

KS. RYSZARD KEMPIAK SDB
Wrocław

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym

Rozpocznijmy od rozróżnienia dwóch aspektów: „wyzwolenia” od „wolności”, które bardzo często są traktowane razem. Niniejsze opracowanie dotyczy bardziej aspektu „wyzwolenia”, niż „wolności”. Dotyka więc działania, które doprowadziło do uwolnienia ze zniewolenia, gdy natomiast wolność jest stanem, będącym konsekwencją wyzwolenia. W przypadku wątpliwości, kontekst wypowiedzi pomaga nam zrozumieć czy akcent został położony na czyn uwolnienia czy też na stan bycia wolnym.

Pierwszą ideę (wyzwolenia) zawierają te teksty, które mówią o dziele Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela, natomiast drugą (wolność) przedstawiają teksty, które opisują kondycję życia chrześcijanina. Mówiąc ogólnie, w tekstach biblijnych pojawia się częściej idea wyzwolenia, związana z konkretnym działaniem, niż fakt wolności, która prezentuje coś abstrakcyjnego i dalekiego sercu semity. Słowniki biblijne, a także opracowania teologii biblijnych, najczęściej łączą razem wolność i wyzwolenie¹. Ich punktem wyjścia jest ukazać koncepcję wolności chrześcijańskiej, tj. dzieło odkupienia, przez które Chrystus zapewnił nam wolność i które jest zasadniczo wyzwoleniem z niewoli grzechu. Z drugiej strony należy pamiętać, iż sztywne rozróżnienia

¹ Zwyczajnie występują one pod hasłem „wolność”. Dobrze natomiast odróżnia te dwa aspekty i to już w samym tytule J. RADERMAKERS, *Wyzwolenie-Wolność*, STB, s. 1098–1104.

i podziały nie zawsze są najlepsze, a to ze względu na ogromne bogactwo zawarte w tekstach biblijnych, które wielokrotnie przechodzą od jednego znaczenia do drugiego, tj. od dzieła wyzwolenia do stanu wolności, który z niego wypływa.

Mówiąc o różnych nowotestamentalnych koncepcjach wyzwolenia i wolności, należy zauważyć, że przyczyna tej różnorodności leży nie tyle we współczesnym podejściu do tego zagadnienia: historycznym czy krytycznym, ile zależy raczej od samych autorów biblijnych. I tak np. Pierwszy List świętego Piotra, napisany w ostatnich latach pierwszego wieku, jest potwierdzeniem debaty wokół norm postępowania chrześcijańskiego:

Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi mającemu władzę, czy to namiestnikom przez niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią. Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich. Jak ludzie wolni postępujcie, nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga. Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcijcie króla! (1 P 2,13-17).

To nawoływanie autora, paralelne do Rz 13,1-7, nie miało na celu zbudowania filozofii politycznej, lecz zapewnienie praktyki wolności chrześcijańskiej². Tym bardziej, że do głosu dochodził już tzw. pluralizm teologiczny, czego potwierdzeniem może być przestroga 2 Piotra:

Ci (falszywi doktorzy) są źródłami bez wody i obłokami wichrem pędzonymi, których czeka mrok ciemności. Wypowiadając bowiem słowa wyniosłe a próżne,

² Zastanawiano się, jak realizować braterstwo we wspólnotach chrześcijańskich, wprowadzając w czyn słowa Apostoła Pawła: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Także kobiety były uznane za pełnoprawnych członków w domowych kościołach chrześcijańskich. Ofiarowana im społeczna promocja nie była tylko programem teoretycznym, lecz rzeczywistością, jak to pokazuje zalecenie Feby (Rz 16,1-2) oraz wzmianki o współpracownikach misyjnych Pawła (Pryscylla: Rz 16,3; 1 Kor 16,19; Ewodia i Syntycha: Flp 4,2-3). To, co słusznie przysługiwało pozycji kobiety, stawało się prawdziwe również we wspólnocie chrześcijańskiej, dla członków niższych klas. Widać to nie tylko w prośbie przedstawionej w Liście do Filemona, lecz również pośrednio we wskazaniach 1 Kor 7,14-21; 11,17-34 i Ef 4,15-5,9. Wezwanie z 1 P 2, jak i przestrogi z listów pasterskich, przeciwko niebezpieczeństwu nieporządków spowodowanych przez debaty doktrynalne (1 Tm 1,3-11; 6,20; 2 Tm 2,18), pochodzą z samoceny wspólnot, które przez przykładowe postępowanie ich członków, pragną wskazać konkrety życia według otrzymanej wolności.

uwodzą żądzami cielesnymi i rozpustą tych, którzy zbyt mało odsuwają się od postępujących w błędzie. Wolność im głoszą, a sami są niewolnikami zepsucia. Komu bowiem kto uległ, temu też służy jako niewolnik (2 P 2,17-19).

Jest to konkretne świadectwo, jak różny może być punkt widzenia wolności, który w praktyce staje się jej parodią. Przeciwno takim postawom autor 2 Piotra wykorzystuje autorytet Księcia Apostołów, aby bronić wolności prawdziwej.

Znaczące miejsce w pluralistycznej dyskusji na temat wolności zajmuje także List św. Jakuba, w którym odnajdujemy wersety mówiące o „doskonałym Prawie wolności” (Jk 1,25) i o „Prawie wolności” (Jk 2,12). Te dwa wyrażenia określają po prostu Ewangelię jako wyznacznik i imperatyw chrześcijanina³.

W takim kontekście wydaje się zasadne pytanie, o początek chrześcijańskiego rozumienia wyzwolenia i wolności, w ich różnorodności i ich partykularności. Poszukiwanie zaś odpowiedzi na nie, prowadzi do dwóch teologów nowotestamentalnych: Pawła i Jana, których z pewnością możemy uczynić odpowiedzialnymi za podjęcie tematu wyzwolenia i wolności⁴.

W niniejszym opracowaniu spojrzymy głównie na temat wyzwolenia i wolności u Jana. Wskazując zaś niektóre elementy wspólne z nauką Apostoła Pawła, podkreślimy w tym względzie specyfikę tematyki Janowej⁵.

³ Szeroko na ten temat pisze R. FABRIS, *Legge della libertà in Giacomo* (Supplementi alla Rivista Biblica 8), Brescia 1977; por. też G.C. BOTTINI, *La legge perfetta della libertà* (Gc 1, 19-27), w: A. SACCHI (red.), *Lettere paoline e altre lettere* (Logos. Corso di Studi Biblici 6), Torino 1995, s. 559–570; W. POPKES, *The Law of Liberty* (James 1:25; 2:12), w: G. WAGNER (red.), *Festschrift Günter Wagner* (International Theological Studies 1), Bern 1994, s. 131–142.

⁴ Pominąwszy już cytowane teksty Jk 1,25; 2,12; 1 P 2,19; 2 P 2,19, rzeczownik „wolność” jest używany w Nowym Testamencie tylko w listach Pawłowych: Rz 8,21; 1 Kor 10,29; 2 Kor 3,17; Ga 2,4; 5,1.13. Przymiotnik „wolny” znajduje się u Mt 17,26 (sprawa podatków), oraz we wspomnianym już tekście 1 P 2,16, w klasycznym przeciwieństwie wolny – niewolnik (Ef 6,8; Kol 3,11; Ap 6,15; 13,16; 19,18), zaś w sensie teologicznym, u J 8,33.36 i u Pawła: Rz 6,20; 7,3; 1 Kor 7,21.22.39; 9,1.19; 12,13; Ga 3,28; 4,22.23.26.30.31. Czasownik „wyzwolić” jest potwierdzony jedynie u Jana (J 8,32.36) i u Pawła (Rz 6,18.22; 8,2.21; Ga 5,1).

⁵ Punktem odniesienia będą następujące opracowania: T. BALLARINI, «*Liberazione*» in *San Paolo e in San Giovanni*, w: D. MOLLAT, F. MONTAGNINI, M. LACONI (red.), *San Giovanni — Atti della XVII Settimana Biblica* (Associazione biblica italiana 17), Brescia 1964, s. 207–224; F. VOUGA, *Jean et Paul: Controverse sur la liberté*, „Lumière et Vie” 192 (1989), s. 45–63; C. BENNEMA, *The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel*, Bib 86/1 (2005), s. 35–58.

1. Wyzwolenie na podstawie J 8,31-36

W Ewangelii Janowej, jak i w całym Nowym Testamencie — na próżno szukalibyśmy jakiegoś terminu, który wskazywałby w sposób właściwy i wyłączny na „wyzwolenie”. Słowem takim mogłoby być gr.: ἐλευθέρωσις⁶ lub jeszcze rzadziej stosowane ῥύσις⁷. Pojęcia zbliżone wyrażają także inne terminy jak: ἀπολύτρωσις — „odkupienie”, περιποίησις — „zbawienie”, „nabycie”, „wykupienie”, które jednak są całkowicie obce słownictwu Janowemu⁸.

Jest tylko jeden tekst w całym dziele Janowym, w którym spotyka się ἐλευθερώ (ῥύομαι jest całkowicie nieobecny): J 8,31-36. Rekompensuje on w pełni rzadkie użycie tego słowa w dziele Janowym (czasownik występuje tu dwa razy), gdyż jasno i jednoznacznie oddaje ideę wyzwolenia jako dzieło Prawdy i Syna. Nie oznacza to, że idea ta nie pojawia się w ogóle w innych miejscach literatury Janowej, lecz porównując tę perykopę z innymi tekstami, tutaj zyskujemy najpełniejsze jej wyjaśnienie.

Tekst J 8,31-36:

³¹ ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε ³² καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. ³³ ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν· σπέρμα Ἰσραὴλ ἔσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε; ³⁴ ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστὶν τῆς ἁμαρτίας. ³⁵ ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. ³⁶ ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὅπως ἐλεύθεροι ἔσεσθε.

³¹ Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami ³² i poznacie

⁶ Termin ten wskazuje najczęściej akt wyzwolenia jakiegoś niewolnika i odpowiada, gdy chodzi o jego znaczenie, lacińskiemu *manumissio*. Nie znajdujemy go jednak nawet w LXX. Rzadko też w LXX występuje odpowiadający mu czasownik ἐλευθεροῦν (Prz 25,10; 2 Mch 1,27; 2,22). Należy tutaj zauważyć, że większa cześć słów odpowiadających wolności weszła do Biblii przez kontakt ze światem greckim, a to szczególnie za sprawą św. Pawła.

⁷ Jedyny przykład użycia tego słowa w LXX to Syr 51,9: „wyzwolenie ze śmierci”. Jest on także bardzo rzadko stosowany w grece świeckiej.

⁸ Por. BALLARINI, *art. cyt.*, s. 207–210; V. PASQUETTO, *Il lessico neotestamentario della liberazione*, Teresianum 36/2 (1985), s. 265–279; S. SABUGAL, *Il vocabulario neotestamentario sobre la liberación*, RB 40 (1978), s. 95–102; A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40/2 (1987), s. 111–114.

prawdę, a prawda was wyzwoli”.³³ Odpowiedzieli Mu: „Jesteśmy potomstwem Abrahama i nigdy nie byliśmy poddani w niczyją niewolę. Jakżeż Ty możesz mówić: Wolni będziecie?”³⁴ Odpowiedział im Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu.³⁵ A niewolnik nie przebywa w domu na zawsze, lecz Syn przebywa na zawsze.³⁶ Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni”.

Perykopa J 8,31-36 jest częścią długiego dialogu Jezusa z Żydami (J 8, 12-59)⁹. Wielu egzegetów traktuje sekcję 8,12-59 jako całość, którą rozpoczynają i kończą słowa objawienia Jezusa¹⁰. Sekcja ta ukazuje Jezusa jako świadka prawdy objawionej. Jego świadectwo odwołuje się do Boga (8,18), do którego odwołują się również Żydzi (8,41)¹¹.

Biorąc pod uwagę ogólną strukturę czwartej Ewangelii¹², stwierdzamy, że perykopa J 8,12-59 umieszczona została w pierwszej części Ewangelii, którą można nazwać: Dyskusja pomiędzy objawieniem a wiarą i niewiarą (J 1,19–12,50) i znajduje się w sekcji, która zawiera samoobjawienie się Jezusa, jako Syna Bożego (J 5,1–10,43). Ponadto tekst ten wkomponowany został przez Ewangelistę w część, obejmującą rozdział siódmy i ósmy, którą egze-

⁹ C.H. DODD (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 327) wyróżnia w Ewangelii Janowej siedem dialogów: 2,13-22; 6,22-59; 7,14-39; 8,12-30; 8,31-59; 10,22-39; 12,20-36 i podaje, że ich cechą charakterystyczną jest spiralne rozwijanie tematu, podczas którego następuje przejście z płaszczyzny materialnej do duchowej. Słowa Jezusa stopniowo wstępują na coraz wyższe poziomy, aż w punkcie kulminacyjnym następuje pełne objawienie prawdy. Opracowanie interesującej nas perykopy J 8,12-59 znajdujemy także w: H. WITCZYK, *Żydzi i Izrael wobec Jezusa w świetle J 8,12-59*, w: B. SZIER-KRAMEREK, G. KRAMEREK, K. MIELCAREK (red.), *Prorok potężny czynem i słowem*, Lublin 1997, s. 165–189. Z kolei odnośnie kontekstu literackiego, historycznego i teologicznego J 8,12-59 zob. M.S. WRÓBEL, *Who are the Father and his Children in Jn 8:44? A Literary, Historical and Theological Analysis of Jn 8:44 and its Context*, (CRB 63), Paris 2005 (tutaj też bardzo bogata bibliografia); F. GRYGLEWICZ, *Dyskusja Jezusa (J 8,12-59)*, CT 53/1 (1983), s. 29–42.

¹⁰ F. GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1985, s. 87–98.

¹¹ S. MĘDALA, *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, (Studia z biblistyki), Warszawa 1984, s. 86.

¹² Ustalenie struktury czwartej Ewangelii stanowi ciągle otwarty problem dla egzegetów. Patrząc na wielość propozycji, można odnieść wrażenie pewnej dowolności. Wynika to jednak nie z subiektywizmu uczonych, ale z bogactwa i złożoności treści Ewangelii. Większość opowiada się za podziałem Ewangelii Janowej na dwie główne części, jakimi są: I. Księga znaków (J 1,19–12,50); II. Księga chwały (J 13–20). Pierwsza z nich przedstawia naukę, jaką głosił Jezus oraz Jego liczne cuda, dyskusje, rozmowy z przeciwnikami i tłumem, a także przemieszczenie się pomiędzy Galileą a Judeą. Druga część skupia się na dyskusjach z uczniami.

geci określają dyskusją podczas Święta Namiotów lub objawieniem Jezusa w czasie Święta Namiotów¹³.

W bogatej literaturze na temat perykopy J 8,12-59 odnajdujemy liczne propozycje planu kompozycji¹⁴. Tytułem przykładu, przywołałyśmy propozycję S. Mędała, który w oparciu o badania C.H. Dodda, wyróżnia tutaj dwa odrębne dialogi Jezusa i świadków, przedstawiające strukturę koncentryczną chiazmu. Tematyka pierwszego dialogu (J 8,21-30), mimo że początkowo dość zróżnicowana (objawienie, sąd, prawo), zawęża się i skupia na pełnym objawieniu Jezusa w słowach „JA JESTEM” W wypowiedzi Jezusa centralne miejsce zajmuje zagadnienie Jego odejścia i zbawczego działania. Natomiast u Żydów miejscem tym jest niezrozumienie objawienia Jezusa i konsekwentnie brak odpowiedzi na nie. Drugi dialog (J 8,31-59) S. Mędała określa mianem polemiki z judaizmem, dotyczącej przynależności do narodu wybranego, powołanego w obietnicy danej Abrahamowi. W jej wyniku Żydzi swym postępowaniem wyrzekają się przywilejów narodu wybranego, do którego roszczą sobie pretensje¹⁵.

H. Witczyk, proponując strukturę perykopy J 8,12-59, wskazuje na dwa elementy, które decydują o jej jedności: tożsamość Jezusa¹⁶ oraz tożsamość

¹³ L. DEVILLERS, *La fête de l'envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7, 1-10,21) et la christologie*, (Études Bibliques, nouvelle série 49), Paris 2002; F. MANNS, *La vérité vous fera libres. Etude exégétique de Jean 8,31-59*, (ASBF 11), Jerusalem 1973.

¹⁴ MANNS, *dz. cyt.*, s. 41-58; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, s. 501-503; T.L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York-Oxford 1993, s. 333-341; DEVILLERS, *art. cyt.*, s. 352-355. J.H. NEYREY (*Jesus the Judge: Forensic Process in John 8,21-59*, Bib 68 [1987], s. 509-541) twierdzi, że wersety 12-20 należy łączyć z rozdziałem siódmym i proponuje, aby tekst J 8,21-59, będący — jego zdaniem — rozprawą sądową, podczas której sędzią jest Jezus, podzielić na dwie części: wiersze 21-30 i 31-59. Mimo bardzo interesującego schematu tej struktury spotyka się ona jednak z krytyką. Nie jest rzeczą do końca pewną, czy perykopa J 8,21-59 ma rzeczywiście charakter rozprawy sądowej Jezusa z Żydami, którzy nie „uwierzyli” w Niego. Poza tym nie wydaje się rzeczą słuszną oddzielenie wierszy 12-20 od reszty rozdziału, ponieważ motyw synostwa Bożego Jezusa jest rozwinięty i pogłębiony dalej w wierszach 21-59.

¹⁵ MĘDAŁA, *art. cyt.*, s. 87-92.

¹⁶ Wskazuje na to seria zdań orzecznikowych, zbudowanych z: (1) podmiotu „Ja”, którym jest Jezus; (2) łącznika, „jest”; (3) orzecznika w formie rzeczownikowej lub przymiotnikowej. Serię tę otwiera zdanie: „Ja jestem światłością świata” (wiersz 12; por. wiersze 16.23.24.28.49), a kończy uroczyste „Ja jestem” (wiersz 58), użyte w sensie absolutnym.

Żydów¹⁷. Obydwa te motywy przeplatają się ze sobą na zasadzie tezy i antytezy. Przy ich pomocy H. Witczyk wyróżnia pięć faz całego dialogu, które odpowiadają następującym wersetom: faza I: Jezus objawia swą Boską tożsamość — zarzuty i pytania Żydów (8,12-20); faza II: Żydzi określają swą tożsamość — zarzuty Jezusa (8,21-42); faza III: Jezus ukazuje rzeczywiste synostwo Żydów (8,43-47); faza IV: Żydzi kategorycznie odrzucają wyznania Jezusa na temat Jego więzi z Ojcem (8,48-53); faza V: Jezus przedstawia decydujące argumenty — ujawnia się ostateczne stanowisko Żydów wobec Jezusa i Jego synostwa.

Zanim przejdziemy do analizy tekstu, dodajmy, że były również podejmowane liczne próby określenia *Sitz im Leben* interesującej nas perykopy. W tej kwestii C.H. Dodd doszukuje się go np. poza Palestyną i poza czasem działalności Jezusa. Jego zdaniem jest to już późniejsza atmosfera polemiki, jaka zaistniała w świecie grecko-rzymskim, czego echo znajdujemy także w Listach Pawłowych. Potwierdzeniem tak postawionej tezy miałby być nadto koloryt helenistyczny¹⁸. R. Bultmann twierdził z kolei, iż Janowego pojęcia wolności należy szukać w środowisku gnostyckim¹⁹. Wskazywał przy tym na podobieństwa językowe, ale jak się okazało były one tylko powierzchowne. Zdecydowana większość egzegetów odnajduje w tym tekście korzenie żydowskie. Zebrane liczne teksty talmudyczne, zgromadzona bogata dokumentacja wskazuje tło judaistyczne omawianego tekstu. Wskazania te zostały także potwierdzone przez teksty qumrańskie. Pojawia się w nich idea poznania, prawdy, wyzwolenia. Stąd liczni autorzy zwracają uwagę na możliwe zbieżności i podobieństwa pomiędzy Qumran a czwartą Ewangelią. W jednym z tekstów qumrańskich mówi się wprost o wyzwoleniu od sądu, które jest obiecane gorliwym w studiowaniu Prawa. Poza tym, w Targumach do Księgi Wyjścia znajdujemy całą serię tekstów, które przypisują wyzwolenie z niewoli egipskiej mocy Słowa Bożego. To Słowo, które przyniosło wolność, jest często określone jako słowo prawdy (Ps 119, 142). Możemy więc stwier-

¹⁷ Por. wiersz 23: „Wy jesteście z niskości (...). Wy jesteście z tego świata” oraz wiersz 55: „Gdybym powiedział, że Go nie znam, byłbym jak wy — kłamcą”.

¹⁸ DODD, *dz. cyt.*, s. 380.

¹⁹ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen 1959, s. 332.

dzić, że fundamentu J 8,31-36 należy szukać, nie gdzie indziej, lecz w judaizmie. Stwierdzenie to nie wyklucza jednak także innych wpływów, które oddziaływały na sam judaizm. Nie można nigdy zapomnieć, że środowisko Nowego Testamentu jest środowiskiem o podwójnej kulturze i że od II w. przed Chr., wpływ hellenizmu na judaizm i odwrotnie, był bardzo znaczący, szczególnie w Diasporze²⁰.

Najbardziej wnikliwi poszukiwacze tekstów paralelnych musieli ostatecznie uznać oryginalność i niepowtarzalność Jana, który czyni jedynie pewne aluzje do Starego Testamentu. Ta odrębność wyróżnia Jana także w perspektywie innych pism nowotestamentowych. Jan — w sobie właściwy i oryginalny sposób — pragnie przedstawić tożsamość Jezusa oraz tożsamość Żydów, odwołując się do schematu relacji: ojciec – syn. Jezus jest Synem Boga i nie ulega żadnym wpływom złego. Struktura literacka perykopy pozwala przyjąć, że J 8,12-59 ma charakter polemiki o tożsamość Jezusa, a w konsekwencji również Żydów. Tożsamość ta zależy od relacji, jaka istnieje między obydwojma stronami sporu a Bogiem, szatanem i Abrahamem²¹.

2. Analiza tekstu

W trakcie wypowiedzi Jezusa (por. J 8,12-30) wielu (πολλοὶ) zadeklarowało swoje przyłączenie się do Niego (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν – dosł.: „uwierzyli w Niego”). Oznacza to, że rozmówcy Jezusa podjęli pozytywną decyzję pójścia za Nim (J 8,30)²². Nie trzeba zbyt daleko szukać, aby zrozumieć to, co Jan przez to rozumie. Przyłgnęli do prezentowanych przez Jezusa treści. Więcej, przyjęli Go — zgodnie z prezentowaną przez Niego nauką — jako

²⁰ MANNNS, *dz. cyt.*, s. 70–73.

²¹ WITCZYK, *art. cyt.*, s. 171–174.

²² „Ci, co uwierzyli” (τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ) muszą umocnić się w wierze poprzez różne doświadczenia. Aluzja do „wytrwania, pozostania” (μείνῃτε) i „prawdziwych uczniów Chrystusa” (ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε – dosł. „prawdziwie uczniami moimi jesteście”) dowodzi, że takie założenie jest słuszne; por. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville-Minnesota 1998, s. 275; J. Swetnam dowodzi, że *participium perfecti* πεπιστευκότας jest użyte w znaczeniu *plusquamperfectum* i oznacza tych, którzy poprzednio uwierzyli, ale już nie są wierzącymi; zob. też MĘDALA, *art. cyt.*, s. 105.

Posłanego przez Ojca, który zstąpił z nieba, aby człowieka obdarzyć życiem wiecznym (por. J 5,19-30; 6,36-65; itd.). Jednak ta pierwsza decyzja nie wystarczy. Warunek istotny — wymagany, aby być uczniem — to trwać w Słowie (μείντε ἐν τῷ λόγῳ). Zwrot: μείντε ἐν — należy do słownictwa Janowego. Można to zdanie sparafrazować następująco: „Jeśli będziecie starali się wytrwać w moim Słowie”. Nacisk jest położony na osobistą relację. Powtórzenie zaimka τῷ ἐμῷ potwierdza jeszcze sens tej wypowiedzi²³. Ten, kto trwa w Słowie i kto przestrzega przykazań staje się prawdziwym uczniem (ἀληθῶς μαθητής). Rzeczownik μαθητής podkreśla po raz kolejny osobistą relację, która jednoczy ucznia ze swoim Mistrzem. Akcent wydaje się być postawiony na przysłówku ἀληθῶς, który wprowadza już następujące po nim słowo ἀλήθεια²⁴.

Wystąpienie Jezusa nie po raz pierwszy wywarło wielkie wrażenie na słuchaczach. Jednak różne pozycje, z których wychodzą rozmówcy i inne znaczenie tej samej terminologii prowadzi w konsekwencji do rozbieżności i ostrej polemiki. Pozwala to także jasno zrozumieć myśl Jezusa na temat „wyzwolenia i wolności”²⁵.

²³ Zwrot μείντε ἐν oznacza „być w sferze”, „być w obszarze czyjegoś oddziaływania”. Wyrażenie μείντε ἐν τῷ λόγῳ znajduje także swoje odbicie w J 15,4 μέναιτε ἐν ἐμοί: Słowo i Jezus to ta sama osoba (por. Prolog). I J 3,5-6 stawia μείντε ἐν w paralelizmie do γινώσκειν. Można także zauważyć, że zwrot μείντε ἐν kryje w sobie ideę dialogu: tłumaczy odpowiedź chrześcijan na wyrażoną tym czasownikiem inicjatywę Boga. Z tego, że Jezus przebywa w miłości Ojca wynika, że i uczniowie muszą przebywać w Jego miłości (J 15,10). Czasownik ten wyraża ideę osobowego dialogu; MANN, *dz. cyt.*, s. 66.

²⁴ Na temat znaczenia ἀλήθεια w czwartej Ewangelii zob.: I. DE LA POTTERIE, *La Verità in San Giovanni*, w: D. MOLLAT, F. MONTAGNINI, M. LACONI (red.), *San Giovanni — Atti della XVII Settimana Biblica* (Associazione Biblica Italiana 17), Brescia 1964, s. 123-144.

²⁵ W tym miejscu, warto zauważyć, że tradycja Ewangelisty nie podziela optymizmu afiszowanego przez różnych głosicieli, wywodzących się z cyników czy stoików. Ci ostatni sądzili, że mogą liczyć, jak czynił to Sokrates, na rozum i na wolę ludzi, zdolnych do rozpoznawania dobrych decyzji i ich podejmowania. Dla Jana byt ludzki, pomimo swego rozumu i swej woli, jest „z dołu”, „ze świata” (J 8,23). Trwa w ciemności, tak długo jak nie jest mu objawiona światłość (J 8,12). Stąd nie wystarczy jedynie wezwanie ze strony Syna Bożego. Nie wszyscy bowiem w Niego uwierzą (J 3,16-17). Ci, ze światłości przychodzą do światła, podczas gdy ci, którzy są z ciemności uciekają przed światłością, ściągając na siebie sąd (J 3,18-21). Innymi słowy: wolność jest obiecana, tym którzy wierzą, tzn. tym, którzy otrzymali wiarę. Nie oznacza to zniesienia wymogu decyzji. Jednakże jest on interpretowany w oparciu o system przekonań chrześcijaństwa Janowego, które się pojmuje jako wspólnotę, która została odsunięta od świata,

Tym, którzy uwierzyli, Jezus daje obietnicę poznania prawdy „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (wiersze 31-32). Czas przyszły czasownika γνώσεθε wyjaśnia tekst J 14,7: ten, kto przyjmuje naukę Jezusa może postąpić na drodze poznawania prawdy. Czasownik γινώσκω w sensie biblijnym pozostaje ciągle w sferze relacji interpersonalnych²⁶. Nic więc dziwnego, że ten czasownik wyraża także poznanie Jezusa przez Ojca i poznanie uczniów przez Jezusa (J 10,14-15). Poznanie prawdy nie oznacza więc tylko czegoś co jest przeciwieństwem błędnego poznania, lecz zawiera ono odpowiedź, sposób życia odpowiadający prawdzie. Powtórzone tu dwukrotnie słowo ἀλήθεια – „prawda” jest najpierw dopełnieniem czasownika γνώσεθε – „poznacie”, a następnie podmiotem czasownika ἐλευθερώσει – „wyzwoli”. Jest to jedyny przypadek u Jana, gdzie prawda (ἀλήθεια) jest podmiotem jakiegoś czasownika. Wyraża to pewną rzeczywistość dynamiczną. Prawda nie jest tu więc pojęciem czysto intelektualnym, ale oznacza objawienie zbawcze przyniesione przez Jezusa, tj. prawdę, którą Jezus nabył u Ojca i przekazał uczniom (aspekt dynamiczny)²⁷

Z przyjęciem prawdy łączy się wyzwolenie. Czasownik ἐλευθερώω, występuje w Nowym Testamencie tylko u Pawła i u Jana²⁸. Wyrażenie ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει (wiersz 32) ma swój paralelny odpowiednik w ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσει (wiersz 36), stąd na tej samej płaszczyźnie stoją ὁ υἱός i ἡ ἀλήθεια. Wyzwolenie dokonane za sprawą prawdy nie jest porządku politycznego. Sam zresztą Jezus odciął się wyraźnie od idei Mesjasza politycznego (J 18,37). Wyzwolenie to nie jest również wynikiem własnego wysiłku. Jest ono darem Prawdy dla tych, którzy trwają w Słowie. Jest wynikiem relacji personalnych,

przez Objawiciela, który zstąpił z nieba; por. D. MONGILLO, *La verità rende liberi*, Ang 69 (1992), s. 327–350. Ten sam autor przytacza także interpretację interesującego nas tekstu dokonaną przez św. Tomasza: D. MONGILLO, *Rapporto verità-libertà nella lectura in Joannem di S. Tommaso*, w: L. PADOVESE (red.), *Atti del V Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua Storia 8), Roma 1995, s. 215–226; VOUGA, *art. cyt.*, s. 54–56.

²⁶ Należy pamiętać, że użyty tutaj przez Jana czasownik γινώσκω jest charakterystyczny dla przymierza (Oz 13,4-5).

²⁷ G. QUELL, G. KITTEL, R. BULTMAN, ἀλήθεια, TDNT 1, s. 243.

²⁸ Septuaginta używa ἐλευθερία tak dla wskazania opozycji z niewolą (Wj 21,2.5; Kpł 19,20), jak również w odniesieniu do więźniów wojennych (Pwt 21,14). W 1 Sm 17,25 mamy do czynienia z wyzwoleniem od jakiegoś obowiązku. Czasownik nie jest używany dla wskazania wyzwolenia z niewoli egipskiej czy z wygnania babilońskiego; zob. MANNES, *dz. cyt.*, s. 67.

które zachodzą pomiędzy uczniem i Mistrzem. To właśnie owa bliska (personalna) relacja z Mistrzem podtrzymuje wyzwolenie. Dar wyzwolenia nie jest wydarzeniem eschatologicznym, mimo że czasowniki są w czasie przyszłym γυνώσεσθε i ἐλευθερώσει, co mogłoby wskazywać, że wyzwolenie jest umiejscowione w przyszłości. Eschatologia Janowa jest eschatologią wypełnioną. To w terażniejszości dokonuje się to wyzwolenie, jeśli tylko ktoś decyduje się żyć w komunii z Jezusem, jeśli ktoś podąża za Prawdą. Prawda (ἡ ἀλήθεια) wyraża się w Objawieniu (J 17,17), którego najpełniejszą postacią jest Jezus Chrystus. Słowo to definiuje tutaj i określa to, czego Bóg nie ukrywa przed ludźmi. Wiara w Jezusa Chrystusa – Prawdę uwalnia człowieka (ἐλευθερώσει ὑμᾶς – „uwolni was”) z niewoli doczesnej egzystencji i zapewnia udział w życiu Bożym²⁹. Ku tej właśnie wolności prowadzi prawda Bożego słowa, skierowanego do ludzi. Nie wyczerpuje się ona całkowicie w uwolnieniu od grzechów, choć to jest pierwszym etapem Janowej ἐλευθερία: „Duch Pana, który jest co do natury równy z Duchem Prawdy” (J 14,17), wytwarza tam wolność, gdzie ludzie pełnią wolę Ojca, tak jak Chrystus, w ten sposób dobrowolnie jako synowie zapewniają sobie udział w nieograniczonej wolności Bożej³⁰.

Dla Żydów najważniejszą postacią w historii religijnej był Abraham. Uważali się oni za jego potomków (Ps 105,6; Iz 41,8). Jezus pozbawia ich złudzeń i podkreśla, że nie ciało i krew czynią człowieka potomkiem Abrahama, ale wartości moralne i duchowa wierność (wiersz 35)³¹. Jezus mówi więc o konieczności „wyzwolenia” To wystarczyło do uderzenia w egoistyczne postawy Żydów. Twierdzenie tłumy: σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν – „nasieniem Abrahama jesteśmy i niczymi niewolnikami” (wiersz 33), nie miało uzasadnienia w ówczesnej sytuacji politycznej. Być może Ewangelista używa tych słów w znaczeniu ironicznym, bowiem Piłat zmusił Żydów do wyznania: „Poza cezarem nie mamy króla” (J 19,15)³². Według judaizmu lud cierpiał pod jarzmem czterech wielkich mocarstw: Babilonu, Persji, Grecji

²⁹ MOLONEY, *art. cyt.*, s. 276.

³⁰ L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, (PNT 4), Poznań–Warszawa 1975, s. 243.

³¹ A. KUŚMIREK, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według czwartej Ewangelii* (Rozprawy i Studia Biblijne 12), Warszawa 2003, s. 213–214.

³² P. PERKINS, *Ewangelia według Świętego Jana*, w: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1146.

i Rzymu. Wielu jednak nauczycieli wierzyło, że potęgi te były jedynie narzędziami w ręku Boga i że ostatecznie On złamie jarzmo obcych narodów³³. Żydzi sądzili, że narodami tymi kierowali aniołowie i gwiazdy, Izrael jednak znajdował się pod panowaniem samego Boga, który był Bogiem Abrahama. Nie rozumieli jednak, że słowa Jezusa odnoszą się do niewoli grzechu. Jezus mówił o wyzwoleniu dzięki prawdzie i stąd można było łatwo poznać, co rozumie On pod pojęciem „niewoli”. Rozmówcy Jezusa ograniczali się do stwierdzenia, że nigdy potomkowie Abrahama nie pogodzili się z faktem, aby być zależnym od obcych, wprost przeciwnie zawsze ostro reagowali przeciwko próbom ich zniewolenia czy ucisku, tak pod względem narodowym jak religijnym³⁴.

Kolejne wiersze 34-35 stanowią rodzaj aforyzmu o tematyce typowej dla nauczania Jezusa. Wprowadzeniem do wypowiedzi: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν – „zaprawdę, zaprawdę mówię wam” — Jezus nadaje powagę i moc wiążącą temu, co zostanie powiedziane i to jeszcze przed sformułowaniem wypowiedzi. Podkreśla ono też autorytet mówcy. Następne słowa stanowią wyjaśnienie, kogo w Jezusowym ujęciu trzeba uważać za niewolnika: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας – „każdy czyniący grzech jest niewolnikiem grzechu”

Temat „wyzwolenia”, zakładający niewolę Żydów, był dla nich niezwykle drażliwy. Rozmówcy Jezusa, jako potomkowie Abrahama, szczycą się (mimo okupacji rzymskiej) swoją wolnością religijną, która nigdy nie podlegała żadnej niewoli. Nie rozumieją jednak, że wolność, jaką obiecuje Jezus przewyższa znacznie ich koncepcję. Jezus stwierdza, że powołujący się na wolność potomków Abrahama, w rzeczywistości są niewolnikami grzechu i jako tacy zajmują w społeczności Bożej pozycję zupełnie inną niż ta, na którą się powołują i do której pretendują.

Wobec niezrozumienia zrodzonego z pychy rozmówców, Jezus czyniąc analogię do własnej osoby dopowiada: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wów-

³³ STACHOWIAK, *dz. cyt.*, s. 244.

³⁴ „Negatywna” rola Żydów w Ewangelii Jana wyjaśnia się wewnątrz samego tekstu, przez potwierdzone konflikty pomiędzy kręgiem Janowym i synagogą (por. J 9,22; 12,42; 16,2). Najbardziej prawdopodobny scenariusz tych konfliktów był następujący: sympatyzujący ze wspólnotą żydowską poganie przyłączali się lub byli zachęceni, aby się przyłączyć do wspólnot Janowych. Groźby wykluczenia przytoczone przez Ewangelistę są zapewne echem braku możliwości powrotu dla odstępców.

czas będziecie rzeczywiście wolni” (wiersz 36)³⁵. Syn żyje w domu, bo takie jest prawo i może dysponować tym, co się tam znajduje (J 3,35). Tylko on może dać wolność (ἡ ἐλευθερία) niewolnikowi, przez którą może on uczestniczyć w dziedziczeniu³⁶. Jezus, wolny Syn, jedyny spadkobierca, może dać wolność, oddając Ducha: ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ – „Syn was uwolni” (wiersz 36)³⁷. W świetle Jego bezpośredniego kontaktu z Ojcem, wszystko zostaje Mu poddane: Prawo (J 5,16.23), Mojżesz (J 5,46; 7,19), Abraham (J 8,56.58), instytucje (J 7,37b-39). Świadomość synostwa Bożego czyni Go wolnym, nawet w obliczu śmierci (por. J 10,17-18).

Na podstawie własnego doświadczenia Jezus zaprasza, aby pozwolić się uwolnić, aby przyjąć warunki bycia synem, aby żyć z Ojcem w relacji podobnej do Jego. Bóg nie będzie już tylko Władcą, ale Ojcem, który przekazuje mu swoje życie i czyni go wolnym³⁸: ὅτιως ἐλεύθεροι ἔσεσθε – „istotnie wolni będziecie”. Obietnica ta ma na uwadze dwie perspektywy charakterystyczne dla Jezusowej wypowiedzi: mówi o takiej czynności, która obecnie ma miejsce, ale jej skutki sięgają eschatologicznej przyszłości³⁹.

W tym bardzo żywym fragmencie dialogu zauważamy dwa paralelne stwierdzenia: Prawda czyni wolnymi (wiersz 32); Syn czyni wolnymi (wiersz 36). Pozwalają one, dzięki identycznej funkcji wyzwolicielskiej, na postawienie znaku równości pomiędzy „Prawdą” i „Synem” Taka identyfikacja mieści się w koncepcji chrystologii Janowej, która ukazuje, że Jezus jest Prawdą (J 14,6; por. J 1,14.17)⁴⁰.

³⁵ Dwa czasowniki δουλεύω i ἐλευθερώω są używane tylko w Ewangelii Janowej. Analogia pomiędzy niewolnikiem, który nie ma stałego zamieszkania, i synem, który ma stałe miejsce pobytu, wydaje się nawiązywać do pytania zadanego Piotrowi i odpowiedzi Jezusa w Mt 17,25-26, chociaż tu wolność synów (ἐλεύθεροι) odnosi się tylko do bycia wolnym od płacenia podatku.

³⁶ H.N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 1997, s. 310.

³⁷ STACHOWIAK, *dz. cyt.*, s. 243.

³⁸ J. MATEOS, J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella–Assisi 1982, s. 391–392.

³⁹ GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, s. 93.

⁴⁰ Niektórzy egzegeci twierdzą, że należy powstrzymać się od utożsamienia Syna i Prawdy, ze względu na to, iż mamy tu do czynienia z początkiem mowy Jezusa. Inni odczytując wiersze 32 i 36 w świetle J 14,6 („Ja jestem [...] Prawdą”) za utożsamieniem podają następujące argumenty: (1) Przyjęcie słowa Syna i trwanie w nim oznacza znać Prawdę. Jezus objawia się tu, jako Nauczyciel, który przynosi Prawdę, a więc jest różny od niej, ona w Nim znajduje najbardziej wiarygodne świadectwo. (2) Przejście do funkcji wyzwolicielczej Syna, poprzez samo pojęcie „syn”,

Można przyjąć, że użycie tego samego czasownika ἐλευθερώω dla „Prawdy” i dla „Syna”, w dwóch nawiązujących do siebie formułach: ... ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (wiersz 32) i ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ... (wiersz 36), nie tylko stanowi podkreślenie, że w Synu jest pełnia prawdy (1,14) i że przez Niego prawda została ogłoszona światu (1,17), lecz że Syn stanowi jedno z Prawdą, tzn. Prawda, która wyzwala to Syn.

Prawdopodobnie Ewangelista nawiązuje tu do przypadku oddalenia zrodzonego z niewolnicy Hagar — Izmaela i ustanowienia Izaaka prawowitym dziedzicem (Rdz 21,9; Ga 4,30)⁴¹. W każdym razie tylko Jezus — Jednorodzony Syn Boży może przynieść prawdziwą wolność, gdyż On jeden trwa zawsze — ἐν τῇ οἰκίᾳ „w domu” Ojca⁴².

3. Jezus autorem wyzwolenia

Wśród tytułów chrystologicznych Nowego Testamentu nie znajdujemy tytułu „Wyzwoliciel”⁴³. Kiedy jednak przyglądamy się słownictwu Nowego Testamentu, musimy przyjąć, że terminologia „wyzwolenia” w odniesieniu do dzieła Jezusa Chrystusa, swoją ilością i różnorodnością zastosowania, zupełnie przewyższa terminologię „odkupienia”. Statystyka (31 do 17 przypadków) jest bardzo znacząca. W tym kontekście warto zadać pytanie, w jakim sensie i z jakimi ściśle określonymi cechami łączy się dzieło Chrystusa, biorąc pod uwagę terminologię wyzwolenia w różnych pismach nowotesta-

stało się okazją dla Żydów, aby podkreślić, iż są „potomkami Abrahama”, a to pozwoliło Jezusowi ukazać przeciwieństwo sytuacji niewolnika i sytuacji syna. (3) W tekście mamy ukrytą aluzję do losów Izmaela i Izaaka, do której już wcześniej odwołał się Paweł Apostoł w Ga 4, 21-31. (4) Od abstrakcyjnego pojęcia „syn” przechodzi się tu do konkretnego, że syn pozostaje w domu „na zawsze”. W ten sposób dochodzi się do konkluzji, że Syn — *par excellence* — nie tylko jest wolny, lecz ma moc uczynić wolnymi tych, którzy są niewolnikami. (5) Tytuł „syn” bez bliższego określenia — niemal imię własne — przywołuje wiele tekstów z Listu do Hebrajczyków (np. 1,2,8; 3,6; 5,8; 7,28), który jest uważany za bardzo bliski w tym względzie pismom Jana. (6) Na tej samej płaszczyźnie w funkcji wyzwoleńczej występuje Prawda i Syn; zob. BALLARINI, *art. cyt.*, s. 218–221.

⁴¹ PERKINS, *art. cyt.*, s. 1146.

⁴² STACHOWIAK, *dz. cyt.*, s. 244.

⁴³ W Dz 7,35 występuje natomiast (tylko raz) tytuł „Odkupiciel” (λυτρωτήν), który wszedł na stałe do języka teologicznego w późniejszej refleksji teologicznej.

mentowych⁴⁴. Jezus głosił swoją misję jako wyzwolenie: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31). W tym zdaniu jest dążenie do ukazania integralnego związku takich wartości, jak prawda i wolność w przeciwstawieniu do kłamstwa i niewoli: „Nie jesteście już sługami, lecz przyjaciółmi” (J 15,15). Czym było wyzwolenie Ewangelii dla Żydów? Lub zapytajmy inaczej: od czego wyzwalała ich nauka Chrystusa?

Czwarta Ewangelia ukazuje Jezusa jako obdarowanego Duchem Dawidowego Mesjasza, który przynosi wyzwolenie⁴⁵. Pytanie jednak: Od kogo lub od jakiej zależności (od czego) On wybawia? W jaki sposób Jezus wybawia i czy możemy się zgodzić z obserwacją J.J. Collins’a, że w Ewangelii nie znajdujemy nic, co sugerowałoby, że Jezus dzierżył miecz przeciwko komuś, czy to miecz prawdziwy czy miecz słowa?⁴⁶ Nie ulega wątpliwości, że program wyzwolenia wprowadzony przez Jezusa stanowił radykalną alternatywę względem głównego nurtu judaizmu skoncentrowanego na Prawie, który wzywał do wycofania się ze świata (qumrańczycy), do wojującego nacjonalizmu (zeloci) i kolaboracji z Rzymianami (herodianie)⁴⁷.

Jezus w czwartej Ewangelii nie jest wojującym aktywistą, choć wdawał się w ostre debaty z Żydami, wchodził w inteligentną dyskusję z Piłatem, wyrzucał ludzi ze świątyni itd. Jest radykalny w swoich żądaniach całkowitego poddania się Jemu, budowie nowego społeczeństwa, wspólnoty miłości⁴⁸.

⁴⁴ Na temat biblijnych podstaw do tytułu Bóg Wyzwoliciel zob. J. GARCIA, „Bóg Wyzwoliciel”, *Tajemnica Odkupienia*, ComP 11 (1997), s. 37–53.

⁴⁵ Na temat Jezus jako Mesjasz w czwartej Ewangelii zob. D. NEUFELD, ‘And When That One Comes’: *Aspects of Johannine Messianism*, w: C.A. EVANS, P.W. FLINT (red.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1), Grand Rapids 1997, s. 120–140.

⁴⁶ J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids–Cambridge 1998, s. 278.

⁴⁷ Na ten temat zob. długie historyczne wprowadzenie do artykułu: BENNEM, *art. cyt.*, s. 36–49.

⁴⁸ BENNEM (*tamże*, s. 57–58) na koniec swojego artykułu o koncepcji wyzwolenia w czwartej Ewangelii zaznacza, że nie czytamy Ewangelii Janowej jako dwupłaszczyznowego dramatu tzn. Janowej relacji historii Jezusa, która pasowałaby do historii jego wspólnoty. Uczni, którzy szli takim tokiem rozumowania (przede wszystkim Martyn i Brown), często opisywali tak zwaną „Janową wspólnotę”, która jest uciskana lub nawet prześladowana przez synagogałny judaizm po latach 70-tych i przez to skupiona na sobie czy też „sekciarska”. Uważa on, że adresaci, do których jest skierowana Ewangelia Jana to szerokie, otwarte grono osób (wśród, których można umieścić też „Janową wspólnotę”). Ponadto rozłam w czwartej Ewangelii nie występuje

Ewangelia Janowa⁴⁹ ukazuje podwójną wizję świata i uwidacznia konflikt pomiędzy królestwem „z dołu”, którego przymiotami są szatan, ciłość, ciemność, śmierć, grzech, kłamstwo, a królestwem „z góry”, do którego należy Bóg, Jezus, Duch, światło, życie, wolność i prawda. Królestwo „z dołu” jest nazywane „światem” (8,23), i jest z założenia złe i wrogie (1,10-11; 3,19; 7,7; 15,18-19; 16,33)⁵⁰. Szatan jest „władcą świata” (12,31; 14,30; 16,11), i jest przedstawiony jako „ten zły”, zabójca i kłamca (8,44; 17,15; por. 1 J 3,8). Grzech w czwartej Ewangelii to przede wszystkim niewiara i odrzucenie Jezusa (8,24; 16,9), które prowadzi do śmierci (8,21.24). Ci, którzy popełniają grzech są przez niego zniewoleni (8,34) i należą do złego (8,44; por. Judasz [6,70; 13,2.27]; 1 J 3,8). W Janowym dualizmie człowiek należy albo do Boga/Jezusa albo do szatana. Stąd też ludzie pochodzący „ze świata”; należą do świata i do jego władcy, szatana (por. 1,18; 3,6; 8,23.47)⁵¹. Ich uciskiem jest pochodzące od złego zniewolenie duchowe, które może przybrać różne formy.

pomiędzy Janową wspólnotą a synagogałnym judaizmem (jak twierdzili Martyn i Brown), ale pomiędzy tymi, którzy przyjmują słowo Jezusa a tymi, którzy je odrzucają, pomiędzy nowym „Izraelem” a całym światem. Takie pojmowanie sprzeciwia się traktowaniu czwartej Ewangelii jako dokumentu pochodzącego od wyalienowanej sekciarskiej wspólnoty, co mogłoby sugerować, że czwarta Ewangelia nie interesuje się tymi, którzy są z boku, odstawieni na margines życia. Zamiast tego Bennem uważa, że stawia ona wyzwanie wszystkim wierzącym, aby wychodzili do świata, przekraczali społeczne bariery, świadczyli o prawdzie i znosili ucisk.

⁴⁹ Większość naukowców datuje powstanie czwartej Ewangelii na okres pomiędzy 80–95 r. po Chr., a więc po zburzeniu Jerozolimy i po nieudanej próbie wyzwolenia narodu przez rewolucyjny judaizm. Odbiorcy, do których kierowana jest Janowa Ewangelia mogli się częściowo składać z Żydów, z których wielu było pozbawionych złudzeń, co do wyzwolenia. Tym Żydom (naznaczonym traumatycznymi doświadczeniami lat 70-tych) czwarta Ewangelia dostarcza alternatywną perspektywę pocieszenia i nadziei; *tamże*, s. 50.

⁵⁰ Termin „świat” (κόσμος) — podobnie jak miłość, prawda, życie i światłość — należy do charakterystycznych tematów teologicznych Ewangelii Jana (w całym Nowym Testamencie pojawia się 105 razy; 78 razy w Ewangelii Janowej, 24 razy w listach Janowych i 3 razy w Apokalipsie; w Ewangeliiach synoptycznych tylko 14 razy); zob. N.H. CASSEM, *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of kosmos in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology*, NTS 19 (1973), s. 81–91 oraz P.R. STRAGAN, *Nel mondo ma non del mondo. Il credente e il „mondo” secondo scritti giovannei*, PSV 15 (1987), s. 209–228.

⁵¹ S. PEDERSEN, *Anti-Judaism in John's Gospel: John 8*, w: J. NISSEN, S. PEDERSEN (red.), *New Readings in John* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 182), Sheffield 1999, s. 246.

Żydzi, wrogo nastawieni do Jezusa, szczególnie spośród przywódców religijnych (np. 5,16-18; 6,41.52; 7,1; 8,31-59; 9,13-34; 10,31-39), należący do złęgo (8,44)⁵², wprowadzali religijno-społeczny ucisk wobec otwartych na Jezusa i Jego naukę. Ucisk ten polegał głównie na niebezpieczeństwie ekskomuniki z synagogi grożącej odstępcom (7,13; 9,22.34; 12,42; 16,2; 19,38; 20,19); w zamyśle było także zabójstwo (16,2). Rzymska władza również powodowała polityczno-religijny ucisk (por. 18,31; 19,18.38). Konflikt Jezusa z Piłatem (J 18–19), jak i fakt sprzymierzania się przywódców żydowskich z Rzymianami (19,15) sprawił, że i ta władza jest w czwartej Ewangelii reprezentantem „tego świata” i wyrazem władzy diabła⁵³.

Czwarta Ewangelia opisuje również inne formy zniewolenia. Np. Samarytanka, jako grzesznica (4,17-18) i mieszkanka nieprzyjaznej Jezusowi i Żydom Samarii, nie mogła ze studni Jakuba czerpać wody o zwykłej porze (4,6-7.17-18), chromy mężczyzna przy sadzawce w Bethesda (5,5-7), czy niewidomy od urodzenia (9,2.8.34), który nawet po cudownym uzdrowieniu był wyłączony z systemu religijnego (9,34).

W takim środowisku życiowym czwartej Ewangelii Jezus ukazany jest jako mesjański wybawca, który zostaje posłany „z góry” do królestwa „z dołu”, tj. do tego świata, aby wyzwolić ludzi i obdarzyć ich życiem wiecznym (1,4.9-13; 3,16-17; 8,12; 12,46-47; 17,6). Kiedy nadeszła Jego godzina Jezus ogłosił czas sądu i zwycięstwa nad światem i jego władcą (12,23.31; 16,8.11.32-33; por. 1 J 3,8). Po tym sądzie i zwycięstwie (12,31) nastąpi odrodzenie (12,32). Obydwa aspekty: sąd nad diabłem i wybawienie ludzkości — jak to ukazuje wiersz 12,33 — odnoszą się do krzyża jako miejsca zwycięstwa, gdzie Jezus oddaje życie swoje za życie świata i rozprawia się z grzechem i szatanem (3,14-15; 6,51; 12,24; 19,30).

Główną działalnością Jezusa opisaną w czwartej Ewangelii było nauczanie (6,59; 7,14-17.28.35; 8,2.20; 18,19-20). Lud często zwraca się do Niego jako do „nauczyciela” (1,38; 3,2; 8,4; 11,28; 13,13-14; 20,16). Jezus przedstawiony jest także jako Słowo Wcielone i Ten, który przyszedł, aby objawić

⁵² WRÓBEL, *art. cyt.*, s. 25–104.

⁵³ M. HENGEL, *The Kingdom of Christ in John*, w: TENZE (red.), *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995, s. 342–343.

Boga poprzez swoje słowo (1,14-18; 3,34). Można, więc przyjąć, że Jezusowe nauczanie czy też Jego objawiające słowo jest podstawowym środkiem wypełnienia Jego zbawczej misji⁵⁴. Dowodem jest fakt, że był przesłuchiwany w związku ze swoim nauczaniem (18,19).

Mając na uwadze naturę Jezusowego „miecza” można powiedzieć, że jest on napełniony Duchem, zawiera prawdę, która wyzwala i jest „obosieczny”

Jezus wypowiada słowa objawiające Boga, ponieważ jest napełniony Duchem mądrości, wiedzy i zbawczej mocy (1,32-34; 3,34-36). Sugeruje to, że Duch obdarza Jezusa mądrością i wiedzą, która tworzy podstawy jego nauczania⁵⁵. Ponadto ten Duch działa w słowach Jezusa czy też poprzez nie: „woda żywa”, którą Jezus ofiaruje (4,10.14) odnosi się między innymi do jego nauczania pełnego Ducha (por. 7,38-39)⁵⁶, a w wierszu 6,63 Jezus stwierdza, że Jego słowa są napełnione Duchem.

Jezus sam siebie opisuje jako wcielenie oraz źródło które udziela pokoju (1,14.17; 8,40.45-46; 14,6; 18,37), a w wierszach 8,31-32 stwierdza, że ci, którzy przyjmują Jego słowa poznają prawdę, która ich wyzwoli. Podobnie w wierszu 17,17 Jezus przypomina, że Słowo Boże, które głosi jest prawdą.

Słowa Jezusa są jak miecz obosieczny, ponieważ one „przesiewają ludzi”. Przyjęcie nauki Jezusa daje zbawienie, a odrzucenie sprowadza na człowieka sąd i zniewolenie (3,15-18.36; 5,24; 6,35; 9,41; por. 10,19).

Efektami, jakie niesie z sobą Jezusowy „miecz słowa”, są wyzwolenie, oczyszczenie, sąd i życie. W odpowiedzi na oczywiste kłamstwo Żydów, którzy będąc niewolnikami Rzymu twierdzą, że jako „potomstwo Abrahama nigdy nie byli poddani w niczyją niewolę” (8,33), Jezus zarzuca im jeszcze większe zniewolenie przez grzech i diabła (8,34.44). Z tego zniewolenia moc wyzwolenia ma tylko prawda, obecna w słowach Jezusa (8,31-32.36.51). Wypowiedź ta jest ściśle związana z oczyszczającym wymiarem Jezusowego „miecza” (15,3; 17,8.17). Słowo Jezusa daje również życie w takim sensie, że

⁵⁴ C. BENNEM, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen 2002, s. 117–122.

⁵⁵ Tamże, s. 161–167.

⁵⁶ M. TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Carlisle 1996, s. 61–63; BENNEM, *The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel*, s. 51–53.

prowadzi do uczestnictwa w życiu wiecznym, które jest udzielone przez Ojca i Syna (17,2-3.8.20-21). „Żywa woda” (4,10.14) odnosi się zaś do Jezusowego życiodajnego słowa, które jest Duchem i życiem (6,63).

Obraz „miecza Jezusowego”, który się wyłania ukazuje, że Słowo Jezusa napełnione Duchem może dać ludziom wyzwolenie od grzechu, oczyszczenie i udział w życiu wiecznym. Drugą stroną tego „miecza” jest stwierdzenie, że gdy słowo Jezusa zostaje odrzucone, ściąga na ludzi sąd (3,18; 5,24; 8,45-47; 12,48-49). I chociaż celem przyjścia Jezusa nie jest osąd tego świata ani jego potępienie (3,17; 8,15; 12,47), to jednak sąd jest nieuniknioną konsekwencją odrzucenia Jezusa i Jego słowa.

Jezusowe słowo w postaci „wody żywej” — zaoferowanej i przyjętej przez Samarytanę obdarza ją i wielu innych Samarytan duchową wolnością (4,41-42). Tę wolność Jezus również deklaruje w kwestii nowego miejsca i sposobu uwielbiania Boga (4,21-24). To samo zbawcze słowo Jezusa ofiarowane i przyjęte przez urzędnika króla Heroda, odnosi skutek nie tylko wobec syna tegoż urzędnika, ale i wobec całego jego domu (4,46-53). Podobne działanie ma zbawcze słowo Jezusa skierowane do chromego przy sadzawce. Dokonuje ono zarówno fizycznego uwolnienia od choroby, jak i wyzwolenia duchowego i odzyskania społeczno-religijnej wolności (5,5-9). Jezus wyraźnie łączy jego chorobę z grzechem (5,14). W przypadku niewidomego od urodzenia, słowa Jezusa nie tylko przynoszą fizyczne uzdrowienie, ale wyzwalając z zależności ekonomicznej (9,8), dają także duchowo-religijną wolność od potępiającego go judaizmu (9,34-38). Z troską o wyzwolenie duchowe przedstawia także rozmowa Jezusa z Nikodemem oraz gorące dyskusje Jezusa z Żydami (zwł. z faryzeuszami).

Inny przypadek stanowi z kolei Jezusowe upomnienie Piotra: „Schowaj miecz do pochwy. Czyż nie mam pić kielicha, który Mi podał Ojciec?” (18,11), które ma jedynie na celu uwolnienie Księcia Apostołów z walczącego aktywizmu. W rozmowie z Piłatem (18,33-19,11) Jezus wyraźnie zapowiada polityczne wyzwolenie z ucisku rzymskich rządów. Ponieważ królestwo Jezusa nie jest z tego świata, dlatego nie jest też zgodne i lojalne wobec reżimów i ideologii „tego świata”⁵⁷.

⁵⁷ Powyższe przykłady zob.: BENNEM, *The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel*, s. 53-54.

W kogo wymierzony jest Jezusowy miecz i kto jest odbiorcą Jezusowego nauczania? Nauczanie Jezusa i związana z nim potrzeba duchowego wyzwolenia, nie jest adresowane tylko do narodu żydowskiego, ale ma wymiar uniwersalny (1,9; 3,16-17; 8,26; 10,16; 11,51-52; 12,47; 16,28; 17,18; 18,20)⁵⁸. Działalność Jezusa dotycząca także tych „z poza” narodu wybranego, jak np. Samarytanie, Grecy czy Piłat, wyraźnie ukazuje, że Jego wyzwalająca misja przekracza fizyczne i etniczne granice Izraela (10,16; 12,20-23). „Miecz Jezusowego słowa” ma przesiać cały świat i ustanowić „nowy Izrael”, tj. nową wspólnotę, która wolna od duchowej niewoli przynależeć będzie do Jezusa i Jego królestwa.

4. Uczniowie otrzymali misję kontynuowania dzieła wyzwolenia

Jezus obiecał swoim uczniom moc Ducha Świętego, a więc tę samą moc, której On sam doświadczył w swoim ziemskim życiu. Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu doświadczenie Ducha miało gwarantować jedność historii zbawienia i ciągłość między Jezusem i Kościołem. Podczas gdy w ziemskim życiu Jezusa działanie Ducha w osobach miało na celu uznanie w Nim obiecanego Mesjasza, to po wniebowstąpieniu Duch miał prowadzić uczniów Jezusa do dawania Mu świadectwa i głoszenia Jego orędzia wyzwolenia. Duch też jest prawdziwym protagonistą misji Kościoła w przedłużaniu zbawczego dzieła Jezusa w historii i w świecie.

Jezus dobrze wiedział, że Jego słowa, niosące wyzwolenie, przekraczają realne możliwości zrozumienia ich przez Apostołów. Ich umysły i serca nie były jeszcze przygotowane, aby przyjąć tak niesłychane objawienie, zwłaszcza jeśli chodzi o tajemnicę paschalną: „Ale powiedziałem wam o tych rzeczach, abyście gdy nadejdzie ich godzina, pamiętali, że ja wam to powiedziałem” (J 16,4). Konieczne jest działanie Ducha, aby doprowadzić do końca objawienie: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,12-13).

⁵⁸ Interesująca w tym względzie jest praca: KUŚMIREK, *dz. cyt.* — zob. przyp. 31.

Duch–Paraklet posłany przez Chrystusa „uczy” i „przypomina”, tj. prowadzi do pełnego zrozumienia objawienia Jezusa. Jako „Duch prawdy”, uczestniczy w przekazywaniu prawdy, która wyzwala (14,26; 15,26-27; 16,12-15). Biorąc pod uwagę teksty: 16,8-11 i 16,12-15, Duch przekonuje świat, który Go nie zna (14,17), o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie, by przez świadectwo uczniów świat wyzwolić. Ludzie, którzy stykają się z pełnym Ducha świadectwem uczniów, stykają się tym samym z pełnym Ducha słowem Jezusa, które ma moc wyzwolenia. Przyjęcie lub odrzucenie świadectwa Ducha i świadectwa uczniów prowadzi albo do zbawienia albo do sądu (15,20; 16,8-11; 17,14-20; 4,39). Tak, więc Jezus przekazuje swój „miecz” uczniom i nakazuje im kontynuowanie Jego zbawczej misji w świecie, przez ich pełne Ducha świadectwo o prawdzie (20,21-23)⁵⁹

5. Paweł i Jan wobec problematyki wyzwolenia i wolności⁶⁰

Paweł i Jan należą do dwóch różnych generacji pierwotnego chrześcijaństwa: misja Pawłowa, z jaką łączą się jego listy, przypada na lata 30–60 po Chr. Ewangelia Jana powstała znacznie później. Współcześnie przyjmuje się, że kompozycja tekstu kanonicznego, nastąpiła nie wcześniej jak przed przełomem wieków. Opracowanie mów i dialogów w tzw. szkole Janowej, która ją poprzedzała, nie potwierdza żadnego wpływu teologii Pawła. Dyskusja pomiędzy Pawłem i Janem nie miała więc miejsca, a jeśli miała, to nie pozostawiła śladów.

Rozpocznijmy od terminologii. Paweł i Jan używają tego samego czasownika *ἐλευθερώω* (i pochodnych) w znaczeniu klasycznym: „uczynienia wolnym”, „uwolnienia z jakiegoś zniewolenia”. Obydwóch cechuje różna natura i specyfika wyzwolenia. Wspólną jest zaś obu płaszczyzna dotycząca wnętrza człowieka, jego sumienia, czym różni się ich koncepcja od koncepcji politycznej świata greckiego. Tak u Pawła, jak i u Jana akcent jest postawiony

⁵⁹ BENNEM, *The Power of Saving Wisdom*, s. 221–247; TENŹE, *The Giving of the Spirit in John's Gospel — A New Proposal?*, *EvQ* 52/4 (2002), s. 195–213.

⁶⁰ BALLARINI, *art. cyt.*, s. 221–224.

bardziej na idei „wyzwolenia”, to znaczy na czynie, dzięki któremu stajemy się wolnymi, niż na abstrakcyjnej „wolności”, która jest obca środowisku semickiemu, a więc także Janowi i Pawłowi.

Paweł mówi o wolności podobnie jak Jan, który rozumie wolność, jako dar, jaki mamy w Jezusie (Ga 2,4). Przy czym Paweł rozważa tę problematykę z sobie właściwą perspektywą. Wyzwolenie nie jest w opozycji do zniewolenia, lecz jest widziane jako forma nowego poddania się Chrystusowi (1 Kor 9,19; Rz 1,1). Dla Pawła wolnym jest ten, kto przynależy do swojego wyzwoliciela (Rz 6,18-22; Ga 5,1).

Dla Jana wolność nie przeciwstawia się przywiązaniu do przemijającego świata czy do tego, co od nas nie zależy (jak np. w 1 Kor 7,29-31). Dialogi i mowy czwartej Ewangelii poruszają się w obrębie specyficznej koncepcji świata. Światu „z dołu” odpowiada „świat z góry” (J 8,23). Z tego ostatniego został przez Ojca posłany Syn, jako Objawiciel (J 8,26.29). Jego zadaniem jest: przynieść ludziom życie wieczne (J 3,16), przekazać poznanie o sobie i Ojcu (7,8.38) i przyciągnąć do siebie ludzi (J 3,14; 8,28; 12,32)⁶¹.

Obydwaj autorzy omawiają różne wymiary „wyzwolenia”, wynikające z różnorodności form zniewolenia lub ze względu na różne aspekty, pod którymi jest ono rozważane. Dla jednego i dla drugiego zasadniczą sprawą jest wyzwolenie z niewoli grzechu (Rz 6,6.17-18.20.22; J 8,32-36).

Dla Pawła ten rodzaj zniewolenia jest tak ciężki, że mówi on wręcz o „prawie grzechu” (Rz 7,23.25; 8,2), tj. wewnętrznej sile, która popycha do grzechu. Paweł zakłada, że prawo starotestamentowe, które miało wyzwolić człowieka, w praktyce go zniewoliło (Rz 7,1). To, co miało stać się źródłem zbawienia stało się przekleństwem (Ga 3,10). I właśnie Chrystus przyszedł, aby nas wyzwolić z tego przekleństwa. Człowiek jest wolny od Prawa, lecz ono nadal pozostaje (Rz 3,31). Nie jest ono już drogą życia. Prawo znalazło swój kres w Chrystusie (Rz 10,4). Z Pawłem wchodzimy w samo centrum kontrowersji z tzw. żydującymi. Paweł kładzie ostatecznie nacisk na krzyż, który nam wysłużył wyzwolenie (Ga 3,13).

Perspektywa Janowa jest nieco inna. Wyzwolenie jest dla Jana darem, uczynionym przez Chrystusa żyjącego w swoim Kościele, danym tym, któ-

⁶¹ VOUGA, *art. cyt.*, s. 49.

rzy w Niego wierzą. Nie znajdujemy żadnej wyraźnej wzmianki u św. Jana na temat niewoli Prawa⁶². Dla czwartego Ewangelisty Prawo jest związane z ekonomią zbawienia, która poprzedziła łaskę (1,17): przy czym jedna ekonomia bardziej zastępuje niż przeciwstawia się drugiej⁶³. Podczas gdy niewola śmierci dla Pawła jest ściśle związana z grzechem (Rz 5,12; 1 Kor 15,56), u Jana pojawia się relacja pomiędzy grzechem a śmiercią, którą możemy nazwać zewnętrzną: grzech prowadzi do śmierci i ta służy karze za grzech (J 8,21.24; 1 J 5,16-17). Przewodnim zaś tematem Jana jest „życie”: śmierć jest rozumiana przez niego jako coś co przeciwstawia się życiu. Poza tym, tak Pawłowi, jak Janowi bliska jest świadomość, że człowiek jest niewolnikiem grzechu. Paweł, który miał doświadczenie diametralnie inne od Jana, zauważa że niewola grzechu umacnia się poprzez Prawo, które prowokuje i pomnaża grzech, prowadząc w ten sposób do śmierci, która jest karą za grzech. Jan natomiast zatrzymuje się na niewoli grzechu i na jego bezpośredniej konsekwencji, tj. na utracie praw syna. Choć i on dostrzega że czas Prawa się skończył i zostało ono zastąpione przez „łaskę” i „prawdę” (J 1,17). Jedynym zaś wielkim prawem stała się miłość⁶⁴. Ponieważ u Jana wyzwolenie oznacza oderwanie od świata („z dołu”), ciemności, kłamstwa i błędu, dlatego nieprzyjacielem wolności jest ignorancja, niezrozumienie i niedowiarstwo, które kolejno ilustrują Żydzi i świat wobec wezwania Objawiciela: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja Jestem i że ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył” (J 8,28)⁶⁵.

⁶² Prawo pojawia się u Jana lecz nie, jak u Pawła, w funkcji polemicznej, lecz aby wyprowadzić z niego świadectwo (ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ἰσχυρότερον — J 1,45; 8,17; 10,34; 15,25) lub aby znaleźć argumentację przeciwko sposobowi postępowania Żydów wobec posłanego przez Boga (J 7,19.23.51; 15,25).

⁶³ W tym Jan jest bliższy Listowi do Hebrajczyków, który w Prawie, i w starej ekonomii — widzi niedoskonałość i tymczasowość (Hbr 7,19; 10,1.14), zaś w nowej ekonomii — doskonałość i ostateczność: zaczynając od Jezusa (Hbr 2,10; 5,9; 7,28) a kończąc na członkach Jego Kościoła (Hbr 5,14; 10,14; 11,40; 12,23) i na samym Kościele jako instytucji (Hbr 9,11).

⁶⁴ Tutaj dotykamy problemu relacji wolności z etyką. U Pawła przykazanie miłości nie jest zasadą tożsamości, jak u Jana (podobnie zresztą u Mt 5,43-48), lecz jest zasadą etyki. Miłość nie jest też ograniczona wyłącznie do braci (i sióstr), jak we wspólnotach Janowych, lecz reguluje całość relacji międzypsobowych (Rz 12,1-13,7). Chrześcijanin został przez Chrystusa wyzwolony z Prawa, ale jest on poddany przykazaniu miłości. Jest to znana teza Pawłowa (Ga 5,1-13).

⁶⁵ VOUGA, *art. cyt.*, s. 59.

Podsumowując należy stwierdzić, że tak dla Pawła, jak i dla Jana „wyzwolenie” należy do pojęć soteriologii. Poza Pawłem tę samą soteriologiczną ideę wyzwolenia znaleźć można w czwartej Ewangelii właśnie w omawianej mowie polemicznej J 8,31-36. W mowie tej Jan akcentuje wyzwolenie jako skutek przyjęcia nauki Jezusa, która jest wyzwalającą prawdą⁶⁶. Tę funkcję wyzwolenia Jan przypisuje „Prawdzie” i „Synowi”, gdyż dla niego prawdą jest Wcielony Syn Boży. U Pawła z kolei wyzwolenie jest zawsze i tylko przypisane Chrystusowi. „Prawda” — rozumiana przez Pawła bardziej konkretnie, jako prawda życia niż poznanie — nie jest nigdy uosobieniem Chrystusa. Prawda jest z Boga lub należy do Boga (Rz 1,26; 3,7; 15,8). Nie chodzi więc o prawdę w sensie ontologicznym, lecz o prawdziwość. Wyrażenia „prawda was wyzwoli” nie znajdujemy u Pawła, który bardziej niż Jan rozwinął teologię wyzwolenia. Jest to wynikiem innej perspektywy chrystologii Pawłowej, która jest przede wszystkim soteriologią, tj. koncentruje się bardziej na dziele dokonanym przez Chrystusa, niż na samej Jego osobie. Inaczej prezentuje się chrystologia Janowa, która jest niczym innym jak kontemplacją Słowa Wcielonego, które jest „Drogą, Prawdą i Życiem”⁶⁷.

Nie ulega wątpliwości, że dla obydwu autorów „wyzwolenie”, o którym mowa, jest wyłącznym dziełem Chrystusa. Z tym, że dla Pawła jest to dzieło ściśle związane z ofiarą, jaką Jezus złożył na drzewie krzyża (Ga 1,4; Ef 1,7; także Kol 1,13), zaś u Jana Jezus dokonuje wyzwolenia jako Mistrz prawdy, jako ten, który sam jest prawdą, na którą należy się otworzyć, i to nie tyle w wymiarze intelektualnym, ale wewnętrznym, aby powstała żywa relacja pomiędzy wyzwolicielem a wyzwolonym. W tym aspekcie Paweł i Jan są doskonale zgodni. Prawdę się zna (J 8,32; także 2 J 1; 1 Tm 2,4; 2 Tm 2,25; 3,7; Tt 1,1), w prawdzie się pozostaje, według prawdy się postępuje (2 J 4; 3 J 3-4; 1 J 1,8; 2,4; oraz J 18,37; 1 J 2,21), prawdę się czyni (J 3,21; 1 J 1,6; por. 3 J 8). Rozumiemy w ten sposób, że prawda przyjęta ma moc uwolnić z niewoli grzechu. Ona nie jest tylko poznaniem, lecz rzeczywistością wspieraną przez łaskę (J 1,17), która przemienia człowieka. Prawda jest programem życia. I dlatego także św. Paweł może powiedzieć o nieposłuszeństwie prawdzie (Rz 2,8; Ga 5,7) i o oddawaniu się nieprawości (Rz 2,8) oraz może

⁶⁶ JANKOWSKI, *art. cyt.*, s. 110–119.

⁶⁷ VOUGA, *art. cyt.*, s. 56.

przeciwstawiać prawdę i niesprawiedliwość (1 Kor 13,6) i mówić o miłosierdziu prawdy (2 Tes 2,10), jednocząc rzeczy, które — jak mogłoby się wydawać — nie mają ze sobą nic wspólnego⁶⁸.

Dodajmy jeszcze, że tak jak Janowym obietnicom wolności, tak Pawłowemu przepowiedaniu towarzyszą zalecenia, które są w pewnym sensie normami postępowania na przyszłość, aby ponownie nie popaść w niewolę. Zalecenia czwartej Ewangelii, które polegają na wezwaniu do pozostania wiernym słowom Objawiciela (J 8,31) są szeroko komentowane przez drugą mowę pożegnalną Jezusa do swoich uczniów (J 15–17).

Sam gatunek literacki (testament), jak i jego treść mają na celu zapewnić kontynuację dzieła po odejściu Mistrza⁶⁹. Pierwszy podjęty w nim temat jest nakazem skierowanym do uczniów, aby pozostali wierni prawdzie, którą przekazał im Objawiciel, w taki sposób, aby On pozostał w nich i aby przynosili owoc (J 15,1-8). Drugi temat związany jest z Janową wersją przykazania miłości (ustanowienie: J 13,34-35; rozwinięcie: J 15,9-17), które jest określone jako „nowe”. Podobnie jak Ojciec umiłował Syna, Syn umiłował uczniów, których Ojciec mu dał i uczniowie są wezwani do miłowania jedni drugich. Przykazanie wzajemnej miłości, które układa relacje wspólnotowe ma za zadanie utrzymanie jedności kręgu wybranych, których Syn przyszedł szukać w świecie i z których ustanowił na świecie, nie będącą ze świata wspólnotę niebieską. Tak dochodzimy do trzeciego tematu, rozwiniętego w poufnym objawieniu modlitwy kapłańskiej: aby uczniowie stanowili jedno (17,9-26). Podczas gdy Objawiciela nie ma już na świecie, oni jeszcze pozostali na świecie (1 J 4,17). Ich uczestnictwo w miłości i jedności Ojca i Syna manifestuje już ich prawdziwą przynależność.

Stanowiska obu autorów, są bardziej zbliżone, niż mogłoby się wydawać. Św. Paweł postępując drogą antropologiczną i analityczną, dokonuje szczegółowej analizy kondycji wewnętrznego dramatu człowieka upadłego i odkupionego. Jan, który jest bardziej bezpośredni, wychodząc od stwierdzenia Bożego daru, widzi w wyzwoleniu z niewoli grzechu, włączenie w życie do

⁶⁸ BALLARINI, *art. cyt.*, s. 220–221.

⁶⁹ Niektórzy egzegeci przyjmują, że autor wykorzystał tutaj rozmowy Zmartwychwstałego (takie jak można przeczytać w apokryficznym Liście Jakuba lub w Dialogu Zbawiciela) opracowane przez tradycję objawienia Janowego.

miłości, tj. życie obfite (10,10), które jako aktualny stan dzieci Bożych, jest wolnością od jakiegokolwiek formy niewoli ukierunkowaną na oczekiwaną pełną wizję Boga (1 J 3,2).

Mimo różnych perspektyw chrystologicznych, Paweł i Jan pozostają najwybitniejszymi piewcami dzieła Chrystusa jako „Wyzwolicieła” ludzkości.

6. Podsumowanie

Według Czwartej Ewangelii Jezus wyzwala ludzi z ucisku, głównie poprzez swoje napełnione Duchem słowa prawdy, które działają dwukierunkowo: (1) wyzwalają i dają życie tym, którzy je przyjmują, (2) przynoszą natychmiastowy sąd, ucisk, zniewolenie i śmierć tym, którzy to słowo odrzucają. Jezusowy miecz jest wymierzony w cały świat, aby go przesiać i stworzyć nową wyzwoloną wspólnotę ludzi, którzy żyją we wspólnocie z Jezusem i są Mu podlegli. To niechybnie wiąże się ze sprzeciwem wobec jakiegokolwiek innej zależności czy to wobec Rzymu czy też jakiegoś innego reżimu, bądź ideologii, która ma źródło w świecie, a co za tym idzie podlega władzy diabła. Nowe społeczeństwo Jezusa wykracza poza ustalone ramy i obala każde tzw. „światowe” społeczeństwo w taki sposób, że nie należy już do świata, ale wciąż w nim działa. Po swoim odejściu z tego świata, Jezus przekazuje swój miecz swoim uczniom, którzy będą kontynuowali Jego misję w świecie poprzez swoje świadectwo.

Czwarta Ewangelia uduchowia koncepcję wyzwolenia, głosząc, że ludzie powinni najpierw zostać wyzwoleni z niewoli grzechu i szatana. Od Janowego Mesjasza oczekuje się tego, że oddzieli on prawych od złych, a nie, że wyzwoli naród Izraela od Rzymian. Czwarta Ewangelia opisuje wyzwolenie świata, które zaczęło się już teraz i przesuwa przeszłość w teraźniejszość — wszyscy ludzie są zaproszeni do tego, aby weszli w skład prawdziwego Izraela zainaugurowanego przez Jezusa, eschatologicznego Wyzwolicieła, Mesjasza i Nauczyciela. W koncepcji Jana „mieczem” wyzwolenia jest wyływające z ust Jezusa, napełnione Duchem, słowo prawdy. Kontynuacja zbawczej misji Jezusa w świecie jest zagwarantowana poprzez przekazanie Jezusowego „miecza” uczniom. Uczniowie Jezusa stają się odpowiedzialnymi za kontynuowanie — w mocy Jezusowego słowa — dzieła wyzwolenia. Jest to ciąg-

le aktualne zadanie, tym bardziej, że współczesny człowiek, także wierzący, patrzy się na chrześcijaństwo, jako na jeszcze jedno zniewolenie. Tymczasem, jeżeli chcemy oddać sprawiedliwość nauce Jezusa, musimy ją przyjąć jako wezwanie do wolności. Przyjęcie i traktowanie własnego życia jako Bożego powołania, otwiera człowieka na prawdziwą wewnętrzną głębię, czyni go istotą wolną. Niestety — jak słusznie zauważa J.A. Kłoczowski — „w potocznym odczuciu ludzi wierzących Ewangelia nie jest przeżywana jako wyzwolenie. Podobnie ludzie, przyglądający się chrześcijaństwu z zewnątrz, patrzą na nie bardzo często jak na jeszcze jedno zniewolenie, jakiemu człowiek podporządkowuje się dobrowolnie. Jeżeli chcemy, aby zobaczono w chrześcijaństwie jego prawdziwą wielkość, to czym ono jest z samego swego założenia — musimy je ukazać jako wyzwolenie, jako przyniesioną przez Chrystusa wolność. Istnieje więc paląca konieczność ukazania i uwierzytelnienia w życiu chrześcijaństwa jako wolności. Żeby tego dokonać trzeba spojrzeć, jak przeżywali Ewangelię pierwsi jej słuchacze i zobaczyć, w jaki sposób była ona wyzwoleniem tak dla Żydów, jak i Greków”⁷⁰.

Uczniowie w pełni uwierzytelniają Ewangelię Chrystusa wobec ludzi, gdy przedstawiają ją i przeżywać będą, jako wyzwolenie. Wiara w Jezusa ma stać się zasadą wewnętrznego działania, autonomią sumienia ludzkiego kierującego się natchnieniami Ducha a nie literą Prawa. Trzeba wyzwolić się od teologii moralnej, która rozwijała się pod znakiem Starego Prawa, w której wszystko starano się opisać i sklasyfikować.

„Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi” (Gv 8,32)

Liberazione – libertà in san Giovanni

RIASSUNTO

Nella ricerca più si tratta dell’atto, cioè, di sottrarre ad una condizione di schiavitù. La libertà è la condizione o lo stato che consegue all’atto della liberazione. Generalmente parlando, è più frequente e immediata, nei testi biblici, l’idea di liberazione. Tipico nel Nuovo Testamento è il caso di Gv 8,31-36 (un testo solo in tutto San

⁷⁰ J.A. KŁOCZOWSKI, *Ewangelia jako wyzwolenie*, WDr 1/1 (1973), s. 18–24.

Giovanni), dove troviamo due volte il verbo della liberazione (ἐλευθερώ). In Gv 8, 31-36 abbiamo un tratto di dialogo tra Gesù e i Giudei, dove troviamo il pensiero di Gesù sulla «liberazione». La «liberazione» viene presentata come opera della Verità e del Figlio. Ecco le parole di Gesù: «Se voi persevererete nella mia parola, sarete veramente miei discepoli, e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (v. 31-32); «Se (...) il Figlio vi libererà, sarete realmente liberi» (v. 36). L'intenzione dell'evangelista è chiara: La verità che libera è il Figlio. In questa prospettiva san Giovanni è relativamente vicino all'idea della liberazione presentata da san Paolo. Abedue usano egualmente ἐλευθερώ e mettono l'accento sull'idea di «liberazione», ossia sull'atto per cui si diventa liberi, piuttosto che su quella di libertà, meno familiare a scrittori di origine semitica come San Giovanni e San Paolo. Tanto per San Paolo che per San Giovanni questa «liberazione» è opera esclusiva di Cristo, però in San Giovanni Gesù libera come maestro di verità. Le posizioni, in definitiva, sono molto più vicine di quanto può sembrare a prima vista. Certamente Paolo e Giovanni restano i più eloquenti assertori dell'opera di Cristo a «liberazione».