

Ks. Lech Stachowiak

## ODWIECZNE POCHODZENIE SŁOWA (J 1, 1—5)

Prolog do czwartej Ewangelii jest nadal przedmiotem specjalnego zainteresowania zarówno w fachowych kołach egzegetów jak i w praktycznym wykładzie Nowego Testamentu<sup>1</sup>. Wśród kompetentnych znawców zagadnień teologicznych i literackich pism janowych zarysowuje się coraz to wyraźniej zgoda co do prehistorii Prologu: stanowi on wtórne, pochodzące spod pióra św. Jana Apostoła opracowanie starochrześcijańskiego hymnu chrystologicznego<sup>2</sup>. Ponieważ prace nad odtworzeniem pierwotnego brzmienia tego hymnu opierają się z konieczności na hipotezach, występują dość znaczne rozbieżności w zagadnieniach bardziej szczegółowych: w przynależności niektórych wierszy do pierwotnego hymnu lub do redakcji Ewangelisty, w ustaleniu punktu kulminacyjnego, nie mówiąc już o pochodzeniu tego hymnu<sup>3</sup>. Pierwsze pięć ww. Prologu krytycy dość

<sup>1</sup> Dość kompletną bibliografię z okresu 1920—1965 podaje E. Malatesta, *St. John's Gospel* (Analecta Biblica 32), Roma 1967, 69—75 (prace ogólne) i 75—78 (prace analityczne). Od r. 1965 ukazały się dość liczne rozprawy i artykuły o Prologu. Do najważniejszych należą: J. Willemse, *Jezus — pierwsze i ostatnie Słowo Boże*, Concilium (1/2) 1965/66, 715—727; S. Zodiates, *Was Christ God? An Exposition of Jo 1, 1—18 from the Original Greek Text*, Grand Rapids 1966; J. Blank, *Das Johannesevangelium. Der Prolog: Jo 1, 1—18*, Bibel u. Leben 7 (1966) 28—39; H. Ridderbos, *The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John*, Nov. Test. 8 (1966) 180—201; Ch. Demke, *Der sogenannte Logoshymnus im johanneischen Prolog*, ZNW 58 (1967) 45—68; J. Jeremiaas, *Der Prolog des Johannes-Evangeliums* (Jo 1, 1—18), Stuttgart 1967; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I<sup>2</sup>, Freiburg i Br. 1967, 197—269; A. Feuillet, *Le Prologue du quatrième Evangile*, Bruges/Paris 1968; W. F. Hamblly, *Creation and Gospel. A brief Comparison of Gen 1, 1—2 and Jn 1, 1—2*, 12, *Studia Evangelica* 5 (1968) 69—74; J. C. O'Neill, *The Prologue to the John*, *Journal of Theological Studies* 20 (1969) 41—52; G. Querdray, *Le Prologue du IV Evangile*, *Ami du Clergé* 79 (1969) 173—176; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 247—252; P. Borgen, *Observation on the Targumic Character of the Prologue of John*, *New Testament Studies* 16 (1969) 288—295; Z. Poniatowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, New York 1970; H. Langkammer, *Wokół współczesnej problematyki pieśni o Logosie w Prologu Jana*, *Roczn. Teol.-Kan.* 17, 1 (1970) 105—112; G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, *Nov. Test.* 13 (1971) 81—126.

<sup>2</sup> Por. szczeg. R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, BZ NF 1 (1957) 69—109.

<sup>3</sup> Niektórzy egzegeci dopatrują się w Prologu jednolitej kompozycji literackiej (M. E. Boismard, *Le Prologue de S. Jean*, Paris 1953,

zgodnie przypisują hipotetycznemu hymnowi, co oczywiście nie wyklucza pewnych zmian i dodatków wprowadzonych przez Jana Ewangelistę<sup>4</sup>.

Dla współczesnego czytelnika Biblii te prace krytyczne nie są bez znaczenia, pyta on jednak przede wszystkim o sens teologiczny przekazanego przez chrześcijańską tradycję tekstu Ewangelii. Toteż punktem wyjścia niniejszego artykułu będzie zawsze oryginalny, krytycznie ustalony tekst J 1, 1—5 i sens, jaki zakładał Ewangelista; tylko w wyjątkowo trudnych wypadkach trzeba będzie z konieczności sięgnąć do jego prehistorii literackiej i teologicznej Prologu.

Pierwsze słowa Prologu nawiązują niedwuznacznie do Rdz 1, 1. Teologiczne uzasadnienie takiego ujęcia jest oczywiste: dzieło stworzenia, opisane w pierwszych słowach Biblii jest zarazem pierwszym etapem objawienia Bożego przez Słowo. Tym samym już pierwsze zdanie czwartej Ewangelii stwierdza dwuaspektowość dialogu Boga ze światem: w słowie i w stwórczym czynie. W Słowie Wcielonym, w Jego działalności odwiecznej i ziemskiej, oba aspekty osiągają pełnię i jedność doskonałą.

Zarówno Rdz 1, 1 jak J 1, 1 przedstawiają Boga w chwili stwarzania świata, jednak w różnym sensie. Stąd wyrażenie „na początku” określa w Rdz to co zaczęło istnieć w chwili wypowiedzenia Bożego „niech się stanie...”, w Prologu zaś to co już było u Boga, zanim cokolwiek zaistniało. Słowo, które było u Boga istniało wiecznie, jak i sam Bóg. Istniało zaś nie jako hipostaza, przymiot czy personifikacja, lecz jako prawdziwa Osoba. Współczesny św. Janowi judaizm wyliczał aż siedem rzeczy, którym należało przyznać pierwszeństwo przed stworzeniem świata: „Prawo, pokuta, ogród Eden, Gehinnon, tron Chwały. Przybytek, imię Mesjasza”<sup>5</sup>. Wszystkie te rzeczy zostały jednak stworzone, zaczęły istnieć, w przeciwieństwie do Słowa, które było zawsze.

103—108; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg 1951, 67—97), przypisując ją autorowi czwartej Ewangelii. Inni, przyjmując pierwotny hymn, przypisują go środowisku gnostrycko-joannickiemu (Bultmann, Schutz, Stauffer) lub chrześcijańsko-gnostryckiemu (Haenchen). Egzegeci katoliccy wyprowadzają ten hymn dość zgodnie ze środowiska wczesno-chrześcijańskiego, analogicznie do innych hymnów chrystologicznych zawartych w pismach NT (np. Flp 2, 6—11; Ef 5, 14; Kol 1, 15—20; 1 Ptr 2, 21—25).

<sup>4</sup> W sekcji J 1, 1—5 niektórzy komentatorzy dopatrują się w w. 2 i 5 kompozycji Ewangelisty (por. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 202—203); takie stanowisko jest dotąd dość odosobnione.

<sup>5</sup> Por. Talmud bab. Pes 54a (Strack-Billerbeck II, 353; Bonsirven, *Textes Rabbiniques* 829). Inaczej Gen R 1 (2b), rozróżniając rzeczy stworzone przed powstaniem świata od tych „które zstąpiły do myśli Bożych, by zostać stworzone” (Strack-Billerbeck I, 974).

Stwierdzenie preegzystencji Słowa nie jest teologiczną własnością Prologu ani Hymnu, na którym się opiera. Myśl tę wykazują dalsze wypowiedzi czwartej Ewangelii bezpośrednio (1, 30; 6, 62; 8, 58; 17, 5. 24) lub pośrednio (por. 6. 33. 50—51. 58; 7, 28—29; 8, 14. 23. 26; 10, 36; 16, 28), a nadto inne hymny chrystologiczne<sup>6</sup>. Jako źródła, które w sposób istotny wpłynęły na ukształtowanie teologicznej koncepcji preegzystencji podaje współczesna krytyka judaizm biblijny i pozabiblijny oraz wczesno-gnostyckie spekulacje.

Stary Testament nie zawiera jasno i bezpośrednio wyrażonej nauki o preegzystencji. Tym niemniej niektóre teksty najmłodszych ksiąg mądrościowych<sup>7</sup> stanowią punkt wyjścia dla pozabiblijnych spekulacji<sup>8</sup>. Pochodzą one na ogół ze źródeł późniejszych niż czwarta Ewangelia<sup>9</sup>, jednak już literatura judaistyczna argumentuje w tym kierunku. Qumrańska Reguła Zrzeszenia np. stwierdza, że „zanim cokolwiek powstało, Bóg ustalił cały swój plan” (1 QS 3, 15, por. 1 QH 1, 7—8); podobnie piśmiennictwo apokryficzne sugeruje odwieczne istnienie zbawczych dóbr<sup>10</sup>. Preegzystencję dusz — zagadnienie dość różne od preegzystencji Słowa — znają zarówno Filon z Aleksandrii<sup>11</sup> jak i Józef Flawiusz<sup>12</sup>. Bardziej zbliżają się do janowej preegzystencji te pisma apokaliptyczne, które przedstawiają Syna Człowieczego jako istniejącego przed wszelkim stworzeniem<sup>13</sup>.

Gnostyckie spekulacje antropologiczne przypisują preegzystencję elementowi duchowemu (*pneuma*) mieszkającemu w duszy człowieka, rozumiejąc go jako iskrę niebiańskiej sfery światłości. Wyzwolenie jej następuje przez dogłębne poznanie (*gnosis*) własnego jestestwa;

<sup>6</sup> Por. Flp 2, 6; Kol 1, 15; Hbr 1, 2—3. Por. także J. T. Sanders, dz. cyt.

<sup>7</sup> Zawierają one spekulacje mądrościowe, akcentując istnienie Mądrości (rozumianej jako hipostaza) przy stwarzaniu świata. Zob. zwiaszcza Prz 8, 12—9, 6; Syr 24, 5nn; Mdr 7, 25nn; 9, 1nn; 18, 14—16.

<sup>8</sup> Dokładniej przedstawia rozwój ich w ekskursie R. Schnackenberg, *Johannesevangelium*, 291—294.

<sup>9</sup> Idea preegzystencji przyjmowała się znacznie łatwiej w judaizmie helleńskim, podczas gdy jego tradycja palestyńska nie wykazuje przed połową w. III po Chr. takiej myśli teologicznej przynajmniej jednoznacznie. W żadnym wypadku nie chodzi w tych spekulacjach o pełną personifikację ani o preegzystencję idealną, poza Bogiem (w sensie grecko-pogańskim).

<sup>10</sup> Por. np. 4 Ezdr 7, 26. 35—36; Bar syr 51, 7—8; 73, 1.

<sup>11</sup> Por. np. *De somn.* I, 138—139.

<sup>12</sup> *Bell.* II, 154—155. Przypisuje on Esseńczykom tę naukę; żadne jednak ze znanych dotychczas pism qumrańskich nie nawiązuje do niej.

<sup>13</sup> Szczeg. *Henoch etiop.* 48, 3. 6; 62, 7 — por. J. 3, 13; 6, 62! Przedchrześcijańskie pochodzenie tych urywków jest jednak obecnie poddawane w wątpliwość.

ułatwia to powrót ducha do swej właściwej, wiecznej sfery<sup>14</sup>. Pomijając bardzo skomplikowane zagadnienie pochodzenia źródeł i ich daty, gnostycka koncepcja niewiele ma wspólnego z istnieniem Słowa przed wiekami, o jakim mówi J 1, 1. Chodzi jej o to, by człowiek uświadomił sobie, kim był, kim obecnie jest, aby mógł się stać tym, kim był<sup>15</sup>. W tym sensie też należy rozumieć wypowiedzi apokryficznej Ewangelii Tomasza (19), przekazującej rzekome słowa Chrystusa: „Błogosławiony ten który był, zanim się stał”<sup>16</sup>.

W stwierdzeniu czwartej Ewangelii, że Słowo było na początku u Boga nie chodzi ani o uświadomienie sobie wiecznego istnienia jakiejś cząstki duszy ani o dążenie do wyzwolenia, ale o historycznie rzeczywiste istnienie, stwierdzone wprost przez Jana Chrzciciela (J 1, 30). Takie zaś ujęcie o wiele łatwiej wyjaśnić genetycznie z rodzimych, biblijnych koncepcji judaizmu, rozwijających pojęcie objawionego słowa (*logos*), przejętych następnie przez wczesno-chrześcijańską tradycję (w pierwotnym hymnie), a pogłębionych przez teologiczną refleksję św. Jana (Prolog w dzisiejszej postaci). W analogiczny sposób czerpią swe argumenty ze źródeł mądrościowych niektóre listy pawłowe<sup>17</sup>. Nie wolno jednak zapominać, że chrześcijaństwo, w łonie którego dojrzało teologiczne uzasadnienie preegzystencji, wchłonęło nie tylko elementy judaizmu, ale i hellenizmu; stąd możliwość negatywnego lub nawet pozytywnego nawiązania do helleńsko-gnostyckich koncepcji musi być zawsze brana pod uwagę<sup>18</sup>.

Druga część w. 1 uzupełnia pierwszą: Słowo „istniejące od początku”, opisane podobnie jak dzieło Stwórcy w Rdz 1, 1, „było u Boga”. Stwierdzenie to wyraża najściślejszą wspólnotę osobową między Słowem a Bogiem, a jednocześnie odróżnia Je osobowo od Boga Ojca (*Theos* użyte z rodzajnikiem — por. 1, 14. 18). Do tej niewypowiedzianej wspólnoty między Ojcem a Synem będzie powracał Ewangelista jeszcze kilkakrotnie: w 1o, 30 stwierdzi przekazując słowa Mistrza, że Chrystus i Ojciec stanowią jedno i wspólnie zamieszkują w tych, co miłują Jezusa i zachowują Jego naukę (14, 23), a w modlitwie arcykapłańskiej Chrystus powie wręcz: *wszystko moje jest Twoim, Twoje zaś moim* (17, 10). Prolog do 1 J (1, 3) przeniesie tę doskonałą jedność między Ojcem i Synem na

<sup>14</sup> Obszerniej zob. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 297—300.

<sup>15</sup> *Act. Tom.* 15.

<sup>16</sup> Por. *Ew. Filip.* 57

<sup>17</sup> Np. Rz 10, 6—7; Gal 4,4; Kol 1, 15nn; Hbr 1, 3.

<sup>18</sup> Por. szczeg. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955, 44—101; S. Mowinkel, *He That Cometh*, Oxford 1956, 370—373; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*<sup>2</sup>, Tübingen 1958, 255—275; R. Schnackenburg, dz. cyt., 290—302.

plaszczynę wspólnoty wiary z bezpośrednimi świadkami zbawczego czynu Chrystusa, która zapewnia bezpośrednią łączność z Ojcem i Synem. Na tym będzie polegał zasadniczy cel głoszenia Dobrej Nowiny o Chrystusie: by zapewnić chrześcijanom „posiadanie” Ojca przez pełne wiary uznanie Syna i nierozłączne „trwanie w Ojcu i Synu”<sup>19</sup>.

Określenie „u Boga”<sup>20</sup> zaczerpnięte jest z konieczności ze sfery przestrzennej podobnie jak analogiczne zwroty „w Bogu” („w Ojcu”), „do Boga” („do Ojca”) itp. Mówiącemu w ten sposób Chrystusowi i Ewangelistcie towarzyszy świadomość z jednej strony absolutnej transcendencji Bożej, z drugiej zaś trudnej do opisanego doczesnymi terminami łączności Słowa z Ojcem. Stąd właśnie pochodzą stwierdzenia w rodzaju J 14, 11. 20, dowodzące, że istnienie „u Boga”, zakłada również istnienie „w Bogu”<sup>21</sup>.

W świetle niewzruszonej wiary w „jednego, prawdziwego Boga” (17, 3), pierwsze dwie wypowiedzi w. 1, że Słowo istniało odwiecznie i że stanowiło absolutną jedność, domagało się bliższego wyjaśnienia i to nie tylko negatywnego. Jeśli z opisanego sposobu istnienia wiadomo, że było Ono czymś innym i większym niż Mądrość, która istniała u Boga w chwili stwarzania nieba (Prz 8, 30), i że przewyższa wszelkie stworzenie, nasuwa się pytanie: kim Ono więc było? Odpowiedź w. 1c jest tak prosta jak lapidarna: Słowo było Bogiem. Oznacza to, że Słowo było od wieków współuczestnikiem boskiej natury, różnym jednak osobowo od Boga, który w tradycji Nowego Testamentu (zwłaszcza w IV Ewangelii) nosi miano Boga-Ojca. Z tego stwierdzenia czerpią swoje właściwe znaczenie wszystkie dalsze wypowiedzi chrystologiczne Prologu; kontynuuje je także cała dalsza refleksja teologiczna.

Następny wiersz (w. 2) stanowi powtórzenie zasadniczej treści w. poprzedniego, podkreślając jednocześnie wagę wypowiedzianych słów: Słowo nie istniało nigdy oddzielnie, ale było zawsze u Boga, było zawsze „jedno z Ojcem” (J 10, 30). Niektórzy krytycy dopatrują się w tym w. refleksji janowej, dodanej do pierwotnego hymnu (Schlatter, Schnackenburg), by w ten sposób przejść do refleksji soteriologicznej.

<sup>19</sup> 1 J 2, 23—24 — por. 5, 12—13 oraz J 20, 31.

<sup>20</sup> Gr. *pros ton theon* — dosł. „ku Bogu”, jednak w języku greckim popularnym używane często w sensie *para tō theō* (por. także 1 J 1, 2). Powołując się na specyfikę wyrażenia zaproponował w ostatnich latach C. Masson inne tłumaczenie, odbiegające od dotychczasowego przekładu 1, 1b i 1, 2: *Słowo mówiło do Boga* oraz *To Słowo na początku mówiło do Boga*. Przedstawiona hipoteza nie da się pogodzić ani filozoficznie ani doktrynalnie z pozostałymi wypowiedziami Prologu i chrystologii janowej. Por. C. Masson, *Pour une traduction nouvelle de Jn 1, 1b et 2*, Rev. de Theolog. et Phil. 98 (1965) 376—381 oraz L. M. Dewailly, „*La Parole parlait à Dieu*” *Note d'exégèse biblique*, tamże 100 (1967) 123—128.

<sup>21</sup> Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., I, 211.

Bez względu na pochodzenie, słowa te zapowiadają zupełnie nowy aspekt działalności Słowa: Jego rolę w stworzeniu. Trudno wprawdzie wywodzić ten dynamizm Słowa z samego użycia przyminka greckiego *pros* (zob. uw. 20) lub też mówić o „wiecznym ruchu” Syna ku Ojcu<sup>22</sup> na podstawie samego tekstu. Jednakże słowa w. 3 nie pozwalają wątpić o intencji autora.

Z rozważań nad istnieniem Słowa o Bogu i w Bogu przechodzi Ewangelista do Jego roli stwórczej. „Wszystko” w w. 3 obejmuje całe stworzenie, tak jak je rozumie tradycja biblijna obu Testamentów, a więc ludzi (o których specjalnie w w. 4) i wszystkie podporządkowane im dzieła Boże. Jednak stwierdzenie w. 3 przewyższa tradycyjny opis kapłański w Rdz 1<sup>23</sup>, gdzie Stwórca powołuje swoim słowem kolejno do istnienia coraz to inne dzieła. Chodzi tu bowiem o osobowe Słowo, będące przed stworzeniem („na początku”) u Boga. Przewyższa także starotestamentalną dynamikę Słowa, porównywanego do ognia (Jr 5, 14; 23, 29), do młota (Jr 23, 29), miecza (Oz 6, 5), strzały (Iz 49, 2) lub do życiodajnej siły, kierującej żywiołami (Ps 147, 15—18; Iz 55, 10—11). Przewyższa wreszcie obrazowe opisy udziału Mądrości w stwórczym dziele Bożym, zbliżone tylko materialnie i literacko do J 1, 3<sup>24</sup>, oraz stwórcze przymioty Logosa, zrozumianego jako pośrednika między Stwórcą a stworzeniem, w helleńsko-żydowskich spekulacjach Filona z Aleksandrii<sup>25</sup>.

Należy zauważyć, że w. 3 nie mówi, że Słowo stworzyło wszystko, ale że wszystko zaczęło istnieć „przez Słowo” (gr. *dia*). Praźródła stworzenia (gr. *ek*) należy szukać u Ojca. Podobne znaczenie posiadają także wypowiedzi dawnych formuł kerygmatycznych i innych hymnów chrystologicznych: rozróżniają one starannie między Bogiem-Ojcem, od którego wszystko pochodzi, i między Panem, Jezusem Chrystusem, przez którego świat i ludzie się stali (1 Kor 8, 6) i ku któremu wszystko zmierza (Kol 1, 16). Przez Niego (gr. *dia*) Bóg stworzył wszechświat (Hbr 1, 2: *tous aionas*). Z drugiej strony Nowy Testament odnosi bez wahania starotestamentalne teksty mówiące o Bogu-Stwórcy do Chrystusa<sup>26</sup>. Z tych spostrzeżeń nasuwa się wniosek, że w. 3 akcentuje ponownie równość Słowa Bogu, a jednocześnie któremu zawdzięcza swe istnienie. W Chrystusie i przez Chrystusa wszechświat znajduje dopiero swój sens i nadprzyrodzoną rację istnienia. Znaczenie tej wypowiedzi podkreśla druga, negatywna część

<sup>22</sup> Tak ujmuje dynamizm Słowa katolicki egzegeta B. Schwank, *Das Johannesevangelium* I, Düsseldorf 1966, 19: „Bei Johannes ist der Sohn aus eigener Lebensfülle in ewiger „Bewegung” zum Vater hin”.

<sup>23</sup> Zob. także Ps 33, 6—9, nadto W. Kern, *Mysterium Salutis* II (Einsiedeln 1967), 467—477 i W. F. Hamblly, art. cyt. (w uw. 1).

<sup>24</sup> Por. zwłaszcza Prz 3, 19; Syr 24, 3 i Mdr 7, 12.

<sup>25</sup> Zob. R. Schnackenburg, *Johannevangelium* I, 261—263.

<sup>26</sup> Por. Hbr 1, 10—12 z Ps 102, 26—28.



w.: bez *Niego nic się nie stało*. Świat został stworzony przez Chrystusa, p o n i e w a ż ku Chrystusowi, rozumianemu jako Odkupiciel nowego stworzenia<sup>27</sup>. Tym samym wykluczone są wszelkie zrozumienia słowa „przez” w sensie innego pośrednictwa niż zbawcze: np. jako pośrednika wyposażonego w moc stwórczą (demiurga) czy prawdów według którego nastąpiło stworzenie. Wydaje się nawet, że podwójne (pozytywne i negatywne) stwierdzenie absolutnego pośrednictwa Chrystusa nie jest pozbawione akcentu polemicznego przeciw gnostycyzującej interpretacji stwórczego dzieła Logosa. Bóg-Stwórca znany ze Starego Test. i Jego Syn, Logos-Odkupiciel nie dadzą się w żadnym wypadku sprowadzić do gnostyckiej pary Boga i Mądrości. Stwórca i Odkupiciel są jednym Bogiem: Bóg-Stwórca stał się Bogiem-Odkupicielem w swoim Synu-Słowie. Zwalczane w tych stwierdzeniach poglądy prognostyckie lub wręcz gnostyckie są udokumentowane dopiero w II w. po Chr., istniały jednak niewątpliwie już w ostatnich latach w. I (w nieco innym sensie zob. Kol 1, 16)<sup>28</sup>.

Polemika przeciw rozwijającej się gnozie stanowi też zapewne klucz do rozwiązania trudnego zagadnienia przynależności w. 30 do słów poprzednich (...*bez Niego zaś nie stało się nic, co się stało*) lub następných (*bez Niego zaś nie stało się nic. Cokolwiek zaś się stało, było w Nim życiem...*). Dociekania krytyczne<sup>29</sup> wskazują, że lepiej

<sup>27</sup> Zob. obszerniej W. Kern, dz. cyt., 478 oraz F. Mussner, *Mysterium Salutis* II, 458—459.

<sup>28</sup> O stosunku gnozy (pregnozy) do czwartej Ewangelii traktują szerzej: A. Orbe, *En los origines de la exégesis juanea* (Jo I, 3). Estudios Valentinianos II, Roma 1955; E. Haenchen, *Probleme des johanneischen „Prologs“*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 60 (1963) 305—334, szczeg. 317; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*<sup>2</sup>, New York 1966; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967; G. van Groningen, *First Century Gnosticism*, Leiden 1967; G. W. MacRae, *Gnosticism and New Testament's Studies*, Bible Today 38 (1968) 2623—2630; E. Fascher, *Christologie und Gnosis im vierten Evangelium*, Theolog. Literaturzeitung 93 (1968) 721—730.

<sup>29</sup> Podział tekstu nastrocza zasadnicze trudności z uwagi na brak interpunkcji w najstarszych rkp. czwartej Ewangelii; niektóre zaś posiadają interpunkcję wprowadzoną przez późniejszych czytelników lub krytyków. Połączenie w. 3c z w. 4 zakłada kropkę po słowach *oude en*: taki podział sugeruje pochodzący z przełomu II i III w. papirus P<sup>75</sup> który ma wprowadzić (drugorzędną ?) kropkę, ale nie posiada zwykłego w takich wypadkach odstępów między wyrazami. Inny, również b. stary papirus P<sup>66</sup> odwrotnie nie ma kropki za *oude en*, ale ma odstęp (opuszcza też przez nieuwagę *en* rozpoczynające w. 4); trudno go też uważać za świadectwo którejkolwiek z obu lekcji. To samo należy powiedzieć o najbardziej znanych rkp. uncjalnych: S\*, A, B nie posiadających żadnych znaków. Natomiast rkp. C i D mają takie znaki w sensie połączenia w. 3c z w. 4; taką interpretację tekstu zakładają także tłumaczenia syryjskie (najstarsza forma), sahidyckie oraz większość starołacińskich. Ojcowie Kościoła II w. i pierwszej połowy w. III znają również tylko taki podział tekstu (wbrew przypuszczeniu P. Lamarche'a, *Le Prologue de Jean*, Rech. de Sc. Rel. 52 (1964) 497—537, który jako punkt wyjścia bierze późniejszych Ojców).

udokumentowanym połączeniem jest przeniesienie słów w. 3 do następnego w. 4. Nie jest to równoznaczne z wnioskiem, że taka była pierwotna intencja Ewangelisty (autora hymnu ?) Na pewno jednak późniejsze, tradycyjne połączenie tego w. z poprzedzającym w. 3a—b uległo rozpowszechnieniu nie tylko pod wpływem trudności egzegetycznej, jaką nasuwa drugi podział, ale i w wyniku walki z gnostycyzmem, później zaś ariańskim wykładem czwartej Ewangelii.

Głównym tematem w. 4 jest życie w Słowie. Czwarta Ewangelia rozumie życie bądź to w sensie jego naturalnego, biologicznego podtrzymania i kontynuacji (*bios*), bądź też jako pochodzącą od Boga moc gwarantującą człowiekowi szczęśliwą egzystencję z Nim we wieczności (*zoe*). W drugim znaczeniu życie jest zbawczym darem przyniesionym przez Chrystusa na świat i oznacza wewnętrzne odrodzenie (J 1, 13; 1 J 2, 29 — por. 3, 3—8), uwolnienie spod władzy ciemności i grzechu (1 J 3, 8—9) oraz od sądu (J 5, 24—29), posiadanie daru Ducha (J 6, 63), dziecięctwa Bożego (1 J 3, 1—2), łączności z uwielbionym Chrystusem oraz pewności zmartwychwstania (J 3; 6, 39—40. 44. 55)<sup>31</sup>.

---

Ireneusz (najprawdopodobniej), Tertullian, Klemens Aleks. i Origenes czytają ustawicznie: „... nie stało się nic. Co(kolwiek) się stało, w Nim było życiem...”; na tej lekcji opierają się zarówno gnostycy jak i antygnostycka polemika. Późniejsza tradycja natomiast, reprezentowana przez młodsze kodeksy uncjalne oraz poprawki naniesione na starszych (np. na S, U i 050), nadto wszystkie rkp minuskułowe mają inny podział, łączący słowa „co się stało” z w. 3. Należy jednak stwierdzić, że pierwszy podział pojawia się jeszcze w późniejszych czasach w niektórych rkp. Począwszy od w. IV podział: „...bez Niego zaś nie stało się nic, co się stało.”<sup>4</sup> W Nim było życie... zaczyna się przyjmować powszechnie w tradycji patrystycznej, najpierw greckiej, później łacińskiej (jeszcze św. Augustyn ma podział typu pierwszego). Czynnikiem sprzyjającym rozpowszechnianiu się tego podziału była zapewne walka z arianizmem (Al and, 203), dość że przyjął się on powszechnie w wydaniach tekstów i w przekładach nowożytnych. Wybór między obu podziałami jest trudny; za pierwszym przemawia starożytność świadectw i fakt, że jest on trudniejszy (bez względu na to, czy się połączy *en auto* z *o gegonen* czy z *zoe en*). Z punktu widzenia filologicznego oba połączenia następują pewne trudności, metrycznie oba są możliwe. Za drugim podziałem przemawia cała wielowiekowa tradycja, poparta racjami egzegetycznymi i teologicznymi. Por. zwłaszcza B. Vawter, *What Came to be in Him was Life*, Cath. Bibl. Quart. 25 (1963) 401—406; P. L a m a r c h e, *Le Prologue de Jean* (cyt. wyżej); szczególnie zaś K. Al and, *Eine Untersuchung zu Joh. 1, 3. 4. Ueber die Bedeutung eines Punktes*, ZNW 59 (1968) 174—269.

<sup>30</sup> Por. F. Mussner, *Zoe. Die Anschauung vom Leben im Vierten Evangelium*, München 1952 (por. Handbuch Theolog. Grundbegriffe II, 25—30); J. Nelis, *Leben* B 3, *Bibel Lexikon*<sup>2</sup> (Einsiedeln 1967) 1027; *Bibeltheologisches Wörterbuch*<sup>3</sup> II, 892—893; F. V. Fils on, *The Gospel of Life*, w: *Current Issues in New Testament* ... to O. A. Piper, New York 1962, 111—123; R. Schnackenburg, *Leben und Tod nach Johannes*, w: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, München 1968, 123—148.



Jeśliby połączyć w. 3c z 4a (zob. uwagę 29), Logos byłby życiodajnym pierwiastkiem dla całego stworzenia, podczas gdy w. 4 mówi o takim życiu tylko w relacji do ludzi. Można by wprawdzie odnieść słowa „cokolwiek się stało” do Logosa: *Cokolwiek w Nim się stało, było życiem*<sup>31</sup>, takie zrozumienie jednak nastęrcza nie mniejsze trudności niż różna koncepcja życia w tym samym wierszu. To samo należy powiedzieć o zrozumieniu słów „cokolwiek się stało” w sensie narodzięcia, dziecięctwa i publicznego życia Chrystusa. Niewątpliwie bowiem słowa te, bez względu na to, czy je połączyć z w. poprzednim czy z następnym, odnoszą się do stworzenia, o którym mówił w. 3. Gdyby natomiast — zgodnie z podziałem tradycyjnym — pozostawić w. 3c w poprzedniej strofice, otrzymuje się bardziej zwartą budowę hymnu: w. 4 opisywałby tylko Słowo w Jego działalności wśród ludzi. Taki podział poleca zresztą analiza formalna. Ta dość dziwna formuła posiada uderzające analogie w religijnych tekstach egipskich, mówiących o genezie świata czy bogów, którzy powstaali „kiedy jeszcze nie powstało, co (później) się stało”<sup>32</sup>. Dalszy paralelizm — nieco mniej przekonujący — wykazuje wstęp do słynnego Pouczenia o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran (1QS 3, 16): „Od Boga poznania (pochodzi) wszystko co istnieje i zanim cokolwiek powstało, ustalił cel każdej rzeczy... aby świadczyć, że nie będzie zmiany” oraz wyraźniej 1QS 11, 11. „Wszystko powstało przez Jego poznanie, a wszystko co istnieje, On kieruje według Swego planu, a bez niego nic się nie dzieje” (por. 1QH 10, 2. 9)<sup>33</sup>.

Evangelista mówi więc w całym w. 4 nie o życiu naturalnym, lecz o nadprzyrodzonym życiu Bożym, które przez Syna staje się udziałem wszystkich wierzących. Rozpoczyna się ono już tu na ziemi (J 3, 16; 5, 24)), ale swoją pełnię osiągnie we wieczności przez poznanie Boga (J 17, 3). To życie przybrało konkretną, historyczną postać w Jezusie Chrystusie przez Jego Wcielenie, o którym mówi w. 14 Prologu.

Dla ludzi żyjących na świecie tak zrozumiane życie było „światłem”. Podobnie jak w naturze światło jest warunkiem wszelkiego życia i jego rozwoju (Ps 56, 14; J b 3, 20), tak samo w nadprzyrodzonym życiu przyniesionym na świat przez Słowo. Dla ucznia Chrystusowego życie Słowa było zarazem światłem. Chrystus stwierdza to w J 8, 12: *Kto idzie za mną... będzie miał światło życia.*

Współzależność między nadprzyrodzonym życiem a światłem wywodzi się ze Starego Testamentu, który w ten sposób opisuje

<sup>31</sup> B. Vawter, art. cyt. (uw. 29).

<sup>32</sup> Por. H. Grapow, *Die Welt vor der Schöpfung*, Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde 67 (1931) 37; H. van den Bussche, *De tout être la Parole était la vie*, Bible et la Vie chrétienne 69 (1966) 57—65; K. Hacker, *Eine formgeschichtliche Betrachtung zu Joh. 1, 3 fin.*, BZ NF 12 (1968) 119—121.

<sup>33</sup> Zob. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, 96—97.

zbawcze działanie Boga. Jest On nie tylko władcą nad światem i ciemnościami (Am 5, 8), ale światłą stanowi także właściwą Mu sferę (Ps 104, 2) działania (Ps 44, 4), zwłaszcza w teofaniach (Wj 24, 15nn; Ps 29; 97, 1nn). Bóg promieniuje swoją światłością (Hab 3, 4), udzielając jej ludziom związanym z Sobą: *Bo u Ciebie jest źródło życia, w Twojej światłości oglądamy światłość*<sup>34</sup>. Podobnym językiem, wzbogaconym jednak o nowe elementy, przemawia judaizm pozabiblijny<sup>35</sup>, a także środowisko gnostyckie<sup>36</sup> i mandejskie<sup>37</sup>.

Ale stwierdzenie, że życie płynące ze Słowa było dla ludzi światłem opiera się na jeszcze głębszej symbolice. Podobnie jak przy omawianiu stwórczej roli Słowa, refleksja nad światłem prowadzi i tu bezpośrednio do judaistycznych spekulacji mądrościowych. Mądrość przedstawiona jest jako *odblask wiecznej światłości* (Mdr 7, 26), promieniującej nigdy nie gasnący blask (Mdr 7, 10), wywodzący się z niewyczerpanego źródła Bożego. Qumrańska Reguła Zrzeszenia (1 QS 3, 19) stwierdza, że „z siedziby światła wywodzą się pokolenia prawdy”, które „chodzą po drogach światłości” (1 QS 3, 20 — por. 11, 3. 5). Tym właśnie nie wyczerpanym źródłem światła Bożego udzielającego życie było już w zaraniu stworzenia bosko-osobowe Słowo, które dalsze zwrotki hymnu (w. 14) opisał jako wcielone w Jezusa Chrystusa, światłość świata<sup>38</sup>. Cały opisany w Prologu proces Wcielenia można rozumieć jako wspaniałą, jedyną w historii zbawienia epifanię Bożej światłości, rozpoczynającą się dla ludzi w chwili stworzenia, a osiągnącej punkt kulminacyjny we Wcieleniu (w. 14). Ten ostatni jej etap zapowiedział Iz 9, 1: *Naród kroczący w ciemnościach ujrzał wielką światłość, nad mieszkańcami kraju mroków zabłyśło światło*<sup>39</sup>.

Dynamizm „światła życia” przejawia się przede wszystkim w rozpraszaniu ciemności. Proces ten obejmuje również całą historię zbawienia: od zapowiedzi przyjścia wielkiego światła w Jezusie Chrystusie (Iz 9 1 — por. Mt 4, 10) poprzez Wcielenie (w. 9—10) i zwycięski pochod wiary w pogańskim świecie ciemności aż do definitywnego zniszczenia sił ciemności i triumfu wiecznego świa-

<sup>34</sup> Ps 36, 10 — por. Job 33, 30.

<sup>35</sup> Ps Sal 3, 12; Hen etiop. 58, 3; 1QS 3, 7: *b'wr hhjmm*.

<sup>36</sup> *Corp. Herm.* 1, 6. 9. 12. 21. 32.

<sup>37</sup> Por. R. Schnackenburg. *Johannesevangelium* I, 220.

<sup>38</sup> J 8, 12; 9, 5; 12, 35; 12, 46.

<sup>39</sup> Obszerniej zob. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, Philologus 97 (1948) 1—36; J. P. Weisengoff, *Light and Its Relation to Life in St. John*, Cath. Bibl. Quart. 8 (1946) 448—451; R. Bussmann, *Der Begriff des Lichtes bei Johannes*, Münster 1957; H. G. Little, *The Light of Men*, *The Princeton Seminary Bulletin* 56 (1962) 21—26; J. M. Fenasse, *La lumière de vie*, Bible et la Vie chrétienne 50 (1963) 24—32; R. Schnackenburg, *Licht*, *Bibeltheolog. Wörterbuch*<sup>3</sup> II, 918—926; H. Conzelmann, *phōs* ktl., ThWNT 302—349, zwi. 340—345.

ła (por. Ap 21, 23; 22, 5—6). Pierwsza część Prologu kończy się akcentem optymistycznym: choć światło życia rozprasza mroki ciemności wśród walki, zwycięża jednak nieustannie. Ciemności — to ludzie nie przyjmujący wiary w Chrystusa, niepodatni na „słowo życia”, to świat w swjej obojętności lub wręcz wrogości wobec Chrystusa i Jego dzieła. Ten właśnie zespół sił ciemności nie jest w stanie zniweczyć dzieła Chrystusa. Jego światło świeci nadal — w chwili napisania słów w. 5 i w każdej chwili istnienia Kościoła zwycięża. Chrześcijanin chodzi w tej światłości<sup>40</sup>, a postawa jego wobec niej rozstrzyga definitywnie o jego losie (J 3, 19—21).

Słowa w. 5 nasuwają dwie trudności przy dokładniejszej ich analizie. Pierwsza to charakterystyczna gra czasów: podczas gdy promieniowanie światłości ujęte jest w czasie terażniejszym („świeci” — *phainei*), wynik konfrontacji z siłami ciemności wyrażone jest w czasie przeszłym („nie ogarnęła” — *ou katelaben*). Najprawdopodobniej chodzi w pierwszym wypadku o podkreślenie ciągłego działania światła Słowa w terażniejszości chrześcijańskiej podczas gdy „nie ogarnęła” opisuje tę samą rzeczywistość z perspektywy Wcielenia, punktu zwrotnego w walce między światłem a ciemnością. Dalszą trudność stanowi znaczenie słowa „ogarnęła” (*katelaben*): tradycja grecka rozumie je w sensie „przewycięzania” (Delling, Nagel), inni jako brak „rozumienie” (Rossano) lub „przyjęcia”. Chodzi tu zapewne o tę samą myśl, jaką wyrażają ww. 10—11 (*parelabon*), a więc w każdym razie o wiarę w światłość, której nie okazały „ciemności” (por. J 12, 36)<sup>41</sup>.

Przeciwieństwo światło-ciemność jest dobrze znane w tradycji teologicznej Starego i Nowego Testamentu. Ponieważ występuje ona również w pozabiblijnych środowiskach religijnych, współczesnych IV Ewangelii lub wcześniejszych od niej, należy dokładniej omówić jej sens ogólny oraz znaczenie w Ewangelii Jana. Nadto w. 5 zawiera po raz pierwszy w Ewangelii dualistyczne przeciwstawienie światła i ciemności, które odegra doniosłą rolę w całym piśmiennictwie janowym<sup>42</sup>.

W Starym Testamencie zestawienie światło-ciemność używane jest szczególnie w sensie przenośnym, na oznaczenie szczęścia i nieszczęścia. Naturalnie nie bez znaczenia będzie dla terminologii janowej kapłański opis stworzenia świata, w którym Bóg mocą swego stwórczego słowa oddziela światłość od ciemności (Rdz 1, 3—4).

<sup>40</sup> 1 J 2, 8—11 — por. Ef 4, 17; 5, 8—9.

<sup>41</sup> Por. G. Delling, *katalambanō*, ThWNT IV, 10; W. Nagel, „Die Finsternis hat's nicht begriffen” (*Jo* 1, 5), ZNW 50 (1959) 132—137; P. Rossano, „*Et tenebrae eam non comprehenderunt*” (*Giov* 1, 5), Riv. Bibl. Ital. 9 (1961) 187.

<sup>42</sup> J 3, 19; 8, 12; 12, 35, 46; 1 J 1, 6—7; 2, 8—11.

<sup>43</sup> Np. Am 5, 18; Mich 7, 8; Iz 42, 6; 49, 6; 50, 10.

U proroków światło i ciemność są wykładnikami (eschatologicznego) zbawienia lub odrzucenia<sup>43</sup>. O właściwym przeciwstawieniu dualistycznym można mówić jednak dopiero w piśmiennictwie międzytestamentalnym, zwłaszcza o tendencjach apokaliptycznych<sup>44</sup>; na pierwszy plan wysuwa się tu literatura qumrańska. Światło i ciemność oznaczają tu dwie sfery i drogi życiowe między którymi człowiek musi dokonać wyboru: sferę Bożą domagającą się decyzji na życie z Bogiem i sferę przeciwną Bogu, którą człowiek winien zupełnie wyeliminować ze swego życia. Między „synami światłości” a „synami ciemności” trwa nieubłagana walka i nienawiść<sup>45</sup>; przekracza ona sferę ziemską, obejmując cały kosmos a nawet sfery pozaświatowe, tym niemniej najważniejszym jej terenem jest serce ludzkie<sup>46</sup>.

Trudno zaprzeczyć podobieństwom terminologii qumrańskiej i ja-nowej, szczególnie w opisie decydującego wyboru między światłem a ciemnością, określeniu świata poza Zrzeszeniem jako „ciemności” itd. O wiele wyraźniejsze są jednak różnice w teologicznej koncepcji światła i ciemności czwartej Ewangelii: pisma qumrańskie wymieniają jedynie „księcia światłości”<sup>47</sup>, przywódcę „synów światłości”, pochodzącej z jakiejś tajemniczej „siedziby” (1 QS 3, 19), podczas gdy Słowo, „które było Bogiem” jest samo światłością i udziela światła życia. Dynamizm tak pojętego światła jest różny w obu wypadkach: jeśli w Qumran nie przewiduje się możliwości nawrócenia ze sfery ciemności do światła — między nimi panuje wieczna nienawiść (1 QS 4, 17; 9, 16n) — Chystus, światło życia, zwraca się przede wszystkim do grzeszników, pozostających w sferze ciemności<sup>48</sup>. Konieczność decyzji za światłem nie wynika w czwartej Ewangelii, jak w Qumran, z dualistycznej struktury świata, lecz z pojawienia się na świecie prawdziwego światła, Słowa przedwiecznego (J 3, 19).

Ten sam temat światło-ciemność<sup>49</sup> rozwinęła w innym kierunku

<sup>44</sup> Hen. etiop. 41; 108, 11nn; Hen słow. 25—26; Test. Lew. (gr) 19, 1.

<sup>45</sup> 1QS 1, 3. 4. 9—10; 1QM 1, 1nn; 13, 5. 16.

<sup>46</sup> 1QS 3, 20—22; 4, 23n.

<sup>47</sup> 1QS 3, 20; CD 6, 18, chodzi tu zapewne o anioła — zob. też 2 Kor 11, 14.

<sup>48</sup> Należy zauważyć, że czwarta Ewangelia nie używa wcale terminu „synowie ciemności”.

<sup>49</sup> Obszerniej zob. na ten temat: H. Bakotín, *De notione lucis et tenebrarum in Evangelis S. Ioannis*, Dubrovnik 1943; S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; tenże także w *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*<sup>3</sup> IV, 357—359 oraz w *Theolog. Wörterbuch zum Alten Test.* I, 160—182; G. Baumbach, *Qumran und das Johannesevangelium*, Berlin 1958, 46—51; H. Conzelmann, *skotos ktl.*, ThWNT VII, 427—

gnoza. Cały kosmos wraz z gwiazdami popadł pod panowanie (ewt. wywodzi się z) ciemności. Tylko elementy światła we własnym „ja” należą do sfery światła i tam właśnie mogą znaleźć ratunek. Celem gnozy jest nie tyle wyzwolenie światła z ciemności, lecz zwalczenie samej ciemności, rozumianej jako demoniczna siła: dokona tego eschatologiczna przemiana świata. Mimo zbieżności terminologii<sup>50</sup> i być może akcentów kontrowersyjnych J 1, 5, koncepcja światła jest w czwartej Ewangelii zdecydowanie osobowa, ciemności zaś należy rozumieć w sensie odnośnych założeń soteriologicznych i etycznych, nie zaś kosmologicznych czy nawet metafizycznych.

Łódź

KS. LECH STACHOWIAK

O. Józef Paściak, OP

### BIBLIJNY OBRAZ CHRYSTUSA KRÓLA

(ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy)

Wiele tekstów Nowego Testamentu kreśli królewską godność i misję Chrystusa.

Skąd się wzięła idea Chrystusa Króla i jak doszło do jej przedstawienia w pismach Nowego Testamentu, zwłaszcza w ostatnim i najbardziej dojrzałym pod tym względem piśmie natchnionym, tj. w Apokalipsie Jana — oto przedmiot naszych rozważań i dociekań w niniejszej pracy<sup>1</sup>.

Zgodnie z zasadą ciągłości i rozwoju objawienia Bożego w Starym i Nowym Testamencie<sup>2</sup> należy najpierw zbadać pisma Starego Testamentu, gdy chodzi o odpowiedź na nasze zagadnienie dotyczące królewskiego charakteru Jezusa Chrystusa. Zagadnienie dotyczy i sa-

446 (por. IX, 340—345); L. R. Stachowiak, *Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła*, Studia biblijne i archeologiczne (Poznań 1963) 179—197; C. Colpe, *Lichsymbolik im alten Iran und antiken Judentum*, Stud. Generale 18 (1965) 116—133; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969, 80—84.

<sup>50</sup> H. Conzelmann, art. cyt., 325 i 342n.

<sup>1</sup> Dwa dzieła służą nam głównie za podstawę w dociekaniach: J. Coppens, *Le messianisme royal: Lectio Divina* 54, Paris (Cerf) 1968, 228 str.; J. Comblin, *Le Christ dans L'Apocalypse*, Paris-Tournai-Rome-N. Y. (Desclée) 1965, 268 str.

<sup>2</sup> Zasadę ciągłości i rozwoju objawienia oraz łączności wzajemnej pod tym względem obu Testamentów przypomina nam Sobór Wat. II w Konst. o Objawieniu (1965), nr 2—4.