa, jak i Pism, które znajdują swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie i w poszczególnych wydarzeniach z Jego życia (1,45; 2,17; 5,46; 6,31.45; 12,14.16; 15,25). Brak wiary w to, że Jezus jest Synem Bożym, nie wynika tylko z błędnej lektury Biblii. Przyczyn niewiary wśród przeciwników Chrystusa należy bowiem szukać w odległej dziejowo postawie Izraela, który, idąc za Mojżeszem, nawet w obliczu spektakularnych dzieł Boga pozostaje oporny wobec jego świadectwa (Pwt 31,26–27). Słowa Jezusa, podobnie jak Stary Testament, ukazują szereg sprzeczności zachodzących w świadomości religijnej narodu wybranego.

²⁴³ Podobna konstrukcja datiwus + ἄν znajduje się w 2,5; 14,2; 18,30.36.

²⁴⁴ Analogicznie w 14,13.

²⁴⁵ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 537. C.H. Dodd zwraca uwagę, że czasownik πιστεύω w konstrukcji z datiwusem występuje dość często w grece klasycznej oraz w LXX, gdzie jest tłumaczony jako „ufać”. Tymczasem, jak podkreśla egzegeta, w czwartej Ewangelii dominuje użycie tego czasownika w znaczeniu „wierzyć”. Zob. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel...*, s. 182.

²⁴⁶ Za takim rozwiązaniem opowiada się M.-J. Lagrange: „Ściśle mówiąc, Mojżesz nie jest tu wskazany jako autor całego Pięcioksięgu, ale tylko jako autor prorocत्व mejsjańskich Pięcioksięgu” (zob. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, s. 156). Podobnego zdania jest J. Giblet: „Mojżesz jest prorokiem, prekursorem Jezusa Chrystusa” (zob. J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)...*, s. 59). Pogląd ten podziela także S. Pancaro: „Pisma (w. 39) i Mojżesz (w. 45n) nie są używane zamiennie. Ktoś mógłby myśleć, że Mojżesz w w. 45n w prosty sposób zastępuje Prawo, Pięcioksiąg lub Stary Testament jako całość. To byłby błąd. Mojżesz jest tu uważany za autora αἰ γραφαί [...], ale przedstawionych w w. 45n jako osoba, jako indywiduum (autor αἰ γραφαί), który oskarża Żydów przed Bogiem” (zob. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel...*, s. 255). Przeciwnie stanowisko reprezentuje R. Bultmann, który stwierdza: „Oczywiście musi być rozumiany w takim sensie, jak w w. 38; nie ma tam żadnej mitologicznej idei, według której Mojżesz stoi obecnie w niebie i oskarża ich [Żydów – przyp. D.L.] przed Bogiem” (zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 205, przyp. 1).

Z jednej bowiem strony lud wierzy Mojżeszowi jak Bogu (Wj 14,31; 18,15)²⁴⁷, a z drugiej kontestuje jego autorytet, wystawiając go na próbę (Wj 14,11; 16,20; 32,7).

⁴⁷ *Jeśli zaś tamtego Pismom nie wierzycie, jak moim słowom uwierzycie?*

Niedawanie wiary spisanemu przez Mojżesza świadectwu o Chrystusie uniemożliwia też wiarę w słowa Jezusa. O ile rzeczownik „Pisma” można utożsamiać z Pięcioksięgiem²⁴⁸ bądź w szerszym znaczeniu z całą tradycją biblijną²⁴⁹, o tyle Jezusowe „słowa” obejmowałyby całość głoszonej przez Niego nauki. Główny przedmiot jej zainteresowania stanowi egzegeza Boga, który jest Ojcem Jednorodzonego Syna (1,18). Zamykające w 5,47 apologię Jezusa pytanie retoryczne, kreśli wyraźną analogię pomiędzy oczekiwaną wiarą względem Pism Mojżesza a perspektywą zawierzenia nauce Chrystusa. Ta symetria – Mojżesz–Pisma//Jezus–słowo – wskazuje model hermeneutyczny, który jest konieczny do odczytania tekstu biblijnego. Dwa pierwsze człony symetrii stanowią zapowiedź zbawienia, natomiast pozostałe dwa – jego wypełnienie²⁵⁰. Takie ujęcie konkretyzuje przesłanie zawarte już w prologu czwartej Ewangelii (1,17), gdzie zestawienie: Chrystus–łaska i prawda, przeważa treść połączenia: Mojżesz–Prawo. W świetle apologii Jezusa lepiej też można odczytać sens skierowanej do Natanaela w 1,45 wypowiedzi Filipa. Zapowiedziany przez Mojżesza i proroków Chrystus nie jest jedynie synem Józefa z Nazaretu, ale Synem Boga, w którego uwierzyć może wyłącznie ten, kto przyjmuje naprawdę świadectwo Starego Testamentu.

6. Podsumowanie

Prowadzona w piątym rozdziale Ewangelii Jana polemika Jezusa z Żydami wydaje się „rozprawą przewodnią”, która przedstawia syntezę chrystologii czwartej Ewangelii na tle Starego Testamentu. Kwestie analogiczne do przedstawionych w piątym rozdziale podejmuje także dysputa prowadzona przez Jezusa w Świątyni Namiotów (7,14–31) oraz podczas nauczania przy skarbcu w świą-

²⁴⁷ Idee wyniesienia człowieka do poziomu boskiej egzystencji są rozpowszechnione bardzo mocno w judaizmie późnego okresu drugiej świątyni, czego przykład stanowi postać Henocha (Rdz 5,24; Syr 44,16; 49,14; por. Hbr 11,5). Wyraźnym odzwierciedleniem takich tendencji jest również biblijny obraz Mojżesza, którego Jahwe czyni dla Aarona jakby Bogiem (Wj 4,1), zaś dla faraona Bogiem (Wj 7,1). Por. J. Lierman, *The Mosaic Pattern of John's Christology...*, s. 228–229.

²⁴⁸ Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 270; C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary: Volume 1...*, s. 662.

²⁴⁹ Por. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 284.

²⁵⁰ *Ibidem*.

tyni (8,12–20). Tymczasem w swej apologii mówi On przeciwnikom o Bogu jako Ojcu świadczącym, „innym” (5,32), to znaczy takim, który dla Żydów jest Bogiem nieznanym zarówno przez osobiste doświadczenie, jak i przez brak wiary (5,37–38). Jego świadeństwo jest prawdziwe ze swej istoty, a nie ze względu na ludzki osąd (5,43). Nie zamyka się też ono w przeszłości, nie jest faktem jednostkowym, ale rozciąga się w czasie, aktualizując w dziełach powierzonych Jezusowi do wykonania (5,36). Bóg Ojciec przemawia do Syna, mówi o Synu, świadcząc o Nim także poprzez Prawo i Pisma (5,39) oraz posługując się człowiekiem jako prorokiem (5,33.46). Wzmiankowane przez Chrystusa świadeństwo Jana Chrzciciela i Mojżesza realizuje następujące zadania: służy przekazywaniu słowa Bożego, objawieniu woli Ojca i świadczeniu o Synu. Wymienione zadania w Ewangelii Jana wypełnia także stojący pod krzyżem Jezusa naoczny świadek wydarzeń na Golgocie (19,35–37). Jego tożsamość pozostaje częściowo zakryta, podobnie jak osoba Boga Ojca świadczącego o Synu w 5,32. Warto zbadać, czy pomiędzy tymi dwoma podmiotami istnieją teologiczne powiązania. Jeśli tak, to należy wykazać, jakiego rodzaju są to związki i jak one wpływają na dalszą część ewangelicznej narracji.

ROZDZIAŁ III

Świadectwo „widzącego” (J 19,31–37)

Niektóre współczesne wydania Pisma Świętego łączą tę część narracji o męce Pańskiej z poprzedzającymi ją wersetami 19,28–30, opatrując je wspólnym tytułem: „Śmierć Jezusa”¹. Tymczasem struktura tekstu wyraźnie oddziela relację o śmierci Chrystusa od kolejnych wydarzeń, w których centrum znajduje się przebicie włócznią boku Jezusa oraz wypłynięcie z niego krwi i wody (19,34). Opisaney scenie towarzyszy anonimowe świadectwo „tego, który zobaczył” (19,35) oraz przytoczonych Pism (19,36–37). Zaobserwowane rozbieżności w podziale tekstu, tak jak w przypadku J 5,31–47, również i tu skłaniają do przeprowadzenia jego delimitacji, a następnie analizy struktury perykopy oraz jej teologicznej treści. W tym ostatnim przypadku znaczące jest także porównanie narracji o śmierci Jezusa z relacją zawartą u synoptyków. Odwołując się bowiem, na ile to możliwe, do paralel zawartych u Mateusza, Marka i Łukasza, łatwiej dostrzec wyjątkowość relacji ewangelisty Jana, dla którego jednym z kluczowych tematów jest świadectwo Ojca o Synu. Natomiast szczegółowa analiza perykop zawierających w czwartej Ewangelii wzmianki o prawdziwym świadectwie zmierza ostatecznie do porównania dwóch najbliższych pod względem literackim i teologicznym wersetów: 5,32 oraz 19,35. Ustalenie zarówno podmiotu, jak i przedmiotu wzmiankowanej w nich czynności świadczenia prowadzi następnie do określenia ich genezy oraz natury. Od rozpatrzenia biblijnego motywu pozornej nieobecności czy też „wycofania się” Boga refleksja zmierza wreszcie w kierunku wyjaśnienia ofiary Jezusa Chrystusa oraz towarzyszącego jej świadectwa Ojca.

¹ Podział taki zachowuje BT⁵, przeciwnie zaś NCSB, HB, BŚP, w których J 19,31–37 stanowi odrębną perykopę, opatrzoną tytułem: „Przebicie boku Jezusa”. Natomiast SB traktuje wyodrębniony przez pozostałe wydania fragment jako jeden z pięciu epizodów (obrazów – *cuadros*) narracji o wydarzeniach na Golgocie, zatytułowany „Przebicie włócznią” (*La lanzada*).

I. Granice perykopy

Podstawowym elementem pracy nad tekstem narracji o męce Pańskiej jest ustalenie przedmiotu materialnego egzegezy. Wskazanie początku i zakończenia perykopy, przede wszystkim z uwzględnieniem najstarszych świadectw rękopiśmiennych z IV i V w., które zawierają pełny tekst Ewangelii, stanowi pierwszy etap tej fazy studium. W ustaleniu przedmiotu badań pomocna jest także analiza współczesnych polskich przekładów Pisma Świętego oraz ewangeliarza i lekcjonarzy². Dzięki przyjętemu w nich podziałowi tekstu można dostrzec nie tylko granice perykopy, układ, dynamikę narracji i jej znaczenie teologiczne, ale także wpływ tradycyjnej lektury na współczesną recepcję ewangelicznej relacji.

I.1. Tradycyjne wyróżnienie

Najstarszy spośród kodeksów (Ⲙ) nie wyróżnia perykopy J 19,31–37 z całości opowiadania o śmierci Jezusa. Początek zapisanej w *scriptio continua* narracji ewangelicznej opisującej to wydarzenie według intencji kopisty znajduje się w 19,28. Poprzedzająca go linia w kolumnie posiada zaledwie trzy litery, podczas gdy zwykle liczba znaków w linii waha się od dziesięciu do czternastu. Ponadto pierwsza litera wersu jest graficznie przesunięta na lewy margines kolumny, zaś obok niej znajduje się oznaczenie literowe (κεφάλαια). Taki wariant wskazania początku perykopy na wers 19,28 spośród kodeksów podziela tylko reprezentujący „tekst zachodni” zbiór D. Pozostałe dwa kodeksy (B i A) zgodnie przyjmują 19,31³ jako wers rozpoczynający nową perykopę. W jej obrębie zasadniczo brakuje sugestii kopistów co do podziału tekstu ewangelicznej narracji. Wyjątek stanowi Kodeks Aleksandryjski (A), który w J 19,31–37 wyróżnia trzy mniejsze sek-

² Zdaniem J. Czerskiego lekcjonarze mają większe znaczenie w badaniach nad historią tekstu niż dla samej jego krytyki. Faktem jednak pozostaje, że początkowo zaznaczano na marginesach starożytnych lekcjonarzy początek i koniec perykopy, co ułatwia ustalenie jej recepcji i znaczenia w Kościele pierwszych wieków. Niemniej cenna jest również w tym względzie analiza współczesnych kolekcji, używanych w odnowionej liturgii po Soborze Watykańskim II. Zob. J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu...*, s. 44.

³ W Kodeksie Watykańskim wyraźne przerwy w zapisie tekstu obecne są między ostatnią frazą ΤΑΙΔΙΑ z 19,27 a rozpoczynającą werset 19,28 ΜΕΤΑΤΟΥΤΟΙΣ. Następnie między końcową częścią wyrazową ΜΑΤΙ z 19,29 a początkową frazą ΟΤΕΟΥΝΕΛΑΒΕΝ z 19,30. Wreszcie przerwa w *scriptio continua* zachodzi pomiędzy ΤΟΙΙΝΕΥΜΑ z 19,30 a umieszczoną w tej samej linii częścią wersetu 19,31 – ΟΙΟΥΝΙΟΥ. Ponadto początek perykopy sugeruje umieszczone na marginesie tekstu oznaczenie literowe i podkreślenie ostatniej litery poprzedniego wersetu.

cje⁴. Pierwsza obejmuje wersy od 19,31 do 19,32. Po niej, w linii łączącej 19,32 z 19,33, następuje graficzna przerwa i początek drugiej sekcji, od frazy ΕΠΙΔΕΤΟ-ΝΙΝ⁵ z 19,33 do 19,35. Trzecią część perykopy stanowią wersy od 19,36 do 19,37.

Współczesne wydania krytyczne greckiego Nowego Testamentu, a także, z niewielkimi wyjątkami, nowożytnie wydania Biblii (zob. BT⁶), zachowują taki podział narracji, jaki obecny jest w najstarszych kodeksach z IV w. (zob. BŚP, Wlg). Potwierdzają go także dawne⁶ i współczesne ewangeliarze. Na przykład w obecnym lekcjonarzu łacińskim perykopa 19,31–37 znajduje się w drugim i trzecim tomie, zaś w lekcjonarzu polskim w tomie trzecim. Ponadto wskazaną perykopę zawiera Ewangeliarz na niedziele, uroczystości i święta⁷. W odnowionej liturgii po Soborze Watykańskim II fragment ten jest przewidziany na Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa w roku B⁸. Wskazana perykopa pojawia się jeszcze w Wielki Piątek, ale wówczas stanowi część opisu Męki Pańskiej 18,1–19,42⁹. Natomiast w *Lekcjonarzu o Najświętszej Maryi Pannie* 19,31–37 poprzedzają jeszcze

⁴ Zob. *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 D V–VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, s. 80a–81.

⁵ Zawiera skrót ΙΝ (=ΙΗΣΟΥΝ) należący do tzw. *nomina sacra*, czyli imion Bożych, w tekście zapisywanych zwykle przy użyciu pierwszej i ostatniej litery wyrazu, z podkreśleniem powyżej.

⁶ *Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae*, vol. 1, Roma 1749, s. 456–458; *Evangeliarium hierosolymitanum ex Codice Vaticano Palestino*, ed. F. Miniscalchi Erizzo, vol. 1, Veronae 1861, s. 400.

⁷ Zob. *Lectionarium II: Tempus per annum post Pentecosten*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 929; *Lectionarium III: Pro Missis de sanctis, ritualibus, ad diversa, votives et defunctorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, s. 883; *Ewangeliarz*, Ząbki–Poznań 2000, s. 197; *Lekcjonarz mszalny. Tom III: Okres zwykły od 1 tygodnia zwykłego do 11 tygodnia zwykłego*, Poznań–Warszawa 1991, s. 399.

⁸ W polskim wydaniu lekcjonarza (tom III) omawiana perykopa jest zestawiona z Oz 11,1.3–4.8c–9; Ps: Iz 12,2.3–4b.4cd–5; Ef 3,8–12.14–19 oraz aklamacją do wyboru z Mt 11,29ab bądź 1 J 4,10b. Pierwszy z tekstów starotestamentalnych ukazuje dobroć Boga, który miłuje Izraela i wzywa swego syna z Egiptu. W prorocztwie Ozeasza Bóg objawia wobec narodu wybranego swoją świętość i zapewnia o swoim miłosierdziu względem człowieka. Tekst psalmu wyjęty z Księgi Izajasza rozwija refleksję z pierwszego czytania i rozszerza perspektywę poznania dobroci Boga o inne narody. Drugie czytanie z Listu do Efezjan odsłania już pełnię planu zbawienia, który dokonuje się przez Chrystusa. Ujęcie chrystologiczne dziejów zbawienia prowadzi jednak Pawła do rozbudowanej refleksji nad osobą Ojca jako ich protagonisty. Werset z aklamacji przed Ewangelią w zależności od dokonanego wyboru zachęca odbiorcę do naśladowania cichości i pokory Chrystusa (Mt 11,29ab) bądź przypomina o miłości Boga do człowieka i posłaniu Syna jako ofiary prześlągalnej za grzechy (1 J 4,10b).

⁹ Zob. *Lectionarium I. De tempore: Ab Adventu ad Pentecosten*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 667; *Lekcjonarz mszalny. Tom II: Okres Wielkiego Postu i Okres Wielkanocny*, Poznań–Warszawa 1991, s. 230.

wersy od 25 do 30¹⁰. Również *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* zawierają perykopę o przebiciu boku Jezusa, ale skróconą o wersy 36 i 37¹¹.

Zakreślone granice fragmentu czwartej Ewangelii (19,31–37) wyodrębniają przedmiot analizy, ponieważ opisane w nim wydarzenia stanowią zwartą kompozycję. Warto jednak, a nawet trzeba, postawić pytanie o znaczenie tej perykopy wewnątrz narracji o męce Pańskiej. Innymi słowy: czy jej brak w jakiś sposób wpłynąłby na percepcję i rozumienie wydarzeń opisujących mękę i śmierć Jezusa? Odpowiedź powinna przynieść analiza szczegółowa 19,31–37 w kontekście, a także w zestawieniu z synoptykami. W ten sposób będzie możliwe dostrzeżenie specyficznych cech narracji badanej perykopy oraz rozwiązanie postawionych problemów.

1.2. Ramy narracji o przebiciu boku Jezusa

Niezależnie od sposobu zapisu tekstu w kolumnie w starożytnych rękopisach czy jego zastosowania w liturgii na wyznaczenie granic perykopy pozwala przede wszystkim zmiana w dynamice samej narracji, która dotyczy czasu, miejsca, osób i akcji¹². Te cztery aspekty opisu wydarzeń stanowią zatem punkt wyjścia dla dalszych badań nad tekstem.

1.2.1. Wyróżnienie chronologiczne

Po informacji, że Jezus, skłaniając głowę, oddał ducha¹³ (J 19,30), ewangelista przedstawia kolejne wydarzenie, rozpoczynając od spójnika oŭv. W czwartej

¹⁰ Zob. Formularz: 31a, *Najświętsza Maryja Panna źródłem zbawienia (I)*, w: *Lekcjonarz do Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 129. Tutaj perykopa J 19,31–37 koreluje: z psalmem responsoryjnym, którego tekst zaczerpnięty jest z Iz 12,2.3–4bcd.5–6, oraz z pierwszym czytaniem, zawierającym prorocką wizję świątyni, spod której ściany wypływa życiodajne i uzdrawiające źródło wody (por. Ez 47,1–2.8–9.12).

¹¹ Zob. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2004, s. 133.

¹² Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, s. 55. G. Mlakuzhyil wymienia aż dwanaście literackich kryteriów: konkluzje, wprowadzenia, inkluzje, charakterystyczne słownictwo, wskazówki geograficzne, wskazówki chronologiczne, święta liturgiczne, przejścia (z miejsca do miejsca), fragmenty-mosty (wers, który jest zakończeniem pierwszej jednostki tekstu i zarazem pełni rolę wprowadzenia do następnej), słowa wiążące, powtórzenia i zmiany rodzajów literackich (narracja, dialog, dyskurs). Zob. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel...*, s. 87–88.

¹³ W Kodeksie Synajskim rzeczownik πνεῦμα jest zapisany w formie skróconej ΠΝΑ, co wskazuje, że należy do grupy tzw. *nomina sacra*.

Ewangelii pojawia się on aż 200 razy¹⁴. Dla porównania, u Mateusza pojawia się 56 razy, u Marka 6 razy, zaś w całym dziele Łukasza 84 razy (Łk – 23, Dz – 61). Wynik ten wskazuje na charakterystyczną dla Ewangelii Jana cechę relacjonowania następujących po sobie wydarzeń. W tekstach narracyjnych oŭw może wskazywać z jednej strony na pewną ciągłość wypadków, wzajemne ich powiązanie, z drugiej zaś oznaczać przejście do nowego tematu¹⁵. W J 19,31 zachodzi ta druga ewentualność. Spójnik oŭw łączy w wersecie 31 podmiot zdania nadrzędnego, którym są Żydzi (Ἰουδαῖοι) z orzeczeniem „poprosili” (ἠρώτησαν). Zdanie główne rozbija wtrącenie mające formę zdania podrzędnego, wprowadzonego przez spójnik ἐπεὶ (ponieważ). Zdanie wtrącone tłumaczy motyw skierowania przez Żydów prośby do Piłata i osadza to wydarzenie w toku opowiadania, rozwijając dalszą narrację. Ma ono miejsce tego samego dnia co ukrzyżowanie i oddanie przez Jezusa ducha, jednakże później niż wspomniane zdarzenia.

Synoptycy nie wzmiankują o prośbie Żydów. Bezpośrednio po opisie śmierci Jezusa Mateusz i Marek przekazują informację o rozdarciu zasłony przybytku (Mt 27,51; Mk 15,38), natomiast wspólnie z Łukaszem, choć nie jednakowo, przytaczają w mowie niezależnej relację¹⁶ stojącego pod krzyżem setnika (Mt 27,54; Mk 15,39; Łk 23,47)¹⁷. W wersji Mateusza i Marka wypowiedź może być interpretowana jako wyznanie budzącej się dopiero wiary w Boże synostwo Jezusa¹⁸ bądź też, jak wielu sądzi, stanowić ewangeliczną syntezę chrześcijańskiego cre-

¹⁴ G. Nolli podaje, że spójnik ten pojawia się 194 razy. Zob. G. Nolli, *Evangelo secondo Giovanni...*, s. 700.

¹⁵ Por. R. Popowski, oŭw, w: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 237; G. Nolli, *Evangelo secondo Giovanni...*, s. 700.

¹⁶ Słowa setnika u Marka i Łukasza oraz żołnierzy u Mateusza wprowadza czasownik λέγω. Synoptycy ani razu nie definiują wyznania setnika jako świadectwa, używając rzeczownika μαρτυρία, względnie czasownika μαρτυρέω. Tę specyfikę posiada wyłącznie styl wypowiedzi narratora czwartej Ewangelii w odniesieniu do anonimowego świadka pod krzyżem Jezusa.

¹⁷ Narracja w Mt 27,51 przypisuje to świadectwo setnikowi oraz towarzyszącym mu żołnierzom. Relacja Mateusza zawiera jeszcze nieobecną u pozostałych synoptyków wzmiankę o pękaniu skał. Dodatkowym elementem jest również informacja o otwarciu grobów, przebudzeniu zmarłych oraz ukazywaniu się ich w świętym mieście po zmartwychwstaniu Jezusa. Ta popaschalna wzmianka redakcyjna przypomina obecne w czwartej Ewangelii słowa Jezusa do Żydów o nadejściu godziny powstania umarłych na głos Syna Bożego (5,25.28–29).

¹⁸ Nawiązując do świadectwa przedstawionego w Mk 15,39, R. Pesch wyraża pogląd, iż setnik dokonuje jedynie oceny zmarłego Jezusa, a nie wypowiada chrześcijańskiego wyznania wiary w Zmartwychwstałego. Zdaniem R. Pescha pozbawiony rodzajnika tytuł υἱὸς θεοῦ – Syn Boży (ὁ poprzedza bezpośrednio rzeczownik ἄνθρωπος) „umieszcza” Jezusa pośród synów Bożych (por. Mdr 2,18; 5,5), wskazuje na Niego jako sprawiedliwego. Zob. R. Pesch, *Das Markusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20*, Freiburg 1991, s. 500. Przeciwnego zdania jest V. Taylor, który twierdzi, że wypowiedź setnika jest

do¹⁹. Inaczej natomiast brzmi to wyznanie w Ewangelii Łukasza, gdzie setnik mówi o Jezusie jako człowieku sprawiedliwym (23,47)²⁰. O ile u synoptyków podmiot wypowiedzi jest zidentyfikowany, o tyle u Jana pozostaje anonimowy. Jego pojawieniu się w tekście towarzyszy zmiana czasu gramatycznego w narracji, zdominowanej przez użycie aorystu.

W odróżnieniu od synoptyków dalsza część narracji u Jana skupia się na przedstawieniu tego, co o wydarzeniach z Golgoty mówią Pisma (19,36–37). Po zacytowaniu wypowiedzi setnika Mateusza²¹ i Marek wymieniają imiona osób stojących pod krzyżem (Mt 27,55–56; Mk 15,40–41). Relacja Łukasza jest w tym względzie powściągliwa, ogólnikowa (Łk 23,49), a poprzedza ją opis zachowania tłumów, które odchodzą z miejsca ukrzyżowania, bijąc się w piersi (23,48). U Jana paralelny względem synoptyków fragment znajduje się w perykopie poprzedzającej testament z krzyża i śmierć Jezusa (J 19,25). Także przywołany w J 19,37 przez narratora cytat z Za 12,10 wskazuje na oglądających przebitego włócznią Chrystusa. Ostatnie z przytoczonych przez ewangelistę prorocत्व zamyka narrację, która opisuje wydarzenia po śmierci Jezusa. Użyte w J 19,38 wyrażenie μετὰ δὲ ταῦτα wskazuje na początek nowej perykopy²² i wprowadza w dalszy bieg wydarzeń związanych z pogrzebem ciała Jezusa, których protagonistą jest Józef z Arymatei. W tym względzie relacja zawarta w czwartej Ewangelii posiada już paralele u synoptyków (Mt 27,57–61; Mk 15,42–47; Łk 23,50–56), gdzie okoliczności pogrzebu Chrystusa są wyraźnie oddzielone od poprzedzających je wypadków na Golgocie.

1.2.2. Zmiany topograficzne

W przeciwieństwie do synoptyków końcowe opowiadanie o męce Pańskiej u Jana charakteryzują dynamiczne zmiany miejsca akcji. Narrator wzmiankuje o spotkaniu Żydów z Piłatem w nieokreślonym miejscu (19,31). Na podstawie wcześniejszych opisów związanych z procesem sądowym Jezusa i przesłucha-

chrześcijańskim wyznaniem wiary w boskość Jezusa. Zob. V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1966², s. 693.

¹⁹ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2008, s. 678–679; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1980, s. 325.

²⁰ L. Sabourin wyraża przypuszczenie, że obecny u Mateusza i Marka tytuł „Syn Boży” jest przez Łukasza pominięty celowo, by uniknąć próby identyfikowania Jezusa jako półboga w rozumieniu pogańskim. Zob. L. Sabourin, *Il Vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Roma 1989, s. 362.

²¹ W tym przypadku należy pamiętać, że chodzi również o pozostałych żołnierzy.

²² Zdaniem G. Mlakuzhyila wyrażenie to wskazuje w 19,38 na podział epizodu. Zob. G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel...*, s. 101.

niem u Piłata można przypuszczać, iż chodzi o okolice pretorium (zob. J 18, 28–29). Werset 32 kieruje już uwagę odbiorcy z powrotem na Golgotę, gdzie rozgrywa się scena przebiccia boku Chrystusa i obecny jest również świadek tego zdarzenia.

1.2.3. Obecność osób

Ze względu na pojawianie się osób perykopę można podzielić na cztery części. Pierwszą część stanowi werset 19,31, gdzie bezpośrednio wzmiankowani są Żydzi wraz z Piłatem. Osoba Jezusa nie jest tam wyodrębniona przez ewangelistę. Użyty w tekście zaimek osobowy αὐτῶν odnosi się zarówno do Chrystusa, jak i do ukrzyżowanych z Nim, o których mowa w 19,18. Opisaną w 19,32 scenę pojawienia się żołnierzy rozpoczyna drugą część perykopy, w której Jezus jest wyraźnie odróżniony od pozostałych skazańców, czemu służy użycie liczebnika porządkowego πρῶτος oraz przymiotnika ἄλλος w funkcji zaimka. Mowa bowiem o pierwszym i drugim powieszonym wraz z Jezusem, którzy stają się przedmiotem działania przybyłych żołnierzy. Dalszy opis ewangelisty skupia się już na Jezusie (19,33), z którego boku, po przebicciu włócznią przez żołnierza, wypłynęły krew i woda (19,34). W centrum trzeciej części, obejmującej wers 19,35, znajduje się natomiast naoczny świadek. Wskazuje na niego narrator. Ostatnia, czwarta część (19,36–37) ukazuje podmiotową funkcję Pism, których świadectwo powraca do głównego wydarzenia, jakim w narracji jest przebiccie boku Jezusa przez żołnierzy²³.

1.2.4. Wyróżnienie działań

Składnia pierwszego wersetu analizowanej perykopy wskazuje na Żydów²⁴ jako inicjatorów podjętych w niej działań²⁵. Skierowaną do Piłata prośbę, aby ukrzyżowanym połamano kości, a następnie usunięto ciała skazańców (19,31), motywuje dążenie do zachowania świętości szabat, ale także do zrealizowania

²³ Zdaniem C. Traetsa perykopa J 19, 31–37 stanowi nie tylko zamknięcie opisu wydarzeń na Kalwarii, ale także centralnej części męki Pańskiej. Zob. C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de Saint Jean*, Roma 1967, s. 156, przyp. 23.

²⁴ Częsty w czwartej Ewangelii, poprzedzony rodzajnikiem, termin Ἰουδαῖοι należy w 19,31 odnosić do przywódców żydowskich oraz tych spośród Żydów, którzy pozostając wrogimi Jezusowi, odpowiadają za Jego uwięzienie, proces i wyrok skazujący na śmierć krzyżową.

²⁵ Najbardziej rozpowszechniony polski przekład (BT⁵) koncentruje uwagę odbiorcy tekstu bardziej na okolicznościach czasu aniżeli inicjatorach samej akcji. Tymczasem tekst grecki wyraźnie akcentuje obecność i rolę przeciwników Jezusa.

planu zabicia Jezusa²⁶. Wynika stąd, że fakt Jego śmierci jest Żydom nieznany. Wśród obecnych pod krzyżem, zanim jeszcze Chrystus „przekazał ducha” (19,30), ewangelista nie wymienia nikogo z przywódców żydowskich (zob. J 19,20.23.25–30), o których wzmiankują synoptycy (Mt 27,41–43; Mk 15,31–32; Łk 23,35).

W narracji u Jana zwraca uwagę lakoniczna wzmianka dotycząca Piłata. Jego reakcję na skierowaną przez Żydów prośbę można odczytać ze sceny pojawienia się żołnierzy (19,32)²⁷, a nie opisu narratora czy przywołanej przez niego rozmowy z przełożonymi ludu. Milczenie Piłata staje się wymowne zwłaszcza w kontekście dwóch wydarzeń. Pierwsze wiąże się z wypowiedzią, której udziela Chrystus podczas przesłuchania. Zapytany przez namiestnika o to, czy wie, że może zostać dzięki niemu uwolniony bądź ukrzyżowany (19,10), Jezus odpowiada: „Nie miałbyś władzy nade mną żadnej, gdyby nie była dana tobie z góry” (19,11). Te słowa wskazują nie tylko na zależność Piłata od władzy ziemskiej (cesarza), ale także od Bożych zamiarów²⁸. Wycofanie namiestnika z aktywnej obecności w pierwszym planie narracji w 19,31 eksponuje działanie Żydów oraz ich odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Taka interpretacja koresponduje z drugim, istotnym dla zrozumienia wzmianki o Piłacie, wydarzeniem z procesu Chrystusa. W zwięzły sposób przedstawia go narrator w 19,16, kiedy mówi: „Wówczas więc wydał Go im, aby został ukrzyżowany”. Ta krótka informacja na temat decyzji Piłata jednoznacznie zamyka przewód sądowy. Ostatnim jego akordem jest wypisanie tytułu winy Jezusa (19,19–22). Jednocześnie zaś otwiera się ostatni etap sporu z Żydami, w którym do głosu po raz kolejny dochodzi świadectwo o Chrystusie. Poprzedza je sekwencja zdarzeń, w której dominują czasowniki ruchu (ἔρχομαι, 19,32.33) i działania (κατάγνυμι, 19,32). Tylko w odniesieniu do Jezusa użyty zostaje czasownik percepcji ὁράω (19,33). Widząc, że Jezus umarł, jeden z żołnierzy decyduje się przebić Mu włócznią bok (19,34). Wyrażający tę czynność czasownik νύσσω w aoryście trzeciej osoby liczby pojedynczej nie tylko nie występuje w żadnym innym miejscu czwartej Ewangelii, ale także w żadnym spośród tekstów Nowego Testamentu. Jako *hapax legomenon* podkreśla doniosłość wydarzenia, którego skutek – natychmiastowe wypłynięcie krwi i wody z boku Jezusa – staje się następnie przedmiotem świadectwa w 19,35.

Ten, który zobaczył (ὁ ἑώρακώς), nie szuka potwierdzenia śmierci Jezusa, ale przechodzi do świadczenia (μεμαρτύρηκεν). Wzmiankowany przez ewangelistę świadek nie tylko przekazuje to, co sam zobaczył, ale w ocenie narratora wie (οἶδεν), że mówi prawdę (19,35). Rolę podjętych przez niego działań podkreśla nie tylko ich celowość, wyrażona w zdaniu ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεῦ[σ]ητε, lecz także




²⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 256.

²⁷ Por. E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel...*, s. 532.

²⁸ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 718; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 225.

nagromadzenie form wyrazowych związanych słowotwórczo i semantycznie ze świadectwem²⁹.

Komentarz ewangelisty w 19,36 służy interpretacji wydarzeń i wskazuje na Pisma jako podmiot sprawczy. W świetle zacytowanego prorocтва przedstawione w 19,33–34 działanie żołnierzy nie wynika ani z polecenia Piłata, ani też z ich osobistej inicjatywy. Analogicznie rzecz dotyczy samego świadka, który obserwuje wypadki na Golgocie (19,35). Biblijna perspektywa wpisuje w projekt Boży czynności podjęte zarówno przez żołnierzy, jak i przez świadczącego pod krzyżem. Na płaszczyźnie literackiej tekstu odzwierciedla to zmiana form gramatycznych użytych czasowników:

 19,33: οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη Indicativus aoristi activi, 3 sing.	19,36: ὅστων οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ Indicativus futuri passivi, 3 sing.
 εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν Indicativus aoristi activi, 3 sing.	19,37: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν Indicativus aoristi activi, 3 pl.
 καὶ ὁ ἑωρακῶς μεμαρτύρηκεν Participium perfecti activi, Nominativus	19,37: ὄψονται Indicativus futuri medii, 3 sing.

Wyłącznie czynności dotyczące przebiccia boku Jezusa (19,34.37), o których mówi ewangelista, jak i przywołane przez niego prorocтво odpowiadają sobie zgodnie użytym czasem gramatycznym. Przytoczone przez narratora prorocтво wskazuje na szerszy krąg widzających (19,37), podczas gdy ewangelista przypisuje ten akt percepcji świadczącemu (19,35). Wśród patrzących można wskazać nie tylko bohaterów opisywanych wydarzeń z Golgoty, ale także przyszłych wierzących w Chrystusa, co sygnalizuje użycie czasu przyszłego czasownika ὀράω. Zachowany przez ewangelistę obraz wypływających z przebitego boku Jezusa krwi i wody mają oni rozważać i przekazywać dalej, zgodnie z wyznaczonym celem: „abyście i wy uwierzyli” (19,35)³⁰.

Pisma, choć interpretują śmierć Jezusa i towarzyszące jej okoliczności, wskazują również, że nie wyczerpuje ona daru z Jego osoby, że konieczne jest także wyjaśnienie faktu zmartwychwstania³¹. Obecna w czwartej Ewangelii zapowiedź

²⁹ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangelo secondo Giovanni...*, s. 1127.

³⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 259.

³¹ Zdaniem Y. Simoensa wyjaśnianie męki Chrystusa za pomocą Pism wskazuje nie tylko na potrzebę spojrzenia w ten sam sposób na prawdę o Jego zmartwychwstaniu, lecz również pozwala odrzucić takie interpretacje, które relatywizują powiązania czwartej Ewangelii ze Starym Testamentem, a uznają znaczenie wpływów greckich lub gnostyckich. Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 778.

wywyższenia i chwały Jezusa skupia bowiem w sobie zarówno perspektywę Jego śmierci na krzyżu, jak i radość właściwą dla „pierwszego dnia po szabacie” (20,1)³².

1.3. Spójność narracji

Wszystkie elementy opisu wydarzeń po śmierci Jezusa wskazują na zwartość narracji. Początek perykopy jest wyraźnie oddzielony od poprzedzającego kontekstu wzmianką o pojawieniu się Żydów oraz użyciem spójnika οὐν, który służy wyrażeniu następstwa zdarzeń (19,31). Natomiast koniec narracji wyznacza przywołane w 19,37 świadectwo ze Starego Testamentu i pojawienie się postaci Józefa z Arymatei w wersecie 38.

Działania postaci w narracji są wzajemnie powiązane. Prośba skierowana przez Żydów do Piłata, by ukrzyżowanym połamać golenie, a następnie usunąć ciała skazańców, przynosi pożądaną przez nich skutek (19,31). Domyślną zgodę namiestnika na żądania ze strony starszyny żydowskiej wyraża reakcja żołnierzy (19,32). Ich zmiana w podejściu do Jezusa wynika z przekonania o Jego śmierci (19,33), której potwierdzeniem jest przebicie włócznią boku Chrystusa oraz wypłynięcie z niego krwi i wody (19,34). To zdarzenie skupia uwagę anonimowego świadka, pozostającego w bliskości z ukrzyżowanym (19,35). Przytoczone zaś w 19,36–37 świadectwo Pism wiąże całość ewangelicznego opisu przez odniesienie do głównego wątku oraz przez jego interpretację.

Z treści perykopy wynika jasno, że przedstawione w niej wydarzenia stanowią część obszernej relacji. Wzmianki dotyczące skazanych implikują fakt ich ukrzyżowania. Cały opis jest zwarty kompozycyjnie i może stanowić przedmiot odrębnej lektury. Jak każdy jednak fragment tekstu biblijnego wymaga on analizy we właściwym dla niego kontekście literackim oraz w tradycji teologicznej, dzięki czemu może być właściwie odczytany.

2. Krytyka tekstu

Ustalenie pierwotnego brzmienia ewangelicznej narracji jest podstawowym celem tego etapu badań³³. Najnowsze wydanie krytyczne Nowego Testamentu

³² W Ewangelii Łukasza mowa o „trzecim dniu” (9,22; 13,32; 18,33; 24,7; 24,21.46). Analogiczne wyrażenie u Jana występuje tylko w 2,1, kiedy narrator opisuje pojawienie się Chrystusa na weselu w Kanie Galilejskiej. Z wydarzeniem tym wiąże się pierwszy znak, przez który Chrystus objawia swoją chwałę (2,11), ale jednocześnie potwierdza nadejście godziny jej ukazania wobec świata (2,4). Należący do wspomnianego frazeologizmu liczebnik τρίτος występuje w czwartej Ewangelii jeszcze trzykrotnie: 21,14.17(x2). Jego obecność w tzw. Dodatku, opowiadającym o popaschalnym spotkaniu Jezusa z uczniami nad jeziorem Genezaret, kojarzy użycie liczebnika z wydarzeniem zmartwychwstania.

³³ Por. J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu...*, s. 15.

zawiera tekst perykopy J 19,31–37 zgodny z przekazem najstarszych jego świadków, którym są kodeksy, papirusy, lekcjonarze, pisma Ojców, a także uznane w tradycji Kościoła starożytne przekłady. Przedmiotem analizy są zatem te elementy tekstu Ewangelii, które odzwierciedlają zachodzące w historii jego przekazu trudności natury redakcyjnej oraz interpretacyjnej. Różnice pomiędzy poszczególnymi lekcjami dotyczą między innymi: kolejności wyrazów w zdaniu, użycia odmiennych form fleksyjnych, pominięcia niektórych elementów składniowych bądź też dokonanych przez korektorów zmian w popsutych wersjach tekstu. Każda z wymienionych różnic wpływa na rozumienie ewangelicznej narracji. Nie jest bowiem możliwa poprawna jej egzegeza ani tym bardziej odczytanie zawartej w perykopie wzmianki o świadectwie bez ustalenia krytycznej pewnej wersji materiału biblijnego.

- ³¹ (Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι^{a)}, (ἐπεὶ παρασκευῆ ἦν,
 ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ^{b)},
 ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα (ἐκείνου^{c)} τοῦ σαββάτου,
 ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον
 ἵνα κατεαῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν.
³² ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται
 καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη
 καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῶ·
³³ ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες,
 ὡς (εἶδον^{d)} (ἤδη αὐτὸν^{e)} τεθνηκότα,
 οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη,
³⁴ (ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔξυξεν^{fa)},
 καὶ ἔξῆλθεν εὐθὺς^{fb)} αἷμα καὶ ὕδωρ^{fc)},^{f)}
³⁵ καὶ ὁ ἑωρακῶς μεμαρτύρηκεν,
 καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία,
 καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει,
 ἵνα (καὶ^{g)} ὑμεῖς (πιστεύ[σ]ητε.^{h)}
³⁶ ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ·
 ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.
³⁷ καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει·
 ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

a. Poprzedzony rodzajnikiem οἱ spójnik wynikowy οὖν, związany gramatycznie z orzeczeniem ἠρώτησαν³⁴, wyraźnie rozpoczyna nową scenę ewangelicznej narracji. Początkową frazę perykopy potwierdzają zgodnie wszystkie warianty tekstu.

³⁴ Por. C. Mariano, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b–37*, Jerusalem 2008, s. 99.

b. Uznana w tradycji aleksandryjskiej (B^{*c} **Σ** L) i cezarejskiej (f^{1.13}) lekcja, reprezentowana także przez świadectwo \mathfrak{P}^{66} , posiada jeszcze dwa znaczące warianty, o odmiennej kolejności wyrazów w każdym ze zdań. Pierwszy wariant posiada schemat: 4–14, 1–3 (ἵνα μὴ μείνη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν) i reprezentują go kodeksy A K N Γ Θ, minuskuły 700 892^s 1241 1424, a także majuskuły z rodziny bizantyjskiej (\mathfrak{M}) oraz syryjski rękopis Harklensis (sy^h). Drugi z kolei, który przekazuje uzupełniona wersja Kodeksu Bezy (D^s = 05), posiada lekcję o analogicznym ciągu jednostek w zdaniu: 4–14, 1–2 (ἵνα μὴ μείνη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ ἐπεὶ παρασκευή), ale skróconym o ἦν. Zachodzące pomiędzy świadkami tekstu różnice są odbiciem trudności o naturze redakcyjnej oraz interpretacyjnej. Skierowana do Piłata prośba, by usunięto wiszące na krzyżach ciała, wiąże się z przestrzeganiem uwarunkowanej przez Prawo tradycji zachowania czystości rytualnej (Pwt 21,22–23). Słabiej poświadczone warianty tekstu wydają się akcentować dzień szabatu, podczas gdy uznana lekcja J 19,31 bardziej przywołuje kontekst żydowskiej Paschy (por. J 18,28), nie pomijając jednak świątecznego waloru szabatu³⁵.

c. Oryginalny tekst Kodeksu Watykańskiego (B^{*}), a także minuskuły 33 892^s c f, Wulgata oraz syryjski rękopis Harklensis proponują lekcję z nominatiwem ἐκέϊνη³⁶.

d. Kodeks Synajski w oryginalnej wersji tekstu (**Σ**^{*}) proponuje lekcję z εὐρον.

e. Od lekcji przyjętej u Bodmera II (\mathfrak{P}^{66}) oraz w kodeksach: Watykańskim (B), Regius (L) i Waszyngtońskim (W) różnią się warianty w znacznie młodszych kodeksach majuskułowych (**Σ**^{*2b} A D^s K N Γ Θ Ψ) oraz minuskułach f^{1.13} 33 565 579 700 892^s 1241 1424, a także w starożytnym lekcjonarzu 844 oraz w majuskułach tradycji bizantyjskiej (\mathfrak{M}) i tekstach tradycji łacińskiej. Ze względu na czas powstania obecnego w nich wariantu αὐτὸν ἤδη należy go uznać za wątpliwy.

f. Znajdująca się u Jana lekcja we wczesnej fazie tradycji kodeksów jest również wprowadzona do Ewangelii Mateusza. Można ją odnaleźć w majuskułach **Σ** B C L Γ, a także w wersji etiopskiej tekstu Ewangelii i w niektórych tekstach tradycji łacińskiej³⁷.

– fa. Minuskuł 579 zachowuje zepsutą przez itacyzm lekcję ἦνοιξεν, która znajduje swoje odbicie w wadliwych przekładach kilku kodek-

³⁵ Zob. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 744–745.

³⁶ Zob. *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. John...*, s. 267.

³⁷ Por. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 2*, Edinburgh 1985, s. 644.

sów łacińskich (aur f r¹), Wulgacie³⁸ oraz w Peszycie³⁹. Mowa byłaby więc o „otwarciu” boku Jezusa, a nie jego „przebicie”.

– fb. Rozpoczynając od najstarszego, lecz uszkodzonego wariantu w $\mathfrak{P}^{66\text{vid}}$, przez świadectwa kodeksów \aleph B L N W Ψ , a także zbiorów minuskułowych 33 579, lekcjonarza 844, aż po majuskułowe teksty starołacińskie wszystkie obecne tam lekcje proponują wariant $\xi\xi\eta\lambda\theta\epsilon\nu\ \epsilon\upsilon\theta\acute{\upsilon}\varsigma$. Ekspozuje on wyraźnie przyczynowo-skutkowe połączenie dwóch akcji wyrażonych przez czasowniki $\nu\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega$ i $\xi\xi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$. Natomiast młodsze świadectwa, na czele z kodeksami A D^s K Γ Θ , zachowują odwrotny szyk wyrazowy, który większą uwagę przykładu do gwałtownego, natychmiastowego pojawienia się znaku krwi i wody.

– fc. Wariant w takiej postaci zachowują wszystkie najbardziej znaczące źródła oraz zdecydowana większość zbiorów minuskułowych. Odminną lekcję, $\acute{\upsilon}\delta\omega\rho\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$, proponuje natomiast grecki rękopis 579 oraz posiadający proveniencję afrykańską Palatinus (e), a także teksty reprezentujące tradycję bohairycką i sahidyjską. Na uwagę zasługuje również fakt, że identyczną lekcję w swoich pismach preferują Ojcowie Kościoła: Apolinary, Tacjan, Jan Chryzostom czy Teodoret⁴⁰. Odmienny wariant może być, jak sądzą niektórzy egzegeci, próbą harmonizacji tekstu Ewangelii z 1 J 5,8. Jeśli jednak autor listu odwołuje się do wcześniejszego świadectwa obecnego w Ewangelii, to pierwotną wersją tekstu wydaje się lekcja z $\acute{\upsilon}\delta\omega\rho\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$, która odpowiadałaby także naturalnemu porządkowi rzeczy⁴¹. Późniejsza jej zmiana dokonana przez korektora wynika zaś najprawdopodobniej z racji teologicznych⁴². Niezależnie jednak od ponawianych w historii egzegezy tekstu przypuszczeń należy przychylić się do stanowiska utrwalonego w tradycji potwierdzonej świadectwem najbardziej wiarygodnych kodeksów. Z kolei sekwencję $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \acute{\upsilon}\delta\omega\rho\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$ 1 J 5,8 można uznać jako tę, która posługuje się retrospekcją, to znaczy wychodzi od

³⁸ Przywołany wcześniej J.H. Bernard przedstawia jeszcze inne wadliwe lekcje: $\eta\nu\upsilon\zeta\epsilon$ (Kodeks 56), $\xi\mu\upsilon\zeta\epsilon$ (Kodeks 58), $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\zeta\epsilon$ (poprawka korektora w Kodeksie 58), $\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\zeta\epsilon$ (Kodeksy 68 i 225 oraz ewangeliarze 257 i 259), którym odpowiada łacińskie słowo *aperuit* (Wlg). Zob. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 2...*, s. 644–645.

³⁹ Właściwa korekta, odpowiadająca $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\zeta\epsilon\nu$, została dokonana w ewangeliarzu jezołimskim. Zob. J. Luzarraga, *El Evangelio de Juan en las versiones siríacas*, Roma 2008, s. 320.

⁴⁰ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 780, przyp. 8.

⁴¹ Por. L. Pikiel, *Rana boku (J 19,34)*, <http://www.kslp.vti.pl/konferencje/rana-boku-j1934.html> [dostęp: 28.08.2013].

⁴² Por. M.-É. Boismard, *Problèmes de critique textuelle concernant le Quatrième Évangile*, „Revue Biblique” 1953, vol. 60, s. 348–350. Nie wyklucza się także polemiki z doketystami.

skutku, a zmierza do ukazania przyczyny (od świadectwa Ducha do śmierci Jezusa)⁴³.

g. Spójnik ten jest nieobecny w młodszych kodeksach majuskułowych (Γ Δ), datowanych na IX–X w., oraz w minuskułach 700 892^s 1241 1424, a także w ℳ i części rękopisów tradycji bohairyckiej. Brak spójnika ma tu istotne znaczenie zarówno z punktu widzenia literackiego, jak i teologicznego. Relacja naocznego świadka wydarzeń na Golgocie służy wierze innych. Według zaproponowanej przez wymienione rękopisy wersji tekstu ów świadek staje niejako obok wiary odbiorcy – nie jest tym, który się nią dzieli, ale tym, który do wiary pobudza. Tymczasem obecność spójnika, potwierdzona w uznanych lekcjach najstarszych kodeksów, czyni anonimowego świadka współwierzającym i zarazem przewodnikiem wiary względem odbiorcy Ewangelii. Zaobserwowana rozbieżność pomiędzy wariantami tekstu stanowi interesującą przesłankę dla pogłębionej jego egzegezy.

h. Kodeksy **N*** B wraz z przekazem Orygenesza zawierają błędną lekcję πιστεύητε. Świadczy o tym późniejsza zmiana pierwszego korektora tekstu w zbiorze **N**, a także warianty obecne w przeważającej liczbie kodeksów: A D^s K L N W Γ Δ⁴⁴ Θ⁴⁵ f^{1.13} 33 565 579 700 892^s 1241 1424 oraz w lekcjonarzu 844 i w tekście bizantyjskim (ℳ).

3. Przekład i uwagi filologiczne

Po dokonanej analizie wariantów tekstu kolejny etap pracy stanowi przekład. Dążenie do tego, by tłumaczenie odzwierciedlało brzmienie tekstu oryginalnego, zakłada taki jego zapis, który nie zawsze odpowiada zasadom polskiej składni. Dlatego umieszczony poniżej komentarz służy wyjaśnieniu gramatycznych zależności. Przedstawiona analiza gramatyczna bada powiązania wyrazów i określa ich funkcje w zdaniu, a także ukazuje elementy wypowiedzi charakterystyczne dla stylu autora. Z kolei analiza semantyczna pozwala odczytać właściwe znaczenie słów i tworzy zręby dla dalszej pracy egzegetycznej.

³¹ Więc Żydzi, ponieważ Przygotowanie było,
aby nie pozostały na krzyżu ciała w szabat,

⁴³ Zdaniem R. Fabrisa motyw krwi i wody w Ewangelii posiada inne znaczenie niż obraz zawarty w Pierwszym Liście Jana. Zob. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 746, przyp. 31.

⁴⁴ Podany przez NA²⁸ wariant jest wątpliwy, gdyż obecna w kodeksie Δ lekcja zawiera *πιστεύσηται*, a nie – jak utrzymują redaktorzy wydania krytycznego – *πιστεύ[σ]ητε*. Zob. także *New Testament Greek Manuscripts...*, 1995, s. 268.

⁴⁵ W tym kodeksie znajduje się lekcja *πιστεύσειτε*, zawierająca itacyzm (η przechodzi w -ει-). Stąd redaktorzy najnowszego wydania krytycznego Nowego Testamentu NA²⁸ wśród świadków lekcji *πιστεύητε* wymieniają także ten wariant.

- był bowiem wielki dzień ów szabat,
poprosili Piłata,
aby połamane zostały ich golenie i zostali usunięci.
- ³² Przyszli więc żołnierze
i pierwszego połamali golenie
i drugiego współkrzyżowanego z Nim.
- ³³ Do zaś Jezusa przyszedłszy,
kiedy zobaczyli już Go umarłego,
nie łamali Jego goleni,
- ³⁴ lecz jeden [z] żołnierzy włócznią Jego bok przebił
i wyszła natychmiast krew i woda.
- ³⁵ A ten, który zobaczył, zaświadczył,
a prawdziwe jego jest świadectwo
i tamten wie, że prawdziwie mówi,
aby(ście) i wy uwierzyli.
- ³⁶ Stało się bowiem to, aby Pismo zostało wypełnione:
Kość nie będzie złamana Jego.
- ³⁷ I znów inne Pismo mówi:
Będą patrzeć, na którego przebili.

– „Więc Żydzi, ponieważ przygotowanie było” (w. 31). Umieszczony w syntagmie po rodzajniku *oi* spójnik *oũv* wprowadza wypowiedzenie o charakterze wynikowym⁴⁶, które wiąże się z poprzedzającym je wydarzeniem śmierci Jezusa (19,30)⁴⁷. Nową sekwencję wydarzeń zaznacza w tekście zmiana głównego bohatera opowiadania, którym są Żydzi. W piątym wydaniu BT oraz w BŚP wzmiankowany podmiot znajduje się na końcu zdania wynikowego, blisko orzeczenia, natomiast wtrącenie *ἐπεὶ παρασκευῆ ἦν* rozpoczyna wypowiedź. Tak poważna zmiana w sekwencji wyrazów odzwierciedla złożoność składni tekstu oryginalnego i dążenie do tego, by przekład odpowiadał zasadom języka polskiego. Należy jednak zauważyć, że w przedstawionej przez BT⁵ oraz BŚP wersji tłumaczenia uwaga odbiorcy koncentruje się na dniu Przygotowania. Tymczasem tekst grecki wyraźnie eksponuje rolę adwersarzy Jezusa, którzy zwracają się do Piłata z prośbą, by usunięto ciała ukrzyżowanych.

Umieszczony na początku wtrącenia spójnik *ἐπεὶ* charakteryzuje pewna dwuznaczność. Może on być rozumiany czasowo – „gdy”, „kiedy” – bądź przyczynowo – „ponieważ”, „gdyż”, „skoro”. Z narracji ewangelicznej nie wynika

⁴⁶ Użycie *oũv* *historicum* stanowi cechę charakterystyczną stylu czwartej Ewangelii. Por. M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel...*, s. 153.

⁴⁷ Zdaniem B.F. Westcotta – przeciwnie. Egzegeta uważa, że związek nie jest bezpośredni, gdyż Żydzi nie wiedzą o śmierci Jezusa. Por. B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John...*, s. 278.

poważny odstęp w czasie pomiędzy śmiercią Jezusa na krzyżu a pojawieniem się Żydów. Co więcej, forma czasu przeszłego niedokonanego ἦν, odnosząca się do dnia przygotowania, może też obejmować wypadki poprzedzające pojawienie się Żydów. Wzmianka o święcie służy raczej wyrażeniu motywacji protagonistów opowiadania niż doprecyzowaniu chwili podjęcia przez przeciwników Jezusa aktywności. Dlatego należy przyjąć, że spójnik ἐπεὶ ma tutaj znaczenie przyczynowe – „ponieważ”.

– „aby nie pozostały na krzyżu ciała w szabat” (w. 31). Spójnik ἵνα służy wprowadzeniu zdania złożonego podrzędnie okolicznikowego celu. Obecne w tekście przeczenie μὴ μεῖνῃ odkrywa postawę protagonistów ewangelicznej narracji. Użyta przez ewangelistę partykuła μὴ, w przeciwieństwie do οὐ, odzwierciedla zwykle pragnienie wykonawcy czynności, jego intencję⁴⁸, ale w połączeniu z trybem przypuszczającym aorystu μεῖνῃ wskazuje tutaj raczej na obawę, by ciała nie pozostawały na krzyżu. Przyimek ἐπί – w połączeniu z genetiwem τοῦ σταυροῦ – zgodnie z użytym w tekście orzeczeniem imiennym wyraża spoczynek. Sens lokalny posiada również obecny w zdaniu przyimek ἐν, który łączy się z datiwem τῷ σαββάτῳ. Użycie rodzajnika podkreśla znaczenie wzmiankowanego szabatu. Nie chodzi bowiem o jedno spośród wielu takich świąt⁴⁹, ale o to jedyne, wyjątkowe⁵⁰.

– „był bowiem wielki dzień ów szabatu” (w. 31). Wzmocniona przez spójnik γάρ forma czasu przeszłego niedokonanego ἦν tworzy orzeczenie imienne z przymiotnikiem μέγας. Predykat wyraża zarówno upływ szabatu, jak i walor dnia, o którym mowa w tekście⁵¹. Obecny w genetiwie zaimek dalszy ἐκεῖνος odnosi się do wzmiankowanego święta. Użycie tego terminu wskazuje, że narrator spogląda na relacjonowane przez siebie wydarzenie z historycznej perspektywy, stając niejako obok czytelnika i wyjaśniając mu znaczenie szabatu.

– „poprosili Piłata” (w. 31). Podmiotem wyrażonej w trybie orzekającym aorystu czasownika ἐρωτάω czynności są Żydzi. Użyta forma gramatyczna zwrotu wskazuje na czynność punktową (jednorazową), osadzoną w przeszłości. Czasownik ten może być rozumiany jako „pytać” bądź „prosić”. Rzeczownik Πιλάτος, posiadający formę akuzatiwu, pełni w zdaniu rolę dopełnienia bliższego.

– „aby połamane zostały ich golenie i zostali usunięci” (w. 31). Wcześniejszą wzmiankę o ciałach (τὰ σώματα) uzupełnia poczynione w tym miejscu przez narratora wyjaśnienie. Spójnik ἵνα nadaje złożonemu wypowiedzeniu charakter celowy. Dotyczy ona dwóch czynności, wyrażonych za pomocą formy biernej

⁴⁸ Por. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego...*, s. 129.

⁴⁹ Taki sens posiada konstrukcja w J 5,10.16; 7,22.23(x2).

⁵⁰ Analogiczne znaczenie posiadają wzmianki o szabacie w J 5,9.18; 9,14.16; 20,1.19.

⁵¹ G. Nolli rozgranicza znaczenie czasownika εἶμι w zależności od spełnianej przez ten wyraz funkcji w zdaniu: „Czasownik εἶμι *być* wyraża istnienie, kiedy jest predykatem; wyraża *jakość*, kiedy jest łącznikiem”. Zob. G. Nolli, *Evangelo secondo Giovanni...*, s. 701.

trybu przypuszczającego aorystu czasownika κατάγυμι oraz αἶρω. Pierwszy z wymienionych terminów występuje w czwartej Ewangelii jeszcze dwukrotnie (19,32 i 19,33), ale za każdym razem posiada stronę czynną. O ile w 19,31 podmiot czynności łamania nie zostaje dookreślony, o tyle w 19,32.33 wiadomo, iż ma on charakter zbiorowy i są nim żołnierze. Kontekst występowania i użycia terminu αἶρω w czwartej Ewangelii jest znacznie bogatszy. Po raz pierwszy tego terminu używa Jan Chrzciciel w 1,29. Nazywa tam Chrystusa „usuwającym grzech świata” (ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). Czasownik αἶρω służy nie tylko wyrażeniu usuwania czegoś lub kogoś (2,16; 15,2; 19,15[x2]; 20,1), ale także podnoszenia czy też noszenia przedmiotów (5,8.9.10.11.12; 8,59; 11,39.41), odbierania życia (10,18.24⁵²), osób (11,48; 16,22; 17,15; 20,2.13.15), ciała (19,38[x2]), wykonywania symbolicznych gestów (11,41). W 19,31 wyraźnie mowa o usunięciu ukrzyżowanych, których przywołuje użyty w tekście zaimek osobowy αὐτῶν. Tryb przypuszczający aorystu czasowników κατάγυμι oraz αἶρω wyraża co prawda działania osadzone w przeszłości, ale dotyczące zamiarów czy też obaw. Złożenie obydwu czynności w syntagmie jest niewygodne stylistycznie⁵³. Identyczna forma gramatyczna obydwu leksemów wskazywałaby na jednakowy przedmiot wyrażanych przez nie działań. Tymczasem przedmiotem usuwania nie są golenie, ale (w domyśle) ciała skazanych⁵⁴.

– „Przyszli więc żołnierze” (w. 32). Wynikowe οὖν implikuje pomyślnie dla Żydów rozpatrzenie prośby, skierowanej przez nich do Piłata⁵⁵. Z kolei aoryst czasownika ἔρχομαι wskazuje na jednorazową czynność, dokonaną w przeszłości. Podmiotem gramatycznym wypowiedzenia są wzmiankowani w 19,31 żołnierze.

– „i pierwszego połamali golenie” (w. 32). Fraza stanowi pierwszy człon wypowiedzi o charakterze wynikowym. Spójnik καί w połączeniu z partykułą twierdzącą μέν, stosowaną między innymi przy wyliczeniach, sygnalizuje odbiorcy tekstu działanie, które nie zamyka się w obrębie jednego aktu, ale posiada kolejną jego odsłonę. Liczebnik porządkowy πρῶτος, choć posiada formę genetiwu, to jednak w polskim przekładzie BT⁵ oraz BŚP występuje w datiwie: „pierwszemu”. Funkcję orzeczenia w zdaniu pełni czasownik κατάγυμι. Z kolei podmiotem domyślnym wyrażonej w trybie orzekającym aorystu czynności są żołnierze. Rzeczownik τὰ σκέλη występuje w roli dopełnienia bliższego.

– „i drugiego współukrzyżowanego z Nim” (w. 32). Powtórne użycie καί odsłania kolejny akt działania żołnierzy. Zaimek ἄλλος, mający formę genetiwu, zastępuje nieobecny w tekście liczebnik porządkowy δεῦτερος⁵⁶, łącząc się

⁵² Tu bardziej w znaczeniu „targania życiem”.

⁵³ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1164.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 1165.

⁵⁶ Zastępowanie liczebnika porządkowego zaimkiem nie stanowi wyłącznej cechy języka greckiego, ale jest zjawiskiem obecnym w wielu systemach językowych. Por. M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento...*, s. 115.

z imiesłowem aorystu τοῦ συσταυρωθέντος. Prefiks συ-, będący skróconą formą przyimka σύν, nadaje użytemu w stronie biernej czasownikowi szczególne znaczenie. Wyrażana przez niego czynność posiada bowiem więcej niż jeden podmiot – przy zachowaniu odrębności każdego z nich, bez konieczności sprowadzania do jednego mianownika. Obecny w tekście zaimek αὐτῷ wskazuje na Jezusa. Konstrukcja καὶ τοῦ μὲν πρώτου... καὶ τοῦ ἄλλου uwzględnia bowiem sposób, w jaki ukrzyżowano Chrystusa oraz doprowadzonych z Nim pozostałych dwóch skazańców⁵⁷.

– „Do zaś Jezusa przyszedłszy” (w. 33). Występujący w relacji z akuzatiwem τὸν Ἰησοῦν przyimek ἐπί ma znaczenie kierunkowe i służy wyrażeniu ruchu. Spójnik δέ nadaje wypowiedzi charakter przeciwstawny. Imiesłów strony czynnej aorystu ἐλθόντες wyraża z kolei czynność uprzednią względem predykatu ze zdania głównego, którego funkcję pełni, poprzedzony partykułą przeczącą οὐ, czasownik κατάγνυμι⁵⁸. Fraza stanowi jedyny w czwartej Ewangelii przykład użycia przyimka ἐπί z czasownikiem ἔρχομαι, by wskazać czynność polegającą na przyjsciu do danego punktu⁵⁹.

– „kiedy zobaczyli już Go umarłego” (w. 33). Partykuła ὡς posiada w tym zdaniu znaczenie temporalne, a nie komparatywne („jak”) i służy wyjaśnieniu późniejszej postawy żołnierzy. Przysłówek „już” w polskiej składni występuje zwykle po dopełnieniu bliższym, jednakże w tekście greckim 19,33 ἤδη poprzedza zaimek osobowy αὐτός w akuzatiwie. Odnoszący się do działania żołnierzy tryb orzekający aorystu εἶδον jest pierwszym czasownikiem percepcyjnym w tej części narracji o męce Pańskiej, który służy ustaleniu sytuacji po oddaniu ducha przez Jezusa (19,30). Imiesłów czynny czasu przeszłego dokonanego τεθνηκότα, z którym łączy się przysłówek ἤδη, wskazuje, że śmierć Chrystusa nie wynika z ingerencji zewnętrznej, ale jest aktem ofiarowania się samego Jezusa i następuje wcześniej, niż spodziewają się tego oprawcy⁶⁰. Poza narracją o męce Chrystusa czasownik θνήσκω występuje w czwartej Ewangelii tylko je-

⁵⁷ W 19,18 ewangelista podaje wyraźnie: ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ’ αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν (gdzie Go ukrzyżowali, a z Nim innych dwóch po jednej i po drugiej stronie, pośrodku zaś Jezusa).

⁵⁸ W 19,33 posiada formę trybu orzekającego aktywnego aorystu κατέαξαν.

⁵⁹ Przyimek ἐπί z czasownikiem ἔρχομαι występuje wcześniej w 4,27, ale wypowiedź ewangelisty, który przedstawia bieg wydarzeń, ma inny sens. Uczniowie, przychodząc na słowa, które kieruje Chrystus do Samarytanki, natrafiają na wydarzenie, jakim jest dialog Chrystusa z kobietą przy studni w Sychar. Por. J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de San Juan...*, s. 829.

⁶⁰ To, co Jan tylko sygnalizuje odbiorcy za pośrednictwem subtelnej frazeologii, spośród synoptyków wprost przekazuje wyłącznie Marek, w 15,44. Autor drugiej Ewangelii kanonicznej podaje, że Piłat dziwi się na wieść o rychłej śmierci Jezusa: ὁ δὲ Πιλάτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν, a upewniwszy się o tym za pośrednictwem setnika, pozwala wydać ciało Chrystusa Józefowi z Arymatei. Mateusz i Łukasz opuszczają wątek zwią-

den raz⁶¹. W 11,44 posiada formę imiesłowu czasu przeszłego dokonanego, odnosząc się do Łazarza, który chociaż był zmarły (ὁ τεθνηκώς), to jednak wskrzeszony przez Jezusa wychodzi z grobu⁶².

– „nie łamali Jego gołeni” (w. 33). Wypowiedź zawiera ostatnią z trzech wzmianek o *crurifragium*. Przeczenie οὐ κατέαξαν wyraźnie odróżnia los Jezusa od sytuacji dwóch ukrzyżowanych z Nim. Natomiast umieszczony na końcu frazy w wydaniu krytycznym tekstu greckiego przecinek sygnalizuje rozwinięcie wypowiedzi i wprowadzenie odmiennej od zamierzonej przez podmiot zbiorowy czynności.

– „lecz jeden [z] żołnierzy włócznią Jego bok przebił” (w. 34). Spójnik przeciwstawny ἀλλά wskazuje bezpośrednio zmianę w toku wydarzeń. Konstrukcja εἷς τῶν στρατιωτῶν stanowi przykład użycia genetiwu specyfikacji: nie wszyscy żołnierze, lecz jeden z nich przebija włócznią bok Jezusa. Funkcję dopełnienia dalszego w wypowiedzeniu pełni rzeczownik λόγῃ. Z kolei dopełnieniem bliższym jest wyrażenie αὐτοῦ τῆν πλευράν. Rzeczownik πλευρά, który posiada formę akuzatiwu liczby pojedynczej, w czwartej Ewangelii znajduje się jeszcze w narracji opisującej spotkanie zmartwychwstałego Chrystusa z uczniami w 20,20.25.27⁶³. Obecny w trybie orzekającym aorystu czasownik νύσσω występuje w roli orzeczenia zdania głównego. Poza czwartą Ewangelią termin ten nie znajduje zastosowania w Nowym Testamencie. Nieliczne są natomiast przypadki jego użycia w Septuagincie (3 Ma 5,14; Syr 22,19[x2]; PsSal 16,4), gdzie służy wyrażeniu poważnego zranienia, polegającego na przebicciu ciała. Wulgata oraz Peszitta zawierają przekład oparty na skażonej itacyzmem lekcji, która znajduje się we wcześniejszych odpisach tekstu Ewangelii. Obecne tam formy leksykalne odpowiadają greckiemu ἤνοιξεν (otworzył), a nie potwierdzanemu przez większość manuskryptów ἔνυξεν (przebił)⁶⁴.

– „i wyszła natychmiast krew i woda” (w. 34). Spójnik καί wprowadza zdanie współrzędnie złożone z orzeczeniem ἐξήλθεν, które, tak jak poprzedni czasownik (ἔνυξεν), posiada formę trybu orzekającego aorystu. Wyrażane przez obydwa terminy akcje dokonują się zatem w tej samej przestrzeni czasowej,

zany z reakcją Piłata. Żaden z synoptyków nie przekazuje też informacji o łamaniu gołeni skazańcom ani o upewnianiu się żołnierzy co do zgonu Jezusa.

⁶¹ W całym Nowym Testamencie termin ten występuje niezwykle rzadko. Oprócz Ewangelii Jana znajduje się jeszcze w Mt 2,20; Mk 15,44; Łk 7,12; 8,49; Dz 14,19; 25,19; 1 Tm 5,6.

⁶² Zaobserwowana na płaszczyźnie literackiej analogia pomiędzy obydwojema tekstami narracyjnymi posiada utrwaloną w tradycji egzegetycznej zależność teologiczną: wskrzeszenie zmarłego Łazarza staje się zapowiedzią zmartwychwstania Jezusa.

⁶³ W LXX πλευρά po raz pierwszy pojawia się w Rdz 2,23 i oznacza „żebro”, „kość”. Biblia hebrajska używa terminu צָוּר.

⁶⁴ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 779; J. Luzarraga, *El Evangelio de Juan...*, s. 320.

ale nie równocześnie. Użycie przysłówka εὐθὺς wskazuje raczej na ich bezpośrednią zależność, a przede wszystkim tempo, z jakim krew i woda wychodzą z boku Jezusa. Termin εὐθὺς oprócz 19,34 występuje wcześniej tylko w 13,30.32. Pierwsza wzmianka dotyczy reakcji Judasza po spożyciu kawałka chleba – natychmiastowego wyjścia Iskarioty na zewnątrz. Z kolei w drugiej Chrystus mówi, że Bóg natychmiast otoczy chwałą Syna (13,32). Wspomniane teksty łączą przynależność do obszernej narracji o męce Chrystusa. Obecne w nich εὐθὺς służą podkreśleniu gwałtownego, niecierpiącego zwłoki działania. Od przedstawionego w 19,34 wydarzenia rosnące w opisie ewangelicznym napięcie opada. Z boku Jezusa wychodzą krew i woda, a każdy z wymienionych elementów pełni rolę podmiotu gramatycznego w zdaniu. Użycie spójnika καί pomiędzy αἷμα oraz ὕδωρ wyklucza pomieszanie obydwu substancji⁶⁵. Pomimo zdynamizowania tekstu przez użycie przysłówka εὐθὺς czasownik ruchu, do którego się odnosi, nie traci nic ze swej jednostajności⁶⁶.

– „A ten, który zobaczył, zaświadczył” (w. 35). Frazę rozpoczyna spójnik καί, który łączy wypowiedź narratora z bezpośrednio poprzedzającym ją kontekstem⁶⁷. W 19,35 spójnik ten występuje aż czterokrotnie, co w znacznym stopniu ożywia wypowiedź. Użyty przez ewangelistę imiesłów czynny czasu przeszłego dokonanego ὁ ἔωρακώς oznacza zarówno wykonawcę czynności, jak i pierwszy aspekt jego aktywności: widzenie czy też ogląd. Aby oddać sens greckiej składni, polski przekład musi uwzględnić obecność zaimka wskazującego „ten”, przysłówka „który”, a następnie formy czasu przeszłego. Na osiemdziesiąt dwa przypadki użycia czasownika ὁράω w czwartej Ewangelii tylko dwa posiadają formę imiesłowu czynnego czasu przeszłego dokonanego. Oprócz wzmianki w 19,35 ὁ ἔωρακώς znajduje się jeszcze w 14,9, gdzie Jezus, odpowiadając na zadane przez Filipa pytanie, wyjaśnia, że ten, kto Go widzi, ogląda także Ojca. W świetle tej wypowiedzi Chrystusa można przyjąć, iż wspomnianym „widzącym” jest człowiek. Tryb dokonany imiesłowu czasu przeszłego wskazuje, że skutki wyrażanej przez podmiot zdania czynności trwają w chwili mówienia o niej. Ten stan w 19,35 wzmacnia obecność kolejnej formy czasu przeszłego dokonanego – μεμαρτύρηκεν⁶⁸. Połączenie czasownika percepcji wzrokowej z μαρτυρέω należy w czwartej Ewangelii do bardzo rzad-

⁶⁵ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 2...*, s. 646.

⁶⁶ X. Léon-Dufour stwierdza, że użyty w J 19,34 czasownik ἐξέρχομαι występuje także w prorocztwie Ezechiela, gdzie mowa o wychodzeniu wody spod progu świątyni. Tymczasem w Ez 47,1 obecne są dwa różne terminy o formach fleksyjnych powstałych od ἐκπορεύομαι i καταβαίω. Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 1126.

⁶⁷ Por. R. Boily, G. Marconi, *Vedere e Credere. Le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo*, Milano 1999, s. 93.

⁶⁸ Por. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 747.

kich konstrukcji. Pierwsza obecna jest w scenie opisującej wystąpienia Jana Chrzciciela w 1,34 i wiąże się z wyznaniem, że Jezus jest Synem Bożym⁶⁹. Kolejna zawiera się w wypowiedzi Chrystusa, który w rozmowie z Nikodemem stwierdza, że „o tym, co zobaczyliśmy, świadczymy” (3,11). O świadectwie wynikającym z widzenia i słyszenia mówi również Jan Chrzciciel w odniesieniu do Jezusa w 3,32⁷⁰: „[Ten], który zobaczył i usłyszał to, świadczy, a świadectwa jego nikt nie przyjmuje”.

– „a prawdziwe jego jest świadectwo” (w. 35). Rytmiczne użycie καί wprowadza dopowiedzenie dotyczące złożonego świadectwa, o którym mowa w poprzedniej frazie. Zwrot ἀληθινή ἐστιν jest orzeczeniem imiennym. W odniesieniu do świadectwa występuje tylko w 19,35⁷¹, ale posiada też swoje paralele w 5,31.32; 8,13.14.16.17 i 21,24. Zamiast obecnego w narracji o męce Pańskiej przymiotnika ἀληθινός, który potwierdza przekonanie o jakości świadectwa, pojawia się tam wyraz bliskoznaczny ἀληθής, wartościujący samo świadectwo⁷². Na płaszczyźnie leksykalnej tekstu Jana nie ma różnicy w określeniu prawdziwości świadectwa Jezusa, Boga Ojca czy piszącego ucznia, ale pojawia się ona w narracji o męce Jezusa. Obecny w 19,35 rzeczownik μαρτυρία pełni rolę gramatycznego podmiotu zdania. Związana z nim przydawka αὐτοῦ⁷³ identyfikuje faktycznego autora świadectwa z osobą „tego, który zobaczył”.

– „i tamten wie, że prawdziwie mówi” (w. 35). Następną część zdania, rozpoczynająca się od καί, skupia uwagę odbiorcy tekstu na postaci naocznego świadka. Jego osobę wskazuje zaimek dalszy ἐκεῖνος⁷⁴, który w czwartej Ewangelii ma dość szerokie zastosowanie. Po raz pierwszy odnosi się do Jana Chrzciciela, którego ewangelista w prologu Ewangelii nie nazywa światłem, ale posłanym, aby zaświadczyć o świetle (1,8). W 1,18 ἐκεῖνος odnosi się do Jednorodzone-

⁶⁹ Por. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo...*, s. 175.

⁷⁰ Według przekładu BT⁵ wypowiedź zawarta w J 3,31–36 nie należy do Jana Chrzciciela. Wyłączenie tego fragmentu poza cudzysłów, obejmujący monolog poprzednika Jezusa, odzwierciedla obecne wśród egzegetów rozbieżności. Konwencja literacka i teologiczna J 3,31–36 może przemawiać za tym, by przyjmować go jako część dialogu Jezusa z Nikodemem – por. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 76–77; R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 212. Z kolei zdaniem R. Fabrisa należy widzieć tu komentarz samego ewangelisty. Zob. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 220. Opinię tę podtrzymują również redaktorzy BŚP. Racji tych nie podzielają jednak pozostali egzegeci: J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de San Juan...*, s. 208; Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 261; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélio secondo Giovanni...*, s. 290; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 439–440. Wszyscy oni przypisują tę wypowiedź Janowi Chrzcicielowi.

⁷¹ W pozostałych przypadkach charakteryzuje słowo (ὁ λόγος, 4,37), osobę Posyłającego Jezusa (ὁ πέμψας, 7,28) i osąd Jezusa (ἡ κρίσις, 8,16).

⁷² Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 742.

⁷³ Zaimek bliższy w znaczeniu przymiotnikowym i funkcji dzierżawczej.

⁷⁴ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1168.

go Boga, który „pouczył o Ojcu”. Natomiast w 1,33 zaimbek ten wskazuje na Boga Ojca⁷⁵. Wzmianka dotyczy także Ducha Świętego (14,26)⁷⁶ i ucznia Jezusa (18,15)⁷⁷. Łącznie w Ewangelii Jana ἐκεῖνος występuje aż siedemdziesiąt razy, odnosząc się do różnych podmiotów gramatycznych zdań, ale tylko w 19,35 dotyczy osoby, której tożsamość nie jest wprost określona. Podmiot gramatyczny ma dwa orzeczenia. Pierwsze z nich, wyrażone w trybie oznajmującym czasu przeszłego dokonanego czasownika οἶδα, dotyczy możliwości poznawczych świadka. Drugie z kolei, które wprowadza spójnik ὅτι, posiada formę czasu teraźniejszego i wskazuje na aktualne jego działanie: „mówi” (λέγει). W czwartej Ewangelii istnieją miejsca paralelne, które oprócz wzmianki o świadectwie zawierają przekonanie, że jest ono prawdziwe. Pierwsze z nich dotyczy świadectwa Ojca w 5,32, którego osobę suponuje użyty w wypowiedzi Jezusa przymiotnik ἄλλος. Czasownik οἶδα odnosi się tam jednak do prawdziwości świadectwa jako takiego, bez określenia, czy chodzi o mowę Boga, czy też o konkretne Jego działanie. Ten aspekt świadectwa Ojca rozwija dopiero dalsza wypowiedź Chrystusa (5,36–39). Drugim z kolei miejscem podkreślenia roli poznania prawdziwości złożonego świadectwa jest werset 21,24. Użyte w nim οἶδαμεν oznacza wiedzę zbiorową, która obejmuje spisane⁷⁸ przez ucznia świadectwo o życiu Chrystusa. Porównanie paralelnych wzmianek o świadectwie odkrywa trzy poziomy przekonania o jego prawdziwości: 5,32 – οἶδα (indywidualna świadomość Jezusa), 19,35 – οἶδεν (indywidualna świadomość naocznego świadka pod krzyżem Jezusa), 21,24 – οἶδαμεν (świadomość zbiorowa „my”). Poziom pierwszy dotyczy bezpośredniej relacji Ojciec–Syn. Drugi opiera się na poznaniu Syna oraz naocznego świadka życia i śmierci Jezusa. Wreszcie trzeci poziom poznania wynika z relacji, jaka zachodzi pomiędzy świadczącym uczniem a tym, który przez jego świadectwo będzie mógł uwierzyć w Chrystusa, Syna Bożego.

– „aby(ście) i wy uwierzyli” (w. 35). Zdanie ma charakter celowy, na co wskazuje użycie spójnika ἵνα oraz czasownika πιστεῦω w trybie łączącym. Konstrukcja ἵνα καὶ ὑμεῖς pozwala przyjąć, że wzmiankowany świadek jest pierwszym wierzącym, a jego świadectwo nadal służy adresatom Ewangelii. Formę πιστεύσητε cechuje niejednoznaczność. Może być rozumiana jako aoryst bądź tryb łączący czasu teraźniejszego. Pierwsza możliwość sugeruje, że zbiorowy adresat wypowiedzi, do którego odnosi się zaimbek osobowy ὑμεῖς, jest już wierzącym w Chrystusa, a prawdziwe świadectwo „widzącego” może przyczynić się do jego ugruntowania w wierze. Druga z kolei opcja wskazuje na adre-

⁷⁵ Por. J 5,19.37.38; 6,29; 8,42.

⁷⁶ Por. J 15,26; 16,8.13.14.

⁷⁷ Por. J 18,17.2 (dotyczy Piotra); 21,7.23 (mowa o umiłowanym uczniu Jezusa).

⁷⁸ Ten aspekt świadectwa ucznia wyraża charakterystyczny go imiesłów aorystu ὁ γράψας.

sata, który trwa w wierze albo stoi dopiero przed jej wyborem⁷⁹. Analogiczna sytuacja zachodzi w 20,31. W świetle tak potwierdzonej wersji można przyjąć, że w 19,35 czasownik πιστεύσητε stanowi przykład formy trybu łączącego czasu teraźniejszego.

– „Stało się bowiem to, aby Pismo zostało wypełnione” (w. 36). Aoryst ἐγένετο w połączeniu z zaimkiem ταῦτα wskazuje na czynność punktową, którą należy postrzegać w aspekcie przeszłości. Po raz pierwszy czasownik γίνομαι w aoryście trzeciej osoby pojawia się w 1,3, gdzie służy wyrażeniu dzieła stwórczego Boga za pośrednictwem Słowa. Już zatem na płaszczyźnie literackiej tekstu uwidacznia się ścisły związek pomiędzy początkiem dziejów zbawienia a wydarzeniem śmierci Chrystusa na krzyżu. Obecny w 19,36 spójnik γάρ posiada znaczenie wyjaśniające. Liczba mnoga zaimka bliższego ταῦτα kieruje uwagę odbiorcy tekstu na centralne wydarzenie w tej części narracji o męce Pańskiej, jakim jest przebicie boku Jezusa oraz natychmiastowe wypłynięcie z niego krwi i wody. Może też obejmować decyzję żołnierzy, by nie łamać goleni Jezusowi⁸⁰. Spójnik ἵνα wprowadza zdanie celowe, którego orzeczenie ma pasywną formę trybu przypuszczającego aorystu dla trzeciej osoby liczby pojedynczej (πληρωθῆ). Wypełnienie się Pisma stanowi punkt odniesienia dla omawianego wydarzenia, które jednocześnie wyjaśnia sens proroctwa zawartego w Starym Testamencie. Zwrot ἡ γραφή πληρωθῆ w czwartej Ewangelii występuje jeszcze trzykrotnie i zawsze w kontekście męki Chrystusa⁸¹. Po raz pierwszy o wypełnieniu się Pisma mówi Jezus w 13,18, kiedy zapowiada zdradę przez jednego spośród tych, którzy spożywają razem z Nim chleb. Drugi raz formuła ἡ γραφή πληρωθῆ znajduje swe zastosowanie jako komentarz do słów o zachowaniu uczniów w imieniu Ojca i zginięciu syna zatracenia (17,12). Wreszcie w 19,24 ukazuje sens podziału przez żołnierzy szat Jezusa oraz rzucenia losu o Jego suknię. Umieszczony w wydaniu krytycznym tekstu greckiego po πληρωθῆ w 19,36 dwukropek sugeruje wprowadzenie mowy niezależnej.

– „Kość nie będzie złamana Jego” (w. 36). Zarówno rzeczownik ὀστέον, jak i czasownik συντρίβω występują w czwartej Ewangelii tylko raz. Zdanie nie

⁷⁹ R.E. Brown postrzega tę sprawę nieco inaczej. Według egzegety forma czasu teraźniejszego zakłada kontynuację i pogłębienie wiary adresata, bardziej niż dążenie do jego nawrócenia. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1168. Nie można jednak zapominać, że greka biblijna także dla wyrażenia przyszłości bardzo często posługuje się czasem teraźniejszym zamiast przeszłym. Zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego...*, s. 87.

⁸⁰ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1169.

⁸¹ W odniesieniu do wypełnianej przez Pismo roli wobec Jezusa czwarta Ewangelia oprócz πληρώ używa także czasowników λέγω (J 7,38.4; 19,37; 20,9) oraz τελειώω (19,28).

jest dokładnym cytatem ze Starego Testamentu. Można wskazać cztery paralelne teksty, na których opiera się ewangeliczna parafraza⁸². Trzy spośród nich, należące do Pięcioksięgu, dotyczą przepisów związanych ze spożywaniem baranka paschalnego. Pierwszy z nich znajduje się w Wj 12,10 (LXX)⁸³. Lekcja zawiera rzeczownik ὀστέον w liczbie pojedynczej i czasownik συντριβῶν w trybie oznajmującym czasu przyszłego⁸⁴. Różni się także sposobem wprowadzenia zaimka, który wskazuje na przedmiot czynności łamania. W Wj 12,10 (LXX) przyimek ἀπό poprzedza αὐτοῦ, natomiast w czwartej Ewangelii obecny jest klasyczny *genetivus obiectivus* (αὐτοῦ). Wzmianka obecna w drugiej z paralel starotestamentalnych w Wj 12,46 posiada również zmianę w obrębie formy fleksyjnej dopełnienia bliższego ὀστέον. Biblia hebrajska, mówiąc o zakazie łamania kości, używa rzeczownika rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej (כֶּסֶב)⁸⁵. Natomiast Septuaginta przekazuje lekcję zawierającą rodzaj nijaki liczby pojedynczej (ὀστοῦν). Obydwa teksty różnią się między sobą także pod względem zastosowania czasu gramatycznego obecnego w nich czasownika „łamać” („kruszyć”). Biblia hebrajska wyraża tę czynność za pomocą czasu przeszłego niedokonanego, z kolei tekst grecki używa czasu przyszłego. Jednak w obu przypadkach czasowniki posiadają stronę czynną. Odmierna jest również trzecia z paralel, która znajduje się w Lb 9,12. Zarówno Biblia hebrajska, jak i grecka zawierają tam wzmiankę o łamaniu kości, stosując liczbę pojedynczą (כֶּסֶב/ὀστοῦν) i zachowując czas gramatyczny orzeczenia „łamać”, jak w Wj 12,10,46, ale różnią się między sobą liczbą podmiotu w zdaniu. W Wj 12,46 występuje on w drugiej osobie liczby mnogiej, zaś w Lb 9,12 w trzeciej. Wreszcie ostatnim miejscem w Starym Testamencie, które stanowi paralelę dla obecnej u Jana parafrazy, jest Ps 34(33),21. Tekst mówi o tym, że Pan strzeże wszystkich kości sprawiedliwego⁸⁶, a także podkreśla, że nie pozwoli On złamać ani jednej z nich (וְלֹא-תוֹחֲלוּ מִמֶּנּוּ עַד-בֶּקֶר וְהַחֵת / מִמֶּנּוּ עַד-בֶּקֶר בְּאֵשׁ חֲשָׁרָפַי). Obecna w Septuagincie w stronie biernej czasu przeszłego forma συντριβήσεται zgadza się z tą, która występuje w czwartej Ewangelii, dzięki czemu w tradycji egzegetycznej o wiele częściej uznaje się Ps 34(33),21 jako tekst wzorcowy dla obec-

⁸² Por. W.R. Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37*, Leiden 2012, s. 121.

⁸³ Tekst hebrajski nie zawiera wzmianki o łamaniu kości. Y. Simoens tego nie uwzględnił. Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 784–785.

⁸⁴ Przekład zawarty w BT⁵ oddaje tekst hebrajski:

וְלֹא-תוֹחֲלוּ מִמֶּנּוּ עַד-בֶּקֶר וְהַחֵת
מִמֶּנּוּ עַד-בֶּקֶר בְּאֵשׁ חֲשָׁרָפַי.

⁸⁵ Liczbę pojedynczą przekazują także teksty rabiniczne: *Targum Onqelos* Wj 12,46; *Targum Jeruzalmi I* Wj 12,46; *Mechilta Exodus* 12,46 (21b); *Pesahim* 7,11. Zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1924, s. 583.

⁸⁶ Na osobę sprawiedliwego wskazuje Ps 34(33),20.

nej w 19,36 mowy niezależnej⁸⁷. Ponieważ Księga Psalmów czerpie obficie z Pięcioksięgu⁸⁸, bardziej zasadnym wydaje się, że obok Ps 34(33),21 podstawowym źródłem, z którego czerpie ewangelista, jest paschalna treść w Wj 12,10.46 i Lb 9,12⁸⁹.

– „I znów inne Pismo mówi” (w. 37). Zdanie wprowadza mowę niezależną⁹⁰. Syntagma zawiera elementy charakterystyczne dla stylu Janowego: użycie καί w konstrukcji z przysłówkiem πάλι⁹¹ oraz zastosowanie terminu γραφή jako podmiotu głównego wypowiedzi. Obecny w tekście przymiotnik έτέρα jest w Ewangelii Jana przykładem *hapax legomenon*. Kiedy synoptycy używają sformułowań wskazujących na odczytywanie⁹², poznawanie⁹³, wyjaśnianie⁹⁴, rozumienie⁹⁵ bądź wypełnianie się Pisma⁹⁶, czwarta Ewangelia przypisuje mu zdolność komunikacji werbalnej – ono „mówi”⁹⁷. Czasownik λέγω trzykrotnie pełni u Jana rolę orzeczenia zdania, którego podmiotem jest Pismo. Po raz pierwszy w 7,38, gdzie Chrystus przywołuje słowa Pisma, mówiące o tym, że z Jego

⁸⁷ Zwolennikami takiego rozwiązania są: C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, s. 428, przyp. 1; M.J.J. Menken w *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel...*, s. 165. Jednakże zdaniem drugiego z egzegetów tekst Ps 34(33),21 jest niejako „nałożony” (*superimposed*) na kombinację tekstów Wj 12,10.46 oraz Lb 9,12. Przeciwnego zdania są: E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965, s. 113; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 524, przyp. 8. Freed wskazuje na Wj 12,10, natomiast Bultmann przyjmuje za źródło obecnego w J 19,36 cytatu Wj 12,46.

⁸⁸ Por. Pius X, za św. Atanazym: „Chociaż bowiem całe nasze Pismo Świąte, tak Starego, jak i Nowego Testamentu, przez Boga natchnione, pożyteczne nauczaniu jest – jak napisano – w Księdze Psalmów, jak w raju całą spuściznę (ksiąg owoc) w sobie zachowujące, pieśń wydaje, i własne ponadto z nimi owoce śpiewając okazuje”. Zob. Pius X, *Constitutio apostolica “Divino afflatu” de nova Psalterii in breviario romano dispositione, “Acta Apostolicae Sedis”* 1911, vol. 3, s. 634.

⁸⁹ Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John...*, s. 558; M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel...*, s. 165.

⁹⁰ R.E. Brown przyjmuje za A. Schlatterem, że fraza stanowi przykład rabinicznej formuły wprowadzającej cytat. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1169; A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1960, s. 355.

⁹¹ Por. J 8,8; 11,8; 12,28; 16,16.17.19. W Mt i Łk konstrukcja ta występuje tylko 2 razy, z kolei w Mk 5 razy.

⁹² ἀναγινώσκω (Mt 21,42; Mk 12,10).

⁹³ οἶδα (Mt 22,29; Mk 12,24).

⁹⁴ διερμηνεύω (Łk 24,27), διανοιίγω (Łk 24,32).

⁹⁵ συνίημι (Łk 24,45).

⁹⁶ πληρώω (Mt 26,54.56; Mk 14,49; Łk 4,21).

⁹⁷ W Ewangelii Jana rzeczownik γραφή występuje zawsze w liczbie pojedynczej (wyjątek – J 5,39). Przesłanie Pisma św. według czwartej Ewangelii oprócz tego, że jest przedmiotem wiary (πιστεύω, 2,22), studium (ἐραυνάω, 5,39) i zrozumienia (οἶδα, 20,9), także wypełnia się (πληρώω, 13,18; 17,12; 19,24; τελειώω, 19,28.36) i samo świadczy (μαρτυρέω, 5,39).

wnętrza wypłynie woda żywa⁹⁸. Po raz drugi w 10,35, kiedy Jezus wyjaśnia Żydom swoją jedność z Ojcem i tłumaczy, że Pismo nazywa bogami tych, do których skierowane jest słowo Boże. Wreszcie trzecia wzmianka znajduje się w 19,37. Pomimo znacznej odległości pomiędzy tymi fragmentami Ewangelii pozostają one ze sobą w ścisłej zależności literackiej i teologicznej. W warstwie literackiej związek ten polega na zgodnym użyciu Pisma jako podmiotu mówienia w zdaniu. Natomiast w warstwie teologicznej ich elementem wspólnym jest mowa o darowaniu życia Bożego przez Chrystusa i potwierdzenie obecności Ojca, który świadczy o swoim Synu. Prosta formuła wprowadzająca cytaty ze Starego Testamentu posiada więc istotne znaczenie dla analizy i interpretacji opisu męki Pańskiej w jej szczytowym punkcie.

– „Będą patrzeć, na którego przebili” (w. 37). Przywołany przez narratora cytat odpowiada hebrajskiej lekcji z Za 12,10: „Będą patrzeć na mnie, którego przebili” (יהביטו אלי את אשר־דקרו).

Septuaginta zamiast czasownika ἐκκεντέω, który odpowiada hebrajskiemu דקר (przebić)⁹⁹, używa terminu καταρχέομαι (tańczyć, triumfując; szydzić; naigrawać się)¹⁰⁰, przez co fraza posiada odmienne znaczenie: „I będą patrzeć na mnie za to, że tańczyli z triumfem” (καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ’ ὧν καταρχήσαντο). Różnica pomiędzy tekstem hebrajskim a greckim wynika prawdopodobnie z błędnego odczytania wyrazu דקר i zastąpienia go bliskim pod względem graficznym terminem דקר (skakać, tańczyć)¹⁰¹.

4. Struktura narracji

Konstrukcja perykopy opiera się na czasownikach głównych¹⁰², które występują w trybie oznajmującym oraz imiesłowach. Służą one nie tylko wyrażeniu czynności podmiotów działających w pierwszym planie narracji, ale także zarysowaniu tła opisywanych wydarzeń. Obecne zaś w opowiadaniu czasowniki w trybie łączącym kreślą drugi plan narracji o przebicium włócznią boku Jezusa. Mowa niezależna występuje w dwóch ostatnich wersach perykopy. Z jednej strony stanowi ona odrębny poziom wypowiedzi w narracji, z drugiej zaś jest głosem, który wyjaśnia przedstawiony przez ewangelistę bieg wydarzeń.

⁹⁸ Cytat, podobnie jak w 19,36, ma charakter sumaryczny, tzn. może odnosić się do kilku tekstów równocześnie bądź stanowić próbę harmonizacji zawartych w nich treści (por. BT⁵: Wj 17,1–8; Iz 43,20; 44,3; 58,11; Ez 47,1; Za 14,8).

⁹⁹ Por. M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel...*, s. 176.

¹⁰⁰ Termin ten nie występuje w żadnym innym miejscu LXX. Jego hebrajskim odpowiednikiem jest wyraz דקר.

¹⁰¹ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1170.

¹⁰² Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeljach...*, s. 94.

Pierwszy plan	Drugi plan	Mowa niezależna
Wstęp		
<p><i>α) Prośba Żydów:</i> ³¹ Więc Żydzi poprosili Piłata,</p>	<p><i>Cel działania:</i> aby nie pozostały na krzyżu ciała w szabat, aby połamane zostały ich golenie i zostali usunięci.</p>	
<p><i>β) Tło wydarzeń:</i> ponieważ Przygotowanie było był bowiem wielki dzień ów szabatu</p>		
Scena I: Pojawienie się żołnierzy		
<i>Łamanie kości współkrzyżowanym:</i>		
<p>³² Przyszli więc żołnierze i pierwszego połamali golenie i drugiego współkrzyżowanego z Nim.</p>		
Scena II: Pod krzyżem Jezusa		
<i>α) Zmiana akcji:</i>		
<p>³³ Do zaś Jezusa przyszedłszy, kiedy zobaczyli już Go umarłego, nie łamali Jego goleni,</p>		
<i>β) Przebicie boku Jezusa:</i>		
<p>³⁴ lecz jeden [z] żołnierzy włócznią Jego bok przebił</p>		
<i>γ) Wypłynięcie krwi i wody:</i> i wyszła natychmiast krew i woda.		
Zakończenie perykopy		
<p>³⁵ <i>α) Świadek tego, który zobaczył:</i> A ten, który zobaczył, zaświadczył, a prawdziwe jego jest świadectwo i tamten wie, że prawdziwie mówi,</p>	<p><i>Cel świadectwa – reakcja odbiorcy</i> aby(ście) i wy uwierzyli.</p>	
<p>³⁶ <i>β) Świadek Pism:</i> – W ocenie ewangelisty: Stało się bowiem to</p>	<p><i>Cel zdarzenia:</i> aby Pismo zostało wypełnione:</p>	<p><i>Słowa Pisma:</i> Kość nie będzie złamana Jego.</p>
<p>³⁷ – W wypowiedzi Pism: I znów inne Pismo mówi:</p>		<p>Będą patrzeć, na którego przebili.</p>

Egzegeci nie są zgodni w analizie struktury J 19,31–37. Zwykle wyróżnia się dwie części¹⁰³ tej perykopy lub wskazuje na jej układ koncentrycz-

¹⁰³ X. Léon-Dufour wyróżnia: uroczyście potwierdzone wydarzenia (19,31–35) oraz komentarz Pism (19,36–37). R. Fabris stosuje podobny podział: prośba Żydów, by usu-

ny¹⁰⁴. Podejście retoryczne w analizie tekstu zwraca natomiast uwagę na jego funkcję komunikacyjną, na relację z adresatem i strukturę, która odpowiada schematowi właściwemu dla targumów palestyńskich¹⁰⁵. Wyróżnia się w nich bowiem trzy główne elementy wydarzenia (a, b, c) oraz jego wyjaśnienie w odwrotnej kolejności (c'; b')¹⁰⁶: 19,31-32 (a); 19,33 (b); 19,34 (c); 19,35 (c'); 19,36-37 (c'-b').

Elementowi (a) ze względu na obecność tam wzmiankę o dniu Przygotowania oraz prośbę skierowaną do Piłata odpowiada perykopa opisująca pogrzeb Jezusa (19,38–42)¹⁰⁷. Zarówno starotestamentalne tło tego wydarzenia, jak i późniejsza narracja o zmartwychwstaniu Chrystusa uniemożliwiają opuszczenie tej perykopy. Zamyka ona opis męki Pańskiej w czwartej Ewangelii, ale z drugiej strony może być przedmiotem odrębnej analizy. Wskazują na to zmiany dotyczące głównych elementów opowiadania.

Tekst cechuje linearny rozwój akcji, który uwzględnia upływ czasu, zmianę miejsca wydarzeń, pojawienie się nowych postaci i zdarzeń, przy jednoczesnym zaznaczeniu, że wszystko dokonuje się w trakcie dnia Przygotowania (19,42). Dla zrozumienia opisu pogrzebu Jezusa konieczna jest jednak znajomość okoliczności, o których mowa w 19,31, to znaczy motywów towarzyszących prośbie skierowanej do Piłata, by przyspieszyć śmierć skazańców i nakazać usunięcie ich ciał. Trudno zatem interpretować 19,38–42 w kategorii wyjaśnienia czy też komentarza do wcześniejszych wydarzeń. Fakt pogrzebu wprawdzie potwierdza śmierć Jezusa, ale opis pochówku nie pozwala na interpretację kluczowego wydarzenia, jakim w 19,31–37 jest przebicie boku Chrystusa oraz wypłynięcie

nięto ciała ukrzyżowanych i przebicie boku Jezusa; wypłynięcie krwi i wody; świadectwo tego, który zobaczył. Zob. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 1123; R. Fabris, *Giovanni...*, s. 730.

¹⁰⁴ Zob. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 3: Gv 11–21*, Bologna 1984, s. 386. Egzegeta preferuje schemat typu A-B-C-A'-B', któremu odpowiadają następujące wersety: 31–33 (A); 34 (B); 35 (C); 36 (A'); 37 (B'). Podobne rozwiązanie przyjmuje G. Zevini, ale według krótszego schematu A-B-A', któremu odpowiadają wersety: 31–34 (A); 35 (B) oraz 36–37 (A'). Zob. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni...*, s. 530.

¹⁰⁵ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 255.

¹⁰⁶ Ibidem. Autor wskazanego powyżej komentarza omawia wydarzenia po śmierci Jezusa w szerszym zakresie, tzn. bada perykopę, która ma swój początek w J 19,31, a kończy się w 19,42, i wyróżnia: ukazanie ciała Jezusa po śmierci (19,31–33) oraz interpretację tego faktu (19,34–42). Wewnątrz pierwszej części opisu wskazuje zaś na trzy elementy: a) czas i miejsce śmierci (19,31); b) prośbę Żydów o połamanie goleni (19,31b–32); c) stwierdzenie śmierci Jezusa (19,33). Natomiast w drugiej części wymienia: c') przebicie włócznią boku Jezusa i wypłynięcie krwi i wody jako świadectwo śmierci Jezusa (ww. 34–35); b') wypełnienie Pisma w niełamaniu kości i przebicciu boku (ww. 36–37); a') miejsce i czas pogrzebu (ww. 38–42).

¹⁰⁷ Można zatem mówić o powstaniu inkluzji pomiędzy 19,31 a 19,42. Por. Y. Simons, *Secondo Giovanni...*, s. 777.

krwi i wody (19,34)¹⁰⁸. W szeregu działań, które prowadzą do tego momentu, można dostrzec ich celowość oraz zależność od planu innego niż ludzki, głównie przez pryzmat świadectw (19,35.36–37). Zarówno podjęte przez żołnierzy czynności, jak i zachowanie anonimowego świadka wydarzeń na Golgocie odpowiada prorocztwu zawartemu w Pismach¹⁰⁹:

Planowane działanie wobec ukrzyżowanych	Działanie podjęte wobec współ-ukrzyżowanych	Działanie podjęte wobec Jezusa	Świadek anonimowego świadka	Świadek Pism o Jezusie
31 nie pozostały poprosili połamane zostały	32 przyszli połamali	33 przyszedłszy zobaczyli <u>nie łamali</u>	35 <u>który zobaczył</u> zaświadczył jest wie mówi Ocena ewangelisty	36b <u>nie będzie złamana</u>
		34 przebił i wyszła	36a stało się 37a mówi	37b <u>będą patrzeć</u> <u>którego</u> <u>przebili</u>

Rozmieszczenie czasowników ruchu, działania oraz percepcji w perykopie skupia uwagę odbiorcy tekstu na Jezusie, a zwłaszcza na przebiciu włócznią Jego boku. W relacji ewangelisty o tym wydarzeniu szczególnym punktem odniesienia jest z kolei przekaz naocznego świadka spod krzyża oraz słowo zawarte w Piśmie¹¹⁰. Obydwa źródła wiedzy jawią się jako pewne i godne wiary, a zatem posiadają cechy świadectwa Ojca. Opowiedziana w ich świetle przez narratora historia stanowi spójną całość, której pełne zrozumienie wymaga rozważenia całej Ewangelii.

5. Analiza szczegółowa w kontekście

Przedstawiona struktura perykopy jest uwzględniona w analizie szczegółowej, która składa się z następujących części: wstęp (19,31), rozwinięcie złożone z dwóch głównych scen (19,32; 19,33–34) oraz zakończenie, na które składają się wzmiankowane świadectwa (19,35–37).

¹⁰⁸ Por. J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de San Juan...*, s. 826.

¹⁰⁹ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 779.

¹¹⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000, s. 208.

5.1. Wstęp (19,31)

Pierwsza część perykopy jest zdaniem wielokrotnie złożonym. Główne wypowiedzenie zostaje rozbite trzema zdaniami wtrąconymi, które przedstawiają okoliczności, w jakich Żydzi kierują swoją prośbę do Piłata.

5.1.1. Prośba Żydów

Więc Żydzi [...] poprosili Piłata, aby połamane zostały ich golenie i usunięci zostali.

Ponowne pojawienie się przełożonych ludu¹¹¹ na scenie wydarzeń opowiadania o męce Pańskiej zaznacza tym razem kolejny etap narracji. Uwagę zwraca fakt, że czasownik „prosić”, który wyraża działanie podmiotu zbiorowego w 19,31, występuje po raz pierwszy w 1,19 i dotyczy tej samej grupy społecznej¹¹². Dystans, jaki dzieli Jerozolimę od Betanii, dokąd zwierzchnicy żydowscy wysyłają kapłanów i lewitów z prośbą o wyjawienie tożsamości Jana Chrzcicie-

¹¹¹ Zdaniem U.C. von Wahldego greckie οἱ Ἰουδαῖοι należy tłumaczyć jako „Judejczycy”. Według egzegety wskazuje na to kontekst obecny w pierwszej redakcji czwartej Ewangelii oraz wzmianka w 19,20, gdzie pojawia się ta sama grupa społeczna, którą (według niego) należy rozumieć jako „mieszkańców Judei”. Zob. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. Volume 2...*, s. 815. Termin rzeczywiście posiada pewną dwuznaczność, ale już w 1,19, gdzie występuje on po raz pierwszy, mowa jest raczej o przełożonych ludu niż mieszkańcach Judei, którzy kierują do Jana kapłanów i lewitów z zapytaniem: „Ty kto jesteś?”. Wydaje się, że podana przez Wahldego interpretacja jest chybiona. Tym bardziej że to arcykapłani żydowscy, a nie cały lud, udają się do Piłata w związku z wypisanym przez niego tytułem winy Jezusa (19,21). Twierdzenie, jakoby w tym przypadku interpretacja biblisty z Chicago miała uzasadnienie w tekście Ewangelii, jest nieuprawnione. O „przełożonych ludu” mówią także: E. Haenchen, *John 2. A Commentary on the Gospel of John. Chapters 7–21*, trans. R.W. Funk, Philadelphia 1984, s. 194; C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary: Volume 2*, Peabody 2005, s. 1150; M.S. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, s. 188; R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1162. Na rozbieżności w rozumieniu terminu „Żydzi” w czwartej Ewangelii zwraca też uwagę Papieska Komisja Biblijna w *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej...*, s. 153–154, pkt. 77. Autorzy dokumentu stwierdzają, że „ewangelista nie ustanawia linii demarkacyjnej według granic geograficznych pomiędzy wiarą a jej odmową” i stosuje nazwę *hoi Iudaiοi* zarówno do tych, którzy w świetle tekstu przyjmują naukę Jezusa, jak i tych, którzy ją odrzucają.

¹¹² Podmiotem obecnego w 19,31 czasownika „prosić” są także: uczniowie Jezusa (4,31; 9,2; 16,5.19.23.30), samarytanie (4,40), urzędnik królewski (4,47), przybyli do Filipa Grecy (12,21), wreszcie sam Jezus, zwracający się do Ojca (14,16; 16,26; 17,9.15.20), a także arcykapłan (18,19.21) i Józef z Arymatei (19,38).

la, doskonale obrazuje ich brak zaangażowania po stronie prawdy. Rezygnacja z osobistego kontaktu ze świadczącym Janem skutkuje brakiem wiary w słowa Jezusa (por. 3,12; 5,47; 6,36; 8,45–46; 10,25–26)¹¹³. Żydzi nie rozpoznają czasu nadejścia Chrystusa ani też godziny wywyższenia Syna Człowieczego i obecnego w niej świadectwa Ojca. Dlatego w kluczowym momencie narracji o śmierci Jezusa nie stoją pod krzyżem na Golgocie i nie są świadkami tego wydarzenia, lecz kierują swoje kroki do Piłata. W ten sposób realizuje się zbawczy projekt Boga, zapisany w Pismach¹¹⁴, którego treść w 12,40 przytacza ewangelista komentujący wjazd Jezusa do Jerozolimy: „Uczyli ślepych i zatwardził ich serca, aby nie zobaczyli oczami i [nie] zrozumieli sercem i [nie] nawrócili się, a uzdrowi ich”¹¹⁵.

Dążenie Żydów, by skazanym połamano kości¹¹⁶, może mieć podłoże prawne (Pwt 21,22–23; por. Joz 8,29; 10,26–27)¹¹⁷. Wśród ukrytych motywacji dalece prawdopodobną jest również ta, by wraz z ukrzyżowanymi usunięto tytuł winy Jezusa, w którym zostaje On nazwany „Królem żydowskim” (19,19–22)¹¹⁸. Od tych pobudek o wiele bardziej istotne są jednak okoliczności przedstawione przez samego ewangelistę.

5.1.2. Tło wydarzeń i cel działania

ponieważ Przygotowanie było, aby nie pozostały na krzyżu ciała w szabat, był bowiem wielki dzień ów szabatu

Tłem skierowanej do Piłata prośby jest trwający dzień Przygotowania i zbliżająca się Pascha. Rzecznik „przygotowanie” w czwartej Ewangelii występuje tylko trzykrotnie¹¹⁹. Po raz pierwszy w 19,14, gdzie Piłat przed ogłoszeniem

¹¹³ Widać to zwłaszcza w zestawieniu z postawą uczniów Jana Chrzciciela, którzy, słysząc jego świadectwo o Chrystusie, poszli za Nim (1,37).

¹¹⁴ Por. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary: Volume 2...*, s. 1150.

¹¹⁵ Por. J 9,39.

¹¹⁶ Rzecznik σκέλος oprócz czwartej Ewangelii występuje tylko w niektórych księgach LXX (Kpł 11,21; 1 Sm 17,6; 2 Sm 22,37; 4 Mch 10,6; Prz 26,7; Am 3,12; Ez 1,7; 16,25; 24,4; Dn 2,33; 10,6). Za wyjątkiem Ez 24,4 zawsze posiada liczbę mnogą. Termin dotyczy zarówno anatomii zwierząt, jak i ludzi.

¹¹⁷ Zgodnie z Prawem ciała nie mogą pozostawać na drzewie krzyża przez noc, aby ziemi nie dotknęło w ten sposób przekleństwo i nie zostało dzięki temu pohańbione święto Paschy. Por. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni...*, s. 531.

¹¹⁸ Por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium...*, s. 746; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangelo secondo Giovanni...*, s. 1125.

¹¹⁹ Po jednej wzmiance u synoptyków: Mt 27,62; Mk 15,42; Łk 23,54. W każdym przypadku dotyczy ona okoliczności związanych z męką Chrystusa.

wyroku wystawia Jezusa na widok publiczny i nazywa Go królem¹²⁰. Natomiast ostatnia wzmianka, obecna w 19,42, zamyka narrację o śmierci Chrystusa i wyjaśnia okoliczności Jego pogrzebu. Wspomnienie momentu, w którym Żydzi udają się do Piłata w 19,31, sytuuje bieżące wydarzenie w jednakowej czasoprze-strzeni. Dla ewangelisty chwila ta ma jednak szczególne znaczenie. Wzmiance o Przygotowaniu towarzyszy bowiem dwukrotne wspomnienie zbliżającego się szabatu. Ze względu na zbieżność szabatu z Paschą (por. 19,14) mowa wręcz o „wielkim dniu” (μεγάλη ἡ ἡμέρα). Analogiczne określenie – ἡμέρα τῆ μεγάλης – znajduje się jeszcze w 7,37, gdzie narrator przedstawia okoliczności wystąpienia Jezusa podczas świąt.

Wezwaniu Chrystusa, by przyszedł do Niego ten, kto jest spragniony, towarzyszy cytat złożony z różnych fragmentów biblijnych (7,38): „Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (por. Wj 17,1–7; Lb 20,1–11; Iz 55,1)¹²¹. Natomiast późniejszy komentarz narratora w 7,39, który wyjaśnia, że chodzi o dar Ducha, udzielony po uwielbieniu Chrystusa, wskazuje jednoznacznie na wydarzenia paschalne męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Wspomnienie szabatu przywołuje jeden z głównych tematów w Ewangelii Jana, który nie mniej wyraźnie zaznaczony jest także u synoptyków¹²². Spór

¹²⁰ Zdaniem I. de la Potterie epizod ten pełni rolę prefiguracji sceny na Kalwarii. Zob. I. de la Potterie, *La Passione secondo Giovanni...*, s. 68. Z kolei L.P. Jones zwraca uwagę, że moment wydania Jezusa na śmierć (19,14), który ma miejsce około godziny szóstej, jest też czasem zabijania w świątyni baranków na święto Paschy. Zob. L.P. Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield 1997, s. 201.

¹²¹ Nie sposób pominąć w tym miejscu rozmowy, którą przy studni Jakuba prowadzi Jezus z Samarytanką (4,1–26). Ze strony Chrystusa w dialogu padają bowiem ważne słowa o wodzie, będącej źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu.

¹²² W Ewangelii Mateusza kwestia zachowania szabatu dominuje w rozdziale dwunastym i obejmuje dwie perykopy. Opowiadają one o łuskaniu kłosów zboża i uzdrowieniu człowieka z uschlą ręką (Mt 12,1.2.5[x2].8.10–12). Paralelne teksty występują również w Ewangelii Marka (2,23–24.27–28; 3,2.4) i Łukasza (6,1.2.5–7.9). Z trzech pozostałych wzmianek u Mateusza pierwsza obecna jest w 24,20, gdzie Jezus mówi o znakach zapowiadających zburzenie Jerozolimy. Natomiast dwie kolejne znajdują się w narracji opisującej przyjście kobiet do grobu Jezusa o poranku pierwszego dnia po szabacie (28,1). U Marka temat szabatu obecny jest już w pierwszym rozdziale i wiąże się z wystąpieniem Jezusa w synagodze w Kafarnaum. Wygłoszona tam nauka (1,21) kończy się dokonaniem egzorcyzmem (1,23–28). O nauczaniu Jezusa w szabat mowa także w Mk 6,2. Ten aspekt działalności Chrystusa akcentuje również Ewangelia Łukasza (4,16.31; 13,10.14–16; 14,1.3.5). Trzy ostatnie wzmianki o szabacie w Ewangelii Marka wiążą się z określeniem dnia zmartwychwstania Jezusa. Mowa tam o czasie po upływie szabatu (διαγενομένου τοῦ σαββάτου, 16,1), pierwszym [dniu] po szabacie (τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων, 16,2) czy też pierwszym [dniu] od szabatu (πρώτῃ σαββάτου, 16,9). Analogiczne wyrażenie występuje też w Łk 24,1: τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων. Przytoczona przez Jezusa w przypowieści treść modlitwy skierowanej przez faryzeusza do Boga (Łk 18,12)

o dokonane przez Jezusa uzdrowienie przy sadzawce Betesda w rozdziale piątym staje się *de facto* w czwartej Ewangelii punktem wyjścia do dyskusji nad tożsamością Chrystusa, Jego posłannictwem oraz świadectwem ze strony Ojca (J 5,9.10.16.18). Problem dokonanego przez Jezusa uzdrowienia powraca w czasie Święta Namiotów (7,22–23). Dialog z Żydami jest dla Chrystusa okazją do tego, by wykazać błędne myślenie Jego przeciwników, którzy dopuszczając obrzezanie w szabat, odrzucają dobro płynące z uzdrowienia od niemocy.

Nie mniej kontrowersji wśród Żydów budzi również fakt przywrócenia przez Jezusa wzroku niewidomemu od urodzenia (9,14–16). Tymczasem uzdrawiający obmycie w wodach sadzawki Siloam staje się dla owego człowieka doświadczeniem mocy posłanego od Boga (por. 9,33)¹²³. Wobec odrzucenia przez ludzi, uznany za grzesznika, Chrystus objawia się jako Syn Człowieczy, który otwiera oczy niewidomym, a czyni ślepych tych, którzy widzą (9,35–37).

Jak w tradycji starotestamentalnej spoczynek szabatowi wieńczy dzieło stworzenie Boga i dlatego jest dniem świętym dla człowieka (zob. Rdz 2,2–3; Wj 16,23; 20,10), tak w Ewangelii Jana za sprawą Chrystusa staje się czasem łaski, uzdrowienia, obdarowania nowym życiem, które wybija się ku życiu wiecznemu (4,14¹²⁴). Szabat nie jest wyłącznie dla uświęcania dnia (Wj 20,8), ale przez jedność z Paschą Chrystusa staje się dla człowieka źródłem oczyszczenia z grzechu i uświęcenia (por. Wj 31,13), wreszcie prawdziwym oddaniem czci Bogu (por. Wj 20,10). Wymownym tego świadectwem jest obecność uzdrowionego przy sadzawce Betesda w świątyni (J 5,14) oraz wyznanie wiary, które wobec Jezusa składa uzdrowiony ze ślepoty człowiek (9,38). W kontekście tych wydarzeń zdjętymi niemocą oraz ślepych pozostają Żydzi, czego potwierdzeniem jest skierowana w 19,31 prośba do Piłata – nieznanego prawdy poganina i rzymskiego okupanta (18,38).

Zbliżająca się Pascha przywołuje polecenie skierowane przez Boga do Izraelitów przed ich wyjściem z Egiptu, by o zmierzchu zabili jednorocznego baranka, spożyli go i jego krwią pomazali odrzwia oraz progi domów (Wj 12,5–7). Baranek paschalny w Księdze Wyjścia nie kojarzy się z ekspiacją. Posiada on jednak walor zbawczy: wskazuje drogę ucieczki przed śmiercią – jako zasłużoną karą za upór przeciw nakazom Boga – i prowadzi do wybawienia z niewoli egipskiej¹²⁵. Motyw przebłagania za grzechy występuje natomiast w świadec-

zawiera z kolei wzmiankę o poście dwa razy w tygodniu (pomiędzy jednym a drugim szabatem: *ἡμέρας τοῦ σαββάτου*). Szabat pojawia się także jako kontekst dla pogrzebu po śmierci Jezusa (Łk 23,54.56).

¹²³ Por. B. Grigsby, *Washing in the Pool of Siloam a Thematic Anticipation of the Johannine Cross*, "Novum Testamentum" 1985, vol. 27, s. 234.

¹²⁴ Jest to jedyne miejsce użycia w czwartej Ewangelii czasownika ἄλλομαι (wybijać się), tak samo zresztą jak wyjątkowy jest moment, który otwiera w człowieku drogę do zbawienia przez śmierć Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie.

¹²⁵ Por. A. Malina, *Chrystus w czterech Ewangeliach...*, s. 351.

twie Jana Chrzyciela, który mówi o Chrystusie, że jest Barankiem Bożym, gładzącym grzech świata (1,29; por. 1,36). Krew baranka przypomina tu żadaną przez Boga od Abrahama ofiarę z Izaaka (Rdz 22,1–19)¹²⁶. W odniesieniu zaś do Jezusa figura ta staje się jeszcze bardziej wyrazista, biorąc pod uwagę fakt ofiary ojca z jedyne go syna i drogę, w czasie której Izaak niesie drwa i okazuje bezwarunkowe posłuszeństwo ojcu. Każdy ze wskazanych elementów znajduje swoje nowe brzmienie w męce Chrystusa. Jego Pascha zmierza bowiem w stronę ustanowienia nowego przymierza, którego prawdziwość ma poświadczyć sam Bóg Ojciec.

5.2. Scena I: Pojawienie się żołnierzy (19,32)

Przyszli więc żołnierze i pierwszego połamali gołenie i drugiego współukrzyżowanego z Nim.

Przedstawiony obraz zgadza się ze sceną ukrzyżowania Jezusa oraz dwóch innych (ἄλλους δύο) z Nim po jednej i po drugiej stronie (μετ’ αὐτοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν) w 19,18. Umieszczenie Chrystusa pośrodku podkreśla Jego wywyższenie i determinuje działanie żołnierzy w 19,32, gdy podchodząc do skazanych, łamią kości pierwszemu i drugiemu (τοῦ πρώτου καὶ τοῦ ἄλλου).

Pojawienie się żołnierzy w 19,32 jest skutkiem żądań położonych ludu i decyzji Piłata. Spójnik wynikania οὖν podkreśla bezpośredni związek bieżących wydarzeń z poprzedzającym je kontekstem – 19,31. Tę ciągłość akcentuje też użycie czasownika κατάγνυμι, który po raz ostatni w czwartej Ewangelii pojawia się w 19,33, ale poprzedzony jest partykułą przeczącą οὐ. Przedmiotem czynności łamania kości są wyłącznie dwaj ukrzyżowani z Jezusem, do którego w zdaniu odnosi się zaimek osobowy αὐτῷ. Wstępne rozdzielenie podjętych działań w relacji do skazanych i zwięzły opis tego wydarzenia powodują wzrost napięcia w akcji. Jezus nie jest zwykłym skazańcem, którego dosięga dziejowa sprawiedliwość. W ostatecznym rozrachunku o Jego losie nie decyduje wyrok człowieka, ludzka logika czy też miejsce w szeregu ukrzyżowanych¹²⁷. Pomimo zamierzeń przeciwników (19,31) kresu Jego ziemskiego życia nie kładzie aktywność Żydów ani też działających z polecenia Piłata żołnierzy.

¹²⁶ Por. J. Jeremias, *La ultima cena. Palabras de Jesus*, trad. D. Minguez, Madrid 1980, s. 247: „[...] la sangre pascual le recordó la sangre de Isaac atado sobre la pira del sacrificio (Gn 22)”.

¹²⁷ Na nietypowe zachowanie żołnierzy zwraca uwagę R. Fabris: „W rzeczywistości ruch i akcja żołnierzy zostały opisane w perspektywie, która Jezusa umieszcza pośrodku, nawet kosztem wzmocnienia logiki narracji. Najbardziej oczywisty porządek kolejności różnych etapów ich działania powinien być taki: od pierwszego ukrzyżowanego przechodzą do Jezusa, który jest w środku, a następnie do trzeciego z ukrzyżowanych”. Zob. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 745.

Chrystus sam przekazuje ducha (19,30). Dlatego mające przyspieszyć śmierć skazanych łamanie kości¹²⁸ dotyczy jedynie współukrzyżowanych z Jezusem. Już ten ostatni szczegół ewangelicznej narracji prowokuje pytanie o obecność Boga Ojca i świadectwo Jego zaangażowania w krytycznym momencie dzieła wypełnionego przez Syna.

5.3. Scena II: Pod krzyżem Jezusa (19,33–34)

Kolejną sekwencję wydarzeń z udziałem żołnierzy wyznacza ich pojawienie się pod krzyżem Jezusa. Tę rozbudowaną scenę charakteryzuje wyraźna zmiana akcji oraz nowe działanie: przebicie włócznią¹²⁹ boku Chrystusa, z którego natychmiast wypływają krew i woda.

5.3.1. Zmiana akcji (19,33)

Do zaś Jezusa przyszedłszy, kiedy zobaczyli już Go umarłego, nie łamali Jego goleni,

Widok zmarłego Jezusa jest decydującym elementem narracji w 33 wersecie. Imiesłów aorystu czasownika „przychodzić” wyraża czynność uprzednią względem „widzenia” żołnierzy. Podjęta przez nich decyzja, by nie łamać Jezusowi kości, wynika z zewnętrznego oglądu ukrzyżowanego. Użyty w trybie orzekającym aorystu czasownik „widzieć” wskazuje tu raczej na spojrzenie przelotne, na czynność jednorazową¹³⁰. W analizowanej perykopie 19,31–37 termin ten występuje jeszcze dwukrotnie. W wersecie 35 posiada formę nominatiwu imiesłowu czasu przeszłego dokonanego (ὁ ἑψακῶς) i wyraża postawę anonimowego świadka. Można w tym przypadku mówić o czynności, która trwała jakiś czas w przeszłości i zakończyła się, ale jej skutki mają wpływ na terażniejszość. Z kolei w 19,37 „widzieć” występuje w trybie orzekającym czasu przyszłego dla trzeciej osoby liczby mnogiej (ὀψονταί) i może dotyczyć zarówno

¹²⁸ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 380.

¹²⁹ Zarówno rzeczownik „włócznia”, jak i czasownik „przebić” występują w czwartej Ewangelii tylko jeden raz i są przykładem funkcjonowania *hapax legomenon*.

¹³⁰ Identyczna sytuacja zachodzi jeszcze w 1,48,50; 6,22; 18,26 i 19,6. W dwóch pierwszych przypadkach podmiotem takiego spojrzenia jest Jezus, który widzi Natanaela pod drzewem figowym. Następnie w 6,22 lud spostrzega brak innych łodzi nad jeziorem oraz nieobecność Jezusa z uczniami. W 18,26 jeden ze sług arcykapłana rozpoznaje w Piotrze ucznia widzianego z Jezusem w ogrodzie podczas pojmania. Z kolei w 19,6 podmiotem wyrażonej przez ὀψάω czynności są arcykapłani i słudzy, patrzący na ubiczowanego i obleczonego w purpurę Jezusa z koroną cierniową na głowie. Wyartykułowana przez nich decyzja, by Go ukrzyżować, zapada równie szybko, jak ocena żołnierzy na Golgocie, którzy stwierdzają śmierć Jezusa.

jednorazowego aktu, jak i czynności trwającej przez dłuższą chwilę¹³¹. Spojrzenie żołnierzy w 19,33 nie łączy się z kontemplacją oblicza Jezusa, ale prowadzi do natychmiastowego odstąpienia od łamania kości. Zaniechanie tej czynności nie odkrywa prawdy, kim jest umarły na krzyżu, ale stanowi punkt odniesienia dla „widzącego” i jego świadectwa o Synu Bożym (19,35–37).

5.3.2. Przebicie boku Jezusa (19,34a)

lecz jeden [z] żołnierzy włócznie Jego bok przebił

Spójnik przeciwstawny „lecz” sugeruje działanie alternatywne, któremu towarzyszy ponadto zmiana liczby podmiotu z określenia „żołnierze” (19,33) na „jeden z żołnierzy” (19,34a). Wyróżnienie spośród grupy bohaterów narracji jednej osoby prowadzi do skupienia uwagi na jej bezpośredniej relacji do Jezusa. Na płaszczyźnie leksykalnej służy temu również użycie *hapax legomenon* w postaci rzeczownika „włócznie” oraz czasownika „przebić”.

Przebicie włócznie boku Chrystusa w czwartej Ewangelii jest wydarzeniem, które nie ma paraleli u synoptyków. Przedstawiony przez ewangelistę Jana motyw jest ważnym punktem odniesienia w narracjach o spotkaniach z Chrystusem zmartwychwstałym. W 20,20 Jezus pokazuje uczniom przebite ręce i bok. Te znaki Jego męki pragnie ujrzeć i dotknąć Tomasz, nieobecny podczas pierwszego spotkania z Panem (20,25). Wreszcie w 20,27 Chrystus zachęca owego ucznia, by włożył rękę do Jego boku i nie był niewierzącym (ἄπιστος)¹³², lecz wierzącym (πιστός). Elementem łączącym opis męki Jezusa ze wspomnianymi chrystofaniami jest rzeczownik πλευρά. W Biblii termin ten przywołuje stwórcze dzieło Boga, o którym mówi opis stworzenia kobiety z jednego z żeber¹³³ Adama (מִצֵּבֶר הָאֶחָד מִצֵּבְרֵי אָדָם/μίαν τῶν πλευρῶν) w Rdz 2,21¹³⁴. Bok (żebro), jako miejsce i zarazem materiał, z którego Bóg wyprowadza nowe życie, jest w czwartej Ewangelii również znakiem (choć ewangelista Jan tak go nie określa), ale potwierdzającym śmierć i tożsamość zmartwychwstałego Jezusa, gdy On sam pokazuje go uczniom (20,20.27). Wreszcie przebity bok można uznać za miejsce, z którego świadczący o Synu Bóg Ojciec pozwala wyprowadzić wodę żywą – tę, o której mówi Jezus w dialogu z Samarytanką (4,10.14) oraz podczas ostatniego dnia Święta Namiotów (7,37–38).

¹³¹ Por. J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek. Volume I: Prolegomena*, Edinburgh 1998, s. 150.

¹³² Użyty w wypowiedzi Jezusa rzeczownik zawiera tzw. *alfa privativum* (a pozbawiające), które jako przedrostek nadaje wyrazowi πιστός przeciwne znaczenie.

¹³³ Rzeczownik πλευρά może oznaczać zarówno bok, jak i żebro. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 256.

¹³⁴ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, s. 499.

5.3.3. Wypłynięcie krwi i wody (19,34b)

i wyszła natychmiast krew i woda.

Krótką i precyzyjną wzmianka ewangelisty o natychmiastowym wypłynięciu krwi i wody po przebiciu boku Jezusa wieńczy relację o wydarzeniach na Golgocie. Rzeczownik „krew” oprócz w 19,34b występuje w czwartej Ewangelii jeszcze pięciokrotnie, ale tylko w 1,13 posiada liczbę mnogą. Wraz z wyrażeniami: „z woli ciała” oraz „z woli męża” krew współtworzy tam rozbudowaną charakterystykę wszystkich, którzy nie przyjmując Słowa, nie rodzą się z Boga¹³⁵. Pozostałe cztery wzmianki (6,53.54.55.56), zawarte w mowie eucharystycznej Jezusa, wskazują słuchaczom na konieczność spożywania ciała i krwi Syna Człowieczego, aby mogli stać się uczestnikami życia wiecznego. Wspomniana w szóstym rozdziale Ewangelii Jana przez Jezusa krew Syna Człowieczego oraz krew, która wypływa z Jego przebitego włócznią boku, to jeden i ten sam element ewangelicznej narracji.

Znacznie szerszy kontekst posiada obecny w 19,34 motyw wody. Rzeczownik „woda” występuje w czwartej Ewangelii dwadzieścia jeden razy, z czego aż dziewięć w perykopie opisującej spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej. Pierwsze trzy wzmianki dotyczą działalności chrzcielnej Jana nad rzeką Jordan (1,26.31.33). W bezpośrednim kontekście każdej z nich występuje odniesienie do Jezusa, który nieznanymi stoi pośród ludu (1,26), ma się objawić Izraelowi (1,31) i jest chrzczący w Duchu Świętym (1,33)¹³⁶. Woda pełni tu istotny element przygotowania do objawienia się Chrystusa wobec świata oraz przyjęcia łaski i prawdy (1,14.16–17). Zapowiadana przez Jana Chrzciela epifania ma miejsce podczas wesela w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus dokonuje przemiana-

¹³⁵ Werset 1,13 zawiera podwójne przesłanie. Mowa w nim bezpośrednio o narodzonych z Boga, ale jednocześnie i o tych, którzy rodzą się nie z Boga, ale z krwi, z żądzy ciała i z woli męża.

¹³⁶ Por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliiach...*, s. 363. Egzegeta, mówiąc o Chrystusie, używa czasu przeszłego: „będzie chrzczącym”, choć w przekładzie tekstu greckiego odzwierciedla oryginalne brzmienie frazy w czasie teraźniejszym: „jest chrzczącym” (zob. Ibidem, s. 337). Zwrot ten może mieć podwójny sens, który odnosi się zarówno do ewangelicznego „teraz”, jak i do wydarzeń, które będą miały miejsce w jego niedalekiej przyszłości. Warto jednak pamiętać, że relacja o aktywności Ducha Świętego w misji Jezusa nie ogranicza się do tego, co w 1,32 przedstawia Jan Chrzciel. Chociaż nawet i w tym przypadku mowa o trwałym oddziaływaniu Ducha w życiu Jezusa: τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν (Ducha zstępującego jak gołębica z nieba i pozostał na Nim). Widzenie Jana w pełni wyjaśnia sam Bóg, którego słowa przytacza poprzednik Jezusa w 1,33. Według tej relacji Duch jest zstępujący i pozostający na Nim (τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν). Podwójny imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej wyraża tu stałą, aktywną Jego obecność, a nie chwilowe spoczywanie.

ny wody w wino (2,7.9). Objawiona poprzez cudowny znak na weselu chwała Chrystusa wzbudza w uczniach wiarę (2,11) i po raz pierwszy w widzialny dla nich sposób poświadcza Jego związek z Bogiem Ojcem. Przygotowawczą rolę chrztu Janowego względem zapowiedzianego chrztu w Duchu Świętym (3,5), który ma sprawować Syn Boży, wyraża z kolei nie tylko sam tekst czwartej Ewangelii, ale i geograficzna odległość pomiędzy chrzczącym Janem a przebywającymi w Ainon Jezusem oraz Jego uczniami (3,22–23).

Topografia ma też swoje znaczenie w narracji o spotkaniu Chrystusa z Samarytanką (4,1–26). Wzmiankowane przez ewangelistę Sychar¹³⁷ nie występuje wprawdzie w Starym Testamencie, ale nazwa miasta fonetycznie bliska jest biblijnemu Sychem, gdzie złożono przyniesione z Egiptu szczątki patriarchy Józefa (zob. Joz 24,32)¹³⁸. Ziemia ta, przyobiecana mu przez Jakuba (Rdz 48,22), w duchowej historii Izraela jest wcześniej miejscem objawienia się Boga Abrahamowi i złożenia przez Pana obietnicy: „Nasieniu twemu dam ziemię tę” (Rdz 12,7). Ponadto motywy źródła wody (πηγή, 4,6[x2],14) i studni (φρέαρ, 4,11.12), które zawierają się w ewangelicznym obrazie, rozszerzają horyzont interpretacji nakreślony przez topograficzne odniesienia narratora.

W Starym Testamencie zarówno studnia, jak i źródło wody są zwykle podstawą bytu, osiedlenia czy dalszego rozwoju społeczności ludzkiej (zob. Rdz 25,11; 26,19–25; Wj 15,27; Pwt 8,7)¹³⁹. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że są to również miejsca ważnych spotkań: anioła i wypędzonej Hagar (Rdz 16,7), sługi Abrahama z Rebeką (Rdz 24,1–66), Jakuba z Rachelą (Rdz 29,1–14), a także Mojżesza z Seforą (Wj 2,15–22). Pierwsza ze wzmianek po raz kolejny dotyczy Bożej obietnicy, natomiast pozostałe teksty wiąże ze sobą motyw zaślubin.

Opowiadanie o spotkaniu Jezusa z Samarytanką ukazuje Chrystusa jako nowe źródło wody żywej (4,14)¹⁴⁰ i Mesjasza (4,29). Ewangeliczny obraz uzupełnia wypowiedź zawarta w narracji opisującej wystąpienie Jezusa podczas Święta Namiotów: „Jeśli kto spragniony, niech przyjdzie do mnie i pije wierzący we Mnie. Jak rzekło Pismo: Strumienie z wnętrza jego wypłyną wody żywej” (7,37–38)¹⁴¹. Kluczowe znaczenie dla zrozumienia tego fragmentu ma umieszczony bezpośrednio po nim komentarz narratora: „To zaś powiedział o Duchu, którego mieli wziąć wierzący w Niego. Jeszcze bowiem nie był Duch, ponieważ Jezus jeszcze nie został uwielbiony” (7,39).

Otoczenie chwałą czy też uwielbienie Chrystusa ma wyraźnie odniesienie do biblijnej Paschy, której nową treść nadają śmierć i zmartwychwstanie Jezusa

¹³⁷ Dwa manuskrypty wersji syryjskiej: Syrus Sinaiticus (sy^s) oraz Syrus Curetonianus (sy^c) zamiast rzeczownika „Sychar” zawierają nazwę „Sychem”.

¹³⁸ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 192.

¹³⁹ W odróżnieniu od miejsca schronienia (Rdz 14,10) czy ukrycia zwłok (1 Mch 7,19) albo też miejsca zatracenia (Ps 55[54],24; 69[68],16; Jr 41[48],9).

¹⁴⁰ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12)...*, s. 459.

¹⁴¹ Por. Iz 12,3; 49,10; Ez 47,1–12; Jl 4,18; Za 14,8; Prz 18,4; Pnp 4,15; Syr 24,30–31.

(zob. 3,14; 12,32)¹⁴². Na styku tych dwóch wydarzeń ofiary Baranka znajduje się zapowiedziany przez Jezusa dar Boży (4,10). W znakach odkupienia i usprawiedliwienia, jakimi są krew i woda, potwierdzona zostaje zapowiedź Pisma oraz prawdziwość świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie. W godzinie Jego uwielbienia na krzyżu udziela On wody żywej, która w wierzących ma stać się źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu (4,14). A życiem tym jest poznanie Ojca – jedyne prawdziwego Boga – i posłanego – Jezusa Chrystusa (17,3). Jeśli wymienione znaki krwi i wody, wychodząc z Syna, służą Jego rozpoznaniu, to można je uznać za świadectwo Ojca, który poprzez świątynię ciała Jezusa (2,21) udziela daru życia.

5.4. Zakończenie perykopy (19,35–37)

Trzy ostatnie wersy ewangelicznej narracji opisującej wydarzenia po śmierci Jezusa podsumowują i wyjaśniają bieg przedstawionych wypadków. Główną rolę odgrywa tu postać naocznego świadka, który, przywołując fragmenty Pisma, ze zrozumieniem, świadomie używa ich jako komentarza do wydarzeń na Golgocie.

5.4.1. Świadectwo tego, który zobaczył (19,35)

A ten, który zobaczył, zaświadczył, a prawdziwe jego jest świadectwo i tamten wie, że prawdziwie mówi, aby(ście) i wy uwierzyli.

W naocznym świadku przebiecia boku Chrystusa tradycja egzegetyczna upatruje umiłowanego ucznia¹⁴³. Jako jedyny z grona Dwunastu staje on u stóp krzyża na Golgocie, a towarzysząc Matce Jezusa, jest współadresatem Jego testamentu (19,26–27). Należy do grona tych, którzy oglądają chwałę Jednorodzonego od Ojca (1,14). Zaświadcza o tym, co widzi (19,35), utrwalając także na piśmie wszystkie okoliczności życia Jezusa (21,24). Wreszcie wzmiankowany uczeń pełni rolę ewangelisty-narratora, który ukazuje odbiorcy tekstu drogę do poznania i wiary w Chrystusa¹⁴⁴.

¹⁴² Por. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 3...*, s. 415.

¹⁴³ D.A. Carson, *The Gospel According to John...*, s. 626: „Tutaj świadek i ewangelista są jednym, zaś najbardziej przekonującym założeniem jest to, że jest nim również umiłowany uczeń”. Por. H. Mardaga, *The Use and Meaning of EKEINOS in Jn 19:35*, „Filologia Neotestamentaria” 2007, vol. 20, s. 80: „Umiłowany uczeń jest jednocześnie tym, który widzi i świadczy”.

¹⁴⁴ Przedstawione zależności trafnie diagnozuje R. Bauckham: „Identyfikacja tej figury z umiłowanym uczniem jest w sposób zamierzony dwuznaczna. Staje się oczy-

Użycie w tekście trzeciej osoby liczby pojedynczej w odniesieniu do naocznego świadka wydarzeń na Golgocie nie jest argumentem przemawiającym za tym, by w analizowanym fragmencie narracji można było mówić o dwóch różnych osobach. Także Jezus, kiedy wyjaśnia słuchaczom znaczenie swego posłannictwa, wskazuje na postać Syna Człowieczego (1,51; 3,13–14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23; 13,31), Syna Bożego (3,16¹⁴⁵.17–18.35–36; 5,19–23.25–26; 6,40; 8,35–36; 10,36; 11,4.27; 14,13; 17,1; 19,7), którym jest On sam. Można zatem powiedzieć, że ta figura retoryczna stanowi część literackiego stylu ewangelisty.

Celowość świadectwa ucznia wyrażona w zdaniu: „abyście i wy wierzyli” (19,34) czyni je bliskim zadaniu, które pełni w czwartej Ewangelii świadectwo Jana Chrzciciela: „aby wszyscy uwierzyli przez niego” (1,7). Przyjście poprzednika Jezusa nie zależy od ludzi ani nie jest jego własną inicjatywą. Jan zostaje posłany przez Boga, aby zaświadczyć o światłości, którą jest odwieczne Słowo (1,6)¹⁴⁶. Misję poprzednika Jezusa przedstawia i potwierdza ewangelista w prologu, a także w relacji Jana Chrzciciela o swoim widzeniu (1,32–34). Sposób prezentacji świadectwa ucznia-ewangelisty w 19,35 jest inny: brak wzmianki o jego posłaniu. Narrator akcentuje natomiast to, co uczeń wie (οἶδεν) jako ten, który zobaczył (ὁ ἑώρακώς). Pod tym względem obydwie świadectwa są sobie bliskie. Jan Chrzciciel i umiłowany uczeń dzielą się bowiem własnymi przeżyciami, które są przez nich uznane jako prawdziwe: „I ja zobaczyłem i zaświadczyłem, że ten jest Syn Boży” (1,34), „A ten, który zobaczył, zaświadczył, a prawdziwe jego jest świadectwo i tamten wie, że prawdę mówi” (19,35).

wista, kiedy czytelnicy poznają treść wersu 21,24, który jest językowym echem wypowiedzi z 19,35. Dopiero wówczas można odczytać, że świadkiem stojącym za Ewangelią jest, jak przypuszczano, umiłowany uczeń, który ją napisał”. R. Bauckham, *The Fourth Gospel as the Testimony of the Beloved Disciple*, in: *The Gospel of John and Christian Theology*, eds. R. Bauckham, C. Mosser, Grand Rapids 2008, s. 131.

¹⁴⁵ W tym miejscu pojawia się określenie τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ (Syna Jednorodzonego).

¹⁴⁶ Działalność chrzcielna Jana, wsparta głoszeniem Bożego słowa (1,23), staje się przez to wiarygodna dla ludu, choć wzbudza niepokój arcykapłanów, faryzeuszów i uczonych w prawie, którzy wysyłają do niego poselstwo z zapytaniem: „Kto ty jesteś?” (1,19). Ogólne pytanie o to, kim jest chrzczący Jan, zostaje odczytane przez niego jako pytanie o mesjańską tożsamość. Poprzednik Jezusa udziela bowiem jednoznacznej odpowiedzi: „Ja nie jestem Namaszczony” (1,20). Kolejne szczegółowe pytania odsłaniają nurtujące umysły kapłanów i lewitów przypuszczenia o charakterze eschatologicznym: „Ty Eliasz jesteś?”, „Prorok jesteś ty?” (1,21; por. Łk 1,17), które odpowiadają wskazówkom zawartym w Ml 3,23: „I oto Ja posyłam wam Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, wielkiego i chwalebne”. Na kanwie tych zagadnień rodzi się ostatecznie pytanie o celowość chrztu, którego Jan udziela nad Jordanem: „Dlaczego więc chrzczisz, jeśli ty nie jesteś Namaszczony, ani Eliasz, ani prorok?”. Jego odpowiedź potwierdza służebną rolę Jana Chrzciciela, który występuje po to, by światu ukazał się stojący pośród ludu Chrystus – wcielone Słowo Ojca, które „rozbiło namiot” (ἐσκήνωσεν) pośród nas (por. 1,14–15.26–27).

Do czego jednak odnosi się świadectwo owego ucznia, na którym pragnie on skupić uwagę adresata swojego przesłania? Czy przedmiotem owego widzenia jest tylko obraz przebitego boku Jezusa oraz wypływającej z niego krwi i wody? Brak informacji na temat dodatkowych, zewnętrznych okoliczności, jak w przypadku widzenia Jana Chrzciciela (głos z nieba, widzenie zstępującego Ducha), wskazywałyby na brak zaangażowania Boga w doświadczeniu ucznia. Z warstwy leksykalnej i gramatycznej wypowiedzi zawartej w 19,35 można jednak wywieść coś przeciwnego. Imiesłów czasu przeszłego dokonanego – ὁ ἑωρακώς – występuje w czwartej Ewangelii jeszcze tylko jeden raz – w 14,9: w prośbie Filipa do Jezusa o pokazanie uczniom Ojca. Z udzielonej Filipowi odpowiedzi wynika jasno, że ten, który zobaczył (ὁ ἑωρακώς) Jezusa, widzi także Ojca. W nawiązaniu do przedstawionej treści rozmowy spojrzenie stojącego pod krzyżem naocznego świadka okazuje się szczególne. Przedmiotem jego widzenia jest nie tylko działanie żołnierzy, ale przede wszystkim przebity włócznią Jezus, w którym dostrzega oblicze Ojca¹⁴⁷. Dlaczego jednak naoczny świadek wydarzeń na Golgocie nie mówi o tym wprost, a skupia się na podkreśleniu prawdziwości swojego przekazu? Wydaje się, że jest to celowy zabieg ewangelisty, który, naśladując Jezusa, nie mówi o Bogu więcej niż On jako Jego Syn.

Podwójne perfectum „który zobaczył, zaświadczył” (ὁ ἑωρακώς μαρτυρήκεν) posiada dwojaką funkcję. Po pierwsze wskazuje na historyczność widzenia i złożonego świadectwa. Po drugie zaś wyraża trwałe skutki obydwu czynności w chwili mówienia o nich adresatowi Ewangelii.

Brak imiennego określenia podmiotu świadczenia nie jest wyjątkiem w czwartej Ewangelii. Pierwszy taki przypadek relacjonowania świadectwa o Jezusie znajduje się w skierowanej przez Niego do Żydów apologii, gdzie mowa o „innym” świadczącym, którego świadectwo jest prawdziwe (5,32). Jego tożsamość oraz sposoby aktywności przeciwnicy Jezusa poznają w toku przedstawianej im argumentacji. Służy ona odparciu zarzutów o bluźnierstwo i wykazaniu, że Ojcem Jezusa jest Bóg, który świadczy o Nim w dziełach, w Prawie oraz w Pismach. Uczeń wie, tak samo jak Jezus, że świadectwo złożone o Chrystusie jest prawdziwe i godne wiary¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Por. C. Traets, *Voir Jésus et le Père...*, s. 161. Wprost pisze o tym: A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 179.

¹⁴⁸ A.T. Lincoln, odnosząc się do autentyczności świadectwa umiłowanego ucznia, stwierdza, że prawda w tym przypadku nie dotyczy szczegółowych okoliczności, ale wyjaśnienia Bożych zamierzeń zawartych w narracji. Zob. A.T. Lincoln, „We Know That His Testimony Is True”: *Johannine Truth Claims and Historicity*, in: *John, Jesus and History. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views*, eds. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta 2007, s. 197. Chociaż trafnym wydaje się spostrzeżenie uczonego dotyczące funkcji wyjaśniającej świadectwa z Golgoty, to jednak relatywizowanie znaczenia towarzyszących mu okoliczności, a zwłaszcza ich historyczności, należy uznać za poważne nadużycie.

Chrystus, który wyjaśnia Ojca (1,18), tłumaczy również w czwartej Ewangelii sposób Jego oddziaływania na wierzących: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli nie Ojciec, który posłał Mnie, pociągnął go” (6,44). Inicjatywa ze strony Boga czyni świadectwo ucznia autentycznym i wiarygodnym¹⁴⁹. Z kolei fakt, że dokonuje się ono w biblijnym „teraz”, wyraża jego trwałość i odróżnia je od świadectwa Jana Chrzciciela¹⁵⁰; zbliża je też do roli, jaką w czwartej Ewangelii wypełniają Pisma. Z jednej bowiem strony świadectwo to potwierdza prawdziwość wydarzeń, a z drugiej wyjaśnia ich sens¹⁵¹. Ponadto wypowiedziane (*verbum dicendi* – λέγω) i następnie spisane przez ucznia (21,24) zaczyna funkcjonować na tym samym poziomie znaczeniowym, co Prawo i Prorocy – staje się przedmiotem wiary, odzwierciedlając zbawczy zamysł Boży; wyraża to, co o swoim Synu świadczy Bóg Ojciec.

5.4.2. Świadeństwo Pism (19,36–37)

Spośród czterech relacji ewangelicznych o śmierci Jezusa tylko przekaz u Jana zamyka się cytatem z Pism. Przywołane przez ewangelistę w 19,36–37 teksty biblijne spełniają tu dwojaką rolę. Z jednej strony są one świadectwem Boga Ojca o Jezusie, a z drugiej funkcjonują jako narzędzia interpretacji, którymi posługuje się narrator¹⁵². Starotestamentalne cytaty należą do jego wypowiedzi¹⁵³ oraz współbrzmia z tym, co w 9,35 widzi, a następnie potwierdza naoczny świadek. Przedstawione zależności widać zarówno w sformułowanej przez ewangelistę ocenie sytuacji, jak i w dosłownym przywołaniu wypowiedzi Pism.

a) W ocenie ewangelisty (19,36)

Stało się bowiem to, aby Pismo zostało wypełnione: Kość nie będzie złamana Jego.

Początek zdania wprowadza do cytatu i wskazuje na cel wydarzenia. Pismo wypełnia się w negatywny sposób¹⁵⁴, to znaczy przez zaniechanie działania ze

¹⁴⁹ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg 1975, s. 340.

¹⁵⁰ Zdaniem Chrystusa obejmuje ono krótki czas (J 5,35).

¹⁵¹ Ten aspekt świadectwa umiłowanego ucznia i ewangelisty zarazem widać szczególnie w J 21,24, gdzie podmiot wypowiedzi przedstawia się również jako „piszący” czy też „opisujący” (ὁ γράψας) wydarzenia.

¹⁵² W opinii A. Kubisia dwa fragmenty Pism zostały wybrane przez Jana, aby zinterpretować dwa wydarzenia, a szerzej także śmierć Jezusa w jej duchowym, teologicznym znaczeniu. Zob. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 181.

¹⁵³ Por. E.D. Freed, *Old Testament Quotations...*, s. 109.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 111.

strony żołnierzy (19,33). Widzący spod krzyża Jezusa posługuje się tekstami biblijnymi, przetwarzając je w taki sposób, by ukazać odbiorcy ich spójność w odniesieniu do Chrystusa, którego życie i śmierć są przedmiotem egzegezy, ale przede wszystkim świadectwa ze strony Boga Ojca.

Z jednej strony narrator ukazuje Jezusa jako zapowiedzianego Baranka Bożego, czemu odpowiada wskazanie Jana Chrzciciela (J 1,29,36) oraz przedstawiony w opowiadaniu ewangelicznym kontekst paschalny (19,14.31)¹⁵⁵. Z drugiej zaś strony, dzięki wyraźnemu odwołaniu się do Pism, Chrystus jest owym sprawiedliwym, którego los spoczywa w Bożych rękach (Ps 34[33],21). Obraz ukrzyżowanego Jezusa odzwierciedla zawartą u proroka Izajasza wizję cierpiącego Sługi Pańskiego: uznanego za skazańca, chłostanego przez Boga oraz zdeptanego, przebitego¹⁵⁶ za grzechy i zdruzgotanego¹⁵⁷ za winy (Iz 53,4–5), który jest jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją (Iz 53,7)¹⁵⁸. Tę biblijną figurę przewyższa Jezus Chrystus, który Boga nazywa swoim Ojcem (J 3,35; 5,17; 6,32) i Jemu przypisuje świadectwo o sobie (5,32; 8,18).

Treść parafrazy biblijnej 19,36 wskazuje na obecność protagonisty dziejów zbawienia. Proroctwo, które towarzyszy opisowi wydarzeń po śmierci Chrystusa, nie jest już tylko słowem Boga, ale można je odczytywać przede wszystkim jako słowo Ojca świadczącego o Synu przez ucznia.

Mowa naocznego świadka z Golgoty i jednocześnie ewangelisty zawiera podobieństwo do wypowiedzi anioła z biblijnego opisu ofiary z Izaaka w Rdz 22,11–12.15–18. W dialogu, który anioł prowadzi z Abrahamem, mowa zwiastuna bardzo płynnie przechodzi w mowę samego Boga. Analogiczna sytuacja ma miejsce w J 19,36. Interpretując minione wydarzenia, ewangelista dokonuje harmonizacji pokrewnych teologicznie tekstów biblijnych, które zaczynają funkcjonować jako część jego własnej wypowiedzi. Pomiedzy obrazem zawartym w Księdze Rodzaju a przekazem obecnym w czwartej Ewangelii istnieje jednak zasadnicza różnica. Dotyczy ona realizacji planu Bożego. Abraham oraz jego syn Izaak są jedynie wystawieni na próbę, natomiast w przypadku Chrystusa plan Boga zostaje doprowadzony do końca: „Tak bowiem umiłował Bóg świat, że Syna Jednorodzonego dał, aby każdy wierzący w Niego nie zginął, lecz miał życie wieczne” (J 3,16). O wypełnieniu tego planu przez Jezusa mówi ewangelista, gdy przedstawia okoliczności poprzedzające Święto Paschy (13,1). Wskazuje tam na świadomość Jezusa, że przyszła Jego godzina przejścia do Ojca. Gotowość wypełnienia w niej zgodnie z Pismem wszystkiego do końca potwierdza

¹⁵⁵ Por. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 193.

¹⁵⁶ BH używa terminu לָחַץ (zanieczyścić, sprofanować, ale także przebić), natomiast w LXX występuje czasownik τραυματίζω (zranić).

¹⁵⁷ Tekst hebrajski zawiera czasownik סָרַח (miażdżyć), który LXX oddaje za pomocą terminu μαλακίζομαι (zmiękczyć).

¹⁵⁸ O Jezusie jako Izajaszowym Słudze Pańskim m.in.: R. Schnackenburg, *Das Johannevangelium. III. Teil...*, s. 343.

Chrystus przez wypowiedziane na krzyżu: „Pragnę” (19,28), a następnie: „Wykonało się” (19,30). W śmierci Jezusa wypełnia się powierzone Mu przez Ojca dzieło. Natomiast o doskonałości złożonej ofiary świadczy wypłynięcie z otwartego włócznią boku krwi i wody¹⁵⁹. Wydarzenie to potwierdza świadectwo Jana Chrzyciela, że Jezus jest Barankiem Bożym (1,29.36). Jego Pascha jest Paschą Syna, który, gładząc grzechy świata, przechodzi do Ojca.

Fakt, iż żołnierze nie łamią Jezusowi kości, jest przez Boga nie tylko przewidziany w prorocztwie, ale także potwierdzony ustami naocznego świadka. Chrystus przekazuje ducha Ojcu, zanim jeszcze na scenie ewangelicznej narracji pojawiają się żołnierze. Poprzez wypowiedziane ustami ucznia świadectwo Pism, Bóg daje się jednocześnie poznać jako Ojciec, który czuwa nad każdą z kości swego Syna, przyjmując dobrowolną ofiarę z Jego życia. W pełni paschalny wymiar tego wydarzenia odsłania zaś przywołany przez ewangelistę cytat wyjęty z Za 12,10.

b) W wypowiedzi Pism (19,37)

I znów inne Pismo mówi: Będą patrzeć, na którego przebili.

Dla naocznego świadka śmierci Jezusa i towarzyszących jej wydarzeń poszczególne zbiory ksiąg natchnionych (Prawo i Prorocy) stanowią harmonijne, ale zachowujące swoją odrębność źródła wiedzy. Użyty jako *hapax* przymiotnik ἕτερος wskazuje bowiem na „inne”, „różne od”, „kolejne” Pismo. Termin ten nie występuje więcej w czwartej Ewangelii. O ile przywołany przez narratora w 19,36 biblijny fragment można uznać za parafrazę Ps 34(33),21, o tyle mowę Pism w 19,37 wyraża cytat zaczerpnięty z Za 12,10. Personifikacja Pisma, która polega na tym, że jest ono podmiotem wypowiedzi, odzwierciedla z kolei obecne w rabinicznym judaizmie przekonanie, że gdy Pismo mówi, wówczas przemawia sam Bóg (zob. Rz 9,17; Ga 3,8)¹⁶⁰.

W wizji proroka Zachariasza można dostrzec zakorzeniony w Prawie zwyczaj przebicia ofiary i następnie skrapiania jej krwią o drzwi domu (Wj 12,7), później także ołtarza (Kpł 8,19), wreszcie pomazywania nią ludzi (Kpł 14,25). Składana Bogu ofiara z baranka posiada w Starym Testamencie charakter ekspiacyjny, ma przebłagać, zadośćuczynić za grzechy (Kpł 5,16.18.25; 14,12.21.24); natomiast zgodnie ze wskazaniem Jana Chrzyciela Jezus jest Barankiem, który gładzi grzech świata (J 1,29). Zauważalna zmiana wpływa znacząco na teologię całego tekstu czwartej Ewangelii. Nawiązując do Paschy, naoczny świadek interpretuje przebicie włócznią boku Jezusa jako wydarzenie przełomowe. Cytując

¹⁵⁹ Por. A. Malina, *Wierność Chrystusa Arcykapłana Nowego Przymierza*, w: *Nas wezwał... Zamyślenia i refleksje o kapłaństwie*, red. Z. Ryzner, Katowice 2010, s. 34, przyp. 8.

¹⁶⁰ Por. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 183, przyp. 302.

Pisma, wskazuje na doskonałość ofiary Baranka Bożego, na pełnię łaski, która w Nim jest i staje się udziałem wierzących w Syna (por. 1,16). Skoro zaś Pisma tę doskonałość ofiary poświadczają, to musi ona wynikać ze szczególnej relacji Jezusa do Jego Ojca, którym jest Bóg.

Patrzenie na Chrystusa oznacza ostatecznie zwrócić się w stronę źródła dostępnego nie tylko dla domu Dawida (Za 13,1), ale dla wszystkich, którzy są spragnieni (J 7,37; Iz 55,1). To jest świadectwo miłości Boga Ojca, który w uwielbieniu na krzyżu swojego Syna otwiera światu perspektywę życia wiecznego: „A Ja, gdy wywyższony zostanę z ziemi, wszystkich przyciągnę do siebie” (J 12,32). Patrzenie, o którym mówi Pismo, przekracza historyczne ramy samego opowiadania o wydarzeniu, które relacjonuje ewangelista i zarazem naoczny świadek. Widzenie to posiada również walor eschatologiczny oraz jest ukierunkowane na doświadczenie spotkania z przebitym¹⁶¹ na krzyżu i zmartwychwstałym do życia Jezusem¹⁶².

Krew i woda, o których wyjściu mówi naoczny świadek przebicia włócznią boku Jezusa (19,34), potwierdzają skuteczność daru Bożego i udzielenia łaski po łasce (1,16)¹⁶³. Są to już owe strumienie wody żywej, przygotowujące wierzących na przyjęcie daru Ducha Świętego (14,17). Ten dopiero jest, w świetle słów Jezusa, źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu (4,14). Stojący pod krzyżem umiłowany uczeń znajduje się w bezpośrednim jego zasięgu i przekazuje wiernie to, co widzi. Wsparty słowem Bożym, staje się organiczną częścią wypowiedzianego przez Ojca świadectwa o Synu. Wyraża się ono w mowie ucznia oraz Pism i w znaku. Pozostający niejako w ukryciu anonimowy świadek życia i śmierci Jezusa spogląda na minione wydarzenia, analizuje je i wyjaśnia odbiorcy z perspektywy popaschalnej, mając pewność, że zbawienie jest faktem dokonany, a Chrystus jest zmartwychwstałym Synem Boga Ojca¹⁶⁴, który o Nim świadczy.

¹⁶¹ Obecny w 19,37 czasownik ἐκκεντέω (przebić) występuje jeszcze tylko w Ap 1,7, gdzie mowa o nadejściu Chrystusa, na którego ma patrzeć każde oko i wszyscy, którzy Go przebili. Zawarta w Apokalipsie wizja chwalebne go pojawienia się Syna Bożego przy końcu czasów odpowiada też zapowiedzi samego Chrystusa w Mt 24,30, gdzie mowa o ukazaniu się na niebie znaku Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach, z mocą i chwałą. Odrębna od Janowej tradycja synoptyczna zachowuje ten sam motyw wpatrywania się w chwalebne oblicze Jezusa, który powraca do świata jako zwycięzca. Zdaniem B.G. Schucharda obecnego w czwartej Ewangelii wyrażenia ὁπρωταί εἰς ὃν Jan używa niezależnie od Mt 24,30 oraz Ap 1,7 i stanowi ono również przykład takiegoż odwoływania się do specyficznej wersji Za 12,10. Zob. B.G. Schuchard, *Scripture within Scripture...*, s. 148.

¹⁶² Por. A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, s. 209–210.

¹⁶³ R. Kempthorne wyraża pogląd, że antycypacją świadectwa zawartego w 19,34 są słowa Jezusa, które wypowiedział On w 7,38 podczas Święta Namiotów. R. Kempthorne, *“As God is my Witness!” John 19,34–35...*, s. 287.

¹⁶⁴ Zdaniem I. de la Potterie celem spojrzenia naoczego świadka nie jest proste „widzenie” sceny, ale jej zgłębienie, przeniknięcie jej znaczenia, przeniknięcie do wnętrza

6. Podsumowanie

W narracji o przebiciu boku Jezusa (19,31–37) zawierają się wszystkie wymienione w czwartej Ewangelii sposoby świadczenia Ojca o Synu: od znaku, którego funkcję spełnia w narracji wypłynięcie krwi i wody (19,34), przez mowę naocznego świadka (19,35), po przywołane przez niego słowa Pism (19,36.37). Anonimowość i wiarygodność świadczącego o wydarzeniach na Golgocie odpowiada cechom świadectwa „innego” w 5,32. Współwystępowanie w narracji wszystkich odnoszących się do Jezusa świadectw wskazuje na obecność i zaangażowanie Boga po stronie Syna, który wypełnił powierzone Mu przez Ojca dzieło. Wypłynięcie krwi i wody wyraża doskonałość złożonej przez Jezusa ofiary, natomiast jej przyjęcie przez Boga potwierdza wypełnienie się Pism, a zwłaszcza Prawa. Dzięki anonimowemu świadectwu ofiara Jezusa może być odczytywana jako nowa Pascha. O poznaniu tożsamości złożonego w niej Baranka Bożego decyduje Jego relacja z Tym, który przemawia w Pismach. Jest Nim świadczący Bóg, którego Jezus nazywa swoim Ojcem.

Świadectwo z Golgoty nie zatrzymuje się na kontemplacji ukrzyżowanego Jezusa. Jego chwała jest chwałą żyjącego Ojca, przez którego żyje również Syn (6,57). Dlatego znakiem, który ostatecznie potwierdza tożsamość Jezusa, jest Jego zmartwychwstanie. Z tego faktu rodzi się w uczniach zrozumienie dla świadectwa Pism (2,22; 20,9) i stąd też wynika wiarygodność głoszonej Ewangelii. Dla pełni zawartego w niej obrazu świadectwa Ojca trzeba więc i w narracjach popaschalnych zobaczyć wyraz troski Boga, który w swoim Synu zaprasza wierzących do życia wiecznego. Jest to świadectwo, które przekonuje i utrwala wiarę, że Jezus jest Synem Bożym.

Tego, który został przebity. Zob. I. de la Potterie, *Il Mistero del cuore trafito. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 2013, s. 132.

ROZDZIAŁ IV

Świadectwo Ojca a zmartwychwstanie Syna

Wśród Ewangelii tekst Jana przedstawia najdłuższą relację o zmartwychwstaniu Jezusa, która stanowi zarazem rozległy obszar badań nad świadectwem Ojca¹. Dlatego pogłębione studium egzegetyczno-teologiczne dwóch ostatnich rozdziałów czwartej Ewangelii w tej części rozprawy nie prezentuje ich całościowego przekładu. Skupia się ono na obecnych w narracji elementach opisu pustego grobu, reakcji oraz postaw bohaterów ewangelicznej narracji, przede wszystkim zaś na opisach chrystofanii oraz mowach Jezusa. Tak złożony przedmiot badań warunkuje zmianę struktury ostatniego rozdziału pracy. Prowadzone w nim badania zmierzają bowiem do odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania. Po pierwsze, czy zmartwychwstanie Jezusa można określić mianem świadectwa Ojca o Synu? Po drugie, w jaki sposób stanowi ono także świadectwo o Ojcu Jezusa, który jest Bogiem? Wreszcie po trzecie, czy świadectwo umiłowanego ucznia jest zależne od Ojca Jezusa i odpowiada zawartym w czwartej Ewangelii kryteriom świadectwa o Synu? W znalezieniu odpowiedzi na przedstawione problemy badawcze szczególnie pomocna jest analiza narracji o zmartwychwstaniu Jezusa pod kątem występowania w niej terminów, które wyrażają zaangażowanie Boga, w przedstawionych przez ewangelistę wydarzeniach pozwalają odkryć świadectwo Ojca o Synu i Syna o Bogu Ojcu.

I. Zmartwychwstanie Jezusa jako „świadectwo” Ojca (J 20,1–13)

Najważniejszego z punktu widzenia historii i wiary wydarzenia ewangelista Jan, podobnie jak synoptycy, nie nazywa świadectwem, ale podniesieniem

¹ S. Sabugal mówi o szerokiej literacko i tematycznie zjednoczonej relacji (*un amplio relato, literaria y temáticamente unificado*). Zob. S. Sabugal, *La resurrección de Jesús en el cuarto evangelio* (Jn 20,1–29; 21,1–14), „Salesianum” 1991, vol. 53, s. 667.

(ἐγείρω), powstaniem (ἀνίστημι) z martwych (ἐκ νεκρῶν). Przedstawione przez niego okoliczności związane z otwarciem grobu (20,1–2), „mową” Pism (20,9) oraz pojawieniem się aniołów (20,11–13) mają jednak charakter dowodowy², który tłumacząc zniknięcie ciała Jezusa, wskazuje równocześnie na interwencję Boga.

I.1. Otwarty grób (20,1)

Oddając za pomocą ἔρχομαι (w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego) podążanie i przybycie Marii Magdaleny do otwartego grobu Jezusa, ewangelista podaje, że „ciemność jeszcze była” (σκοτίαξ ἔτι οὖσῃς). Obecny w 20,1 rzeczownik σκοτία występuje w czwartej Ewangelii jeszcze siedem razy i służy wyrażeniu zarówno zjawiska mroku (1,5[x2]; 6,17), jak i ciemności duchowych, wynikających z pograżenia w grzechu (8,12; 12,35[x2],46). Tylko raz, w 3,19, mowa o ciemności w znaczeniu zła, którą oddaje ten sam rzeczownik rodzaju nijakiego – σκοτός. Przywołana przez narratora w 20,1 obecność ciemności przypomina stan stworzenia, który opisuje Rdz 1,2³. Pojawienie się w starotestamentalnej narracji światła (Rdz 1,3–4) jest dziełem samego Boga, o czym przypomina również prolog czwartej Ewangelii, w którym mowa o świetle świecącym w ciemności, nieogarniętym przez ciemność (1,4.5.9).

Odnotowany przez ewangelistę fakt dotyczący widzenia (βλέπω) przez Marię Magdalenę odsuniętego od grobu kamienia (20,1), pomimo ciemności, może wskazywać na obecność w tym miejscu jakiegoś światła czy też blasku. U synoptyków ten właśnie element wiąże się z pojawieniem aniołów (Mt 28,2–3; Łk 24,4)⁴. W pierwszym opisie wizyty Marii Magdaleny u grobu Jezusa w Ewangelii Jana brakuje jednak wzmianki o widzeniu przez kobietę⁵ jakiegokolwiek

² D.A. Lee wymienia trzy „dotykalne znaki” zmartwychwstania (*tangible signs of the resurrection*): pusty grób, płótna oraz objawienia. Zob. D.A. Lee, *Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20*, „Journal for the Study of the New Testament” 1995, vol. 58, s. 48.

³ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 791.

⁴ Mateusz pisze o obecności jednego anioła (28,2–3.5–7), z kolei Marek o młodzieńcu w białej szacie (16,5). Ponadto przedstawiony u drugiego z ewangelistów opis spotkania kobiet z aniołem poprzedza w 16,2 wzmianka o wzejściu słońca. Natomiast Łukasz pisze o pojawieniu się dwóch mężczyzn w lśniących szatach (Łk 24,4).

⁵ Czwarta Ewangelia milczy na temat obecności innych kobiet przy grobie Jezusa. Użyty w tekście zwrot οὐκ οἶδαμεν (nie wiemy) może jednak stanowić próbę nawiązania redaktora do tradycji synoptycznej bądź też odzwierciedla ocenę osób postronnych, anonimowych, które znają opisywane odkrycie z relacji Marii Magdaleny. J.H. Bernard przywołuje zwyczaj zabraniający kobiecie samotnego wychodzenia poza mury miasta przed świtem. Stąd, zdaniem egzegety, Marii Magdalenie w wędrowce do grobu Jezusa

anielskiej postaci. Nie ma też mowy o jej wejściu do wnętrza grobu. Spojrzenie Marii Magdaleny na miejsce pochówku Pana wskazuje raczej na krótki, powierzchniowy ogląd, co potwierdza, błędne, jak się okazuje, powtarzane przez nią przypuszczenie o zabraniu ciała Jezusa i złożeniu go w nieznanym miejscu (zob. 20,2.13).

Przedmiot widzenia Marii Magdaleny przedstawia na samym początku ewangelista, gdy mówi o odsuniętym od wejścia do grobu kamieniu. Użyty w 20,1 czasownik αἶψω, który wyraża owo odsunięcie, występuje w całym tekście Jana dwadzieścia sześć razy. Tylko w tym jednym miejscu termin ten ma formę imiesłowu czasu przeszłego w stronie medialno-pasywnej ἠρμένον, która wskazuje na to, że kamień został odsunięty od grobu Jezusa i pozostaje na tym miejscu w chwili mówienia o nim⁶. Przedstawiony przez ewangelistę obraz różni się diametralnie od opisu wskrzeszenia Łazarza, gdzie Jezus nakazuje usunięcie kamienia z grobu zmarłego brata Marty i Marii (11,39), a następnie, po krótkiej rozmowie z Martą (11,40), wznosi oczy do góry⁷ i zwraca się do Ojca (11,41–42). Skierowana do Niego przez Jezusa modlitwa zawiera dziękczynienie za wysłuchanie zanieśonej prośby o wskrzeszenie Łazarza, której treści ewangelista nie przedstawia. Wypowiedź Jezusa wskazuje na uprzedniość działania Ojca. Również za sprawą tego znaku Syna Bóg pozwala ludziom z jednej strony ujrzeć własną chwałę (zob. 2,11⁸; 9,24⁹; 11,4.40), a z drugiej potwierdza wobec nich tożsamość Chrystusa. Obecny w poleceniu Jezusa, skierowanym do zebranych u grobu Łazarza, imperatyw aorystu czasownika αἶψω wskazuje

sa powinny towarzyszyć także inne kobiety, co jest zgodne z relacją synoptyków. Linie interpretacyjną J.H. Bernarda uzupełnia spostrzeżenie R.G. Macciniego. Analizując sposób, w jaki ewangelista Jan przedstawia bohaterów narracji, egzegeta dochodzi do wniosku, że gdyby autor tekstu uznał za konieczne, aby ujawnić tożsamość pozostałych świadków pustego grobu, to by to uczynił, jak dzieje się to w scenie pod krzyżem Jezusa. Tymczasem ewangelista skupia uwagę odbiorcy na osobie i roli Marii Magdaleny. Zob. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 2...*, s. 656; R.G. Maccini, *Her Testimony is True: Women as Witnesses According to John*, Sheffield 1996, s. 209–210.

⁶ Na ostateczny, finalny charakter oznaczonej w czasie przeszłym dokonanym czynności odsunięcia kamienia od grobu Jezusa wskazuje także: L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1995, s. 734, przyp. 10: „The perfect of this verb in unusual and may be intended to give an air of finality”.

⁷ Znow pojawia się czasownik αἶψω.

⁸ W tekście mowa o chwale Jezusa, którą On objawił, ale jej sens należy rozumieć w odniesieniu do 1,14, gdzie znajduje się wzmianka o oglądaniu chwały Jednorodzonego, którą to otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy.

⁹ Do oddania chwały Bogu Żydzi zachęcają mężczyznę, którego Jezus uzdrowił ze ślepoty. W dokonanym cudzie rozpoznają oni wprawdzie chwałę działającego Boga, lecz autorstwa znaku nie chcą przypisać Jezusowi.

na czynność doraźną, bez trwałych skutków. Jej potencjalnymi wykonawcami są natomiast zgromadzeni Żydzi. Tymczasem tożsamość odpowiedzialnego za usunięcie kamienia z grobu Jezusa w czwartej Ewangelii pozostaje zakryta i to zarówno dla Marii Magdaleny, jak i adresata tekstu Jana¹⁰. Nieznane są też bliższe okoliczności tego wydarzenia. Milcząca obecność Ojca w dokonanych przez Jezusa znakach, a zwłaszcza we wskrzeszeniu Łazarza, nasuwa jednak uprawnione przypuszczenie, że Bóg jest obecny także w zmartwychwstaniu Syna, skoro w 16,32 Jezus zapewnia swoich uczniów o stałej relacji z Bogiem: „A nie jestem sam, ponieważ Ojciec ze mną jest”¹¹. Dlatego użytą przez ewangelistę w 20,1 pasywną formę αἴρω można odczytywać jako *passivum theologicum*¹², wskazujące na Boga, który jest bezpośrednim podmiotem odsunięcia kamienia. Także brak wyraźnej wzmianki o aniele sprawia, że działanie Boga jest implikowane jako interwencja bezpośrednia. Podobna sytuacja ma miejsce w dialogu z Nikodemem (3,14), gdzie Jezus mówi o wywyższeniu Syna Człowieczego, a użyty w Jego wypowiedzi czasownik ὑψώω również posiada formę pasywną.

1.2. Mowa Pism (20,9)

W czwartej Ewangelii Stary Testament jest podstawowym komentarzem do znaków i dzieł Jezusa. Dlatego opisując wizytę dwóch uczniów w pustym grobie, narrator odwołuje się do mowy Pism. Obecny w 20,9 rzeczownik γραφή w Ewangelii Jana występuje łącznie dwanaście razy, z czego tylko w trzech przypadkach (7,38.42; 19,37) Pisma są podmiotem mówienia. Natomiast pozostałe wzmianki ukazują je jako przedmiot wiary (2,22), badania (5,39), odrzucania (10,35), wypełnienia się (13,18; 17,12; 19,24.36) oraz doprowadzenia do końca, wydoskonalenia dzieła Jezusa (19,28). Pierwsza z ośmiu wymienionych wzmianek dotyczy popaschalnej wiary uczniów Chrystusa i wraz z 20,9 tworzy istotne dla narracji czwartej Ewangelii zjawisko inkluzji. Zawarte w niej odniesienie do zmartwychwstania Jezusa wskazuje na kluczową rolę tego wydarzenia w całej narracji Jana. W siedmiu z dwunastu przypadków ewangelista przytacza w sposób bardziej lub mniej dokładny brzmienie Pism (7,38.42; 13,18;

¹⁰ W Ewangelii Mateusza odsuwającym kamień od grobu Jezusa jest zstępujący z nieba anioł (28,2). Tymczasem relacja Marka i Łukasza bliska jest wersji wydarzenia przedstawionych przez Jana, gdzie nie ma żadnej wzmianki o sprawcy tego wydarzenia.

¹¹ Skierowane do uczniów podczas ostatniej wieczerzy słowa Jezusa wskazują na opuszczenie Go przez grono Dwunastu w kontekście zbliżającej się Jego męki i śmierci. Jednakże i opis złożenia Jezusa do grobu w 19,38–42 potwierdza wypełnienie się tej zapowiedzi.

¹² Por. J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)*, Genève 2007, s. 270, przyp. 9: „Le participe parfait passif ἠρμένον («enlevé») est probablement un passif divin”.

19,24.28.36.37), z czego ostatecznie cztery dotyczą zakończenia ziemskiego życia Jezusa. Którego jednak fragmentu Pisma dotyczy poczyniona przez ewangelistę wzmianka w 20,9, skoro ma ona tak istotne znaczenie nie tylko w interpretacji ziemskiej misji Jezusa, ale także w odniesieniu do Jego męki i śmierci? Odpowiedź zawarta jest w narracji opisującej obecność Piotra wraz z drugim uczniem w otwartym grobie.

Wejście dwóch uczniów do wnętrza grobu pozwala im stopniowo zweryfikować wiadomość o zabraniu Pana. Obydwaj widzą leżące płótna (20,5), a następnie ich ułożenie (20,6–7). Opis tego, co widzi Piotr, nie zawiera informacji o jego wewnętrznym doświadczeniu, która byłaby analogiczna do wzmianki o wierze drugiego ucznia. O nim z kolei narrator mówi, że jest uczniem umiłowanym przez Jezusa (20,2)¹³, tym, który w czasie ostatniej wieczerzy spoczywał na Jego piersi (13,23), a następnie przyjął testament z krzyża (19,26–27), stając się naturalnie także naocznym świadkiem przebicia włócznią boku Jezusa (19,35).

Ów drugi uczeń może potwierdzić, że grób Jezusa jest pusty, że Jego ciała nie zabrano. Wskazuje na to przedstawiony przez niego w narracji opis leżących płócien i zwiniętej oddzielnie na jednym miejscu chusty¹⁴. Zdaje się on wykluczać ludzką interwencję¹⁵. Stwierdzenie: „ujrzał i uwierzył” (20,8) oddaje wewnętrzne, duchowe doświadczenie umiłowanego ucznia. Natomiast wyjaśnienie ewangelisty pozwala przyjąć, że chodzi o wiarę w zmartwychwstanie Jezusa¹⁶. Nie jest ona wynikiem wcześniejszego zrozumienia Pism, które są podstawowym świadectwem Boga Ojca o swoim Synu. Skąd zatem ta wiara bierze początek i dlaczego dotyczy szczególnie ucznia, który wchodzi do pustego grobu jako drugi, choć przybywa jako pierwszy?

Widok wnętrza pustego grobu pozwala mu powrócić do wydarzeń związanych z męką oraz śmiercią Jezusa, których jest naocznym świadkiem (19,35). Na rozpoznanie w nich obecności Boga Ojca decydujący wpływ w jego życiu ma zarówno szczególna zażyłość z Panem, jak i uważne przyjęcie świadectw o Nim¹⁷. Wśród nich istotną rolę odgrywają wzmiankowane przez narratora

¹³ Tylko raz w odniesieniu do ucznia ewangelista używa czasownika φιλέω. Częściej posługuje się czasownikiem ἀγαπάω (13,23; 19,26; 21,7.20).

¹⁴ Zdaniem R.G. Macciniego leżące w grobie płótna choć nie są określone mianem znaku, to jednak pełnią jego funkcję. Zob. R.G. Maccini, *Her Testimony is True...*, s. 224.

¹⁵ Por. W. McClellan, *Saint John's Evidence of the Resurrection*, „Catholic Biblical Quarterly” 1993, vol. 1, s. 255: „The position of the whole group of wrappings could tell but one tale: the body which they once enclosed had passed through them, leaving them as they were, and as no human hand could have arranged them without support from within”.

¹⁶ Por. A.R. Sikora, *Uczeń, którego Jezus miłował, świadkiem i nauczycielem wiary*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2012, nr 26, s. 99.

¹⁷ R. Boily i G. Marconi wysuwają nieprzekonującą tezę, jakoby wiara umiłowanego ucznia wynikała z jego młodzieńczej spontaniczności, z aktu miłości kierowanej in-

Pisma. Mówią¹⁸ one o Jezusie i zapowiadają Jego zmartwychwstanie, które domaga się interwencji ze strony Boga. Tylko dwukrotnie w czwartej Ewangelii Pisma spełniają takie zadanie.

Pierwszy raz Pisma mówią w przywoływanym już komentarzu ewangelisty do słów Jezusa o ponownym wzniesieniu zburzonej świątyni Jego ciała (2,22). O ile ziemski przybytek stanowi w świetle Starego Testamentu miejsce zamieszkania Jahwe pośród swego ludu (Wj 25,8), jest przez Pana wypełniony Jego chwałą (Wj 40,34–35) i należy do Niego (Kpł 19,30; 26,2; 1 Krn 21,29), o tyle według słów Jezusa jest także domem Jego Ojca (2,16). Do tak rozumianej świątyni Jezus przyrównuje swoje ciało, kiedy mówi o zburzeniu i ponownym wzniesieniu przybytku (2,21). Skoro, jak podaje ewangelista, słowa Pisma mówią o zmartwychwstaniu Jezusa, to ich wypowiedź wskazuje na zaangażowanie samego Boga po stronie Syna. Zmartwychwstanie Jezusa okazuje się ostatecznym dowodem Jego prawdziwości i zarazem świadectwem Boga Ojca.

Drugie odniesienie do Pism, które zapowiadają aktywność Boga w zmartwychwstaniu Syna, znajduje się w wypowiedzi ewangelisty po wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Chrystus wykazuje wówczas niewiarę ludu wobec uczynionych znaków (12,38). Tekst nie zawiera rzeczownika γραφή, ale cytuje mające się spełnić słowo proroka Izajasza. Mowa w nim o objawieniu się ramienia Pańskiego. Użyta przez ewangelistę biblijna figura retoryczna wskazuje na zwycięskie działanie Boga w historii Izraela nad wrogami (Ps 44[43],4; Iz 40,10), ale także wyraża Jego troskę i opiekę nad światem (Ps 89[88],14), przywódcami ludu (Ps 89[88],22; Iz 63,12), narodem wybranym (Ps 98[97],1; Iz 26,11), wreszcie nad sługą Pańskim (Iz 53,1). W przeciwieństwie do władców tego świata (Dn 11,6) trwała okazuje się zarówno moc ramienia Pana, jak i potomstwa Jego wybranych (Wj 32,13; 2 Sm 7,12; Ps 89[88],5.30.37). Odniesienie słów Izajasza do Jezusa wskazuje, że jest On nie tylko wypełnieniem starotestamentalnych proroctw, mesjańskim sługą Pańskim, ale że jest Synem Bożym, za którym ujmuje się Ojciec. Choć ewangelista mówi o spełnieniu proroctwa, nawiązując do dokonanych przez Jezusa znaków, to należy wziąć pod uwagę także następne, opisane przez niego wydarzenia, a zwłaszcza zmartwychwstanie Chrystusa. W nim najpełniej można mówić o objawieniu się czy też okazaniu mocy ramienia Bożego jako świadectwa Ojca.

Posiadając doświadczenie wydarzeń z Golgoty, odczytywanych w świetle Pism, obecny w pustym grobie Jezusa umiłowany uczeń przekonuje się co do Jego posłania przez Ojca. Użyty przez narratorkę w 20,9 zwrot οὐδέπω γὰρ ἠδεδίωκα może być odczytywany jako „jeszcze bowiem nie rozumieli” bądź „dotychczas bowiem nie rozumieli”. Pierwszy sposób tłumaczenia wskazuje na potrzebę

tuicją, która wyprzedza osąd rozumu praktycznego. Zob. R. Boily, G. Marconi, *Vedere e Credere...*, s. 147.

¹⁸ W J 5,39 Jezus podaje, że Pisma świadczą o Nim.

uwiarygodnienia przyczyn braku ciała Jezusa. Natomiast drugi sugeruje wytyczenie granicy niezrozumienia Pism, którą w ich świetle jest wejście do wnętrza pustego grobu oraz widok złożonych płócien. Wskazanie przez ewangelistę na wiarę towarzyszącego Piotrowi ucznia skłaniałoby do przyjęcia drugiej z wymienionych wersji przekładu. Z braku wzmianki o przekazaniu przez dwóch uczniów innym treści tego, co zobaczyli, można wnioskować, że widzenie pustego grobu jest niewystarczające. Chociaż zawiera ono przesłanki ważne dla wiary w zmartwychwstanie Syna, co zresztą potwierdza reakcja umiłowanego ucznia, to istnieje potrzeba oparcia świadectwa na spotkaniu z Jezusem. Bezpośrednie odniesienie do Niego okazuje się tak samo istotne, jak przyjęcie słowa Pism w odniesieniu ich do dzieł oraz znaków Jezusa w czasie Jego ziemskiej misji¹⁹. Przygotowawczą rolę Starego Testamentu, wyrażającego zaangażowanie Boga w dzieło Syna i świadectwo o Nim, odsłania też w ewangelicznej narracji o zmartwychwstaniu Jezusa obecność aniołów.

1.3. Aniołowie (20,11–13)

Rzeczownik ἄγγελος oprócz 20,12 występuje w tekście Jana jeszcze dwukrotnie. Po raz pierwszy w rozmowie Jezusa z Natanaelem w 1,51, gdzie pojawia się zapowiedź chwalebnej wizji zstępowania i wstępowania aniołów Bożych na Syna Człowieczego (por. Rdz 28,12; Dn 7,13–14). Druga natomiast wzmianka, obecna w 12,29, dotyczy reakcji niektórych spośród tłumu na skierowany do Jezusa głos z nieba, obwieszczający już dokonane i przyszłe wstawienie imienia Ojca (12,28). Przedstawiony kontekst wyraźnie łączy obecność aniołów z chwałą Jezusa, na której Boże pochodzenie wskazuje sam ewangelista w prologu (1,14). Chwała ta ma szczególną treść, bo ukazuje Boga jako prawdziwego Ojca Jezusa.

Obecność aniołów w Biblii jest zawsze wyrazem interwencji Boga w dzieje człowieka. Pierwszy raz pojawiają się oni w opisie wydarzeń po wygnaniu Adama z Edenu (Rdz 3,24), gdzie mowa o tym, że Bóg postawił ich przed ogrodem, by strzegli dojścia do drzewa życia. Zamiast wyrazu ἄγγελος w liczbie mnogiej Septuaginta używa tam rzeczownika Χερούβ, który tłumaczy hebrajskie כרוב. Natomiast termin ἄγγελος po raz pierwszy pojawia się w historii opisującej ucieczkę Hagar, która na pustyni przy źródle spotyka wychodzącego naprzeciw anioła (Rdz 16,7–11). Posłaniec okazuje się wówczas zwiastunem dobrej nowiny, zapewniającym o tym, że Bóg wysłuchuje cierpienia upokorzonej²⁰. Chociaż bi-

¹⁹ Por. K. Syreeni, *The Witness of Blood...*, s. 180. Zdaniem A.R. Sikory u podstaw wiary w zmartwychwstanie nie leży ani pusty grób, ani znajomość Pisma, lecz ukazanie się Chrystusa. A.R. Sikora, *Świadkowie pustego grobu w Czwartej Ewangelii*, „Scripturae Lumen” 2010, vol. 2, s. 229.

²⁰ Sytuacja powtarza się w Rdz 21,14–19, gdzie mowa o wypędzeniu Hagar.

blijne dzieje matki Izmaela, potomka Abrahama, różnią się od historii życia stojącej w pierwszy dzień po szabacie u grobu Jezusa Marii Magdaleny, to jednak nie ulega wątpliwości, że obydwie postacie łączy doświadczenie pociechy ze strony Boga, który za pośrednictwem aniołów wychodzi naprzeciw cierpieniu człowieka i poucza o przyszłości.

W narracji o zmartwychwstaniu Jezusa aniołowie pełnią jednak inną, znacznie bardziej doniosłą rolę²¹. Ich liczba odpowiada stawianym przez Prawo kryteriom prawdziwości świadectwa (8,17). Także w początku czwartej Ewangelii mowa o dwóch spośród uczniów Jana Chrzciciela, którzy słyszą od Niego świadectwo o Jezusie (1,35.40), a następnie podążają za Nauczycielem (1,37) i sami stają się pierwszymi „świadkami” spotkania z Chrystusem²². Z kolei obecność aniołów w miejscu złożenia ciała Jezusa przypomina widok arki przymierza, którą opisuje Wj 25,17–22. Według przywołanego tekstu, z umieszczonej nad arką prześlągalni z dwoma cherubami, Bóg przemawia do Mojżesza jako pośrednika pomiędzy Nim a Izraelem²³. Natomiast siedzący w miejscu złożenia ciała Jezusa aniołowie wskazują w pierwszej kolejności na nowe, powszechnie dostępne już święte świątych²⁴. Biel ich szat symbolizuje porządek, który ma swoje wyłączone odniesienie do Boga²⁵. W apokaliptycznej wizji Przedwiecznego, zasiadającego na tronie z ognistych płomieni w Dn 7,9, również mowa jest o szacie białej jak śnieg. Jasność odzienia wyraża tam chwałę Boga, któremu służą dziesiątki tysięcy po dziesięć tysięcy (Dn 7,10). Dane Marii widzenie aniołów zapowiada więc moment spotkania z Jezusem uwielbionym w 20,14–18, którego ukazanie się w pełni objawia moc Bożą i obecność Ojca w zmartwychwstaniu Syna.

²¹ U.C. von Wahlde wyraża przeciwny, a nieuzasadniony merytorycznie pogląd, że obecność aniołów w ewangelicznej narracji o zmartwychwstaniu Jezusa jest relatywnie nieznaczająca teologicznie. Sugeruje on przy tym, iż scena ta jest prostym nawiązaniem do treści zawartej u synoptyków: „The first set of verses which narrates appearance of two angels is relatively insignificant theologically and may simply be intended to bring the account more in line with the synoptic accounts which consistently speak of the appearance of angels at the tomb (Mt 28:2–7, Mk 16:5, Łk 24:4)”. Zob. U.C. von Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel: Recovering the Gospel of Signs*, Wilmington 1989, s. 152.

²² O spotkaniu Chrystusa opowiada wprawdzie jeden z nich, Andrzej, ale zwracając się do swego brata Piotra, mówi o doświadczeniu własnym i drugiego ucznia, na co wskazuje liczba mnoga czasownika εὐρήκαμεν (znaleźliśmy).

²³ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 800.

²⁴ Por. M. Rosik, *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica” 2004, nr 74.1, s. 59.

²⁵ U. Schnelle używa określenia „symbol niebieskiego świata” (*a symbol of the heavenly world*). Zob. U. Schnelle, *Cross and Resurrection in the Gospel of John...*, s. 144.

2. Popaschalne chrystofanie jako znaki i świadectwo o Ojcu (J 20,14–29; 21,1–23)

Użyte przez ewangelistę w 20,30 określenie „znaki” wraz z zastępującym je w 21,24 wyrażeniem przyimkowym „o tych” obejmują obecne w czterech chrystofaniach czyny (znaki) i słowa zmartwychwstałego Jezusa. Mając na uwadze zachodzącą w czwartej Ewangelii zależność pomiędzy znakiem a świadectwem, warto również w popaschalnych wydarzeniach zwrócić uwagę na interwencję Boga, którego Zmartwychwstały nazywa Ojcem.

2.1. Ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie (20,14–18)

Dla Marii Magdaleny spotkanie ze Zmartwychwstałym jest momentem przełomowym. Zmienia ono jej rozumienie znaczenia otwartego grobu i obecności w jego wnętrzu dwóch aniołów w bieli. Ponadto daje poznać przyczynę nieobecności ciała Jezusa. Wcześniejszy sąd Marii, że „zabrano Pana” (20,2.13), okazuje się błędny i zostaje zastąpiony prawdziwym, wypowiedzianym przez Zmartwychwstałego: „Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego oraz Boga mego i Boga waszego” (20,17b). Nie ma już zatem mowy o usunięciu czy też zabranii Jezusa z grobu, ale o Jego wstąpieniu (ἀναβαίνω) do Ojca i Boga. Maria idzie do uczniów, zwiastując im o spotkaniu ze Zmartwychwstałym oraz o zgodnym z zapowiedzią Pism Jego powrocie do Ojca (1,51; por. 3,13)²⁶.

Użyty dwukrotnie w mowie Jezusa czasownik „wstępować” pojawia się w czwartej Ewangelii łącznie szesnaście razy. Wyraża on aktywność aniołów Bożych wstępujących na Syna Człowieczego (1,51), czynność wstępowania do Jerozolimy (2,13; 5,1; 11,55), wstępowania Syna Człowieczego do nieba (3,13; 6,62), wstępowania na święto (7,8[x2].10[x2]; 12,20), do świątyni (7,14), do owczarni (10,1), ale także działanie Piotra, zmierzającego po sieć pełną ryb w dzień cudownego połowu i spotkania ze zmartwychwstałym Panem (21,11). Obecny w tekście Ewangelii termin wiąże się zatem bardzo mocno z godziną uwielbienia Chrystusa, na co wskazuje wykorzystany przez Niego w dialogu z Natanaelem obraz wstępujących na Syna Człowieczego aniołów (1,51). Także podkreślenie wypowiedzi Jezusa o wcześniejszym przebywaniu w niebie (3,13; 6,62) wyraża niepowtarzalny charakter Jego relacji z Bogiem. Z kolei motyw Jerozolimy, czyli miasta Dawidowego, świąt oraz świątyni Pańskiej jako miejsca publicznego kultu, osadza wzmiankowaną w 20,18 czynność wstępowania Jezusa do Ojca w kontekście liturgicznym, którego ośrodkiem jest cześć składana Bogu, ale już w Duchu i prawdzie (4,21–24).

²⁶ Por. J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de San Juan...*, s. 859.

Wstąpienie Jezusa do nieba, będące celem zmartwychwstania, nie jest jak w przypadku wskrzeszenia Łazarza powrotem do ziemskiego życia, ale stanowi przejście do życia wiecznego i pełne objawienie w Nim chwały Ojca²⁷. Już sama realizacja tego wydarzenia świadczy o niepowtarzalnej więzi Jezusa z Bogiem Ojcem. Skierowana do Marii Magdaleny mowa nie wymaga potwierdzenia w znakach, które w Ewangelii Jana w ziemskiej misji Jezusa objawiają moc i obecność Bożą. Spotkanie ze Zmartwychwstałym czyni dla niej bowiem treść wypowiedzi Jezusa absolutnie pewną, udowodnioną. Dzięki temu posłana przez Jezusa do „braci”²⁸ Maria Magdalena może spełnić powierzone jej zadanie oznajmienia („powiedz” – ειπέ) jako akt zwiastowania (ἀγγέλλουσα). Czasownik ἀγγέλλω występuje tylko w Ewangelii Jana i tylko w tym jej miejscu.

Czynności zwiastowania oznaczają jeszcze dwa czasowniki: ἀναγγέλλω (4,25; 5,15; 16,13.14.15) oraz ἀπαγγέλλω (16,25). Pierwszy z dwóch wymienionych terminów dotyczy działania: Samarytanki, która dzieli się z Jezusem posiadaną wiedzą o mającym wszystko oznajmić Mesjaszu (4,25); człowieka przy sadzawce Betesda, który donosi Żydom, że Jezus go uzdrowił (5,15); natomiast trzy ostatnie wzmianki w 16,13.14.15 przedstawiają Ducha Prawdy jako obwieszczającego uczniom to, co ma od Ojca i Syna. We wszystkich wskazanych przypadkach ἀναγγέλλω pełni rolę zbliżoną do μαρτυρέω. Mowa w nich bowiem o oznajmianiu czy też potwierdzaniu konkretnej prawdy, określonego faktu wobec wyrażonych lub możliwych sądów odmiennych. Z kolei drugi ze wskazanych czasowników (ἀπαγγέλλω) występuje w czwartej Ewangelii tylko raz i dotyczy przyszłego działania Jezusa, który ma uczniom otwarcie zwiastować o Ojcu.

Użyte przez Jezusa w 20,18 wyrażenia „Ojca mego i Ojca waszego” oraz „Boga mego i Boga waszego” zdają się naśladować biblijną formułę przymierza, obecną w Kpł 26,12; Jer 24,7; 31,33; Ez 36,28; 37,27 („i będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”), ale także skierowane do potomka Dawidowego wezwanie z Ps 89(88),27–28, by ten nazywał Boga Ojcem²⁹. Nie są więc one tylko rozróżnieniem relacji pomiędzy Ojcem a Synem i pomiędzy Ojcem a uczniami Jezusa, lecz służą rozpoznaniu w Ojcu Jezusa Boga Izraela³⁰, do którego wstępuje Syn Człowieczy (1,51; 3,13; 6,62).

Powierzona przez Jezusa Marii Magdalenie misja, by zanieść uczniom orędzie Zmartwychwstałego, wpisuje ją w krąg wiarygodnych świadków, którzy

²⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 213.

²⁸ Według S.M. Schneiders obecne w 20,17 określenie „braci moich” posiada znaczenie kolektywne, które obejmuje zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Zob. S.M. Schneiders, *John 20:11–18: The Encounter of Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading*, in: *“What is John?”*. Volume I: Readers and Readings of the Fourth Gospel, ed. F.F. Segovia, Atlanta 1996, s. 166.

²⁹ Por. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 781, przyp. 25.

³⁰ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 767.

przychodzą do Jezusa, pociągnęci przez Ojca (6,44)³¹. Pomimo odchodzenia Jezusa ze świata, Bóg nie przestaje w nim działać ani też świadczyć o swoim Synu³². Pierwsze, poprzedzone obecnością aniołów, ukazanie się Zmartwychwstałego jednoznacznie potwierdza biblijne zapowiedzi, do których w tekście odwołuje się ewangelista Jan (20,9). Słowo Boga wypełnia się w mowie i działaniu Syna, który otwarcie mówi o Ojcu. Zlecone Marii Magdalenie zadanie zwiastowania, czyli świadczenia o zmartwychwstaniu, nie tylko jednoznacznie potwierdza tożsamość żyjącego Nauczyciela, ale mówi też o Bogu, który jest Jego Ojcem. Otrzymałą od Jezusa misję podejmują także ci, których Zmartwychwstały nazywa „braćmi”, dla których Bóg i Ojciec Jezusa jest także ich Bogiem i Ojcem³³. Przez uczniów, tak jak za pośrednictwem Syna, Bóg pozwala odtąd poznawać siebie jako Ojciec, a za pośrednictwem wykonywanej przez nich w imieniu Jezusa misji poświadczą, że Chrystus jest Jednorodzonym Synem Bożym, którego słowo i moc znajdują swe odbicie w ich przepowiadaniu oraz posłudze.

2.2. Pierwsze i drugie spotkanie Jezusa z uczniami w wieczerniku (20,19–29)

Przyjście Jezusa do wieczernika pomimo drzwi zamkniętych wskazuje na cudowny charakter dwóch spotkań Zmartwychwstałego z uczniami. „Stanięcie

³¹ Zdaniem M. Rosika obecność Marii Magdaleny „w trzech kluczowych momentach paschalnego przejścia Jezusa ze śmierci do życia – przy śmierci, pogrzebie i przy pustym grobie – jest zasadnicza do potwierdzenia prawdy o zmartwychwstaniu i nowym życiu Jezusa. Jako ta, która widziała zarówno śmierć Jezusa, jak też Jego pogrzeb, może być wiarygodnym świadkiem powstania z martwych”. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że obecność Marii Magdaleny przy złożeniu Jezusa do grobu potwierdzają synoptycy (Mt 27,61; Mk 15,47; Łk 23,55–56 – mówi o kobietach), a nie Jan. Ogólne spostrzeżenie egzegety jest prawidłowe, wymaga jednak korekty, gdy odnosi się ono *stricte* do czwartej Ewangelii. Z kolei według S.M. Schneiders obecność Marii Magdaleny przy pogrzebie Jezusa należy uznać za domyślną już przez sam fakt jej przybycia do grobu o poranku pierwszego dnia po szabacie. Zob. M. Rosik, *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie...*, s. 55; S.M. Schneiders, *John 20:11–18: The Encounter of Easter Jesus with Mary Magdalene...*, s. 160, przyp. 11.

³² Por. C.R. Koester, *The Word of Life. A Theology of John's Gospel*, Grand Rapids 2008, s. 128.

³³ Zdaniem R.E. Browna istnieje literacka i teologiczna analogia pomiędzy Jezusowym wyrażeniem „Boga waszego i Boga mego” w J 20,17 a obecną w Rt 1,16 frazą: „Bóg twój Bogiem moim”. Ojciec Jezusa jest dla Niego Bogiem w relacji innej niż dla uczniów, tak samo jak dla starotestamentalnej Rut, niebędącej Żydówką, Bogiem i ludem jest przyjęty przez nią Bóg oraz lud Noemi. W wypowiedzi Jezusa nie chodzi więc o oddzielenie się od uczniów, ale o identyfikację, o ukazanie tożsamości Syna oraz przybranych synów Boga i jednocześnie braci Jezusa. Zob. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1277.

pośrodku" (20,19,26) wyraża w czwartej Ewangelii postawę zajmowaną głównie przez Jezusa³⁴. Zajęcie przez Niego centralnej pozycji w gronie zamkniętych w wieczerniku uczniów, skupia uwagę zebranych, przygotowując ich na przyjęcie słów i gestów zmartwychwstałego Pana³⁵, które objawiają świadczącego Ojca.

Skierowany do uczniów zwrot: εἰρήνη ὑμῖν (Pokój wam!) występuje u Jana tylko w narracjach po zmartwychwstaniu Jezusa (20,19,21,26). Identyczne zdanie wypowiada też Chrystus w Łk 24,36³⁶. O przekazywaniu (ἀφίημι, δίδωμι) pokoju Dwunastu (14,27) i posiadaniu go (ἔχω) przez nich (16,33) mówi Jezus wcześniej podczas ostatniej wieczerzy. Jego wypowiedź wskazuje na powierzenie, pozostawienie i posiadanie pokoju „teraz”, ale także w przyszłości. Obiecany przez Jezusa pokój od początku jest identyfikowany z Jego obecnością i stanowi wartość należącą do zaplanowanego przez Boga porządku w świecie.

O ile strach przypomina stan, w jakim po grzechu znajdują się pierwsi rodzice, ukryci przed zbliżającym się do nich Bogiem (Rdz 3,10)³⁷, o tyle pojawienie się Zmartwychwstałego, który ukazuje przebite ręce oraz bok³⁸, wzbudza w uczniach radość i zwiastuje nowy ład (J 21,20). Pokój, który przynosi Jezus, pozwala rozpoznać w Nim wypełnienie zapowiedzianych w Starym Testamencie czasów mesjańskich (Iz 9,5; Mi 5,4; Na 2,1)³⁹ oraz dostrzec silny związek z Bogiem, przebywającym według Ps 76(75),3 w Szalemie (Pokoju) i zamieszkującym na Syjonie. Dlatego widok zmartwychwstałego Jezusa przynoszącego orędzie pokoju daje zebrany pocucie Bożej obecności. Natomiast okazane przez Nie-

³⁴ Motyw umieszczania „na środku” czy też „pośrodku” występuje także u synoptyków i służy m.in. wskazaniu przykładu (Mt 18,2; Mk 9,36), wyeksponowaniu działania Bożego (Mk 3,3; Łk 6,8), bądź też poddawaniu czynnościom procesowym (Mk 14,60).

³⁵ Paralelne wydarzenie przedstawia Łk 24,36.

³⁶ Analogiczna formuła pozdrowienia znajduje się również w Sdz 6,23, gdzie Bóg kieruje do Gedeona następujące słowo: „Pokój tobie! Nie bój się niczego! Nie umrzesz” i uzyskuje od niego odpowiedź: „Pokój-Pan” (Sdz 6,24). Podobna sytuacja zachodzi także w Dn 10,19. Tym razem jednak zwiastującym prorokowi pokój jest anioł, który mówi mu: „Nie bój się, mężu umiłowany! Pokój tobie!”. Identyczna co w Ewangelii Jana formuła „Pokój wam” znajduje się natomiast w pozdrowieniu, które zmartwychwstały Jezus kieruje do uczniów w Łk 24,36. Tak samo zwraca się do adresatów swojego listu Piotr Apostoł w 1 P 5,14. W każdym z wymienionych przypadków pozdrowienie niosące pokój okazuje się krzepiące dla jego adresatów, ma Bożą naturę i może być rozumiane jako przejaw ojcowskiej troski Boga o człowieka, zwłaszcza w odniesieniu do jego życia.

³⁷ Jest to pierwsza wzmianka dotycząca lęku w Biblii.

³⁸ Relacja czwartego ewangelisty o tym wydarzeniu różni się od opisów, które przedstawiają synoptycy. Według Łukasza Jezus, stając wobec zebranych w wieczerniku uczniów, pokazuje im przebite ręce i nogi (Łk 24,39). Mateusz z kolei zupełnie pomija ten wątek, a Marek używa jedynie ogólnej wzmianki o spotkaniu, w czasie którego Jezus wyrzuca Jedenastu brak wiary (Mk 16,14). Natomiast w Ewangelii Jana mowa o ukazaniu przez Jezusa rąk oraz boku (20,20).

³⁹ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni...*, s. 1180, przyp. 90.

go uczniom znamiona męki i śmierci wskazują na drogę wypełnienia się prorockich zapowiedzi dotyczących Mesjasza (zob. 2,22).

Użyty w narracji czasownik δείκνυμι (pokazywać) występuje w czwartej Ewangelii zawsze, gdy mowa o potwierdzaniu tożsamości Jezusa lub wykazaniu Jego relacji z Ojcem. Terminem tym posługują się także Żydzi w rozmowie z Jezusem po wypędzeniu przez Niego przekupniów ze świątyni jerozolimskiej. Mówiąc Mu: „Jaki znak pokazujesz nam, że to czynisz?” (2,18) Żydzi pytają nie tyle o powód, co o znaczenie czynu – znaku, który pełni rolę świadectwa o Jezusie. Odpowiadając przeciwnikom (2,19), Chrystus wskazuje najpierw na ich działanie („Zburzcie przybytek ten”), przeciwstawiając mu następnie swoje („a w trzy dni podniosę go”). Tylko raz w Ewangelii Jana podmiotem czynności wyrażanej za pomocą ἐγείρω (podnosić, wskrzeszać) jest Ojciec. Wskrzesza On umarłych⁴⁰, a towarzyszy Mu Syn, który ożywia (5,21).

Spór z Żydami odsłania synowską relację Jezusa z Bogiem. Wyraża się ona w pokazywaniu czynów Ojca (5,20; 10,32) i w pouczeniu o Nim czy wyjaśnianiu Go (1,18). Kiedy podczas ostatniej wieczerzy Filip prosi Jezusa, by pokazał uczniom Ojca (14,8), otrzymuje od Niego odpowiedź: „Kto zobaczył mnie, zobaczył Ojca” (14,9). Jeśli dotycząca Jezusa czynność pokazywania łączy się z objawieniem Jego Ojca, to należy zadać pytanie o jej znaczenie w narracji o spotkaniu Zmartwychwstałego z uczniami w wieczerniku.

Jezus pokazuje ręce i bok, a uczniowie radują się, widząc Pana (20,20). Reakcja zebranych w wieczerniku jest zatem zgodna z zapowiedzią odchodzącego Jezusa (16,20.22–23). Jeśli widzenie Go jest oglądaniem Ojca (por. 14,9), to pokazanie uczniom śladów męki musi też pośrednio wskazywać na obecność Ojca przy śmierci i zmartwychwstaniu Syna. Natomiast ostatni raz Jezus mówi wprost o Ojcu, gdy posyła swoich uczniów: „Pokój wam. Jak posłał mnie Ojciec, i ja posyłam was” (20,21).

Brak orzeczenia w użytym przez Jezusa pozdrowieniu „Pokój wam” wskazuje, że nie tylko Jezus jest źródłem pokoju. Podmiotem ofiarowania tego daru wydaje się przede wszystkim Ojciec, przez którego został posłany Jezus. Pomiedzy działaniem Ojca względem Jezusa oraz działaniem Jezusa względem uczniów zachodzi w czwartej Ewangelii częsty paralelizm: jak Jezus żyje przez Ojca, który Go posłał, tak żyć będzie ten, który Go spożywa (6,57); jak Dobry Pasterz zna owce i one Go znają, tak Ojciec i Dobry Pasterz znają się wzajemnie (10,14–15); jak Jezus jest umiłowany przez Ojca, tak uczniowie zostali umiłowani przez Jezusa (15,9); wreszcie jak Ojciec posłał Jezusa do świata, tak Jezus posyła do niego uczniów (17,18)⁴¹. Zwracając się do zebranych w wieczerniku (20,21), Jezus dwukrotnie mówi o posłaniu, ale posługuje się przy tym dwoma

⁴⁰ Także Jezus ma moc wskrzeszania, o czym mówi ewangelista, odwołując się do historii z Łazarzem (12,9.17).

⁴¹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 303.

bliskoznacznymi terminami: ἀποστέλλω oraz πέμπω. Pierwszy z czasowników występuje w czasie przeszłym dokonanym i wyraża działanie Ojca względem Jezusa⁴², które, choć dokonane w przeszłości, ma swoje skutki nawet po wypełnieniu zleconej Mu misji. Natomiast drugi z wymienionych czasowników dotyczy działania Jezusa skierowanego do uczniów w teraźniejszości.

Przyjście Jezusa do wieczernika potwierdza nie tylko Jego posłannictwo od Boga, ale i to, że jest Synem Bożym. Zmartwychwstały staje się świadectwem Ojca, który dał swojego Jednorodzonego Syna, aby wierzący w Niego mieli życie wieczne (3,16). Fakt, że Jezus żyje, choć umarł na krzyżu, utwierdza uczniów w wierze. Ze zmartwychwstania Syna Bożego wynika też ich posłannictwo, będące udziałem w jednym dziele Ojca i Syna, które prowadzi do życia wiecznego⁴³. Jak na początku publicznej działalności Jezusa zstępuje na Niego Duch Święty (1,32–33), tak po zmartwychwstaniu Chrystus udziela Ducha swoim uczniom (20,22; por. 14,26). Z przekazaniem Go wiąże się z kolei władza odpuszczania grzechów (20,23)⁴⁴. Obydwie prerogatywy zapewniają im udział w życiu Bożym i kontynuację potwierdzonego świadectwem Ojca dzieła Jezusa (5,36.37; 14,12)⁴⁵, które prowadzi wierzących do życia wiecznego (por. 17,3).

Widoczne znamiona męki i śmierci odsłaniają źródło wspomnianego wcześniej życia wiecznego, zaś obecność Zmartwychwstałego objawia skuteczność dokonanej przez Niego ofiary⁴⁶ i obecność żyjącego Boga⁴⁷. Dla uczniów moment spotkania z Jezusem w pierwszy dzień tygodnia okazuje się konieczny zarówno w porządku wiary, jak i rozumu. Wyraża to szczególnie zawarty w 20,24–29 epizod, którego protagonistą jest Tomasz.

Z grona Dwunastu tylko on odmawia wiary w zmartwychwstanie Jezusa (20,25)⁴⁸. Przekaz uczniów, oparty na doświadczeniu wspólnoty, co potwierdzają słowa: „Widzieliśmy Pana” (20,17), w odbiorze ucznia nieobecnego podczas pierwszego spotkania ze Zmartwychwstałym nie zasługuje na wiarę, ale wymaga potwierdzenia w bezpośredniej relacji z Jezusem. Jest to sytuacja paralelna do tej, którą przeżywa Maria Magdalena. Posłana przez Jezusa, by zanieść braciom wiadomość o Jego wstępowaniu do Boga i Ojca (20,17), nie spotyka się

⁴² Por. także: 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.

⁴³ Por. H. Witczyk, *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa (J 20,21–23)*, w: *Słowo Twoje jest prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 351.

⁴⁴ Trafnie spostrzega G. Ravasi: „Zmartwychwstałego spotyka się tam, gdzie daje się przebaczenie”. Zob. G. Ravasi, *Il Vangelo di Giovanni 2. Ciclo di conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano*, Bologna 1989, s. 114.

⁴⁵ Por. E. Haenchen, *John 2...*, s. 211.

⁴⁶ Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Évangélio secondo Giovanni...*, s. 1181.

⁴⁷ Por. J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)...*, s. 287.

⁴⁸ Chociaż wskazany fragment nie zawiera w tym miejscu rzeczownika ἀδελφός, to jednak kontekst 20,17 pozwala na określanie tym mianem uczniów Jezusa.

z ich uznaniem⁴⁹. Ewangelia mówi bowiem o przebywaniu uczniów w zamknięciu z obawy przed Żydami (20,19). Wzmiankowany przez narratora ich lęk (φόβος) charakteryzuje też w czwartej Ewangelii postawę ludu (7,13) oraz Józefa z Arymatei (19,38). W tych przypadkach chodzi o lęk, który powstrzymuje ludzi od głośnego mówienia o Jezusie.

Bezpośrednie spotkanie ze Zmartwychwstałym, który przekazuje uczniom pokój, pokazuje im przebite ręce i bok, tchnie na nich Ducha Świętego⁵⁰ i posyła z nakazem odpuszczania grzechów (20,19–23), owocuje prawdziwym świadectwem uczniów (20,25). Jego trwałym elementem jest widzenie zgodne z wiarą (ὁράω)⁵¹ oraz wyznanie Jezusa jako Pana (κύριος). Wspomniany tytuł chrystologiczny nie jest tu jedynie zwrotem o charakterze grzecznościowym, wyrażającym szacunek (zob. 4,11.15.19.49; 5,7; 6,34; 8,11; 9,36; 11,3.12), ale faktycznym wypowiedzeniem wiary w Jezusa, który pokazuje, objawia Boga Ojca (por. 9,38; 11,2.21.27.32)⁵² i sam jest świadectwem Jego działania. Takiego samego doświadczenia Boga, jakie stało się udziałem pozostałych uczniów, pragnie także Tomasz, który swoją wiarę uzależnia od widoku śladów gwoździ na rękach Zmartwychwstałego oraz włożenia palca do Jego przebitego włócznią boku (20,25)⁵³. Znamiona męki i śmierci Jezusa są dla Tomasza tak wyraźnym świadectwem ofiary z Jego życia i odejścia z tego świata, że aby uwierzyć słowu pozostałych uczniów, potrzebuje on zobaczyć Jezusa i dotknąć Jego ran.

Do ponownego spotkania uczniów z Jezusem dochodzi w ósmym dniu po szabacie. Uczniowie znowu zgromadzeni są w jednym miejscu, a Jezus staje pośród nich pomimo drzwi zamkniętych (20,26). Słowa Zmartwychwstałego oraz widok ran na Jego rękach i boku we wspólnocie uczniów wystarczają Tomaszowi, by uznać w Jezusie Pana i Boga (20,28). Zgodnie z prorocstwem zawartym w Za 12,10 patrzy on na przebitego (19,34.37), który ma życie w sobie – tak samo jak posiada je Ojciec (por. 5,26; 6,57). Słowa Pisma wyjaśniające wydarzenie spełniają kategorię świadectwa Ojca, bo odnoszą się do Jezusa i odpowiada im reakcja adresata prorocstwa. Wyznanie: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Pan mój i Bóg

⁴⁹ Wyraźnie mówi o tym Mk 16,9–11 (por. Łk 24,22–24).

⁵⁰ C. Bennema interpretuje to wydarzenie jako nowy akt stwórczy. Zob. C. Bennema, *The Giving of the Spirit in John's Gospel – A New Proposal?*, "The Evangelical Quarterly" 2002, vol. 74.3, s. 208.

⁵¹ R.G. Maccini stwierdza, że temat widzenia i wiary znajduje się „w sercu” dwudziestego rozdziału Ewangelii Jana, na co wskazuje chociażby obecność nie mniej niż tuzina wzmianek dotyczących widzenia. Zob. R.G. Maccini, *Her Testimony is True...*, s. 207.

⁵² C.R. Koester stwierdza wręcz: „Tomasz czyni swoim to, co usłyszał podczas ostatniej wieczerzy, że widzieć Jezusa oznacza widzieć Boga”. Zob. C.R. Koester, *The Word of Life...*, s. 127.

⁵³ S. Grasso wskazuje na paralelizm postawy oraz słów Tomasza z reakcją tłumu oczekującego w 6,30 na wiarygodny znak ze strony Jezusa. Zob. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 773.

mój) oznacza koniec niewiary ucznia. Treść wypowiedzi Tomasza zgadza się z tym, co o Jezusie przez Jego dzieła oraz znaki poświadczą Bóg i Ojciec. Jeden z Dwunastu oddaje chwałę Zmartwychwstałemu, podobnie jak ślepy, któremu Jezus przywrócił wzrok (9,38), albo jak Marta, która nazywając Jezusa Panem, wyznała wiarę, że jest On Namaszczonym Synem Bożym (11,27). W obu przypadkach dokonane znaki potwierdzają pochodzenie Jezusa od Boga i są świadectwem Ojca, którego dzieło wypełnia Syn.

Pod wpływem tego dzieła w Ewangelii zmienia się też postrzeganie Chrystusa przez ludzi. W bezpośrednim zetknięciu się z Bożym świadectwem Jezus jest wprawdzie określany mianem Baranka, który gładzi grzech świata (1,29; por. 1,36); mowa o Nim jako o Synu Bożym i królu Izraela (1,49); jest nazywany Panem (5,7; 6,34.68; 9,36.38; 12,21; 14,5.8.22; 20,18.25), prorokiem (4,19; 6,14; 7,40; 9,17) i Nauczycielem (1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 13,13.14), jednakże kluczową rolę w zrozumieniu Jego tożsamości stanowi zmartwychwstanie (zob. 2,21–22). To wydarzenie, które posiada cechy ewangelicznego dzieła (zapowiedziane przez Pisma, dokonane przez Jezusa, ukazujące Bożą moc i objawiające Jego posłannictwo oraz synostwo Boże), może być określane mianem świadectwa. Przyjęte bowiem przez uczniów – osobiście oraz we wspólnocie – prowadzi wierzącego do głoszenia wyrażanej przez to dzieło prawdy⁵⁴, że ukrzyżowany Pan ma udział w chwale Boga Ojca (por. 1,14).

Pierwszy i ósmy dzień od szabatu jest tym dniem, w którym uczniowie poznają, że Jezus jest w Ojcu, zaś oni sami w Jezusie i On w nich (por. 14,20). Ukazanie się zmartwychwstałego służy ich przekonaniu, że wypełnione przez Jezusa dzieło nie jest zamknięte. Skoro żyje Syn i nadal działa, to jest z Nim także działający Ojciec (5,17). Jak szabat jest pamiątką ukończenia przez Boga stworzenia, tak pierwszy i ósmy dzień wskazuje na nowe, jeszcze wspanialsze dzieło. Jest nim zmartwychwstanie Syna, które objawia chwałę Ojca. Kiedy uczniowie świadczą o spotkaniu ze Zmartwychwstałym, czynią to na mocy zupełnie nowej relacji z Nim⁵⁵. Nie są już sługami ani też przyjaciółmi, którzy przyjmują od Jezusa do wiadomości to, co usłyszane od Ojca (15,15). Uczniowie widzą i wierzą (por. 20,8), czego dowodem jest ich radość ze spotkania z Panem (16,22; 20,20), ale jednocześnie z „bratem” (20,17). Widząc zaś Jezusa, prawdziwie dostrzegają w Nim także Ojca⁵⁶.

Pokazane przez Zmartwychwstałego przebite ręce i bok stają się dla uczniów wyraźnym świadectwem, że Bóg, będąc Ojcem Jezusa, nie opuszcza Go w śmierci na krzyżu i trwa z Nim we wspólnocie życia, do której zaprasza wszyst-

⁵⁴ Por. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni...*, s. 561.

⁵⁵ Por. J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)...*, s. 280.

⁵⁶ Por. C.R. Koester, *Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John*, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, eds. C.R. Koester, R. Bieringer, Tübingen 2008, s. 71.

kich wierzących w Syna. Nowej relacji z Nim, opartej na wierze, a nie zmysłowym doświadczeniu, zgodnie ze słowami Jezusa ma towarzyszyć błogosławieństwo (20,29).

Trzy pierwsze popaschalne chrystofanie prowadzą do pełni poznania tożsamości Jezusa. Potwierdza to z kolei opis ukazania się Zmartwychwstałego uczniom nad Jeziorem Tyberiadzkim (21,1–14). Żaden z bohaterów ewangelicznej narracji nie zadaje bowiem więcej pytania oto, kim jest Jezus, co stanowi charakterystyczny rys wcześniejszych opisów Jego działalności (5,13; 8,53).

2.3. Nad jeziorem (21,1–23)

Czwarte z kolei, a trzecie wobec uczniów ukazanie się Jezusa wieńczy serię spotkań po Jego zmartwychwstaniu. Wydarzeniu temu towarzyszy cudowny połów, przygotowanie przez Jezusa chleba i ryb oraz dialog z Piotrem. Ewangelista nie precyzuje czasu, w jakim rozgrywa się akcja. Użyte na początku opisu wyrażenie μετὰ ταῦτα (po tych) z przysłówkiem πάλιν (znow, ponownie) wskazuje na kolejny etap narracji. Należy odpowiedzieć na pytanie, jaki jest związek tych wydarzeń ze świadectwem Ojca o Synu.

2.3.1. Objawienie się Jezusa (21,1–4)

Wyrażenie μετὰ ταῦτα (21,1) wiąże się nie tylko z opisanym wcześniej spotkaniem Jezusa z uczniami (20,19–29), ale obejmuje także świadectwo Ojca. Wskazuje na to umieszczona w 20,30–31 wypowiedź narratora o licznych dokonanych przez Jezusa znakach, które objawiają wobec świata, że jest On prawdziwym Synem Bożym. W świetle słów ewangelisty pojawienie się Zmartwychwstałego należy więc rozpatrywać w kategorii prowadzącego do wiary znaku. Identyczny sens ma cud w Kanie Galilejskiej, gdzie po raz pierwszy Jezus objawia swoją chwałę (2,11).

Czasownik φανερώω (objawiać) występuje w czwartej Ewangelii kilkakrotnie, ale w narracji o ukazaniu się Zmartwychwstałego nad jeziorem obejmuje całe to wydarzenie (21,1–14). Termin obecny jest już na początku tekstu Jana, w wypowiedzi poprzednika Jezusa, gdy wyjaśnia on Żydom przyczynę oraz cel sprawowanego przez siebie chrztu w wodach Jordanu i wskazuje na objawienie się Chrystusa Izraelowi (1,31). Kolejne wzmianki dotyczą wykonywania uczynków w Bogu (3,21), zachęty, aby Jezus objawił się wobec świata (7,4), a także objawienia dzieł Bożych w niewidomym od urodzenia (9,3) oraz imienia Ojca wobec uczniów Jezusa (17,6). Dwukrotnie ewangelista mówi też o objawieniu we wprowadzeniu do opisu spotkania Zmartwychwstałego z uczniami nad Jeziorem Tyberiadzkim (21,1) i raz w zakończeniu opisującej to zdarzenie perykopy (21,14). Inkluzja pomiędzy pierwszym a ostatnim rozdziałem Ewangelii

Jana łączy kwestię objawienia się Jezusa z doświadczeniem obecności Zmartwychwstałego i wskazuje na realizację prorocstwa oraz wypełnienie świadectwa Bożego.

Po wprowadzeniu wskazani zostają naoczni świadkowie chrystofanii: Szymon Piotr i Tomasz zwany Didymos oraz Natanael z Kany Galilejskiej i synowie Zebedeusza⁵⁷, a także inni dwaj spośród Jego uczniów, których imiona nie są podane (21,2)⁵⁸. Wymienienie ich nawiązuje do początków działalności Jezusa oraz gromadzenia się wokół Niego wspólnoty. Decyzję o pójściu uczniów za Jezusem poprzedza złożone o Nim świadectwo Jana Chrzyciela (1,35–37) oraz Pism (1,45). Natomiast jej umocnieniu służy dokonany przez Jezusa znak w Kanie (2,11). Każde z wymienionych świadectw jest zarazem jednym z trzech utrwalonych w Starym Testamencie i w czwartej Ewangelii sposobów świadczenia Boga Ojca o Synu: poprzez dzieła (i znaki), Prawo oraz prorocstwa (mowę Boga).

Pojawienie się Zmartwychwstałego nad jeziorem przypomina widok Jezusa krocącego po wodzie (6,19) i objawiającego wobec uczniów moc Bożą, władzę panowania nad żywiołami⁵⁹. Tym razem jednak Jezus ukazuje się o poranku (21,4), podobnie jak przy spotkaniu z Marią Magdaleną w pierwszy dzień po szabacie (20,1.11.13). W obu przypadkach naoczni świadkowie chrystofanii początkowo nie rozpoznają Jezusa (20,14; 21,4). Pewność, że to On, przynosi dopiero nawiązany z Nim kontakt (20,15–16; 21,5–7; por. 10,4)⁶⁰. Maria rozpoznaje Jezusa po tym, jak wymienia jej imię, uczniowie zaś, gdy posłuszni Jego poleceniu ponownie zarzucają sieci w jezioro, a następnie są świadkami obfitego połowu ryb. Pomiedzy zaobserwowanym przez uczniów cudem a dziełami Jezusa, które są świadectwem Ojca (5,36), zachodzi pełna analogia. Każdy z nadzwyczajnych czynów Jezusa wyraża ojcowską troskę Boga o życie człowieka i przekonuje, że Chrystus, jako posłany od Ojca, jest Panem.

⁵⁷ Tekst nie zawiera wprawdzie rzeczownika *wióc* w liczbie mnogiej, ale użycie genetywu wskazuje na relację pochodzenia, jak ma to miejsce w Mt 10,2; Mk 1,19; 3,17. O „synach Zebedeusza” czwarta Ewangelia mówi tylko w 21,2.

⁵⁸ Parallele wydarzenie z udziałem Szymona Piotra oraz synów Zebedeusza u początków działalności Jezusa przedstawia Łk 5,1–10.

⁵⁹ Objawiające moc i chwałę Bożą panowanie nad żywiołem wody ukazuje biblijny opis przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone (Wj 14,21–31) oraz przejścia przez Jordan za czasów Jozuego (Joz 3,14–17). O ile w pierwszym przypadku Mojżesz pełni rolę pośrednika, o tyle w drugim narracja nie zawiera żadnej wzmianki o szczególnej czynności ze strony człowieka. Wody rzeki ulegają rozstąpieniu, gdy tylko zanurzają się w niej nogi kapłanów niosących Arkę Przymierza (Joz 3,15–16). Cudownego rozstąpienia Jordanu dokonuje natomiast uderzający płaszczem w jego wody prorok Elias (2 Krl 2,7–8), a później także Elizeusz (2 Krl 2,14–15). Ich czynności prorockie objawiają asystencję Bożą.

⁶⁰ Por. J.-A.A. Brant, *John...*, s. 281.

2.3.2. Cudowny połów (21,5–8)

Opowiadanie jest zbudowane według powtarzającego się schematu wydarzeń, prowadzących do przedstawienia znaku. Do elementów schematu należą: konieczny do rozwiązania problem, pojawienie się Jezusa i dialog bohaterów narracji oraz przynosząca pozytywny skutek boska interwencja (zob. 2,1–12.13–22; 4,46–54; 5,1–9; 6,1–15.16–21; 9,1–12; 11,1–44)⁶¹.

Pierwszemu elementowi odpowiada w tekście nieudany połów ryb (21,1–3). Pozbawiona relacji z Jezusem inicjatywa Szymona Piotra (21,3), której następnym wymownym skutkiem są puste sieci, nie uwzględnia świadectwa Pism potwierdzającego zmartwychwstanie Chrystusa ani osobistego spotkania z Panem w gronie uczniów. Nie bierze ona zatem pod uwagę świadectwa samego Boga Ojca, który w żyjącym Synu objawia skuteczność swoich dzieł⁶². Taka postawa Szymona Piotra i pozostałych uczniów wezwanych do tego, by trwać w Jezusie, nie przynosi oczekiwanego owocu ani też chwały należnej Ojcu (zob. 15,8)⁶³. W obliczu braku pożywienia nie proszą oni Boga w imię Jezusa i niczego też nie otrzymują, zapominając niejako, że przez śmierć i zmartwychwstanie Syna należą do grona dzieci Bożych⁶⁴.

Drugiemu elementowi odpowiada pojawienie się Jezusa nad brzegiem jeziora oraz podjęty przez Niego dialog z uczniami. Wzmianka ewangelisty, że wydarzenie to ma miejsce wczesnym rankiem (21,4), nawiązuje do okoliczności odkrycia pustego grobu w pierwszy dzień od szabat (20,1). Warto przy tym również zwrócić uwagę, że w Starym Testamencie poranek bywa czasem szczególnej interwencji ze strony Boga (Lb 9,21; 2 Sm 23,3–4; Ps 46[45],6; 65[64],9; 90[89],14; 92[91],3)⁶⁵. Pojawienie się Jezusa o wczesnej porze, określone przez ewangelistę jako „objawienie”, wskazywałoby zatem na obecność Ojca. Również użyty przez Jezusa w skierowanej do uczniów wypowiedzi rzeczownik παιδιόν (21,5) posiada wyraźnie rodzicielskie konotacje. W czwartej Ewangelii termin ten występuje jeszcze dwukrotnie, po raz pierwszy w narracji o uzdrowieniu syna urzędnika królewskiego (4,49), a drugi raz w 16,21, gdzie Jezus mówi o radości kobiety, która ciesząc się z narodzin dziecka, nie pamięta o wcześniejszym bólu. Określenie uczniów mianem „dzieci” daje wyraz troski Jezusa, ale i sa-

⁶¹ R. Fabris posługuje się zredukowaną nomenklaturą: nakaz, wykonanie i efekt (*ordine, esecuzione ed effetto*), która gubi istotny dla znaku kontekst. Zob. R. Fabris, *Giovanni...*, s. 811.

⁶² Por. J. Drgas, „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14,9). *Bóg w Ewangelii Janowej*, w: *Słowo Twoje jest prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 123.

⁶³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 350–351.

⁶⁴ Por. T.E. Pollard, *The Father–Son and God–Believer Relationships According to St. John: A Brief Study of John’s Use of Prepositions*, in: *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, réd. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 369.

⁶⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 218.

mego Boga Ojca, który w szczególny sposób miłuje Jego uczniów, pozwalając rozpoznać w Nim Pana (21,7)⁶⁶.

Trzeciemu elementowi odpowiada obfity połów, jakiego dokonują uczniowie posłuszni poleceniu Pana, by raz jeszcze zarzucić sieć w jezioro. Potwierdza on daną uczniom obietnicę, że otrzymają od Ojca wszystko, o cokolwiek poproszą w imię Jezusa (14,13–14; 16,26). Tekst narracji nie zawiera wprawdzie żadnej wzmianki o modlitwie uczniów i bezpośredniego odniesienia do Boga Ojca, ale w skierowanym do nich pytaniu, czy mają co do jedzenia, Jezus odkrywa ich wewnętrzne pragnienia⁶⁷. Zwracając się do uczniów określeniem „dzieci”, mówi o ich nowej relacji z Bogiem Ojcem⁶⁸. Skierowane przez Jezusa do uczniów polecenie, by zarzucili sieć po prawej stronie łodzi, rozpoczyna dzieło, które pozwoli im w stojącym nad brzegiem jeziora rozpoznać zmartwychwstałego Pana (21,7,12)⁶⁹.

Mając na uwadze te wszystkie elementy opisu cudownego połowu, można powiedzieć, że odsłaniają one obecność Ojca. To właśnie Jego inicjatywie i świadectwu należy przypisać wypowiedziane przez umiłowanego ucznia wy-

⁶⁶ J. Kręciło stwierdza, że „z perspektywy domyślnego odbiorcy J 21, którym jest członek wspólnoty Janowej, określenie παιδία może być odbierane bardzo pozytywnie, jako wskazujące na zażyłość z Jezusem”. Zob. J. Kręciło, *Nowe życie uczniów Jezusa...*, s. 195.

⁶⁷ Podobna sytuacja zachodzi, gdy Jezus dokonuje uzdrowienia chromego przy sadzawce Betesda (5,1–8). Oczekujący na wejście do wody nie zwraca się do Jezusa z prośbą o uzdrowienie. To Jezus odkrywa jego pragnienie, zadając mu pytanie, czy chce być zdrowy, a wysłuchawszy go, nakazuje mu wstać, wziąć swoje łożo i chodzić. W omawianej scenie spotkania Jezusa z uczniami prowadzony dialog jest krótszy, ale schemat dokonania znaku pozostaje ten sam.

⁶⁸ W 21,5 Jezus posługuje się rzeczownikiem παιδίων, użytym również w prośbie urzędnika królewskiego o uzdrowienie jego syna (4,49) oraz w mowie podczas ostatniej wieczerzy, gdy Jezus odwołuje się do przykładu kobiety, która po urodzeniu dziecka nie pamięta bólów rodzenia (16,21). Z kolei wyjaśniając słowa arcykapłana o Jezusie, który ma umrzeć za naród, ewangelista mówi o zgromadzeniu w jedno rozproszonych dzieci Bożych (11,52), używając w odniesieniu do nich rzeczownika τέκνον. Natomiast w 13,33 Jezus oznajmia uczniom porę swego odejścia i posługuje się rzeczownikiem τέκνον. O ile termin παιδίων wskazuje na relacje rodzicielskie, o tyle słowa bliskoznaczne τέκνον oraz τέκνον wyrażają stosunek starszych do młodszych.

⁶⁹ S. Mędała przywołuje przejętą od Hieronima interpretację, która w nakazie Jezusa, by uczniowie zarzucili sieć po prawej stronie łodzi, dostrzega nawiązanie do Ez 47,1–12, gdzie mowa o wypływającym spod prawej ściany świątyni potoku pełnym ryb. Zob. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 351. W kontekście J 2,19–22, gdzie Jezus przyrównuje swoje ciało do świątyni, taka koncepcja wydaje się uzasadniona, biorąc jeszcze pod uwagę Jego słowa o wodzie żywej, której ma udzielić spragnionym (4,14; 7,37). Nadzwyczajny połów wynika ze skuteczności tajemnicy paschalnej, ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a więc ze świadectwa Ojca o Synu, które jeśli zostaje przyjęte, przynosi w wierzących owoc obfity i prowadzi ich do życia wiecznego.

znanie: „Pan jest!” (21,7). Doświadczenie cudownego połowu wyzwała też reakcję Szymona Piotra⁷⁰, którą w tekście wyrażają użyte w trybie oznajmującym aorystu czasowniki διαζώννυμι (przepasać) i βάλλω (rzucić). Dynamika zdarzeń przypomina okoliczności, w jakich Szymon Piotr wraz z umiłowanym uczniem udają się do pustego grobu Jezusa (20,3–10)⁷¹. Tym razem jednak pierwszym, który dociera do celu, jest Szymon. W zetknięciu ze Zmartwychwstałym staje się on milczącym wykonawcą Jego poleceń. Spełnia bowiem nakaz Jezusa i posłusznie przynosi złowione przez uczniów ryby, uzupełniając w ten sposób przygotowany już wcześniej posiłek. W opisie wydarzeń znamieną jest również informacja, że pomimo wielkiej ilości ryb sieć nie została rozdarta (21,11)⁷². Strona bierna czasownika σχίζω może tu wskazywać na Bożą interwencję. Tekst omawianej narracji nie zawiera żadnej wzmianki dotyczącej wiary Piotra czy też ewentualnych jego wewnętrznych rozterek. Jednoznaczna, aktywna postawa tego ucznia względem słów Jezusa świadczy raczej o pełnym uznaniu Go jako Pana⁷³, którego synostwo Boże zostaje potwierdzone przez Ojca w zmartwychwstaniu Chrystusa.

2.3.3. Chleb i ryby (21,9–14)

Rzeczowniki ἄρτος i ὀψάριον pojawiają się w czwartej Ewangelii po raz pierwszy w perykopie o cudownym rozmnożeniu chleba i ryb (6,1–15; zob. 6,23.26). Do chleba nawiązuje też Jezus, gdy mówi o swoim ciele wydanym jako pokarm na życie wieczne (6,31–35.41.48.50–51.58) i zapowiada zdradę tego, który razem z Nim spożywa chleb (13,18). Wzmianki o rybach są natomiast nieliczne. Dwie znajdują się we wspomnianej już perykopie opisującej cud rozmnożenia, natomiast pozostałe trzy w omawianym fragmencie spotkania Jezusa z uczniami nad brzegiem Tyberiady.

Wykorzystany przez ewangelistę w narracji motyw chleba i ryb przywołuje zarówno minione znaki, jak i aktywność podążających za Jezusem uczniów⁷⁴, a także podejmuje utrwalony w tradycji Starego Testamentu obraz Boga zatroskanego o swój lud i zapewniającego mu pożywienie⁷⁵. Poranny posiłek jest mo-

⁷⁰ Por. T. Wiarda, *John 21,1–23: Narrative Unity and its Implications*, „Journal for the Study of the New Testament” 1992, vol. 46, s. 59.

⁷¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 218.

⁷² BT⁵ oraz BŚP używają czasownika σχίζω w formie zwrotnej, podając, że: „sieć nie rozzerwała się”. Por. A. Malina, *Biblijna koncepcja powołania*, „Dobry Pasterz” 2007, nr 32, s. 41.

⁷³ Por. F. Neirynek, *John 21*, „New Testament Studies” 1990, vol. 36, s. 324.

⁷⁴ Por. G. Sloyan, *Giovanni*, trad. F. Ronchi, Torino 2008, s. 274.

⁷⁵ Zdaniem A. Shawa ze względu na obecną w narracji symbolikę chleba oraz nawiązanie do wydarzenia, jakim w czwartej Ewangelii jest opis rozmnożenia chlebów i ryb,

mentem, kiedy niewielkie grono uczniów przyjmuje świadectwo obecności żyjącego Pana, przez którego Bóg, jako Ojciec, karmi swoje dzieci. Dlatego zgodnie z zapowiedzią Jezusa uczniowie nie pytają, kim On jest (16,23; 21,12). Mają w sobie mocne, płynące z wiary przekonanie, wiedzę (οἶδα), która wystarcza, ale wymaga jeszcze „zasilenia” osobistym i wspólnotowym doświadczeniem wejścia w relację z Synem. Służą więc temu skierowane do uczniów słowa: „Chodźcie, posilcie się” (21,12), a także gesty Jezusa, gdy przychodzi On, bierze i podaje im chleb oraz rybę (21,13).

Przygotowany przez Jezusa poranny posiłek kontrastuje z wieczerzą (13,2), która w Ewangelii Jana poprzedza Jego śmierć jako Baranka. Trzecie od powstania z martwych ukazanie się uczniom Jezusa oznacza doskonałość „świadectwa” Boga Ojca i objawienia Jego chwały w Synu. Pierwszy raz o objawieniu chwały Jezusa jest mowa w komentarzu narratora do cudu w Kanie Galilejskiej (2,11). Wydarzenie to, które dokonuje się „trzeciego dnia” (2,1) podczas godów weselnych, wyznacza nie tylko początek znaków, ale i nadejście godziny Jezusa (2,4). Łączy się ona w czwartej Ewangelii z objawieniem chwały, którą Syn otacza Ojca i sam jest przez Niego otaczany chwałą (12,23; 17,1).

Zapraszający do posiłku swoich uczniów zmartwychwstały Pan gromadzi ich we wspólnotę wierzących oraz zaprasza do jedności z sobą, jak On jest jedno z Ojcem (por. 10,30; 17,11.21–23)⁷⁶. Wyjątkowość relacji Jezusa z uczniami określa już skierowane do Marii Magdaleny w pierwszy dzień po szabacie orędzie o Bogu, który jest Ojcem Jezusa i uczniów (20,17). Dopiero jednak poprzez świadectwo o Synu i Syna o Ojcu można zrozumieć, na czym polega różnica w relacjach: Ojciec–Jezus i Ojciec–uczniowie. O żadnym z uczniów Jezusa ani też o kimkolwiek spośród wierzących Bóg nie wydaje świadectwa poprzez dzieła i znaki oraz utrwaloną w Prawie i w Pismach mowę. Tylko Jezus jest przedmiotem tego świadczenia, które pozwala uznać w Nim Syna Bożego, a następnie wobec świata złożyć o Nim prawdziwe świadectwo.

2.3.4. Dialog z Piotrem (21,15–23)

W dialogu zmartwychwstałego Jezusa z Piotrem, ze względu na rozpatrywany temat świadectwa Ojca, szczególne znaczenie posiada powierzenie Szymonowi władzy pasterskiej (21,15–17) i wskazanie, w jaki sposób uwielbi on

można mówić o „eucharystycznym kontekście” spotkania uczniów ze Zmartwychwstałym nad brzegiem Tyberiady. Zob. A. Shaw, *The Breakfast by the Shore and the Mary Magdalene Encounter as Eucharistic Narratives*, „Journal of Theological Studies” 1974, vol. 15, s. 15.

⁷⁶ Według S.M. Schneiders w scenie spotkania Jezusa z uczniami nad Tyberiadą i w skierowanym do nich poleceniu brzmi echo modlitwy Chrystusa z ostatniej wieczerzy (17,21), w której prosi Ojca, aby uczniowie mogli być z Nim razem w chwale (17,22). Zob. S.M. Schneiders, *John 21:1–14*, „Interpretation” 1989, vol. 63, s. 73.

Boga (21,18–19) oraz wyjawienie, jaki los czeka umiłowanego ucznia (21–20–23). Pomimo że w żadnym ze wspomnianych epizodów ewangelicznej narracji nie występuje bezpośrednie odniesienie do świadectwa Ojca, to jednak funkcjonuje ono w literackiej oraz teologicznej warstwie tekstu i koncentruje się na osobie Jezusa Chrystusa.

Skierowane przez Zmartwychwstałego do Piotra pytanie o to, czy Go miłuje (21,15.16) i kocha (20,17), nie stanowi wyłącznie pytania o osobiste przywiązanie ucznia do Nauczyciela, ale o relację wierzącego względem Pana i Boga. Obecny w wypowiedzi Jezusa czasownik ἀγαπᾶω (miłować) po raz pierwszy występuje w 3,16, gdzie wyraża miłość Boga do świata. Z wypowiedzi o posłaniu Syna na świat wynika, że Bóg jest Ojcem i miłość, o której mowa, w Chrystusie posiada konkretny, osobowy kształt. Posłany do świata Syn jest miłowany przez Ojca (3,35; 10,17; 15,9; 17,23.24.26), a umiłowanie Syna, potwierdzone zachowywaniem Jego przykazań, nie tylko otwiera wierzącym w Niego przystęp do Ojca, ale też zapewnia im zażyłą relację z Bogiem (8,42; 14,15.21.23.24; 15,9). Postawione przez Jezusa pytanie dotyczy w swej najgłębszej istocie umiłowania Ojca i odrzucenia przeciwnej Mu ciemności (3,19) oraz chwały ludzkiej (12,43). Wreszcie dotyczy także przyjęcia przez Piotra wyrażonego w historii świadectwa Ojca o Synu.

Trzykrotna odpowiedź ucznia odsłania rozbieżności pomiędzy oczekiwaniami Jezusa a dyspozycją Piotra do ich realizacji; inaczej jeszcze – pomiędzy sposobem przekazu świadectwa Bożego a możliwościami percepcyjnymi jego odbiorcy:

	Jezus	Piotr
21,15	ἀγαπᾷς με πλείον τούτων ([czy] miłujesz mnie bardziej [od] tych?)	φιλῶ σε (kocham Cię)
21,16	ἀγαπᾷς με (czy miłujesz mnie?)	φιλῶ σε (kocham Cię)
21,17	φιλεῖς με ([czy] kochasz mnie?)	φιλῶ σε (kocham Cię)

Wyraźna zmiana w wypowiedzi Jezusa (przejsie od pytania: „[czy] miłujesz mnie bardziej [od] tych?” do: „[czy] kochasz mnie?”) i powierzenie Piotrowi władzy pasterskiej oznacza z jednej strony akceptację złożonej przez ucznia deklaracji, z drugiej zaś potwierdzenie, że przyjął on świadectwo Ojca⁷⁷. Ten dru-

⁷⁷ Zdaniem N.T. Wrighta przedmiotem dialogu Jezusa z Piotrem nie jest kwestia prymatu, ale pojednania. Stanowisko uczonego ogranicza się do krótkiego stwierdzenia i pozbawione jest jego uzasadnienia, zdradzając konfesyjne motywacje egzegezy protestanckiej. Zob. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, s. 678. Przeciwnie argumentuje A. Malina, wykazując, że w dialogu Jezusa z Piotrem chodzi o pójście drogą Jezusa – za Nim, dzięki miłości, do której Piotr nie był zdolny jeszcze

gi aspekt jest szczególnie ważny. Dotyczy bowiem uznania, że Bóg powierzył Chrystusowi troskę o swój lud, którego poszczególnych członków wyobrażają wymienione przez Niego baranki (21,15) i owce (21,16.17). Należą one do Jezusa i nikt nie może ich wyrwać z Jego ręki (por. 10,28). Są one bowiem własnością Jego Ojca, który także trzyma je w swojej ręce (por. 10,29). Zmartwychwstanie Jezusa potwierdza prawdziwość Jego deklaracji, że jest Dobrym Pasterzem (10,11.14) i w oczach Piotra stanowi najbardziej czytelne świadectwo Ojca o Synu. Wyrażając swoją miłość względem Jezusa, Piotr trzykrotnie potwierdza zatem również to, że na mocy niepowtarzalnej relacji, jaka istnieje między Chrystusem a Ojcem, otrzymuje od Syna Bożego pasterską pieczę nad Bożą owczarnią.

Skierowana do Piotra zapowiedź jego męczeńskiej śmierci oraz wezwanie do naśladowania Jezusa (21,18–19) oznacza drogę przyjęcia i wypełnienia tego świadectwa, w którym przez ucznia ma zostać uwielbiony Bóg⁷⁸. Jest to droga odpowiadająca posłannictwu Chrystusa – Dobrego Pasterza (10,7.15–18), które wieńczy godzina Jego wywyższenia (12,32) w męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Udział w niej należy także do Piotra, który poprzez pójście za Jezusem (21,19; por. 13,36) i ofiarę z własnego życia, podobnie jak On odda chwałę Ojcu⁷⁹.

Chociaż w wypowiedzi Jezusa nie pojawia się ani jedna wzmianka o świadectwie, to jednak wskazuje na nie użyty przez ewangelistę w 21,19 zwrot zawierający *verbum dicendi* – λέγω, połączone z imiesłowem czasu teraźniejszego od czasownika σημαίνω (wskazać). Wypowiedzeniem tym posługuje się narrator jeszcze dwukrotnie: gdy w 12,33 wyjaśnia znaczenie słów Jezusa, zapowiadających Jego śmierć krzyżową, oraz w 18,32, gdzie ewangelista potwierdza ich wypełnienie. W obu tych przypadkach mowa o kluczowym dla zbawienia wydarzeniu, które w Ewangelii Jana należy do godziny uwielbienia Jezusa i świadectwa Ojca o Synu⁸⁰. Szczególną rolę w utrwaleniu pamięci o nim pełni podążający za Piotrem umiłowany uczeń (21,20–23)⁸¹. Skierowane do Jezusa pytanie o los spoczywającego w czasie wieczery na Jego piersi (21,20–21) w sposób jednoznaczny identyfikuje go z naocznym świadkiem wydarzeń paschalnych (13,23.25; 18,15; 19,26–27). W świetle narracji ewangelicznej towarzyszy on Piotrowi (21,20), podąża za nim, jak za Jezusem, słysząc wpieryw świadectwo Jana Chrzciciela (1,37–38), ale misję ucznia ma charakteryzować trwanie (μένω) do czasu przyjścia zmartwychwstałego Pana (21,22–23). Komentarz ewangelisty wyjaśnia sens skierowanych do Piotra słów Jezusa i służy odrzuceniu przypusz-

w J 13,36–38, ale został uzdolniony w J 21,15–19. Zob. A. Malina, *Biblijna koncepcja powołania...*, s. 41–42.

⁷⁸ Por. Y. Simoens, *Secondo Giovanni...*, s. 880.

⁷⁹ Por. A. Malina, *Biblijna koncepcja powołania...*, s. 42.

⁸⁰ A. Oczachowski wskazuje tylko na godzinę uwielbienia Syna i Ojca, bez wzmianki o świadectwie. Zob. A. Oczachowski, *Przyszedłem na tę godzinę (J 12,27)...*, s. 69–70.

⁸¹ J.-A.A. Brant, *John...*, s. 287.

czenia, że umiłowany uczeń miałby nie umrzeć (21,23). Jakie jednak znaczenie ma trwanie umiłowanego ucznia w odniesieniu do świadectwa Ojca? W rozwiązaniu tego problemu pomaga przywołanie postawy ucznia spoczywającego na piersi Jezusa podczas ostatniej wieczerzy (21,20; por. 13,25).

Bliska względem Pana relacja posiada bowiem wymiar duchowy, o którym mówi sam Chrystus do zgromadzonych w wieczerniku. Wzajemne trwanie uczniów w Jezusie oraz Jezusa w uczniach wyraża przywołany w 15,4–6 obraz winnego krzewu i latorośli. Przedstawiona symbolicznie przez Chrystusa zależność, jaka powinna zachodzić pomiędzy Nim a uczniami, polega na zachowywaniu Jego nauki oraz miłości wzajemnej, która cechuje relacje pomiędzy Ojcem i Synem (15,9–10). Wybrani przez Jezusa mają pozostawać w drodze (co wyraża użyty w 15,16 czasownik *ὁπάγω*) oraz przynosić obfity i trwałe owoc. Każde jednak z wymienionych działań posiada swe uzasadnienie tylko w relacji do Ojca, który spełniając zanoszone do Niego w imię Syna prośby (15,7,16), okazuje się także Ojcem uczniów. Ten spośród nich, który po zmartwychwstaniu Jezusa podąża za Piotrem, a jest określany mianem umiłowanego (21,20), przynosi szczególny owoc. Jest nim spisane przez niego prawdziwe świadectwo zaangażowania Boga Ojca w zbawcze dzieło Syna, dzięki któremu trwa także pamięć o samym piszącym (21,24) jako naocznym świadku śmierci Chrystusa na krzyżu (19,35) i pierwszym wierzącym w zmartwychwstałego Pana (20,8).

3. Świadecko ewangelisty-ucznia (J 20,30–31; 21,24–25)

Obydwa teksty wskazują na świadka opisywanych wydarzeń i odnoszą się także do treści całej jego relacji. Pierwszy zamyka opisy trzech popaschalnych chrystofanii, ale wspomnienie w nim znaków pozwala przyjąć, że obejmuje także całość publicznej działalności Jezusa (20,30–31). Drugi podsumowuje wszystkie przedstawione przez ewangelistę wydarzenia (21,24–25)⁸². Spisanej przez siebie relacji o znakach Jezusa Chrystusa nie nazywa Jan „świadectwem” (*μαρτυρία*), ale „księgą”, „zwojem” (*βιβλίον*), wskazując na istotną rolę tego dokumentu w odniesieniu do jego odbiorców. Jeśli spisany przez ewangelistę tekst jest godny ich wiary, to musi mieć Boga jako pierwszego autora, który piszącego inspirował, by w ten sposób jego dziełu nadać autorytet równy Prawu oraz Pismom⁸³. W centrum tekstu Jana znajduje się Chrystus. Naoczny świadek dokonanych przez Niego znaków w Nim odkrywa pełną treść objawienia. Otrzymując słowa umiłowanego ucznia, ich adresat poznaje świadectwo o Synu, którego Ojcem jest Bóg. W dziejach zbawczych ta potwierdzona znakami prawda decyduje

⁸² Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21)...*, s. 320.

⁸³ W całej Ewangelii Jana rzeczownik *βιβλίον* występuje tylko dwa razy (20,30; 21,25) i w obu przypadkach dotyczy on narracji o zmartwychwstaniu Jezusa.

o absolutnej nowości ewangelicznego orędzia, podzielanego przez wszystkie jego cztery kanoniczne postacie⁸⁴.

Niewidzialny Bóg pozwala siebie zobaczyć w Jezusie (1,18; 14,9). Ze względu na Niego i przez Niego objawia się wobec uczniów i świata jako Ojciec (5,36–37; 10,38; 12,28). Dla ewangelisty oraz przebywających razem z nim uczniów w momencie spotkania ze Zmartwychwstałym Jezus ukazuje się w chwale jako Ten, któremu dane jest mieć życie w sobie, tak samo jak posiada je Ojciec (5,26; 6,57). Nazywając Jezusa Panem, uczniowie uznają Jego majestat jako Syna Bożego. Dlatego chrystofanie można określić mianem Bożych świadectw. Potwierdzone przez nie zmartwychwstanie Jezusa rzuca światło na całość Jego misji, a zwłaszcza na Jego mękę i śmierć, która nie jest kresem udzielania się Boga człowiekowi, ale drogą do wejścia z Nim w relację życia wiecznego. Użyty przez ewangelistę w 20,31 zwrot: „abyście wierzyli” (ἵνα πιστεύ[σ]ητε) posiada swoją paralełę w 19,35, gdzie narrator wskazuje na cel anonimowego świadectwa spod krzyża na Golgocie. W obydwu przypadkach obecne w manuskryptach lekcje tekstów nie są zgodne. W części z nich bowiem forma gramatyczna czasownika πιστεύω (wierzyć) wskazuje na użycie aorystu trybu łączącego, inne z kolei zawierają czas teraźniejszy trybu łączącego dla drugiej osoby liczby mnogiej⁸⁵. Pierwszy sposób lektury 20,31 sugeruje, że adresat świadectwa stoi dopiero przed wyborem wiary. Drugi z kolei, potwierdzany przez najstarsze kodeksy⁸⁶, wskazuje na umocnienie istniejącej już wiary adresatów świadectwa o Bożym synostwie Jezusa. Tekst zdaje się wyrażać przekonanie ewangelisty, że jego adresat, podążając za tokiem narracji, jest już nie tylko świadomy zrealizowanych w Jezusie biblijnych zapowiedzi dotyczących Chrystusa, ale jest także gotowy świadczyć o Jego zmartwychwstaniu, przez które Bóg objawia się ostatecznie wobec świata jako Ojciec.

Użyte w 20,31 w odniesieniu do Jezusa przez umiłowanego ucznia tytuły ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Chrystus, Syn Boży) występują wcześniej w wypowiedzi Marty z Betanii (11,27). Wyznanie siostry zmarłego Łazarza, poprzedzające cud jego wskrzeszenia, może być wyrazem silnej wiary przedpaschalnej, wyrastającej z przyjęcia starotestamentalnych obietnic zapisanych w Prawie oraz Pismach⁸⁷. Potwierdzałyby to zdanie: „który do świata [jest] przychodzą-

⁸⁴ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 779.

⁸⁵ Por. R.E. Brown, *Giovanni...*, s. 1332.

⁸⁶ P⁶⁶vid **ⲛ**: B Θ 0250 892.

⁸⁷ Taki sam charakter mają elementy składowe wyrażenia „Chrystus, Syn Boży”, które w czwartej Ewangelii funkcjonują jako samodzielne tytuły chrystologiczne: Chrystus (1,17.41; 3,28; 4,29; 9,22 [tu jako wyjaśnienie narratora]; 17,3) i Syn Boży (1,34.49; 11,4). Odnoszący się do Jezusa rzeczownik „Chrystus” używany jest również przez bohaterów ewangelicznej narracji w odniesieniu do Jana Chrzcziciela (1,20.25); funkcjonuje także jako termin teologiczny określający Mesjasza, ale bez wyraźnego wskazania, kto Nim jest (4,25; 7,26 [tu jako przypuszczenie]; 7,27.31.41.42; 10,24 [tu jako pytanie skiero-

cy". Z drugiej jednak strony bardziej właściwą wydaje się interpretacja, według której Marta wyznaje szczerą wiarę w uzdrowicielską moc Jezusa⁸⁸. Tymczasem relacja ewangelisty w 20,31 opiera się już na pełnym świadectwie o Jezusie. Obejmuje ono Jego nauczanie, a także dzieła oraz znaki, które zapowiada i następnie potwierdza Stary Testament. Każdy z wymienionych elementów, zgodnie ze słowami Jezusa, składa się na świadectwo Ojca o Synu (5,36–39). Na mocy przynależności do grona „braci” Jezusa także sam ewangelista, jako umiłowany uczeń, stojący na Golgocie pod krzyżem i świadczący (19,35), spełnia rolę profetyczną. Pociągnięty przez Ojca do Syna głosi i pisze o Chrystusie, czyniąc to na wzór Mojżesza oraz proroków (5,39.46). Poprzez świadectwo umiłowanego ucznia dokonuje się więc świadectwo Ojca, który dalej przekonuje świat o posłanym do niego Synu po to, by wierzący mieli życie w imię Jego (20,31)⁸⁹. Fakt zmartwychwstania Jezusa czyni wiarygodnym wszystkie dokonane przez Niego znaki, ale także zleconą uczniom misję głoszenia prawdy o zbawieniu, jakie Bóg Ojciec ofiaruje w swoim Synu (17,18.20–21; 20,21). Umilowany uczeń, będąc pierwszym wierzącym w zmartwychwstanie Chrystusa⁹⁰, rozpoznaje Go także nad brzegiem Tyberiady, gdy widzi cud obfitego połowu ryb (21,6)⁹¹.

Wołając do Piotra: „To jest Pan!” (21,7), ów uczeń wskazuje na Jezusa już nie jako Nauczyciela⁹², ale zmartwychwstałego Syna Bożego, który ukazuje chwałę Ojca. Autentyczność swojego przekazu wyraźnie potwierdza również słowami: „Ten jest uczeń świadczący o tych i który zapisał je, i wiemy, że prawdziwe jego świadectwo jest” (21,24). Podmiotem wyrażonej przy pomocy imiesłowu czasu teraźniejszego strony czynnej czynności świadczenia są w całym tekście Jana jeszcze dwie osoby. Pierwszą z nich jest Bóg Ojciec (5,32), natomiast drugą jest Jezus (8,18), przekonujący swoich przeciwników do prawdziwości składanego przez siebie wobec nich świadectwa. Zarówno w 5,32, 8,18, jak i 21,24 podkreślona zostaje wartość przekazu, w którego centrum znajduje się osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Zestawienie tych trzech wzmianek ukazuje świadectwo jako proces, który ma swoje źródło w Bogu Ojcu i jest wspierany przez Ducha Świętego (15,26). Świadectwo to ma z kolei swoje wypełnienie w Synu, a kontynuację w życiu oraz misji przebywających z Jezusem od początku (15,27), szczególnie zaś tyczy się umiłowanego ucznia. On, widząc śmierć Chrystusa, a także wypływającą z przebitego włócznią Jego boku krew i wodę, świadczy

wane do Jezusa przez Żydów]; 12,34); wreszcie jest tytułem, który sam Jezus odnosi do siebie (17,3).

⁸⁸ Por. F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni...*, s. 286.

⁸⁹ Por. A.T. Lincoln, *Trials, Plots and the Narrative of the Fourth Gospel...*, s. 28.

⁹⁰ Por. F. Neirynek, *John 21...*, s. 330.

⁹¹ Por. J. Kręciłto, *Tożsamość Umilowanego Ucznia w czwartej Ewangelii*, „Collectanea Theologica” 2008, vol. 78.3, s. 56.

⁹² Czyni tak w pierwszej chwili po spotkaniu ze zmartwychwstałym Jezusem stojąca przed grobem Maria Magdalena (20,16).

o tym (19,35) i przemawia słowami proroctwa zawartego w Pismach (19,36–37), przedstawiając zamysł Boży⁹³. Jako ewangelista prowadzący odbiorcę tekstu do wiary, umiłowany uczeń spogląda na opisywane przez siebie wydarzenia, mając już doświadczenie spotkania ze Zmartwychwstałym. Opisując chrystofanie, umieszcza je w jednym szeregu ze znakami oraz dziełami, które jako świadectwo Ojca potwierdzają w ziemskiej misji Jezusa, że jest On Synem Bożym (zob. 2,11; 5,36).

Dwa ostatnie wersety (21,24–25), pełniące funkcję zakończenia do całej Ewangelii⁹⁴, wskazują, że o prawdziwości relacji piszącego (ὁ γράψας) wiedzą także jej odbiorcy. Potwierdza to użycie w trybie oznajmującym czasu przeszłego dokonanego dla pierwszej osoby liczby mnogiej czasownika οἶδα (21,24). Identyczna forma gramatyczna tego terminu występuje w Ewangelii Jana jeszcze tylko w 3,11, gdzie Jezus utożsamia się ze zbiorowym podmiotem wiedzy, której treść zawiera odrzucane przez Żydów świadectwo o Chrystusie. Odślania ono prawdę o synostwie Bożym Jezusa, pokazuje Boga jako Ojca oraz Ducha Świętego, bez którego niemożliwe jest duchowe zrodzenie ani wejście do królestwa Bożego (3,5). Rolą przyobiecane go przez Jezusa i posłanego od Ojca Ducha-Parakleta jest zarówno obrona wierzących, jak i przypomnienie im nauczania Syna Bożego (14,26). Duch czuwa zatem nad depozytem wiary, nad jej autentycznym przekazem, który zawiera świadectwo o Jezusie. Poczyniona przez ewangelistę wzmianka o nieopisanych przez niego znakach i sprawach (20,30; 21,25) daje odbiorcy wyraźny sygnał, że wybór przedstawionych w księdze treści nie jest przypadkowy, że ewangeliczna narracja nie stanowi prostej relacji o wydarzeniach z przeszłości, ale jest ich właściwą interpretacją⁹⁵, zgodną z Bożym natchnieniem⁹⁶. Wsparte przez Ducha dzieło ewangelisty posiada walor ksiąg natchnionych⁹⁷, czyli świadectwa o Synu, którego protagonistą w dziejach zbawienia jest Bóg Ojciec.

⁹³ A.T. Lincoln, *“We Know That His Testimony Is True”: Johannine Truth Claims and Historicity...*, s. 197.

⁹⁴ Por. I. de la Potterie, *Le témoin qui demeure le disciple que Jésus aimait*, “Biblica” 1986, vol. 67, s. 348.

⁹⁵ Por. A.T. Lincoln, *The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness*, “Journal for the Study of the New Testament” 2002, vol. 85, s. 21: „Narrative as testimony is not simply a relating of past events but rather a reinterpreting of those events”.

⁹⁶ Zdaniem J. Kręcidły umiłowany uczeń dąży do tego, by uświadomić czytelnikowi Ewangelii, że „tekst spisany uzyskał już własną autonomię i jest sam w sobie świadectwem, funkcjonującym niezależnie od autora”. Zob. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa...*, s. 297.

⁹⁷ K. Syreeni wskazuje na paralelizm funkcji umiłowanego ucznia oraz Ducha Parakleta, który przypomina słowa Jezusa i pozwala w świetle wypełnionych Pism odczytać sens męki Chrystusa. Zob. K. Syreeni, *The Witness of Blood...*, s. 181–182, przyp. 41.

4. Podsumowanie

Chociaż poza 21,24 rzeczownik μαρτυρία i czasownik μαρτυρέω nie występują w żadnym innym miejscu popaschalnych narracji, to jednak dwa ostatnie rozdziały Ewangelii Jana zawierają szereg świadectw, które wyrażają aktywną obecność Boga Ojca w zmartwychwstaniu Jezusa. Pierwszym z nich jest użycie przez ewangelistę *passivum divinum*, gdy podaje on, że kamień od grobu został odsunięty. Drugim świadectwem jest przywołana przez narratora mowa Pism, że Jezus ma powstać z martwych. Wypełnianie się proroctw o Jezusie wskazuje na prawdziwość świadectwa o Nim, co jest charakterystyczną cechą świadectwa Ojca o Synu. Trzecim ze świadectw w narracjach o zmartwychwstaniu Jezusa jest pojawienie się aniołów. Ich obecność w Starym Testamencie wiąże się zawsze z cudowną interwencją Boga. Czwarte, najbardziej wyraźne świadectwo o zmartwychwstaniu stanowią chrystofanie. Czterokrotne ukazanie się Jezusa uczniom potwierdza Jego Boże panowanie nad śmiercią oraz przekazaną Mu od Ojca władzę posiadania życia w sobie, co przewyższa świadectwo Jana Chrzciciela. To przewyższanie jest kolejną cechą świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii i decyduje o wierze w Jezusa oraz uznaniu Go za Pana i Boga. Piątym świadectwem o zmartwychwstaniu Jezusa są wypowiedzi Marii Magdaleny oraz uczniów, którzy widzieli Pana i zgodnie z tym widzeniem mówią o Nim. Szczególną rolę w tym względzie spełnia ewangelista, którego wypowiedź zawiera terminologię bezpośrednio związaną z czynnością świadczenia.

Nieposługiwanie się przez ewangelistę terminami z rdzeniem μαρτ- między 19,35 a 21,24 wynika z wiedzy bohaterów narracji o tym, kim jest Jezus. Cechą wcześniejszych wypowiedzi o Nim – przed 19,36 – kwalifikowanych jako świadectwo, jest to, że dotyczą one potwierdzenia synostwa Bożego Jezusa. Natomiast popaschalne wyznanie Marii („Widziałam Pana i to mi powiedział” – 20,18), uczniów w wieczerniku („Widzieliśmy Pana” – 20,25), Tomasza („Pan mój i Bóg mój” – 20,28) oraz Jana („Pan jest!” – 21,7) nie wiąże się z wykazaniem tożsamości Jezusa, ale rodzi się ze spotkania ze Zmartwychwstałym.

Ukrzyżowany i uwielbiony Chrystus, okazujący uczniom znamiona swojej męki i śmierci, sam staje się dla nich najbardziej czytelnym świadectwem Ojca, którego historię utrwała następnie na piśmie umiłowany uczeń. Prawdziwość jego relacji o życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa wynika zarówno z bezpośredniego doświadczenia znaków, jak i z osobistego przyjęcia świadectwa Ojca, który w Jednorodzonym Synu objawia swoją chwałę (1,14). Dla tych zaś, którzy jej nie widzieli, a wierzą w Chrystusa dzięki słowu Jego uczniów (17,20), wiarygodnym świadectwem minionych wydarzeń pozostaje Ewangelia, będąca trwałym owocem zjednoczenia z Jezusem i Jego Ojcem.

Zakończenie

Rola świadectwa Ojca w teologii czwartej Ewangelii

O obecności świadectwa Ojca w czwartej Ewangelii mówią nie tylko bezpośrednie wzmianki. Przeprowadzone w niniejszej rozprawie badania wykazują, że świadectwo to obejmuje dzieła i znaki Jezusa, Prawo oraz utrwaloną w Pismach mowę Boga, którą przekazuje Chrystus i umiłowany uczeń. Od pozostałych świadectw o Jezusie, które wypowiadają bohaterowie narracji, świadectwo Ojca odróżnia się pod względem treści i pochodzenia: jest ono całkowicie skupione na Jezusie, prawdziwie wykazuje, kim On jest, a poprzez dokonane dzieła Syna objawia Boga jako ich protagonistę. Oparte na relacji Ojciec-Syn świadectwo Boga przewyższa pozostałe deklaracje o tożsamości Jezusa i wzbudza wiarę w Niego, która prowadzi do życia wiecznego.

Pierwsze odwołanie się Jezusa do świadectwa Ojca (5,31–47) stanowi podstawę dla wyróżnienia problemu badawczego. Przedstawione świadectwa o Synu odsłaniają Ojca jako ich autora, którego Jezus nazywa początkowo „innym” (5,32). Częściowe zakrycie tożsamości świadczącego o Jezusie ma podwójne znaczenie. Po pierwsze wskazuje na odrębność świadectwa Boga od tego, które o Jezusie składa człowiek. Po drugie wyraża zaangażowanie Boga w dzieło Syna (5,36), wypełniającym Prawo i starotestamentalne prorocтва. Tylko dwukrotnie w czwartej Ewangelii Bóg wprost wypowiada się o Jezusie (1,33; 12,28). Znacznie częściej podmiotem mówienia są Pisma, na które powołuje się zwłaszcza ewangelista. Mowa Pism stanowi integralną część wypowiedzi naocznego świadka śmierci Jezusa (19,35).

Anonimowa relacja o wydarzeniach na Golgocie (19,31–37) spełnia kryteria świadectwa, którego protagonistą jest Ojciec. Jest to bowiem wypowiedź prawdziwa, służąca wierze adresata Ewangelii, zawierająca mowę Bożą i odnosząca się wyłącznie do Jezusa. Opiswane przez naocznego świadka prze-

bicie włócznią boku służy potwierdzeniu śmierci Jezusa. Natomiast znakiem dopełnionego dzieła i doskonałości ofiary Jezusa przyjętej przez Boga Ojca jest wypłynięcie z przebitego włócznią boku krwi i wody. Wyjaśnieniu tego zdarzenia służy użyte w tekście starotestamentalne proroctwo. Mowa Pism wzmacnia prawdziwość wypowiedzi naocznego świadka (19,35), którego słowa zasługują na wiarę tak samo, jak świadectwo „innego” z apologii Jezusa (5,32). Zamierzone przez ewangelistę podobieństwo w przedstawieniu obydwu świadectw oraz ich podmiotów wskazuje na kontynuację dzieła powierzonego Synowi przez Ojca także po śmierci Jezusa. Tę ciągłość wydarzeń zbawczych odzwierciedlają przede wszystkim opisy spotkań ze zmartwychwstałym Panem.

Na tle przedstawionych w czwartej Ewangelii świadectw Ojca największym jest zmartwychwstanie Jezusa. Potwierdza ono bowiem, że Ten, który ma na swoim ciele znamiona męki i śmierci krzyżowej, jest Panem i Bogiem. Pokazane uczniom rany na rękach i boku łączą zmartwychwstanie Jezusa z godziną Jego wywyższenia, a także uwielbienia Ojca. Chociaż niektóre elementy opisu o odkryciu pustego grobu (użycie *passivum divinum* dla wyrażenia odsunięcia kamienia; odwołanie się do Pism oraz obecność aniołów) wskazują na Bożą interwencję, to pełnym jej wyrażeniem są chrystofanie. Spotkania ze Zmartwychwstałym potwierdzają, że ma On w sobie życie, jak posiada je Ojciec (5,26; por. 6,57). W czwartej Ewangelii pojawienie się Jezusa (1,31; 21,1.14) oraz znak, który ukazuje Jego chwałę (2,11), służą objawieniu Syna Bożego. Popaschalne epifanie Jezusa wzbudzają w Niego wiarę, ale także potwierdzają relację z Ojcem. Z kolei przyjęcie świadectwa o Synu prowadzi do uwielbienia Boga (21,19).

Po Janie Chrzcicielu pierwszymi adresatami świadectwa o Jezusie w czwartej Ewangelii są Żydzi oraz ci, którzy przybyli nad Jordan, by przyjąć chrzest z wody. Uprzywilejowaną grupę adresatów stanowią jednak uczniowie Jezusa, których uzdalnia On do pójścia za sobą, a następnie posyła, jak sam został posłany przez Ojca (20,21). W ich gronie oprócz Piotra szczególną rolę spełnia umiłowany uczeń. Spisana przez niego Ewangelia przedstawia świadectwo Ojca, które wykazuje, że Jezus jest Synem Bożym. Dzieło ucznia, jako naocznego świadka, przyczynia się do poszerzenia kręgu adresatów ewangelicznego orędzia. Dzięki przekazanemu w nim świadectwu Ojca również oni mogą uwierzyć w Jezusa Chrystusa, by w Jego imię mieć życie wieczne (20,31).

Świadectwo o Jezusie dominuje w czwartej Ewangelii nie tylko ze względu na inkluzję, którą ono tworzy obejmując tekst Jana, ale głównie dlatego, że skupia wszystkie sposoby wykazania synostwa Bożego Chrystusa. Są nimi w narracji: dzieła, znaki i mowy Jezusa, mowa Boga, Prawo oraz Pisma, a także wypowiedzi bohaterów i ewangelisty. Świadectwo objawia tożsamość Jezusa, odkrywając zarazem, kim jest Jego Ojciec; dlatego wyraża ono wewnętrzne życie Boga, ale określa też wzajemną relację Osób Boskich z człowiekiem.

Podjęty przez Jezusa temat świadectwa Ojca odróżnia tekst Jana od Ewangelii synoptycznych. Mowa w nich wprawdzie o ojcostwie Boga, ale bez od-

wołania się do świadectwa, podczas gdy w czwartej Ewangelii tworzy ono jej strukturę i teologię. Na poziomie struktury tekstu świadectwo Ojca wiąże przedstawiane w narracji wydarzenia, które objawiają tożsamość Jezusa wobec świata oraz uczniów. Używana przez ewangelistę kategoria świadectwa Bożego stanowi punkt odniesienia dla głównych tematów teologicznych u Jana i decyduje o spójności narracji. Budując teologię czwartej Ewangelii, świadectwo Ojca łączy starotestamentalne prorocтва o Jezusie z opisanym przez umiłowanego ucznia dziełem Chrystusa i wskazuje na nieprzerwaną aktywność Boga w dziejach zbawienia. Z drugiej jednak strony świadectwo Ojca służy podkreśleniu w nich absolutnej nowości, jaką jest przyjście Syna Bożego, a zwłaszcza Jego śmierć i zmartwychwstanie, przez które Ojciec i Bóg Jezusa staje się także Ojcem i Bogiem dla uczniów Chrystusa. W gronie nazwanych przez Jezusa braćmi umiłowany uczeń odgrywa szczególną rolę: jako pierwszy wierzący w zmartwychwstałego Pana wypowiada i spisuje prawdziwe świadectwo Boga, którego przyjęcie zapewnia życie wieczne. Orędzie umiłowanego ucznia przynosi identyczny skutek w życiu wierzących w Syna Bożego, dlatego może ono być odczytywane jako świadectwo Ojca.

Bibliografia

1. Kodeksy

Codex Bezae Cantabrigiensis quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus. Tomus Prior, Cantabrigiae 1899.

Codex Bezae Cantabrigiensis quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens graece et latine: sumptibus Academiae phototypice repraesentatus. Tomus Posterior, Cantabrigiae 1899.

Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas, ed. H.&K. Lake, Oxford 1911.

Facsimiles and Descriptions of Minuscule Manuscripts of the New Testament, ed. W.H.P. Hatch, Cambridge 1951.

New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. John, ed. R. Swanson, Sheffield 1995.

Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice phototypice expressum, Civitate Vaticana 1968.

Old-Latin Biblical Texts: No. III. The Four Gospels from the Munich Ms. (q) Now Numbered Lat. 6224 in the Royal Library at Munich with a Fragment from St. John in the Hof-Bibliothek at Vienna (Cod. Lat. 502), ed. H.J. White, Oxford 1888.

Old-Latin Biblical Texts: No. V. The Four Gospels from the Codex Corbeiensis (ff [or ff₂]) Being the First Complete Edition of the Ms. Now Numbered Lat. 17225 in the National Library at Paris Together with Fragments of The Catholic Epistles, of The Acts and of the Apocalypse from the Fleury Palimpsest (h), Now Numbered Lat. 6400 G, ed. E.S. Buchanan, Oxford 1907.

Old-Latin Biblical Texts: No. VI. The Four Gospels from the Codex Veronensis (b) Being the First Complete Edition of the Evangeliarium Purpureum in the Cathedral Library at Verona, ed. E.S. Buchanan, Oxford 1911.

The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 D V–VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles, London 1909.

The Old Syriac Gospels. Studies and Comparative Translations. Volume 2: Luke and John, eds. E.J. Wilson, G.A. Kiraz, Lebanon 2002.

2. Ewangeliarze i inne księgi liturgiczne

- Evangeliarium hierosolymitanum ex Codice Vaticano Palestino*, ed. F. Miniscalchi Erizzo, vol. 1, Veronae 1861.
- Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae*, vol. 1, Roma 1749.
- Ewangeliarz*, Ząbki–Poznań 2000.
- Lectionarium I. De tempore: Ab Adventu ad Pentecosten*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970.
- Lectionarium II: Tempus per annum post Pentecosten*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971.
- Lectionarium III: Pro Missis de sanctis, ritualibus, ad diversa, votives et defunctorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.
- Lekcjonarz do Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998.
- Lekcjonarz mszalny. Tom II: Okres Wielkiego Postu i Okres Wielkanocny*, Poznań–Warszawa 1991.
- Lekcjonarz mszalny. Tom III: Okres zwykły od 1 tygodnia zwykłego do 11 tygodnia zwykłego*, Poznań–Warszawa 1991.
- Obzędry chrztu dzieci, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2004³.

3. Wydania krytyczne

- Novum Testamentum Graece. 26th Revised Edition*, ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1979.
- Novum Testamentum Graece. 27th Revised Edition*, ed. B.&K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1993.
- Novum Testamentum Graece. 28th Revised Edition*, ed. B.&K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 2012.
- Septuaginta. Editio altera*, ed. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.

4. Konsultowane przekłady

- Biblia (Edycji) Świętego Pawła = Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2005.
- Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*, ed. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 2007.
- Biblia Tysiąclecia = Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, Poznań 2002⁵.
- Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments ohne die Spätschriften des Alten Testaments. Deuterokanonische Schriften/Apokryphen*, Stuttgart 1982².
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.
- La Bible*, Paris 2001.
- La Sacra Biblia [CEI]*, Roma 2008.
- Sagrada Biblia*, Madrid 2011.
- The Holy Bible. English Standard Version*, Wheaton 2001.
- The New Catholic Study Bible. Today's English Version with Deuterocanonicals/Apocrypha*, Nashville–New York 1985.
- Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 2011.

5. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i źródła patrystyczne

- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Katowice 2010.
- Ciprianus, *Epistula LXVI (II)*, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 3, cz. 2, red. W. Hartel, Vindobonae 1871, s. 726–734.
- Ioannes Chrysostomus, *In Ioannem XL*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 59, red. J.-P. Migne, Paris 1862, s. 227–234.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 7a-b, red. J.-P. Migne, Paris 1857, s. 433–1224.
- Origenes, *Contra Celsum*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 11, red. J.-P. Migne, Paris 1857, s. 651–1632.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, przeł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Pius X, *Constitutio apostolica “Divino afflatu” de nova Psalterii in breviario romano dispositione*, “Acta Apostolicae Sedis” 1911, vol. 3, s. 633–638.
- Tertullian, *De Praescriptionibus adversus haereticos*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 2, red. J.-P. Migne, Paris 1866, s. 13–92.

6. Źródła judaizmu

- Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran-Wadi Murabba’at – Masada – Nachal Chewer*, przeł. P. Muchowski, Kraków 2000.
- Sentencje Ojców. Pirke Awot*, oprac. M. Friedman, P. Śpiewak, Kraków 2015.

7. Pomoce filologiczne i wstępy

- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷.
- Brown R.E., *An Introduction to the Gospel of John*, New York 2003.
- Brown R.E., *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994.
- Culpepper R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1987.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997.
- Egger W., *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, trad. G. Forza, Bologna 2002.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Lowth R., *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, New York 1829.
- Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994².
- Morgenthaler R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich–Frankfurt 1958.
- Moulton J.H., *A Grammar of New Testament Greek. Volume I: Prolegomena*, Edinburgh 1998³.
- Moulton J.H., Howard W.F., *A Grammar of New Testament Greek. Volume II: Accidence and Words-Formation with an Appendix on Semitism in the New Testament*, Edinburgh 1990.

- Moulton J.H., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek. Volume III: Syntax*, Edinburgh 1993.
- Moulton J.H., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek. Volume IV: Style*, Edinburgh 1991.
- Muraoka T., *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem 1985.
- Omanson R.L., *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart 2006.
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Kielce 2001.
- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Whish H.F. (ed.), *Clavis Syriaca: A Key to the Ancient Syriac Version Called "Peshitto" of the Four Holy Gospels*, London 1883.
- Zerwick M., *Il Greco del Nuovo Testamento*, trad. G. Boscolo, Roma 2011.

8. Komentarze

- Barrett C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978².
- Bazzi C., *Vangelo di Giovanni. Testo e commento*, Casale Monferrato 2000.
- Beasley-Murray G.R., *John*, Nashville 1999².
- Bernard J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1*, Edinburgh 1985.
- Bernard J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 2*, Edinburgh 1985.
- Brant J.-A.A., *John*, Grand Rapids 2011.
- Brodie T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993.
- Brown R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, trad. A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 2010.
- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1986²¹.
- Calloud J., Genuyt F., *L'Évangile de Jean. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6*, Lyon 1989.
- Carson D.A., *The Gospel According to John*, Nottingham 2012.
- Chometon A., *Le Christ: Vie et Lumière. Commentaire spirituel de l'Évangile selon Saint Jean*, Paris 1927.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968.
- Doohan L., *John: Gospel for a New Age*, Santa Fe 1988.
- Fabris R., *Giovanni. Traduzione e commento*, Roma 2003².
- Gnilka J., *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1980.
- Godet F., *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. I–III, Paris 1864.
- Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- Haenchen E., *John 1. A Commentary on the Gospel of John. Chapters 1–6*, trans. R.W. Funk, Philadelphia 1984.
- Haenchen E., *John 2. A Commentary on the Gospel of John. Chapters 7–21*, trans. R.W. Funk, Philadelphia 1984.
- Hoskyns E.C., *The Fourth Gospel*, London 1961.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przeł. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary: Volume 1*, Peabody 2005².
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary: Volume 2*, Peabody 2005².
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris 1927.

- Léon-Dufour X., *Lettura dell'Évangélo secondo Giovanni*, trad. A. Girlanda, F. Moscatelli, Milano 2007².
- Lightfoot R.H., *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1963.
- Lincoln A.T., *The Gospel According to Saint John*, New York 2005.
- Loisy A., *Le Quatrième Évangile*, Paris 1903.
- Maldonatus I., *Commentarii in quatuor evangelistas: ad serenissimum Lotharingiae Ducem*, Lugduni 1611.
- Mateos J., Barreto J., *El Evangelio de San Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1992³.
- Mędala S., *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1–12). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010.
- Mędala S., *Ewangelia według św. Jana (rozdziały 13–21). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2010.
- Moloney F.J., *Il Vangelo di Giovanni*, trad. G. Vischioni, Torino 2007.
- Morris L., *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1995.
- Mullins M., *The Gospel of John*, Dublin 2003.
- Nolli G., *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco, neovulgata latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Città del Vaticano 1986².
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2008.
- Panimolle S.A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 1: Gv 1–4*, Bologna 1984.
- Panimolle S.A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 2: Gv 5–10*, Bologna 1984.
- Panimolle S.A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume 3: Gv 11–21*, Bologna 1984.
- Perkins P., *The Gospel According to St. John. A Theological Commentary*, Chicago 1978.
- Pesch R., *Das Markusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kapp. 8,27–16,20*, Freiburg 1991.
- Sabourin L., *Il Vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Roma 1989.
- Sanders J.N., Mastin B.A., *A Commentary on the Gospel According to St. John*, London 1968.
- Schenke L., *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf 1998.
- Schlatter A., *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1960³.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg 1967.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg 1971.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg 1975.
- Schnelle U., *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 1998.
- Simoens Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, trad. M.A. Cozzi, Bologna 2002.
- Sloyan G., *Giovanni*, trad. F. Ronchi, Torino 2008.
- Smith D.M., *John*, Nashville 1999.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975.
- Strack H.L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1924.
- Taylor V., *The Gospel According to St. Mark*, London 1966².
- Tholuck F.A.G., *Commentar zu dem Evangelio Johannis*, Hamburg 1828.
- Thyen H., *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005.

- van den Bussche H., *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967.
- von Wahlde U.C., *The Gospel and Letters of John. Volume 1: Introduction, Analysis and Reference*, Grand Rapids 2010.
- von Wahlde U.C., *The Gospel and Letters of John. Volume 2: Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids 2010.
- von Wahlde U.C., *The Gospel and Letters of John. Volume 3: The Three Johannine Letters*, Grand Rapids 2010.
- Westcott B.F., *The Gospel According to St. John: The Authorized Version with Introduction and Notes*, London 1882.
- Wilckens U., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 2000.
- Zevini G., *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 2009.
- Zumstein J., *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)*, Genève 2007.

9. Opracowania

- Allen E.L., *Jesus and Moses in the New Testament*, "The Expository Times" 1956, vol. 67.4, s. 104–106.
- Alonso Schoekel L., *Dios Padre. Meditaciones bíblicas*, Maliaño 1994.
- Asiedu-Pepurah M., *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy. An Exegetical Study of John 5 and 9:1–10:21*, Tübingen 2001.
- Barr A., *The Factor of Testimony in the Gospels*, "The Expository Times" 1938, vol. 49.9, s. 401–408.
- Barrett C.K., *Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*, in: *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, éd. J. Coppens, Leuven 1976, s. 361–376.
- Bauckham R., *The Fourth Gospel as the Testimony of the Beloved Disciple*, in: *The Gospel of John and Christian Theology*, eds. R. Bauckham, C. Mosser, Grand Rapids 2008, s. 120–139.
- Bengel J.A., *Gnomon of the New Testament*, vol. 1, New York 1862.
- Bennema C., *The Giving of the Spirit in John's Gospel – A New Proposal?*, "The Evangelical Quarterly" 2002, vol. 74.3, s. 195–213.
- Beutler J., *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt 1972.
- Boice J.M., *Witness and Revelation in the Gospel of John*, Grand Rapids 1970.
- Boily R., Marconi G., *Vedere e Credere. Le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo*, Milano 1999.
- Boismard M.-É., *Le prologue de saint Jean*, Paris 1953.
- Boismard M.-É., *Problèmes de critique textuelle concernant le Quatrième Évangile*, "Revue Biblique" 1953, vol. 60, s. 348–371.
- Bonsirven J., *Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé*, Toulouse 1956.
- Brox N., *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961.
- Burge G., *Revelation and Discipleship in St. John's Gospel*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman, Tübingen 2006, s. 235–254.
- Bynum W.R., *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37*, Leiden 2012.

- Casalegno A., *“Perché contemplino la mia gloria” (Gv 17,24). Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, Milano 2006.
- Davey J.E., *The Jesus of St. John: Historical and Christological Studies in Fourth Gospel*, London 1958.
- Davies M., *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Sheffield 1992.
- de Jonge M., *Signs and Works in the Fourth Gospel*, in: Idem, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, ed. J.E. Steely, Missoula 1977, s. 117–140.
- de Jonge M., *Signs and Works in the Fourth Gospel*, in: *Miscellanea Neotestamentica. Volumen alterum*, eds. T. Baarda, A.F.J. Klijn, W.C. van Unnik, Leiden 1978, s. 107–125.
- Drgas J., „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14,9). *Bóg w Ewangelii Janowej*, w: *Słowo Twoje jest prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 92–102.
- Drozd J., *Chwała Chrystusa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992², s. 167–182.
- Ensor P.W., *Jesus and His “Works”. The Johannine Sayings in Historical Perspective*, Tübingen 1996.
- Enz J.J., *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John*, “Journal of Biblical Literature” 1957, vol. 76, s. 208–215.
- Evans C.A., *The Voice from Heaven: A Note on John 12,28*, “Catholic Biblical Quarterly” 1981, vol. 43, s. 405–408.
- Ferraro G., *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Città del Vaticano 1996.
- Ferraro G., *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.
- Fortna R.T., *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970.
- Freed E.D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965.
- Giblet J., *Le témoignage du Père (Jean 5,31–47)*, “Bible et Vie Chrétienne” 1955, vol. 9, s. 49–59.
- Górka B., *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*, Gdańsk 2005.
- Grigsby B., *Washing in the Pool of Siloam a Thematic Anticipation of the Johannine Cross*, “Novum Testamentum” 1985, vol. 27, s. 227–235.
- Grob F., *Faire l’œuvre de Dieu: Christologie et éthique dans l’Évangile de Jean*, Paris 1986.
- Hałas S., *Analiza struktury literackiej drogą lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, „Collectanea Theologica” 1996, nr 66.1, s. 25–38.
- Harris E., *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist*, Sheffield 1994.
- Hengel M., *The Cross of the Son of God*, London 1981.
- Higman F., *La Réforme: pourquoi? Essai sur les origines d’un événement fondateur*, Genève 2001.
- Hindley J.C., *Witness in the Fourth Gospel*, “Scottish Journal of Theology” 1965, vol. 18, s. 319–337.
- Jaubert A., *Approches de l’Évangile de Jean*, Paris 1976.
- Jeremias J., *La ultima cena. Parabras de Jesus*, trad. D. Minguez, Madrid 1980.
- Johns L.L., Miller D.B., *The Signs as Witnesses in the Fourth Gospel: Reexamining the Evidence*, “Catholic Biblical Quarterly” 1994, vol. 56, s. 519–535.
- Jones L.P., *The Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield 1997.

- Kemphorne R., "As God is my Witness!" *John* 19,34–35, "Studia Evangelica" 1973, vol. 6, s. 287–290.
- Kim B.-G., *The Voice from Heaven in the Gospel of John: Meaning and Function of John 12,20–36*, Kampen 1999.
- Kl'uska B., *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33*, Lublin 2007.
- Koester C.R., *Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John*, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, eds. C.R. Koester, R. Bieringer, Tübingen 2008, s. 47–74.
- Koester C.R., *The Word of Life. A Theology of John's Gospel*, Grand Rapids 2008.
- Kręcidło J., *Nowe życie uczniów Jezusa: J 21 jako owoc eklezjologicznej releksyj J 1–20 we wspólnocie Umitowanego Ucznia*, Warszawa 2009.
- Kręcidło J., *Świadectwo Boga Ojca o Jezusie w Ewangelii wg św. Jana*, „*Verbum Vitae*” 2015, nr 27, s. 146–167.
- Kręcidło J., *Tożsamość Umitowanego Ucznia w czwartej Ewangelii*, „*Collectanea Theologica*” 2008, vol. 78.3, s. 45–58.
- Kubiś A., *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Pendé 2012.
- Kysar R., *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis 1975.
- Langkammer H., *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
- de la Potterie I., *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973.
- de la Potterie I., *Il Mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 2013.
- de la Potterie I., *La notion de témoignage dans Saint Jean*, in: *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, t. 2, eds. J. Coppens, A. Descamps, É. Massaux, Gembloux 1959, s. 193–208.
- de la Potterie I., *La Passione secondo Giovanni (18,1–19,42)*, in: A. Vanhoye, I. de la Potterie, C. Duquoc, É. Charpentier, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, Brescia 1995, s. 55–71.
- de la Potterie I., *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, trad. G. Haya, Madrid 1979.
- de la Potterie I., *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, "Biblica" 1986, vol. 67, s. 343–359.
- Lee D.A., *Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20*, "Journal for the Study of the New Testament" 1995, vol. 58, s. 37–49.
- Leone C., *La morte di Gesù e il dono dello Spirito (Gv 19,28–37). Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе*, Roma 1996.
- Lierman J., *Mosaic Pattern of John's Christology*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman, Tübingen 2006, s. 210–234.
- Lincoln A.T., "We Know That His Testimony is True": *Johannine Truth Claims and Historicity*, in: *John, Jesus and History. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views*, eds. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta 2007, s. 179–197.
- Lincoln A.T., *The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness*, "Journal for the Study of the New Testament" 2002, vol. 85, s. 3–26.
- Lincoln A.T., *Trials, Plots and the Narrative of the Fourth Gospel*, "Journal for the Study of the New Testament" 1995, vol. 17, s. 3–30.

- Lindars B., *Credi tu nel Figlio dell'Uomo? I testi evangelici su Gesù Figlio dell'Uomo alla luce delle ultime ricerche*, Torino 1987.
- Lozada F. jr., *A Literary Reading of John 5: Text as Construction*, New York 2000.
- Luzarraga J., *El Evangelio de Juan en las versiones siríacas*, Roma 2008.
- Maccini R.G., *Her Testimony is True: Women as Witnesses According to John*, Sheffield 1996.
- Macleod J., *The Witness of Moses to Christ*, "The Evangelical Quarterly" 1945, vol. 17.1, s. 5–12.
- Malina A., *Biblijna koncepcja powołania*, „Dobry Pasterz” 2007, nr 32, s. 26–43.
- Malina A., *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeljach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007.
- Malina A., *Dio Padre e testimone del Figlio (Gv 1,32–34)*, "Antonianum" 2013, vol. 88.2, s. 301–313.
- Malina A., *Wierność Chrystusa Arcykapłana Nowego Przymierza*, w: *Nas wezwał... Zamyślenia i refleksje o kapłaństwie*, red. Z. Ryzner, Katowice 2010, s. 29–46.
- Manning G.T. jr., *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, London 2004.
- Marchel W., *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, trad. M. Cé, Paris 1966.
- Marchel W., *Ojciec*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992², s. 147–156.
- Mardaga H., *The Use and Meaning of EKEINOS in Jn 19:35*, "Filologia Neotestamentaria" 2007, vol. 20, s. 67–80.
- Mariano C., *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b–37*, Jerusalem 2008.
- Masson C., *Le témoignage de Jean*, "Revue Théologie et de Philosophie" 1950, vol. 38, s. 120–127.
- McClellan W., *Saint John's Evidence of the Resurrection*, "Catholic Biblical Quarterly" 1993, vol. 1, s. 253–255.
- Meeks W.A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967.
- Menken M.J.J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996.
- Meynet R., *Analyse rhétorique du Prologue de Jean*, "Revue Biblique" 1989, vol. 96, s. 481–510.
- Mlakuzhyil G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987.
- Moloney F.J., *Signs and Shadows: Reading John 5–12*, Minneapolis 1996.
- Myers A.D., *Characterizing Jesus: A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its Presentation of Jesus*, New York 2012.
- Neiryneck F., *John 21*, "New Testament Studies" 1990, vol. 36, s. 321–336.
- Nicol W., *The Semeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*, Leiden 1972.
- Nicolaci M., *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5–12*, Roma 2007.
- Nielsen J.T., *The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel*, "New Testament Studies" 2010, vol. 56, s. 343–366.
- Oczachowski A., *Przyszedłem na tę godzinę (J 12,27). Rzeczownik óπα (sic!) w czwartej Ewangelii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Paradyż 2001.
- Painter J., *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, Edinburgh 1993.

- Pancaro S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leiden 1975.
- van Pelt J.R., *Witness*, in: *A Dictionary of Christ and the Gospels: Volume II*, eds. J. Hastings, J.A. Selbie, J.C. Lambert, Edinburgh 1913, s. 830–832.
- Pikiel L., *Rana boku* (J 19,34), <http://www.kslp.vti.pl/konferencje/rana-boku-j1934.html> [dostęp: 28.08.2013].
- Pitman J.R., *Practical Lectures Upon Six First Chapters of the Gospel of St. John*, London 1821.
- Podeszwa P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2011.
- Pollard T.E., *The Father–Son and God–Believer Relationships According to St. John: A Brief Study of John’s Use of Prepositions*, in: *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, réd. M. de Jonge, Leuven 1977, s. 363–369.
- Ravasi G., *Il Vangelo di Giovanni 2. Ciclo di conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano*, Bologna 1989.
- Reinhartz A., *Jesus as Prophet: Predictive Prolepses in the Fourth Gospel*, “Journal for the Study of the New Testament” 1989, vol. 36, s. 3–16.
- Reynolds B.E., *The Testimony of Jesus and the Spirit: The “We” of John 3,11 in its Literary Context*, “Neotestamentica” 2007, vol. 41.1, s. 157–172.
- Riga P., *Signs of Glory: The Use of “Sēmeion” in St. John’s Gospel*, “Interpretation” 1963, vol. 17, s. 402–424.
- Rosik M., *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica” 2004, nr 74.1, s. 39–63.
- Rossé G., *Il grido di Gesù in Croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984.
- Rubio Moran L., *Chrystus w historii zbawienia*, przeł. Z. Ziółkowski, Warszawa 1985.
- Sabugal S., *La resurrección de Jesús en el cuarto evangelio (Jn 20,1–29; 21,1–14)*, “Salesianum” 1991, vol. 53, s. 649–667.
- Sánchez Navarro L., *Estructura testimonial del Evangelio de Juan*, “Biblica” 2005, vol. 86, s. 511–528.
- Schnackenburg R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993.
- Schneiders S.M., *John 21:1–14*, “Interpretation” 1989, vol. 63, s. 70–75.
- Schneiders S.M., *John 20:11–18: The Encounter of Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading*, in: “What is John?”. Volume I: Readers and Readings of the Fourth Gospel, ed. F.F. Segovia, Atlanta 1996, s. 155–168.
- Schnelle U., *Cross and Resurrection in the Gospel of John*, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, eds. C.R. Koester, R. Bieringer, Tübingen 2008, s. 127–151.
- Schuchard B.G., *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, Atlanta 1992.
- Senior D., *The Death of Jesus as Sign. A Fundamental Johannine Ethic*, in: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. G. Van Belle, Leuven 2007, s. 271–291.
- Shaw A., *The Breakfast by the Shore and the Mary Magdalene Encounter as Eucharistic Narratives*, “Journal of Theological Studies” 1974, vol. 15, s. 12–26.
- Shaw J.M., *The Christian Gospel of the Fatherhood of God*, London 1924.
- Sikora A.R., *Świadkowie pustego grobu w Czwartej Ewangelii*, “Scripturae Lumen” 2010, vol. 2, s. 215–231.

- Sikora A.R., *Uczeń, którego Jezus miłował, świadkiem i nauczycielem wiary*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2012, nr 26, s. 87–105.
- Skalicky C., *La Gloria nel Vangelo di Giovanni*, Roma 1970.
- Smalley S.S., *John: Evangelist and Interpreter*, Carlisle 1998.
- Staley J., *The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospels Narrative Structure*, „Catholic Biblical Quarterly” 1986, vol. 48, s. 241–263.
- Stibbe M., *Telling the Father's Story: The Gospel of John as Narrative Theology*, in: *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman, Tübingen 2006, s. 177–193.
- Stock K., *Gesù il Figlio di Dio. Il messaggio di Giovanni*, Roma 1993.
- Syreeni K., *The Witness of Blood: The Narrative and Ideological Function of the “Beloved Disciple” in John 13–21*, in: *Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus*, eds. A. Mustakallio, H. Leppä, H. Räisänen, Göttingen 2005, s. 164–185.
- Temple S., *The Two Signs in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 1962, vol. 81, s. 169–174.
- Tenney M.C., *Topics from the Gospel of John. Part I: The Person of the Father*, „Bibliotheca Sacra” 1975, vol. 525, s. 37–46.
- Tenney M.C., *Topics from the Gospel of John. Part II: The Meaning of the Signs*, „Bibliotheca Sacra” 1975, vol. 526, s. 145–160.
- Tenney M.C., *Topics from the Gospel of John. Part III: The Meaning of “Witness” in John*, „Bibliotheca Sacra” 1975, vol. 527, s. 229–241.
- Thompson M.M., *“God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen”: The Characterization of God in the Gospel of John*, „Semeia” 1993, vol. 63, s. 177–204.
- Thompson M.M., *The Promise of the Father. Jesus and God in the New Testament*, Kentucky 2000.
- Tolmie D.F., *The Characterization of God in the Fourth Gospel*, „Journal for the Study of the New Testament” 1998, vol. 69, s. 57–75.
- Traets C., *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de Saint Jean*, Roma 1967.
- Trites A.A., *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge 2004.
- Trudinger L.P., *An Israelite in Whom There is No Guile: An Interpretative Note on John 1:45–51*, „The Evangelical Quarterly” 1982, vol. 54.2, s. 117–120.
- Vanhoye A., *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)*, „Recherches de Science Religieuse” 1960, vol. 68.3, s. 377–419.
- Vanhoye A., *Témoignage et vie en Dieu selon 4^e Évangile*, „Christus” 1955, vol. 6, s. 150–171.
- Vignolo R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 2003².
- Waetjen H.C., *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions*, New York 2005.
- Wahlde U.C. von, *The Earliest Version of John's Gospel: Recovering the Gospel of Signs*, Wilmington 1989.
- Wahlde U.C. von, *The Witnesses to Jesus in John 5,31–40 and Belief in the Fourth Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981, vol. 43, s. 385–404.
- Westcott B.F., *The Revelation of the Father: Short Lectures of the Titles of the Lord in the Gospel of St. John*, New York 1887.
- Westermann C., *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments*, Stuttgart 1994.
- Wiarda T., *John 21,1–23: Narrative Unity and its Implications*, „Journal for the Study of the New Testament” 1992, vol. 46, s. 53–71.

- Witczyk H., *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa (J 20,21–23)*, w: *Słowo Twoje jest prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 344–366.
- Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003.
- Wróbel M.S., *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.
- Wróbel M.S., *Obraz Boga Ojca*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom II: Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 11–38.
- Wróbel M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Kielce 2002.

Indeks autorów

- Aland Barbara 256
Aland Kurt 256
Allen E.L. 103, 171, 260
Alonso Schoekel Luis 51, 61, 260
Anderson Paul N. 215, 262
Apolinary 187
Asiedu-Pepurah Martin 48, 260
- Baarda Tjitze 38, 48, 261
Barr Allan 17, 260
Barreto Juan 92, 192, 195, 203, 229, 259
Barrett Charles Kingsley 15, 31, 36, 64, 69, 70, 73, 79, 80, 81, 87, 123, 130, 131, 133, 134, 139, 173, 199, 258, 260
Bauckham Richard 213, 214, 260
Bazzi Carlo 116, 258
Beasley-Murray George Raymond 138, 258
Benedykt XVI 103, 257
Bengel Johann Albrecht 24, 26, 260
Bennema Cornelis 235, 260
Bernard John Henry 69, 121, 123, 130, 134, 136, 137, 142, 143, 144, 145, 147, 186, 187, 194, 222, 223, 258
Beutler Johannes 28, 132, 134, 260
Bieringer Reimund 38, 236, 262, 264
Billerbeck Paul 198, 259
Black Matthew 256
Blass Friedrich 145, 257
Boice James Montgomery 23, 24, 25, 26, 27, 53, 56, 57, 58, 162, 260
- Boily Roger 194, 225, 226, 260
Boismard Marie-Émile 57, 187, 260
Bonsirven Joseph 16, 21, 22, 260
Boscolo Gastone 133, 258
Brant Jo-Ann A. 31, 149, 154, 158, 238, 244, 258
Brodie Thomas L. 89, 258
Brown Raymond Edward 17, 24, 31, 49, 50, 59, 69, 70, 71, 94, 108, 109, 126, 129, 136, 138, 145, 148, 162, 163, 167, 169, 191, 195, 197, 199, 200, 204, 231, 246, 257, 258
Brox Norbert 28, 260
Buchanan Edgar Simmons 122, 255
Bultmann Robert 17, 26, 28, 50, 58, 69, 73, 116, 119, 140, 143, 148, 150, 172, 199, 258
Burge Gary 55, 260
Bynum Wm. Randolph 198, 260
- Calloud Jean 57, 258
Carson Donald Arthur 65, 85, 88, 92, 93, 130, 213, 258
Casalegno Alberto 59, 60, 100, 101, 261
Cé Madeleine 81, 263
Charpentier Étienne 97, 262
Chometon Augustin 26, 164, 258
Chrostowski Waldemar 234, 239, 261, 266
Coppens Joseph 15, 16, 260, 262
Cozzi Maria Adele 52, 259
Culpepper Robert Alan 80, 257

- Cyprian 24, 49, 257
 Czarski Janusz 122, 140, 149, 151, 176, 184, 257
 Davey James Ernest 58, 261
 Davies Margaret 25, 58, 61, 102, 261
 de Jonge Marinus 38, 48, 100, 108, 239, 261, 264
 Debrunner Albert 145, 257
 Descamps Albert 16, 262
 Dodd Charles Harold 27, 69, 87, 110, 165, 172, 199, 258
 Doohan Leonard 26, 59, 258
 Drgas Janusz 239, 261
 Drozd Jan 165, 261
 Duquoc Christian 97, 262
 Egger Wilhelm 42, 124, 178, 257
 Ensor Peter W. 100, 261
 Enz Jacob J. 79, 82, 261
 Evans Craig Alan 69, 70, 71, 261
 Fabris Reinaldo 31, 114, 139, 173, 186, 188, 194, 195, 201, 202, 208, 230, 239, 258
 Ferraro Giuseppe 58, 148, 261
 Fortna Robert Tomson 100, 261
 Forza Gianfranco 42, 257
 Freed Edwin D. 71, 199, 216, 261
 Friedman Michał 257
 Funk Robert W. 94, 204, 258
 Genuyt François 57, 258
 Giblet Jean 16, 20, 21, 31, 49, 57, 135, 139, 154, 164, 165, 166, 169, 172, 261
 Girlanda Antonio 49, 259
 Gnilka Joachim 180, 258
 Godet Francis 26, 57, 121, 168, 258
 Gorzkowski Albert 135, 257
 Górka Bogusław 148, 158, 161, 261
 Grasso Silvano 55, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 127, 129, 137, 142, 156, 158, 164, 168, 169, 170, 171, 182, 195, 212, 230, 235, 246, 258
 Grigsby Bruce 207, 261
 Grob Francis 119, 261
 Gryglewicz Franciszek 104, 165, 261, 263
 Gryson Roger 256
 Haenchen Ernst 31, 94, 99, 100, 110, 122, 159, 204, 234, 258
 Hałas Stanisław 16, 261
 Hanhart Robert 256
 Harris Elizabeth 58, 62, 63, 66, 87, 261
 Hartel Wilhelm 257
 Hastings James 23, 264
 Hatch William Henry Paine 255
 Haya Gonzalo 32, 50, 262
 Hengel Martin 61, 261
 Higman Francis 27, 261
 Hindley J. Clifford 19, 25, 29, 34, 261
 Hoskyns Edwyn Clement 26, 182, 258
 Howard Wilbert Francis 257
 Ireneusz 138, 257
 Jan Chryzostom 24, 31, 49, 187, 257
 Jaubert Albert 81, 261
 Jeremias Joachim 208, 261
 Johns Loren L. 31, 102, 261
 Jones Larry Paul 206, 261
 Just Felix 215, 262
 Karavidopoulos Johannes 256
 Keener Craig S. 51, 55, 173, 204, 205, 258
 Kempthorne Renato 39, 40, 42, 219, 262
 Kim Byung-Gook 67, 69, 70, 262
 Kiraz George Anton 255
 Kl'uska Boguslav 95, 262
 Klemens Aleksandryjski 63
 Klijn Albertus Frederic Johannes 38, 48, 261
 Koester Craig R. 38, 231, 235, 236, 262, 264
 Kościuk Zbigniew 51, 258
 Kręciđło Janusz 16, 17, 41, 240, 247, 248, 262
 Kubiś Adam 55, 72, 95, 215, 216, 217, 218, 219, 262
 Kysar Robert 19, 25, 99, 262
 Lagrange Marie-Joseph 26, 31, 54, 57, 158, 162, 172, 210, 258

- Lake Helen 114, 255
Lake Kirsopp 114, 255
Lambert John C. 23, 264
Langkammer Hugolin 111, 262
de la Potterie Ignace 16, 32, 33, 34, 50, 57,
63, 80, 97, 98, 103, 127, 141, 154, 155,
156, 206, 219, 220, 248, 262
Lausberg Heinrich 135, 257
Lee Dorothy Ann 222, 262
Léon-Dufour Xavier 31, 49, 50, 88, 89, 99,
105, 141, 142, 148, 156, 157, 165, 167, 183,
194, 195, 201, 202, 205, 232, 234, 259
Leone Cosimo 99, 262
Leppä Heikki 41, 265
Lierman John 53, 55, 64, 77, 173, 260, 262,
265
Lightfoot Robert Henry 31, 152, 259
Lincoln Andrew T. 34, 39, 58, 59, 215, 247,
248, 259, 262
Lindars Barnabas 158, 263
Loisy Alfred 31, 57, 259
Lowth Robert 60, 257
Lozada Francisco jr. 157, 159, 160, 170, 263
Luzarraga Jesús 187, 193, 263
- Maccini Robert Gordon 223, 225, 235, 263
Macleod John 55, 56, 87, 88, 263
Maldonatus Ioannes 13, 158, 259
Malina Artur 35, 62, 63, 65, 66, 88, 114,
200, 207, 211, 218, 241, 243, 244, 263
Manning Gary T. jr. 82, 263
Marchel Witold 81, 104, 263
Marconi Gilberto 194, 225, 226, 260
Mardaga Hellen 213, 263
Mariano Cesare 185, 263
Martini Carlo Maria 256
Massaux Édouard 16, 262
Masson Charles 19, 20, 33, 263
Mastin Brian A. 121, 259
Mateos Juan 92, 192, 195, 203, 229, 259
McClellan William 225, 263
Mędala Stanisław 16, 31, 41, 43, 52, 57, 65,
89, 93, 113, 121, 127, 128, 129, 132, 148,
156, 164, 168, 169, 172, 182, 183, 195,
202, 210, 212, 233, 239, 240, 245, 259
- Meeks Wayne A. 56, 263
Menken Maarten J.J. 71, 189, 199, 200, 263
Metzger Bruce Manning 120, 256, 257
Meynet Roland 57, 263
Migne Jacques-Paul 257
Miller Douglas B. 31, 102, 261
Minguez Dionisio 208, 261
Miniscalchi Erizzo Franciscus 177, 256
Mlakuzhyil George 17, 178, 180, 263
Moloney Francis J. 31, 62, 69, 76, 78, 79,
114, 119, 138, 247, 259, 263
Morgenthaler Robert 104, 257
Morris Leon 69, 223, 259
Moscatelli Francesca 49, 259
Mosser Carl 214, 260
Moulton James Hope 210, 257, 258
Muchowski Piotr 257
Mullins Michael 54, 259
Muraoka Takamitsu 137, 258
Mustakallio Antti 41, 265
Myers Alicia D. 49, 50, 51, 54, 68, 76, 84,
95, 96, 97, 98, 263
- Neiryneck Frans 241, 247, 263
Nicol W. 105, 263
Nicolaci Marida 53, 154, 263
Nielsen Jasper Tang 104, 153, 166, 263
Nolli Gianfranco 31, 132, 179, 190, 259
- Oczachowski Andrzej 68, 244, 263
Omanson Roger Lee 258
Orygenes 123, 138, 188, 257
- Paciorek Antoni 114, 143, 180, 190, 197,
203, 230, 239, 241, 258, 259
Painter John 37, 54, 58, 263
Pancaro Severino 29, 30, 31, 53, 76, 140,
160, 171, 172, 264
Panimolle Salvatore Alberto 57, 139, 165,
202, 213, 259
van Pelt J.R. 23, 264
Perkins Pheme 101, 259
Pesch Rudolf 179, 259
Petrozzi Maria Teresa 24, 258
Pikiel Leonard 187, 264
Pitman John Rogers 51

- Pius X 199, 257
Podeszwa Paweł 4, 28, 95, 264
Pollard Thomas Evan 239, 264
Popowski Remigiusz 179, 256, 258
- Rahlf's Alfred 256
Räisänen Heikki 41, 265
Ravasi Gianfranco 234, 264
Rehkopf Friedrich 145, 257
Reinhartz Adele 106, 264
Reynolds Benjamin E. 106, 142, 264
Riga Peter 25, 100, 103, 264
Romaniuk Kazimierz 37, 257
Ronchi Franco 241, 259
Rosik Mariusz 17, 71, 228, 231, 264, 266
Rossé Gérard 39, 264
Rubinkiewicz Ryszard 103, 257
Rubio Moran Luis 102, 264
Ryzner Zenon 218, 263
- Sabourin Léopold 180, 259
Sabugal Santos 221, 264
Sánchez Navarro Luis 36, 37, 38, 264
Sanders Joseph Newbould 121, 259
Schenke Ludger 31, 259
Schlatter Adolf 31, 69, 199, 259
Schnackenburg Rudolf 25, 31, 35, 52, 69,
110, 134, 165, 168, 216, 217, 259, 264
Schneiders Sandra M. 230, 231, 242, 264
Schnelle Udo 38, 39, 57, 228, 259, 264
Schuchard Bruce G. 96, 219, 264
Segovia Fernando F. 230, 264
Selbie John A. 23, 264
Senior Donald 27, 38, 264
Shaw Alan 241, 242, 264
Shaw John Mackintosh 16, 264
Sikora Adam Ryszard 225, 227, 264, 265
Simoens Yves 31, 52, 116, 143, 148, 164,
168, 169, 183, 187, 193, 195, 198, 202,
203, 222, 228, 244, 259
Skalicky Karel 27, 139, 265
Sloyan Gerard 241, 259
Smalley Stephen S. 79, 158, 265
Smith Dwight Moody 49, 259
Sorsaja Anita 24, 258
- Stachowiak Lech 31, 40, 209, 259
Staley Jeffrey Lloyd 57, 265
Steely John E. 38, 261
Stibbe Mark 64, 265
Stock Klemens 65, 265
Strack Hermann Leberecht 198, 259
Swanson Reuben J. 122, 255
Syreeni Kari 41, 227, 248, 265
- Śpiewak Paweł 257
- Tacjan 187
Taylor Vincent 179, 180, 259
Temple Sydney 101, 265
Tenney Merrill C. 48, 61, 101, 265
Teodoret 187
Tertullian 138, 257
Thatcher Thomas 215, 262
Tholuck Friedrich August Gottreu 58, 259
Thompson Marianne Meye 52, 53, 67, 109,
265
Thyen Hartwig 148, 205, 259
Tolmie D. Francois 67, 69, 265
Traets Cornelius 181, 215, 265
Trites Allison Albert 28, 33, 34, 49, 58, 69,
70, 265
Trudinger L. Paul 88, 89, 265
Turner Nigel 258
- van Unnik Willem Cornelius 38, 48, 92, 261
- Van Belle Gilbert 27, 264
van den Bussche H. 110, 260
Vanhoye Albert 16, 18, 19, 31, 52, 57, 97,
132, 152, 161, 162, 265
Vignolo Roberto 59, 63, 195, 265
Vischioni Giovanni 62, 259
- Waetjen Herman C. 128, 265
von Wahlde Urban C. 31, 35, 36, 49, 86, 88,
89, 94, 96, 102, 165, 171, 204, 228, 260,
265
Weber Robert 256
Westcott Brooke Foss 16, 23, 28, 126, 127,
132, 140, 189, 260, 265

-
- Westermann Claus 99, 265
Whish Henry F. 122, 258
White Henry Julian 255
Wiarda Timothy 241, 265
Wikgren Allen 256
Wilckens Ulrich 148, 195, 260
Wilson E. Jan 255
Witczyk Henryk 234, 266
Wojciechowski Michał 256
Wright Nicholas Thomas 38, 39, 243, 266
Wróbel Mirosław Stanisław 17, 20, 97, 104,
204, 266
Zerwick Maximilian 133, 143, 145, 154,
191, 258
Zevini Giorgio 108, 148, 202, 205, 236, 260
Ziółkowski Zenon 102, 264
Zumstein Jean 224, 234, 236, 260

Don Dawid Ledwoń

La testimonianza del Padre nel quarto Vangelo
Studio esegetico-teologico

Sommario

Tra le quattro figure canoniche del Vangelo il testo di Giovanni è quello che parla di più del Padre di Gesù – Dio. Lo strumento fondamentale in Giovanni per esprimere (rivelare) tale verità è rappresentato invece dalla testimonianza (μαρτυρία) e dall'atto del testimoniare legato ad essa (μαρτυρέω). Nel concetto di testimonianza rientrano il parlare, il dimostrare, il persuadere, il confermare che Gesù è il Figlio di Dio mandato perché coloro che credono in Lui abbiano la vita eterna (Gv 3,15–16).

Il tema della testimonianza del Padre nella biblistica mondiale rimase inosservato come oggetto coerente di studio fino alla metà del XX secolo. Non veniva percepito nemmeno come elemento essenziale dell'insegnamento su Dio Padre. Soltanto gli anni cinquanta del XX secolo portarono una svolta radicale nella teologia biblica. Si prestò allora attenzione alla correlazione fortemente accentuata nei Vangeli tra la cristologia e la riflessione sulla presenza e sull'opera delle altre Persone della Santissima Trinità. Il testo di Giovanni dimostra di essere un oggetto di studio particolarmente prezioso per il tema in esso presente della paternità di Dio, e specialmente della testimonianza in merito al Figlio, che costruisce la struttura del quarto Vangelo e ha un'importanza cruciale per la sua interpretazione. Viene anche indicato ancora un altro importante aspetto della testimonianza in Giovanni: la rivelazione della vita interiore di Gesù e della relazione nella Trinità.

La presente monografia intende definire le caratteristiche della testimonianza che Dio presenta su suo Figlio; intende in seguito indicare i luoghi e le modalità di realizzazione di tale testimonianza nel quarto Vangelo ed anche la risposta alla domanda sulla possibilità di partecipazione dell'uomo nel testimoniare il Padre e su dove ciò si compia definitivamente. L'ampia introduzione contiene la presentazione dello stato degli studi finora raggiunto e giustifica la scelta del metodo di studio. L'approccio sincronico costituisce lo strumento fondamentale nell'analisi del Vangelo di Giovanni nella sua forma canonica. Il primo capitolo del libro include uno studio sulla testimonianza del Padre nel quarto Vangelo sullo sfondo dell'Antico Testamento. I due capitoli successivi presentano un'analisi dettagliata delle pericopi di Gv 5,31–47 e 19,31–37 secondo il medesimo schema: delimitazione del testo, critica del testo, traduzione e note filologiche, presentazione della struttura del testo, infine la sua analisi nel contesto. Le conclusioni sono state incluse nelle ricapitolazioni. Il quarto ed ultimo capitolo presenta invece i luoghi in cui è presente la testimonianza del Padre nelle narrazioni dopo la risurrezione di Gesù. Considerata l'area estesa degli studi sulla testimonianza del Padre in Gv 20 e 21, si è rinunciato alla traduzione completa del testo. L'analisi in questa parte della monografia si concentra sugli elementi, presenti nella narrazione evangelica, della descrizione del sepolcro vuoto, della reazione e delle condotte dei protagonisti, comunque soprattutto sulle descrizioni delle cristofanie e sui discorsi di Gesù. La conclusione comprende la sintesi dei risultati degli studi.

Rev. Dawid Ledwoń

The Witness of the Father in the Fourth Gospel
An Exegetical-Theological Study

Summary

From among the four canonical Gospels, the Johannine rendering is the one most focused on Jesus' Father – God. In the Gospel according to John, the basic means of expressing (revealing) the said truth is witness (μαρτυρία) along with, related thereto, the act of bearing witness (μαρτυρέω). The notion of witness contains speaking, arguing for, convincing, and asserting that Jesus was the Son of God sent so that whoever believes in Him shall have eternal life (John 3:15–16).

The theme of witness of the Father as a cohesive research subject had gone unnoticed in global biblical studies until the half of the 20th century. Also, it had not been perceived as a crucial element of teaching about God the Father. Only 1950s brought about radical change in biblical theology. What began to be stressed back then was the relationship between Christology, emphasised strongly in the Gospels, and the reflection about presence and the work of the remaining Persons of the Holy Trinity. The Johannine Gospel appears to be an especially valuable subject of research due to the theme of God's fatherhood – in particular, giving witness to the Son – present therein, which constitutes a structure of the fourth Gospel and remains critical for its interpretation. Another important aspect of the witness indicated in John is: unveiling the internal life of Jesus and the interrelations within the Trinity.

This monograph aims at determining features of the witness that God gives about His Son; to subsequently indicate places and manners in which the said witness is actualised in the fourth Gospel, in addition to providing an answer to the question regarding the possibility of the human participation in the witness of the Father and where it eventually finds its fulfillment. The book's extensive introduction contains a presentation of the current state of research as well as a justification of an assumed research method. A synchronic approach is a basic device of analysing the Gospel according to John in its canonical form. Chapter One of the book contains a study of the witness of the Father in the fourth Gospel against the backdrop of the Old Testament. Two subsequent chapters present a detailed analysis of the pericopes John 5:31–47 and 19:31–37 which follows the same pattern: the text delimitation, the text criticism, the translation and philological remarks, presentation of the text structure, and finally, the analysis thereof in context. The concluding remarks are included in particular summaries. The final, fourth chapter pinpoints, in turn, the places where the witness of the Father occurs in the narratives about Jesus' resurrection. Due to the extent of research scope into the witness of the Father in John 20 and 21, the translation of the mentioned chapters in their entirety has been abandoned. In this part of the monograph, the analysis concerns the descriptions of the empty tomb and of characters' reactions and attitudes present in the Gospel narratives; most of all, however, it is focused on the descriptions of the Christophany and Jesus' speeches. Conclusions of the book present the synthesis of the research findings.

Redaktor
Anna Sakiewicz

Projektant okładki
Aleksandra Gaździcka

Korektor
Marzena Marczyk
Agata Sowińska

Łamanie
Grażyna Szewczyk

Copyright © 2017 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-8012-871-2
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-8012-898-9
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17/25. Ark. wyd. 23/0. Pa-
pier offset. kl. III, 90 g Cena 36 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

ISSN 0208-6336
Cena 36 zł (+ VAT)



Więcej o książce

