

przedstawiciel Żydów, Samarytanka — Samarytanin, urzędnik królewski z Kafarnaum — pogan.

3. Te trzy perykopy w Ewangelii Jana należy przeto ujmować nie tyle na płaszczyźnie historii tradycji, ile raczej z punktu widzenia historii redakcji tej Ewangelii. Z punktu widzenia historii redakcji czas Jezusa i czas Kościoła są utożsamione: to Jezus, Chrystus i Zbawiciel, działa przez swoich apostołów i uczniów między ludźmi, dając im objawienie o Sobie.

4. Objawienie się Jezusa dokonane za czasów Jego ziemskiego życia, że jest On Chrystusem i Zbawicielem, instauratorem Nowego Przymierza, do którego mają wejść wszyscy ludzie, wymaga ze strony ludzi wiary, ale także przyjęcie chrztu.

5. W dwóch pierwszych perykopach dialogi są zaczepione o wspólne tematy typu religijnego, znane Kościołowi, Żydom i Samarytanom. Miejsce cud, jako przemawiający za koniecznością uwierzenia w Chrystusa. Jednak akcent jest przesunięty na moc słowa apostołskiego.

6. Naprowadza to nas na widzenie w tych trzech perykopach chęci gan według pewnego schematu, jaki mamy w *Dziejach Apostolskich*... przedstawienia zagadnienia chrystianizacji Żydów, Samarytan i *po-gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (1, 8).

7. Słownictwo i tematyka teologiczna jest w tych perykopach dosyć nietypowa dla Jana, a raczej zdradza powiązanie ze słownictwem i teologią Łukasza, zarówno jego Ewangelii jak i *Dziejów Apostolskich*. Wpływu i odbicia tendencji teologicznych Łukasza, a może nawet i re-stąd należałoby dopatrywać się w tych trzech perykopach wielkiego dążeń tych perykop przez Autora, który stał pod wpływem św. Łukasza, który był tak zainteresowany dziełem ewangelizacji ludzi podjętym przez Kościół po dniu Pięćdziesiątnicy.

Kraków

O. FRANCISZEK GOŁĘBIEWSKI OP

Ks. Stanisław Mędała CM

TRADYCJA O WIECZNOŚCI MESJASZA I REDAKCJA J 12, 34

W J 12, 23—36 są przytoczone ostatnie publiczne wypowiedzi Jezusa i reakcja na nie ze strony ludu, który wprowadził Go jako króla mesjańskiego do Jerozolimy. Pierwsza wypowiedź (ww. 23—28a) objawia uwielbienie Syna Człowieczego, które wyjaśnia głos z nieba (w. 28b). Lud niewłaściwie interpretuje to objawienie (w. 29), dlatego

Jezus je koryguje (w. 30). Druga wypowiedź (ww. 31—32) wskazuje na moment sądu nad światem i wywyższenia Jezusa. Ewangelista wyjaśnia, że tym momentem jest śmierć Jezusa na krzyżu (w. 33). Po ostatniej wypowiedzi Jezusa lud reaguje słowami: *Myśmy słyszeli z Prawa, że Chrystus pozostaje na zawsze. Jakże ty mówisz: Trzeba, aby Syn Człowieczy był wywyższony? Kimże jest ten Syn Człowieczy?*. W odpowiedzi na wystąpienie ludu Jezus wzywa go do chodzenia w światłości i do pogłębiania wiary w światłość. Po czym ewangelista dodaje: *To powiedział Jezus i odszedłszy zakrył się przed nimi*.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest stwierdzenie ludu: *Myśmy słyszeli z Prawa, że Chrystus pozostaje na zawsze* (w. 34a)¹. Gdy bowiem przeglądamy egzegezę tego miejsca w komentarzach czwartej Ewangelii, to przekonujemy się, że nasuwa ona szereg problemów o charakterze literackim i teologicznym. Z punktu widzenia krytyki literackiej problem polega na tym, że nigdzie w Starym Testamencie nie ma słów *Ho Christos menei eis ton aiona*², które lud przytacza jako słowa podane przez Prawo, oraz na powiązaniu w. 34 z kontekstem poprzedzającym. Pytanie ludu w w. 34 jest tak sformułowane, że bezpośrednio dotyczy potrzeby wywyższenia Syna Człowieczego. Tymczasem w kontekście poprzednim Jezus wprawdzie zapowiada swoje podwyższenie z ziemi, ale nie posługuje się wyrażeniem *dei hypothenai ton hyion tou anthropou*. To wyrażenie znajduje się natomiast w J 3, 14 oraz w 8, 28 bez słowa *dei*. W związku z tym niektórzy egzegeci sądzą, że J 3, 14—21 należy umieścić w r. 12 między w. 32 a 34 (w. 33 traktując jako głos redaktora)³. R. Bultmann traktuje J 12, 34—36 jako fragment źródła gnostycznego o światłości i komentuje ten fragment w kontekście rozdziału 8⁴.

¹ W naszych analizach J 12, 34a jako punkt wyjścia przyjmujemy egzegezę historyczno-krytyczną i filologiczną perykopy J 12, 23—36, którą podaje: R. E. Brown, *The Gospel According to John* (I—XII), Garden City, N. Y. 1966, 465—480; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg 1971, 476—512; L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1971, 592—601, oraz interpretację teologiczną, którą przedstawia: I. de la Potterie, *L'exaltation du Fils de l'homme* (Jn 12, 31—36), Gr 49 (1968) 460—478, i J. T. Forestell, *The Word of the Cross* Analecta Biblica 57, Rome 1974, 61—74.

² W. C. Van Unnik, *The Quotation from the Old Testament in John 12,34*, *NovTest* 3 (1959) 174—179 wskazuje Ps 89, 37 jako źródło formuły Janowej w LXX, gdyż zachodzi tam wyrażenie *potomstwo jego na zawsze pozostanie* (*sperma autou eis ton aina menei*) w kontekście mesjańskim jako zapowiedź przyszłego potomstwa Dawidowego. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneichen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 293 przytacza Ps 72, 17 jako miejsce, do którego nawiązuje J 12, 34.

³ Por. S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957, 119 n. 10.

⁴ *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, 236n; Dla R. Bultmanna J 12, 34 stanowił punkt wyjścia do szukania podłoża czwartej Ewangelii w gnozie orientalnej.

Tego rodzaju spostrzeżenia krytyków wskazują, iż w J 12, 34 mamy do czynienia z wyraźnymi śladami zabiegów redakcyjnych, które mogą być pozostałością przemieszczenia tekstu z innego kontekstu, względnie świadomie wprowadzonymi przez autora szczegółami stylistycznymi, aby uwydatnić specjalny sens tekstu i jego szczególną funkcję.

Funkcja i treść formuły „Chrystus pozostaje na zawsze” wiąże się bowiem z przeznaczeniem czwartej Ewangelii. Cel Ewangelii został sformułowany w J 20, 31, ale historia tekstu dostarcza poważnych argumentów do zastanawiania się nad jej faktycznym przeznaczeniem. Tekst przyjęty w wydaniu A. Merka, w oparciu o kodeks Watykański (B), Synaicki (S) i Koridethi (Th) podają słowo „wierzyć”, wskazujące na cel, w czasie teraźniejszym (*hina pisteuēte*), a inne świadectwa tekstualne podają je w aoryście (*hina pisteusēte*). Tekst może brzmieć: *To zaś napisano, abyście wierzyli* (w znaczeniu kontynuacji i pogłębiania wiary) lub: *abyście uwierzyli* (w znaczeniu przyjęcia wiary jako nauczania lub daru), że *Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego*. W związku z tym sformułowaniem wśród komentatorów Ewangelii św. Jana toczą się dyskusje, czy jest ona przeznaczona dla celów wewnątrzkościelnych (dla wierzących)⁵, czy też dla celów misyjnych (dla pogan, dla Żydów z diaspory)⁶. Te dyskusje odbijają się w egzegezie J 12, 34, w której są brane pod uwagę trudności wysuwane przez odbiorców Ewangelii oraz głębsze zrozumienie słów Jezusa i Starego Testamentu wyrażone przez ewangelistę.

W zależności od rozumienia przeznaczenia czwartej Ewangelii, zdanie *Ho Christos menei eis ton aiona*, wstawione w usta ludu (reprezentującego odbiorców), można uważać za ludowe oczekiwania apokaliptyki żydowskiej, które ewangelista zwalcza (R. Bultmann), albo za spekulacje teologiczne, które uważa on za niepotrzebne (C. H. Dodd) lub za sformułowanie podstawowej tezy czwartej Ewangelii, która bez przyjęcia z wiarą objawienia i posłannictwa Jezusowego jest kompletnym niezrozumieniem ekonomii Starego Przymierza i słów Jezusa.

1. IDEA WIECZNOŚCI MĘSJASZA W APOKALIPTYCE ŻYDOWSKIEJ I JEJ PODŁOŻE RELIGIJNO-HISTORYCZNE

Problem wieczności Chrystusa implikuje przede wszystkim stosunek czwartej Ewangelii do eschatologii judeo-chrześcijańskiej. Jako wprowadzenie do teologicznej problematyki związanej z ideą wieczności Chrystusa wyrażoną w J 12, 34 przykładowo może posłużyć komentarz tego wiersza u R. Bultmanna:

⁵ Por. E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, NTS 11 (1964—65) 74—90; J. W. Bowker, *The Origin and Purpose of St. John's Gospel*, NTS 11 (1964—65) 398—408.

⁶ Tak sądzi p. W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel*, w: „*Studia Evangelica*” I (TU 73), Berlin 1959, 382—411.

„Ochlos — czytamy tam — przedstawia upragniony ideał apokaliptyki żydowskiej, według której Zbawiciel przychodzi z nieba, aby na ziemi ustanowić czas zbawienia, który nie będzie miał końca. Z tym apokaliptycznym obrazem walczy tutaj, jak zazwyczaj, ewangelista. Bóży Objawiciel przynosi zbawienie nie jako stan o charakterze doczesnym, którym by człowiek mógł dysponować beztrudnie, bo przecież Zbawiciel „pozostaje na zawsze”. Objawienie jest raczej zakwestionowaniem, negacją świata, i dlatego przyjęcie daru objawienia domaga się porzucenia wszystkich pragnień, porzucenia wszelkiej chęci posiadania i rozporządzania — także chęci rozporządzania przyszłością, podobnie jak domaga się również porzucenia starych wyobrażeń o życiu i śmierci. Dlatego Objawiciel przychodzi nie po to, aby „pozostać na zawsze”, lecz by wkrótce odejść. On „musi być podwyższony”, jak mówi ewangelista, posługując się terminologią mitu gnostyckiego — wprawdzie nie po to, aby w miejsce żydowskiej mitologii stawić gnostycką, lecz dlatego, że gnostycka pojęciowość wyraża następującą myśl istotną: Objawiciel przez swoje przyjście nie staje się zjawiskiem światowym, lecz pozostaje obcym gościem, który znowu odejdzie. Mowy pożegnalne wyjaśnia to całkowicie: w Jego odejściu dopiero ujawnia się sens Jego przyjścia. Jego spotkanie przekształca chwilę obecną w czas eschatologiczny. Jeżeli by on nabył trwałości, to nie byłby już czasem eschatologicznym, lecz doczesnym. Właśnie to nadaje chwili obecnej, kiedy się Go spotyka, ciężaru odpowiedzialności, czyni z niej moment decydujący o życiu i śmierci”⁷.

R. Bultmann dostrzegł problem zbawienia w czasie, jaki ewangelista zasygnalizował w formie *Chrystus pozostaje na zawsze*, którą włożył w usta ludu nie pojmującego zbawczej misji Jezusa. Wydaje się jednak, że w swej egzystencjalnej interpretacji czasu R. Bultmann tylko częściowo odczytał myśl ewangelisty, gdyż u podłoża pojęcia wieczności Chrystusa nie zauważył judeo-chrześcijańskiej idei królowania Boga w historii i realizacji zbawczego planu w świecie w oparciu o przymierze. W ujęciu czwartej Ewangelii Bóg ustalił nie tylko czas zbawienia, lecz także miejsce i sposób jego realizacji.

Janowa formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* implikuje wielostopniową klasyfikację oczekiwań mesjańskich i redukcję elementów rzeczowych do osoby Mesjasza. W związku ze sprowadzeniem różnych motywów mesjańskich do jednej formuły istnieje niebezpieczeństwo uproszczenia problematyki, jeśli nie weźmie się pod uwagę podłoża religijno-historycznego, na którym ona wyrosła. Wyrażenie *Chrystus pozostaje na zawsze* w 12, 34 streszcza bowiem oczekiwania mesjańskie Starego Testamentu jako ekonomii zbawienia (Prawo), nawiązując do tych tekstów, które zapowiadają długowieczność króla mesjańskiego (Ps 72, 4. 17; Iz 9, 6; Ez 37, 25) i wieczne z nim przymierze Boga, trwałość dynastii Dawidowej (2 Sm 7, 13. 16; 1 Krl 8, 25; 9, 5; Ps 89, 5. 37), wieczne królestwo mesjańskie (2 Sm 7, 16; Iz 9, 6) czy eschatologiczne (Dn 2, 44; 7, 14. 27) oraz kraj na miejsce trwałego przebywania narodu wybranego (Jr 24, 6; Ez 37, 25; Jo 3, 20). Złączenie pojęcia wieczności

⁷ *Das Evangelium des Johannes*, 270.

⁸ Na ten temat por. R. Le Déaut, *Un phénomène spontané de l'hébreu antique: le „targumisme”*, Bb 52 (1971) 505—525; S. Meadala, *Najstarsze tagumy palestyńskie oraz ich znaczenie dla badań starożytnego judaizmu*, PrzOr 3/91 (1974) 247—256.

z osobą Mesjasza suponuje daleko posuniętą spiritualizację i interioryzację starotestamentowych pojęć mesjańskich i eschatologicznych. Tego rodzaju proces dokonał się częściowo w liturgicznej interpretacji obietnic mesjańskich w okresie międzytestamentowym, a ostateczny wyraz znalazł w chrześcijańskiej interpretacji oczekiwań mesjańskich narodu wybranego. Na tego rodzaju Sitz im Leben formuły wyrażającej wieczność Chrystusa (Mesjasza) wskazuje wyrażenie: *styszeliśmy z Prawa*. Słowa te przenoszą nas bowiem do interpretacji Starego Testamentu w liturgii świątynnej i synagogałnej (środowisko życiowe słów Jezusa i Jana apostoła), a mając na uwadze tradycję Janową i jej redakcję, także do interpretacji Starego Testamentu w liturgii chrześcijańskiej (środowisko życiowe przekazu pisemnego).

W liturgicznym rozważaniu tekstów mesjańskich tematycznie zestawianych w łączności z doświadczeniem historycznym wspólnoty rodziły się głębsze pojęcia religijne i tematy teologiczne⁹. Jeśli chodzi o ideę wiecznego królestwa mesjańskiego i specjalnej roli Mesjasza w tym królestwie, to w tradycji liturgicznej rodziła się ona w ścisłym powiązaniu z ideą królestwa Boga. Temat królowania Boga w historii narodu wybranego rozważano szczególnie w liturgii Dnia Pojednania (*Jom ha-Kippurim*) w łączności z wyznawaniem grzechów i rytami ekspiacyjnymi. Już w Neh 9, 5—37 szeroko przedstawiono temat ingerencji Boga w historii narodu wybranego w połączeniu z czytaniem Tory i wyznaniem grzechów. Syrach (50,5) mówi o specjalnej roli arcykapłana w Dniu Pojednania, który pośredniczył między Bogiem a narodem wybranym⁹. Według autora listu do Hebrajczyków liturgia Dnia Pojednania stanowiła wyobrażenie dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa (por. zwł. 9, 11—12). Wydaje się także, że interpretacja sensu śmierci Jezusa, podana w J 12, 23—36, sięga do pojęć wypracowanych w judaizmie międzytestamentowym na tle liturgii Dnia Pojednania, a formuła *Chrystus pozostaje na zawsze*, w głębszej warstwie znaczeniowej, wyraża rzeczywistość historyczną, w której Bóg komunikuje życie wieczne dla świata. Tego rodzaju przypuszczenie zdaje się być usprawiedliwione tym, że zachodzi zbieżność tematyczna (jeśli chodzi o schemat teologiczny) między J 12, 23—36 a dokumentami okresu międzytestamentowego, które mają bliższy związek z liturgią Dnia Pojednania.

Modlitwy i rozważania tekstów mesjańskich Starego Testamentu z liturgii Dnia Pojednania zachowały się w licznych tekstach qumrańskich. Oprócz świadectw mówiących o znaczeniu liturgii Dnia Pojednania (1QpHab 11, 6—8; 4QPs 37, 10—11; DD 6, 19; 1QS 3, 4; „Słowa Mojżesza” = 1Q22 III, 6-IV, 4), kilka tekstów qumrańskich, zdaniem

⁹ O roli arcykapłana w liturgii mówi także Talmud babiloński (*Joma* 53b) i Talmud jerozolimski (*Joma* VII, 2).

rzeczoznawców¹⁰, bezpośrednio pochodzi z tej liturgii, jak „Liturgia trzech języków ognistych” (1Q29), „Błogosławieństwa” (1QSb), „Komentarz do błogosławieństwa Jakuba” (4QpGen49), „Modlitwy Dnia Pojednania” (1Q34 i 34bis) oraz „Księga Tajemnic” (1QMyst = 1Q27).

Jednym z najstarszych tekstów qumrańskich, w którym pojawia się temat wieczności tronu Dawidowego w połączeniu z ideą królowania Boga jest utwór z grotty 4, znany pod nazwą *Dibrê ham-me'orôt* — *Słowa światel*¹¹, który pochodzi z II w. przed Chr. i dość luźno jest związany z ideologią esseńską, ale wyraża tematykę poruszaną w liturgii Dnia Pojednania¹². W pokutnej modlitwie, ułożonej przeważnie ze słów Starego Testamentu, przeznaczonych do odmawiania przypuszczalnie na piątek, gdyż poprzedza hymny sobotnie, czytamy takie słowa:

„Miejsce Twego przebywania... miejsce w Jerozolimie, mieście, które Ty wybrałeś ze wszystkich na ziemi, aby Tve imię mogło tam przebywać na zawsze (*le'ôlām*). Umiłowałeś bowiem Izraela nad wszystkie narody. Wybrałeś pokolenie Judy i ustanowiłeś Twoje przymierze z Dawidem, aby mógł być jako pasterz nad Twoim ludem i zasiadał przed Tobą na tronie Izraela na zawsze (*le'ôlām*). Wszystkie narody zobaczyły Twoją chwałę, gdyż Ty objawiłeś swoją świętość w narodzie izraelskim” (4, 2—9).

Modlitwa podsuwa do kontemplacji miejsce przebywania Boga i postać Dawida. Miejscem objawienia się chwały Bożej jest Jerozolima, gdyż On sam ją wybrał i uświęcił, aby tu Jego imię przebywało na zawsze. Objawienie chwały Bożej łączy się z wybraniem Izraela i królowaniem Dawida przez długi okres czasu. Te idee, oczyszczone z akcentów nacjonalistycznych, przejawiają się w czwartej Ewangelii, zwłaszcza idea objawienia się chwały Bożej (por. J 12, 23. 28) i imienia Boga (12, 28; 17, 6). Miłość Boga w ujęciu czwartej Ewangelii przejawia się nie tylko w stosunku do Izraela, ale do całego świata (3, 16). Jednakże przedmiotem szczególnej miłości Ojca jest Jezus jako pełniący funkcję Izraela wśród narodów, aby świat poznał, że został do niego przez Boga posłany (17, 23). Ojciec miłuje Jezusa, gdyż jako dobry pasterz daje On życie za owce swoje (10, 17).

Pobieżnie tylko zaznaczone analogie między czwartą Ewangelią a fragmentem modlitwy pietystycznych kół epoki machebejskiej wskazują, że tego rodzaju teksty mogły służyć w tradycji Janowej za podłoże do sformułowania pojęcia wieczności Chrystusa i jego królestwa. Temat wieczności idealnego króla i pasterza w łączności z ideą prze-

¹⁰ Por. M. R. Lehmann, „*Yom Kippur*” in *Qumran*, RQ 3 (1961—62) 117—124.

¹¹ Tekst i komentarz podaje M. Baillet, *Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4: „Les paroles des luminaires”*, RB 68 (1961) 195—250.

¹² Według późniejszej tradycji żydowskiej w modlitwie arcykapłana w Dniu Pojednania dominował motyw mesjański oparty na Rdz 49, 10. Por. M. R. Lehmann, *art. cyt.*, s. 123. Być może, iż Rdz 49, 10 stanowi tekst „Prawa”, do którego lud odwołuje się w J 12, 34.

bywania Boga w narodzie wybranym w cytowanej modlitwie ma charakter egzystencjalny, podobnie jak w czwartej Ewangelii¹³.

Charakterystyczne ujęcia motywu wieczności Mesjasza znajdują się w pismach eschatologicznych i apokaliptycznych. Na pierwszym miejscu należy wymienić *Midrasz na czasy ostateczne* (4QFlor = 4Q174)¹⁴, który komentuje proroctwo Natana na płaszczyźnie eschatologicznej, główną uwagę zwracając na miejsce królowania Boga. Jako komentarz do słów 2 Sm 7, 10, w którym jest mowa o miejscu wyznaczonym przez Boga ludowi na mieszkanie, czytamy: „To jest dom, który będzie dla nich zbudowany w ostatnich dniach, jak jest napisane w Księdze (Mojżesza): W Świątyni, którą założyły Twoje ręce Panie. Pan będzie królował na zawsze (Wj 15, 17—18). To jest dom, do którego nieczysty nigdy nie wejdzie..., gdyż tam będą moi święci. (Jego chwała przetrwa) na zawsze; ona będzie się pojawiała nad nim na wieki...”

W myśli autora tego komentarza eschatologicznym domem zbudowanym przez Boga, w którym On wiecznie króluje, jest wspólnota wybranych. W tej świątyni obecność Boża ma pozostać na wieki. Na takim tle autor ukazuje rolę Mesjasza:

„Pan oznajmia też tobie, że sam zbuduje ci dom (2 Sm 7, 11c)... On jest odróżlony Dawida, który powstanie wraz z Tłumaczem Prawa, (aby rządzić) na Syjonie na końcu czasu, jak jest napisane: Podniosę szalaz Dawidowy, który upadł (Am 9, 11). Znaczy to, że upadłym namiotem Dawida jest ten, który powstanie zbawić (*lehoszi'a*) Izraela”.

Midrasz na czasy ostateczne interpretuje teksty mesjańskie Starego Testamentu w łączności z ideą królowania Boga i doświadczeniem religijnym wspólnoty esseńskiej. Punktem wyjścia komentarza jest wiara w Boga, który króluje na wieki oraz przeświadczenie o Jego wierności w stosunku do obietnicy mesjańskiej. Komentator stara się uwydatnić aktualność obietnicy mesjańskiej i pewnego rodzaju antycypację eschatologicznego królestwa Bożego we wspólnocie esseńskiej. Bóg jest królem wieków, ale efektywnie królowanie Boga ujawnia się przez ustanowienie wspólnoty świętych i wzbudzenie Mesjasza do zwycięskiej walki z wrogami.

Schemat eschatologiczny, który przejawia się w *Midraszu na czasy ostateczne* posłużył autorowi J 12, 23—36 do wyrażenia oryginalnego doświadczenia religijnego Jezusa i Jego wyznawców. W mowie Jezusa

¹³ Żydowskie modlitwy dnia były wzorcem dla modlitw chrześcijańskich. Na pewno w środowisku autora czwartej Ewangelii posługiwano się odpowiednio dobranymi tekstami modlitw i hymnami przeznaczonymi na odpowiednie dni tygodnia i na dni świąteczne. Przy interpretacji czwartej Ewangelii nie można również pomijać misteriiów judeo-chrześcijańskich. Na ten temat por. E. Testa, *Le grotte dei Misteri giudeo-cristiani*, w: *Il Messianismo*, *Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia 1966, 331—355.

¹⁴ Opieramy się na *Die Texte aus Qumran* (hrsg. E. Lohse), München 1964, 255—259.

idea władzy królewskiej łączy się z walką eschatologiczną. Z motywem wiecznego królestwa obydwie pisma wiążą pojęcie synów światłości; pojęcie, które często występuje w pismach esseńskich, ale w czwartej Ewangelii pojawia się tylko raz (J 12, 35) w bezpośredniej łączności z ideą wieczności Chrystusa (12, 34). W czwartej Ewangelii schemat eschatologiczny spełnia jednak inną funkcję niż w dokumencie qumrańskim. Autor czwartej Ewangelii mówi o wydarzeniach, które dokonały się dla zbawienia świata, a komentarz qumrański przedstawia Mesjasza, zidentyfikowanego z upadłym szafasem Dawida, który sam Bóg podnosi z upadku, jako zbawcę Izraela w czasach przyszłych. W ujęciu esseńskim „synowie światłości” przygotowują się na ostateczną walkę z „synami Beliala”, a według Ewangelii Janowej „władca tego świata” już „teraz (*nyn*), w momencie dobrowolnego przyjęcia śmierci krzyżowej przez Jezusa jako woli Ojca, został pokonany, a ludzie mają wierzyć w światłość, aby stawali się synami światłości.

W J 12, 34 problem wieczności Chrystusa pojawia się w związku ze śmiercią Jezusa na krzyżu. Struktura teologiczna królowania Boga w historii, w której istotnymi czynnikami są: pokonanie władcy tego świata, zwycięstwo sprawiedliwych i przejście na płaszczyznę nadprzyrodzoną, pojawia się w kołach chasydejskich w pierwszej połowie II w. przed Chr. Wymienione czynniki strukturalne eschatologicznego królestwa Bożego pojawiają się bardzo wyraźnie w Księdze Daniela, Wizji Amrama i w Komentarzu na okresy.

W Księdze Daniela koncepcja wiecznego królestwa Bożego została rozpracowana na tle periodyzacji czasu¹⁵. Królestwo Boże następuje po królestwach światowych; ma ono miejsce w historii ludzkiej, ale jako eschatologiczne dzieło Boże różni się od poprzednich. Symbolem wiecznego królestwa Bożego jest obraz kamienia (2, 44) kruszącego posąg, który wyobraża cztery potęgi światowe (2, 34—35) oraz postać Syna Człowieczego otrzymującego od Boga niezniszczalne królestwo (7, 14). Symbol kamienia i postać Syna Człowieczego w końcowej redakcji oznaczają wspólnotę świętych, lud świętych Najwyższego, który w przyszłości otrzyma władzę od Boga. W postaci Syna Człowieczego można zauważyć daleko posuniętą personalizację i spirytualizację królestwa Bożego, dlatego była ona źródłem do samookreślenia Jezusa oryginalnym wyrażeniem *Ho Hyios tou Anthropou*¹⁶.

Osobowe pojęcie królestwa Bożego doskonale uwydatnia szeroko rozpowszechnione w okresie międzytestamentowym dzieło palestyń-

¹⁵ Por. J. Coppens, C. Dequeker, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Analecta Lov. Bibl. et Or. III, fasc. 23), Bruges 1961; E. Zawiszeński, *Mesjanizm w księdze proroka Daniela*, RTK 9/4 (1962) 17—23; A. Lenglet, *La structure de Daniel 2—7*, Bb 53 (1972) 169—190.

¹⁶ Por. J. B. Cortés, F. M. Gatti, *The Son of Man or the Son of Adam*, Bb 49 (1968) 457—502.

skich kół pietystycznych pt. *Wizja Amrama*¹⁷, które pochodzi z połowy II w. przed Chr. Amram widzi we śnie walkę o jego duszę dwóch potęg nadprzyrodzonych: władcę światłości i władcę ciemności. Władca ciemności objawia Amramowi swoje imiona (Milki-resza, Sar-nechora, Belial) i władzę nad wszystkimi synami Adama, a władca światłości objawiając swoje imiona (Milki-sedeq = Melchizedek, Michał Anioł, Sar-ha'or) ukazuje władzę nad wszystkimi synami światłości. Jeden z fragmentów tego utworu zapowiada czas, kiedy zwyciężą synowie światłości i zapanuje wiekuiste królestwo pod wodzą władcy światłości.

Temat dwóch mocy działających na płaszczyźnie duchowej rozpracował autor esseńskiego dzieła pt. *Komentarz na okresy* (*Peszer 'al haqqe'sim*), z którego fragmenty znalezione w grocie 11 opublikowano wcześniej jako *Midrasz o Melchizedeku* (11QMelch)¹⁸, a urywki z groty 4 jako *Okresy świata* (4Q180 i 181)¹⁹. *Komentarz na okresy*, zrekonstruowany częściowo przez J. T. Milika, wyjaśnia w duchu teologii esseńskiej historię świętą podzieloną na 10 okresów. Ostatni, dziesiąty okres historii świętej jest przedstawiony jako wielki jubileusz. Teologiczna koncepcja wielkiego jubileuszu na końcu dni opiera się w tym utworze na takich tekstach Starego Testamentu, jak Kpł 25, 13; Ps 82, 1; Iz 52, 7; 61, 2 oraz Ps 110, które autor łączy w całość tematyczną. W ujęciu autora *Komentarza na okresy* czas wielkiego jubileuszu, kiedy Bóg rozpocznie efektywnie królować w historii ludzkiej, ale na płaszczyźnie metahistorycznej, charakteryzuje się działaniem dwóch postaci: Melchizedeka i Mesjasza Ducha. Melchizedek jest tutaj obrazową konkretyzacją teologicznej koncepcji działania Boga na zewnątrz, jest samym Bogiem działającym w historii narodu wybranego. Królestwo Melchizedeka rozpoczyna się od uwolnienia niewolników (ludzi) z mocy Beliala. Działanie Boga w historii ludzkiej odbywa się za pośrednictwem słowa i ma charakter statystyczny. Polega ono na ogłoszeniu czasu realizacji nieodwołalnej obietnicy, że ludzie wejdą do dziedzictwa Melchizedeka i będą stanowili część synów światłości²⁰. Dziedzictwo to w pierwszym, rządzie przeznaczone jest dla kapłanów, poczynając od arcykapłana, który jest „kapłanem na wie-

¹⁷ Tekst opracował J. T. Milik, *4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène*, RB 79 (1972) 77—97.

¹⁸ A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, OTS 14 (1965) 354—373; I. D. Amusin, *Nowyj eschatologiczeskij tiekst iz Kumrana (11QMelchisedek)*, „Wiestnik Driewniej Istorij” 101 (1967) 45—62.

¹⁹ Posługujemy się opracowaniem tekstu *Komentarza na okresy* dokonany przez J. T. Milika, *Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23 (1972) 95—144. Krytyczne uwagi na temat 4Q180—181 por. J. Strugnell, *Notes en marge du Volume V des „DJD”*, RQ 26 (1970) 252—255.

²⁰ Dokładniejsze omówienie tego zagadnienia zob. J. T. Milik, *art. cyt.*, 124 nn.

ki" (Ps 110, 4) ze względu na Melchizedeka, arcykapłana świątyni niebiańskiej. Kulminacyjnym punktem jubileuszu jest sąd nad świętymi Boga jako przydzielanie im uczestnictwa w dziedzictwie Bożym. Termin „święci Boga" (*benê'el*) oznacza aniołów otaczających Melchizedeka, następnie lewitów, a na końcu resztę wybranych. Kulminacyjny punkt jubileuszu zbiega się z Dniem Pojednania (Kpł 25, 9). Sąd eschatologiczny odbywa się w ramach liturgii niebiańskiej.

Na płaszczyźnie historycznej w realizacji Bożego dekretu zbawczego specjalna rola przypada postaci Mesjasza Ducha i Tłumacza Prawa. Jako komentarz do Iz 52, 7 w 11QMelch 3 II, 20 czytamy słowa:

„Taka jest jego interpretacja: „góry" to prorocy, ci, których słowa są „stopami", słowa, które prorokowali dla wszystkich słuchających głosu Boga. A „Zwiastunem" jest Mesjasz Ducha, o których mówił Daniel: „Aż do przyjścia Pomazańca, Księcia upłynie siedem tygodni" (Dn 9, 25). A „ten, który ogłasza pokój", człowiek dobry, który obwieszcza zbawienie, to ten, który jest zapisany z Pomazańcem w Księdze życia. Na ich temat powiedziano: „Aby pocieszać zasmuconych i oddać się przygnębionym Syjonu" (Iz 61, 2—3). „Aby pocieszać zasmuconych" interpretuje się: aby pouczać przez wszystkie okresy świata..."

Teologiczny schemat *Komentarza na okresy*, który został ułożony w I w. przed Chr., w wielu punktach przypomina schemat objawiony czwartej Ewangelii, w którym została przedstawiona osoba Jezusa. Zbieżność zachodzi w podejmowaniu analogicznym tematów (dziedzictwo Boże, objawicielska rola Mesjasza napełnionego Duchem w nawiązaniu do Iz 61, 2 i ewentualnie do Iz 11, 2nn.) i tekstów biblijnych (Ps 82)²¹. Janowa koncepcja godziny Jezusa jest analogiczna do koncepcji eschatologicznego jubileuszu historii zbawienia w teologii esseńskiej. W obydwu dziełach niewspółmiernie podkreśla się transcendencję Boga: Bóg kontaktuje się ze światem przez swoje słowo, które jest odwieczną obietnicą zbawienia i realizacją tej obietnicy. Stąd objawienie mesjańskie utożsamia się z realizacją zbawczego planu Boga. Nie trzeba jednak specjalnie podkreślić, że schemat teologiczny w *Komentarzu na okresy* spełnia zupełnie inną funkcję niż w czwartej Ewangelii. W dziele esseńskim wielki jubileusz historii świętej odbywa się w ramach niebiańskiej liturgii Dnia Pojednania i rozpoczyna się z chwilą ogłoszenia dekretu Bożego przez Mesjasza Ducha, a u Jana momentem otwarcia ery eschatologicznej dla zbawienia świata jest śmierć Jezusa na krzyżu, w której historia święta dochodzi do kresu. W czwartej Ewangelii godziną Jezusa jest Jego zbawcza męka i intronizacja na króla całego świata na krzyżu. W *Komentarzu na okresy* objawienie władzy Melchizedeka ma miejsce na Syjonie pojętym w znaczeniu antropologicznym i nadprzyrodzonym, a w czwartej Ewangelii objawienie się chwały Syna Człowieczego następuje w chwili przyjęcia Ukrzyżowanego przez wiarę.

²¹ Funkcję Ps 82, 1 w J 10, 33—36 omawia A. Hanson, *John's Citation of Psalm LXXXII*, *John X.* 33—6, NTS 11 (1964—65) 158—162.

W świetle analogii między J 12, 23—36 a dokumentami qumrańskimi, w których pojawia się motyw wieczności Mesjasza w strukturze teologicznej królestwa Bożego, można wysunąć hipotezę, że tradycja Janowa o wieczności Chrystusa, która znalazła wyraz w J 12, 34, krystalizowała się przez interpretację słów Jezusa i doświadczenia chrześcijańskiego w schemacie myślowym odziedziczonym z przedchrześcijańskich kół petystycznych z terenu Palestyny. Istnieje nawet możliwość kontaktów literackich omawianej perykopy z myślą esseńską²² względnie pośrednich kontaktów z teologią esseńską przez Jana Chrzciciela. Pod względem ujęcia stylistycznego tematyki w J 12, 23—36 można wykryć pewien kontakt z myślą św. Pawła z okresu drugiej i trzeciej podróży misyjnej²³ oraz z terminologią Listu do Hebrajczyków²⁴.

Wydaje się, iż na ujęcie stylistyczne J 12, 34 znaczny wpływ wywarło doświadczenie wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego, dzięki któremu pokolenie apostoelskie zrozumiało eschatologiczny charakter mesjańskiego dzieła Jezusowego. W pierwszym etapie rozwoju tradycji Janowej głównym punktem zainteresowania było dowodzenie, że Jezus jest Mesjaszem, który na końcu czasów jako Syn Człowieczy przyjdzie objawić eschatologiczne królestwo sprawiedliwych. W następnym etapie punktem zainteresowania był egzystencjalny charakter wiary w osobę Jezusa i boski charakter Jego misji. Egzystencjalna i teologiczna myśl autora czwartej Ewangelii wyraża się w kilkakrotnym powtórzeniu mesjańskiego „teraz” (12, 27. 31 i 11, 8. 22), pięciokrotne powtórzenie słowa „światłość” w 12, 35—36 oraz powiązanie perykopy z opisem wskrzeszenia Łazarza. Ponieważ perykopa o wskrzeszeniu Łazarza jest częściowo stylizowana na tle wizji suchych kości u Ezechiela (Ez 37)²⁵, dlatego idea wieczności Chrystusa, początkowo oparta głównie na Ps 110²⁶ w łączności z tekstami mesjańskimi komentowanymi w liturgii Dnia Pojednania, została naświetlona ideą działania Ducha Świętego.

Wizja Ezechiela była czytana i komentowana w starożytnej liturgii

²² Analogie między czwartą Ewangelią i *Komentarzem na okresy* można wytłumaczyć ich wspólnym podłożem liturgicznym Dnia Pojednania.

²³ Por. J. P. Brown, *Synoptic Parallels in the Epistles and Form-History*, NTS 10 (1963—64) 27—48, zwł. 39.43 i 48.

²⁴ Por. H.-T. Wrege, *Jesusgeschichte und Jüngergergeschick nach Joh 12, 20—33 und Hebr 5, 7—10*, w: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag von seinen Schülern*, ed. E. Lohse, Göttingen 1970.

²⁵ Por. J. Grassi, *Ezekiel XXXVII, 1—14 and the New Testament*, NTS 11 (1964—65) 162—164.

²⁶ Według M.-E. Boismard, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile*, „Lumière et vie” 11 nr 57 (1962) 43—63, Ps 110 stanowi bezpośrednio źródło pojęć i terminologii w J 12, 32—34. Tego rodzaju ujęcia wydają się być daleko posuniętym uproszczeniem genezy literackiej i teologicznej J 12, 34.

żydowskiej w okresie Paschy. W związku z tym nabrała ona specjalnego znaczenia teologicznego. W targumie palestyńskim do Ez 37, 2 zachowała się starożytna haggada²⁷, która połączyła wizję Ezechiela z wyjściem Izraelitów z Egiptu. Według tej haggady tysiące Efraimitów wyszło z Egiptu na 30 lat przed terminem wyznaczonym obietnicą Bożą. Ponieważ nie odczytali oni woli Bożej i własnymi siłami chcieli zdobyć ziemię obiecaną, dlatego wszyscy poginęli z rąk Filistynów. W legendzie kryje się głęboka myśl soteriologiczna, że sam człowiek nie może się zbawić, a Bóg zbawia swoim słowem związanym z aktem miłości dokonany przez Jego wysłańca (w haggadzie żydowskiej tym czynem była ofiara Izaaka, a w czwartej Ewangelii ofiara krzyżowa Jezusa).

2. FUNKCJA I TREŚĆ FORMUŁY W J 12, 34

W J 12, 34 duży nacisk został położony na przeciwstawienie poglądów ludu (*ochlos*) na temat wieczności Chrystusa opartych na Prawie (*hemeis ekousamen*) i zapowiedzi wywyższenia Syna Człowieczego przez Jezusa (*su legeis*). Stąd formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* sponuje nauczanie Jezusa o Synu Człowieczym i jego identyfikację z Mesjaszem. W świetle słów Jezusa z 12, 23—32 formuła może mieć autentyczną treść tylko w tym wypadku, gdy spełnia funkcję wyznania wiary, że *Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym* (J 20, 31; por. 1 Kor 15, 3—4).

Tymczasem lud nie zważa na treść słów Jezusa (w. 33 wyjaśnia, że Jezus oznaczył rodzaj swojej śmierci), lecz przytacza treść obietnic mesjańskich Starego Testamentu w zestawieniu ze słowami Jezusa z innego kontekstu. Posługując się techniką nieporozumienia, ewangelista wyraził swoją refleksję za całkowitym niezrozumieniem ekonomii zbawienia i publicznego objawienia Jezusa przez lud.

Termin „lud” (*ochlos*) w czwartej Ewangelii ma sens specjalny²⁸. Oznacza on ludzi, którzy opuścili anonimowe życie w tłumie, w świecie i poszli za Jezusem. *Ochlos* to ludzie, którzy spragnieni pokarmu i napoju duchowego poszli za Jezusem i od Galilei towarzyszą mu do ostatecznego objawienia się chwały Syna Człowieczego. Po zadaniu pytania o Syna Człowieczego znikają z kart Ewangelii. Od chwili ukrycia się Jezusa przed ludem (12, 36b) w historii zbawienia zostają uczniowie Jezusa i „świat”. Lud czwartej Ewangelii został nakarmiony przez Jezusa chlebem, poszedł za nim do Judei, aby tam w Niego uwierzyć (7, 31), a będąc świadkiem wskrzeszenia Łazarza wyszedł naprzeciw Jezusowi w Jerozolimie, aby Go przyjąć jako króla, a w rozumieniu Janowym również jako objawiającego się w chwale (w paruzji)

²⁷ Por. A. Díez-Macho, *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas*, Bb 39 (1958) 198—205.

²⁸ Por. R. Meyer, *art. Ochlos*, w: ThWb V, 587—590.

Syna Człowieczego. Autor czwartej Ewangelii w pielgrzymach przybyłych na święto Paschy do Jerozolimy, którzy witali Jezusa wraz z uczniami słowami psalmów pielgrzymkowych, dopatrywał się jednak niezrozumienia słów Pisma św. i formalizmu religijnego, jaki panował nie tylko u Żydów, lecz także w chrześcijaństwie pierwotnym w czasie redagowania tekstu Ewangelii. Dlatego w słowach ludu zawierają się nie tylko historyczne pytania synów Zebeuszowych o miejsce w królestwie Bożym (Mk 10, 35—40), nie tylko zgorszenie Piotra zapowiedzią męki przez Jezusa, lecz także pytanie pokolenia apostołskiego, a zwłaszcza pokolenia poapostolskiego (po 70 r.) o sens odejścia Jezusa z tego świata i to w sposób tak haniebny na krzyżu²⁹. W niezrozumieniu słów Jezusa przez lud i przeciwstawieniu nauki Starego Testamentu czwarta Ewangelia umieszcza niezrozumienie soteriologicznego charakteru zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa przez chrześcijan oraz funkcji Prawa.

Prawdopodobnie J 12, 34 w intencji ewangelisty ma zwrócić uwagę czytelnika na to, co może łatwo przeoczyć, a co należy do programu jego dzieła, że Jezus jest nie tylko prawdziwym człowiekiem („Oto Człowiek”) wybranym przez Boga na króla mesjańskiego i obdarzonym specjalnymi przywilejami (pełnia Ducha prorockiego i mesjańskiego), ale samym Bogiem, który na krzyżu wkracza w historię ludzkości, aby w Synu Człowieczym dał udział wszystkim ludziom w eschatologicznym dziedzictwie, w zbawieniu. Stąd w ujęciu czwartej Ewangelii śmierć Jezusa na krzyżu nie jest upokorzeniem, ale Jego uwielbieniem, wstąpieniem do nieba, aby stąd wzbudzać wiarę w Syna Człowieczego, przyciągać wszystkich do siebie i gromadzić w jedną rodzinę Bożą. Tego rodzaju intencja wynika nie tylko z kontekstu J 12, 34, lecz także ze sposobu sformułowania tego wiersza w formie pytania.

W czwartej Ewangelii pytania stawiają problemy, które należy rozwiązywać na różnych płaszczyznach³⁰. Struktura głęboka J 12, 34 ujawnia się przez zestawienie tego wiersza z podobnymi wstawkami redakcyjnymi w innych miejscach. Wystąpienie ludu w 12, 34 wiąże się z podobnym pytaniem Jezusa w 2, 4 i z pytaniem Żydów w 7, 35, a formuła *Christus pozostaje na zawsze* z analogiczną formułą w 8, 35 i 14, 16.

W 2, 4 Jezus obecny na uczcie w Kanie wypowiada słowa, które można rozumieć jako pytanie: *Czyż jeszcze nie nadeszła moja godzina?* lub jako twierdzenie: *Jeszcze nie nadeszła moja godzina*. Bezpośredni sens jest negatywny. Gdy przeczytamy całą perykopę na temat znaku w Kanie, wówczas powstają poważne wątpliwości co do negatywnego

²⁹ Por. S. Sabugal, *CHRISTOS. Investigación exegetica sobre la cristologia joannea*, Barcelona 1972, 354—362.

³⁰ Por. A. Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse de Cana* (Jn 2, 4), Bb 55 (1974) 157—167.

znaczenia słów Jezusa, gdyż spełnił On prośbę Matki i w ten sposób objawił swoją chwałę wobec uczniów (2, 11). Objawienie chwały to istotna treść godziny Jezusa. Dalsza część Ewangelii przekonuje nas jednak, że w Kanie była tylko antycypacja tego, co miało się dokonać w śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa, kiedy nadszedł właściwy i niepowtarzalny czas na zbawienie świata. Cała misja Jezusa zmierzała do uwielbienia Boga w świecie, które nastąpiło w całej pełni w momencie, gdy Jezus dobrowolnie oddał się na śmierć krzyżową (12, 23 i 17, 1).

W 7, 35 znajduje się enigmatyczna wypowiedź Jezusa o Jego odejściu, która prowokuje Żydów do postawienia pytania: *Czyżby miał pójść na diasporę i uczyć Greków?* W strukturze powierzchniowej (tematycznej) odpowiedź na pytanie ma charakter negatywny, gdyż Jezus w znaczeniu fizycznym nie zamierzał iść do innego kraju, lecz odejść do Ojca. W strukturze głębokiej zdania (semantycznej) można doszukać się jednak pozytywnego sensu wypowiedzi Jezusa, gdyż dzięki odejściu do Ojca mógł On dotrzeć do świata greckiego poprzez apostołów i głosicieli Ewangelii. Autor czwartej Ewangelii kontroluje jednak schematy myślowe w strukturze głębokiej i godzi je z elementami stylistycznymi struktury powierzchniowej. Jego intencja ujawnia się często jako wypadkowa struktury powierzchniowej i struktury głębokiej. W tym świetle w pytaniu Żydów w 7, 35 zawarł on myśl, że Jezus swoim odejściem do Ojca nie poszedł do Greków w znaczeniu fizycznym, ale za pośrednictwem uczniów Grecy przyciągani przez Niego dobrowolnie poszli za Nim. Dlatego w 12, 20—23 widzimy Greków w Jerozolimie, którzy pytają o Jezusa i chcą Go zobaczyć. Obecność Greków wśród ludu jest momentem objawienia się chwały Syna Człowieczego (12, 23), antycypowaną w Kanie „godziną” Jezusa, gdyż przyjęcie Jego misji zbawczej przez wiarę oznacza moment rozpoczęcia efektywnego królowania Boga w świecie.

Pytanie ludu o sens wywyższenia Syna Człowieczego w 12, 34 stanowi obramowanie objawicielskiej mowy Jezusa w związku z pojawieniem się w zasięgu Jego wzroku Greków. Przecistawiając słowa ludu cytującego Prawo objawieniu zbawczego sensu śmierci krzyżowej przez Jezusa ewangelista wskazał, że na płaszczyźnie doczesnej, dostępnej dla zmysłów, nie da się pogodzić mesjańskiego charakteru Jezusa z zapowiedziami Starego Testamentu. Jezus nie jest Mesjaszem w znaczeniu naiwnej apokaliptyki żydowskiej, gdyż umarł na krzyżu i raz na zawsze opuścił ten świat. Podsumowanie publicznego objawienia Jezusa jako eschatologicznego króla wskazuje głębszą podstawę Jego wieczności. Tą podstawą jest wiara w „światłość” i chodzenie w „światłości”. Przyjąwszy objawienie Jezusa wierzący przedłuża Jego zbawczą misję i dlatego, mimo odejścia Jezusa z tego świata, Chrystus pozostaje na zawsze w historii ludzkiej. Przez wewnętrzną łączność wiernych z Jezusem historii ustawicznie wzrasta i poszerza się Jego

wpływ na ludzi. Tego rodzaju wpływ jest możliwy dzięki temu, że Jezus usunął się sprzed oczu świata, aby wzbudzać wiarę i stworzyć nową „przestrzeń” duchową dla tych, którzy przyjmują Jego słowo³¹. Alegoria o winnym krzewie uwydatnia więc zachodzącą między Jezusem a wiernymi. Ale myśl ewangelisty nie zatrzymuje się na mistycznej więzi wiernych z Chrystusem. Pyta on o sens tej łączności nie tylko dla świata i dla ludu, lecz także dla egzystencji konkretnego człowieka. W strukturze głębokiej J 12, 34 godzi on ze sobą w harmonijną całość, co zarówno dla Żydów, jak i dla Greków było niemożliwe do pogodzenia: historyczność królestwa Bożego z jego charakterem eschatologicznym, ograniczoność czasową i przestrzenną życia Jezusa z Jego wiecznością. Wieczność Jezusa nie jest uwarunkowana wiarą ludzi w Jego posłannictwo, gdyż ma podstawę w naturze misji, którą spełnił w historii.

Z wczesnych dokumentów chrześcijańskich można wnioskować, że wśród chrześcijan pochodzenia pogańskiego bardzo szybko pojawiły się poglądy, iż efektywne królestwo Boże przejawia się w przeżyciach mistycznych i nadzwyczajnych stanach świadomości wiernych. Być może, iż autor czwartej Ewangelii przez jakiś okres swojego życia miał iluzję rychłego zakończenia biegu historii i bliskości katastrofy kosmicznej, uwieńczonej chwalebny objawieniem się Syna Człowieczego i sądem ostatecznym. Dzięki własnemu doświadczeniu duchowemu, opartemu na fundamencie teologii Starego Testamentu i na autentycznej nauce Jezusa doszedł on jednak do pełnego zrozumienia misji Chrystusa w historii zbawienia. Według J 12, 23—36 Jezus doświadczenia historycznego jest jedynym miejscem eschatologicznego objawienia królestwa Bożego w świecie, a Jego śmierć na krzyżu jest obiektywnym sądem eschatologicznym, który realizuje się w historii w osobistych decyzjach człowieka.

R. Bultmann w swej interpretacji czwartej Ewangelii doskonale uwydatnił egzystencjalne znaczenie wyrażen czasowych, ale zupełnie pominął obrazowe wyrażenia przestrzenne, traktując je jako rzeczywistość mityczną. Tymczasem, w ujęciu autora czwartej Ewangelii, w Jezusie zmienia się nie tylko rozumienie czasu, lecz także rozumienie przestrzeni wyznaczonej człowiekowi do użytku w czasie. Jezus doprowadza historię świętą do kresu i na krzyżu objawia jej pełny sens nie tylko w znaczeniu etycznym (teologia esseńska), nie tylko w znaczeniu mistycznym (teologia gmin chrześcijańskich w Azji Mniejszej i Grecji), ale w znaczeniu historycznym. Jezus ukrzyżowany, typicznie oznaczony wywyższeniem węża na pustyni przez Mojżesza (3, 14), nie tylko raz na zawsze zastąpił starotestamentowe miejsce spotkania narodu wybranego z Bogiem, nie tylko stał się jedynym pośrednikiem zbawie-

³¹ Teologiczną funkcję wyrażen przestrzennych w czwartej Ewangelii doskonale ukazał D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*, w: „*Studia Evangelica*” I (TU 73), Berlin 1959, 321—328.

nia, lecz objawił się jako jedyna droga wiodąca do życia wiecznego i jako samo źródło życia. Bultmann w swym komentarzu J 12, 34 nie zauważył, że w ujęciu tematu wieczności Chrystusa przez autora czwartej Ewangelii ponowne przyjście Zbawiciela do wierzącego następuje nie w początkowym akcie wiary, ale w fazie końcowej, czyli w wierze owocującej w miłości. Powtórne przyjście Jezusa do wierzącego zakłada przyjęcie Go przez wiarę i jej praktykę w konkretnej egzystencji.

Niezrozumienie formuły *Chrystus pozostaje na zawsze* przez lud dotyczy zarówno czasu, jak i miejsca królowania Boga. Podczas gdy lud łączy królestwo mesjańskie z nieokreślonym czasem i nieokreśloną przestrzenią, Jezus objawia się jako „światłość”, która tylko na chwilę zabłysła na świecie, ale jako objawienie zostaje na zawsze w historii ludzkiej, wskazując drogę dla wszystkich ludzi. To nie przypadek, że dla utwierdzenia wieczności Chrystusa ewangelista wkłada w usta ludu słowo *menein*, które w odniesieniu do osób ma znaczenie lokalne i egzystencjalne: mieszkać, pozostawać na jednym miejscu, oczekiwać na powrót, wyczekiwać na coś. W LXX pojawia się to słowo ok. 90 razy bez specjalnego znaczenia teologicznego, gdyż służyło tłumaczom do oddania różnych czasowników hebrajskich oznaczających oczekiwanie, stanie, mieszkanie, bytowanie, trwanie (*qûm, hākāh, jāszab, hā-jāh*). W połączeniu z wyrażeniem „na zawsze” (*le’ôlām*) słowo *menein* służy do wyrażenia niezmienności Boga i Jego atrybutów, a w odniesieniu do ludzi ma sens jurydyczny, gdy chodzi o oznaczenie trwałości sprawowanego urzędu.

W czwartej Ewangelii słowo *menein* występuje 40 razy jako typowy termin Janowy³². Pierwsze pytanie uczniów postawione Jezusowi brzmi: *Pou meneis? (gdzie mieszkasz? — J 1, 38—40)*. W trakcie czytania Ewangelii można zauważyć, jak autor starannie notuje zmianę miejsca pobytu Jezusa i słowem *menein* oznacza egzystencjalny związek osoby z miejscem pobytu. W końcu posługuje się tym słowem na oznaczenie coraz głębszej sfery życia Jezusa i Jego uczniów, wyrażając najintymniejsze więzi między osobami. Po pierwszym znaku w Kanie ewangelista zaznacza, że Jezus, *Jego matka, bracia i uczniowie* pozostali dwa dni w Kafarnaum. W Samarii, na prośbę tamtejszych mieszkańców, Jezus pozostaje dwa dni. Jest to okres, w którym przez bezpośredni kontakt z człowieczeństwem Jezusa wierzący dochodzą do rozpoznania w Nim Zbawiciela świata. Gdy Żydzi postanowili zabić Jezusa, On udaje się do miejscowości Efraim, a w związku ze zbliżającą się Paschą przybywa do Betanii i zamieszkał u Łazarza, którego wskrzesił. Przyjście Jezusa do Łazarza na ucztę jest ilustracją sposobu przychodzenia Zbawiciela do wierzącego wraz z Ojcem, o którym imiennie zapewnia Judę w mowie pożegnalnej, w której wyjaśnia sens

³² Por. J. Heise, *Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967, 44—103.

swego odejścia i pozostawania wśród wierzących w charakterze spójni wewnętrznej: *Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i u niego mieszkanie (mone — przybywanie, mieszkanie w znaczeniu czynnym) uczynimy (14, 23).*

Strukturę głęboką formuły *Chrystus pozostaje na zawsze* w 12, 34, która łączy pozostawanie w historii ludzkiej obietnicy zbawienia i środków do jego osiągnięcia (jako testament) z jednorazową interwencją Boga w historię świata można zauważyć także w zestawieniu tego wiersza z dwoma miejscami paralelnymi, mianowicie z 8, 35 i 14, 15—17. W 8, 35 czytamy słowa Jezusa skierowane do Żydów: *Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu. A niewolnik nie przebywa w domu na zawsze, lecz syn pozostaje na zawsze (menei eis ton aiona). Jeśli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni.* Posługując się słowem *doulos* ewangelista bezpośrednio bierze pod uwagę Żydów podległych niewoli Prawa, ale pośrednio wskazuje także na chrześcijan, których Jezus przez swoje objawienie wziął w niewolę ducha, aby dać im środki doprowadzające ich do pełnej wolności. Na tym tle formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* zdaje się streszczać Prawo, testament Boga dla wiernych, który wyznacza im warunki dziedzictwa (wejścia do życia wiecznego). Jezus objawia te warunki dla całego świata i jako pośrednik wskazuje sposób postępowania.

Środki prowadzące do zbawienia streszcza ewangelista w 14, 15—17³³, gdzie Jezus mówi do uczniów (nie do ludu), jako tych, którzy zachowują z Nim wewnętrzną jedność i są zdolni zrozumieć sens pełnego objawienia: *Jeżeli mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania. Ja będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby był z wami na zawsze (hina ē meth' hymin eis ton aiona) — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ go nie widzi, ani nie zna.* W ten sposób Jezus objawia się jako pierwszy Pocieszyciel i Poręczyciel uczniów, gdyż jako Syn Człowieczy, ze względu na naturalną solidarność rodzaju ludzkiego, ma moc komunikowania uczniom swojego życia duchowego. Wewnętrzna łączność uczniów z Jezusem przez wiarę i zgodne z nią postępowanie zmierza do tego, aby ich uzdolnić do wejścia w trwały kontakt z Bogiem przez Ducha Świętego. Osobowy kontakt człowieka z Bogiem stanowi pełne i trwałe wyzwolenie człowieka z mocy grzechu, o którym mowa w 8, 35. Na tej płaszczyźnie uczniowie nie są już sługami, lecz przyjaciółmi Jezusa (por. 15, 14 nn.).

³³ Na semantyczną łączność J 12, 34a z J 14, 16 wskazuje nie tylko wyrażenie *menein (=einai) eis ton aiona*, lecz także okoliczność, że tekst 14, 15—17 stanowi odpowiedź Jezusa na pytanie Filipa, z którym wiąże się także perykopa 12, 23—36, gdyż pośredniczy on między Grekami a Jezusem (12, 21—22).

Podsumowując naszą analizę struktury powierzchniowej i głębokiej J 12, 34a sądzimy, że religijno-historycznym podłożem wyrażenia *Chrystus pozostaje na zawsze* jest temat królowania Boga rozważany w liturgii żydowskiej w Dniu Pojednania w łączności z obietnicami mesjańskimi, który w katechezie Janowej został przewartościowany treścią słów Jezusa na tle tajemnicy krzyża i pogłębiony życiem sakramentalnym. Ślady zabiegów redakcyjnych w 12, 34 wskazują na pewne etapy wnikania w treść obietnic mesjańskich i słów Jezusa o królestwie Bożym w tradycji Janowej zredagowanej przez autora czwartej Ewangelii. Struktura semantyczna J 12, 34 zdaje się wskazywać na trzy główne etapy redakcji tekstu. Pierwsza warstwa semantyczna, uwspólniająca realizację obietnic mesjańskich w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ma związek z głoszeniem Ewangelii dla Żydów w pierwszych latach rozwoju chrześcijaństwa. Druga natomiast, w której formuła *Chrystus pozostaje na zawsze* spełnia funkcję niezrozumienia treści słów Jezusa, łączy się z doświadczeniami mistycznymi w związku z ewangelizacją Samarytan i pogan. W ostatniej redakcji, dla wspólnoty wierzących, następuje polaryzacja poprzednich ujęć w harmonijną całość. Autor czwartej Ewangelii ukazuje harmonijną jedność czasu i wieczności, historii i eschatologii, która została objawiona w osobie Jezusa, Słowa Wcielonego.

Kraków

KS. STANISŁAW MĘDALA, CM

O. Hugolin Langkammer OFM

UNIŻONY I WYWYŻSZONY CHRYSZTUS (Flp 2, 6—11)

I. PROBLEMY LITERACKIE

Flp 2, 6 — 11 stanowi hymn przedpawłowy na cześć uniżonego i wywyższonego Chrystusa¹. Taki podział pieśni rzuca się łatwo w oczy.

¹ G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Christus — Hymnus Phil 2, 2—11*, w: „Studien zu Antike und Christentum”, *Gesammelte Aufsätze*, tom 2, München 1963, 177—187. L. Cerfaux, *L'hymne au Christ — Serviteur de Dieu (Phil 2, 6—11 = Is 52, 13—53, 12)*, w: *Recueil L. Cerfaux, Etudes d'Exégèse et d'Histoire Religieuse*, Bibliotheca EThLov, 6—7, Gembloux 1954, II 425—437. A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6—11)*, RB 72 (1965) 352—380; 481—507. D. Georgi, *vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6—11*, w: *Zeit und Geschichte*, Festschrift R. Bultmann, Tübingen 1964, 263—293. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg i. Br. 1968, 111—147. E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5—11*, w: *Exgetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 51—95. E. Lohmeyer, *Kyrios Jezus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5—11*, Darmstadt 1961. G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6—11*, ZNW 55 (1964) 63—78.