

Ks. Marek Dzik

## POCHODZENIE I ZNACZENIE FORMUŁY

### JA JESTEM WINNYM KRZEWEM

Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή w J 15,1.5<sup>1</sup>

Formuła Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (*ja jestem winnym krzewem*) stanowi ważny element samoprezentacji Jezusa w czwartej Ewangelii. Występuje ona dwukrotnie w J 15,1.5. Jest na tyle niezwykłą, że warto jej się jest przyrzeć dokładniej mimo, że wielokrotnie była przedmiotem analiz. Składa się z 2 zwrotów: Ἐγώ εἰμι i ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Oba zostaną omówione oddzielnie, między innymi w oparciu o metodę diachroniczną, ponieważ każdy z nich charakteryzuje się swoją specyfiką. Na końcu w oparciu o uzyskane wyniki badań zostanie ukazana wymowa połączenia Ἐγώ εἰμι z ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.

#### 1. Ἐγώ εἰμι

Zwrot Ἐγώ εἰμι (*ja jestem*) jest bardzo popularnym i istotnym czynnikiem teologicznym czwartej Ewangelii. W pewnej mierze nadaje jej niepowtarzalny koloryt.

##### 1.1. Stary Testament

Poszukując korzeni Ἐγώ εἰμι egzegeci sięgają zarówno do tła biblijnego jak i literatury pozabiblijnej, ponieważ Ewangelia św. Jana powstawała na

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej autora *Chrystocentryzm relacji Ojciec-Syn i uczniowie a świat w świetle perykopy J 15,1-16,3*, Lublin 2003.

styku środowiska judaistycznego i helleńskiego<sup>2</sup>. Na ten temat powstały liczne opracowania<sup>3</sup>. Nie zamierzamy zatem wyważać otwartych drzwi lecz oprzemy się na dotychczasowych wynikach badań.

Do zwolenników pozabilijnego tłumaczenia  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  należy zaliczyć przede wszystkim takich egzegetów jak R. Bultmann<sup>4</sup>, E. Schweizer<sup>5</sup>, R. Borig<sup>6</sup> czy E. Harris<sup>7</sup>.

Jednakże biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia na ten temat wydaje się, że najwłaściwszym tłumaczeniem dla  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  jest Stary Testament. W tym względzie należy zgodzić się z takimi autorami jak H. Zimmerman<sup>8</sup>,

<sup>2</sup> Zob. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 19-36; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 59-97.

<sup>3</sup> Ponieważ w jednym artykule trudno byłoby zaprezentować wszystkie opinie na temat pochodzenia omawianego zwrotu dlatego skoncentrujemy się tylko na naszym zdaniem najważniejszych.

<sup>4</sup> R. Bultmann tłumaczenie dla tego rodzaju wypowiedzi szukał w tekstach mandejskich. Na podstawie tamtych tekstów rozróżnia on 4 rodzaje użycia  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ : jako prezentacja, kwalifikacja, identyfikacja i jako środek rozpoznawczy danej osoby. Ten ostatni rodzaj miałaby być użyty w Ewangelii według św. Jana. Por. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971, s. 225-226.

<sup>5</sup> E. Schweizer również poszukuje źródeł  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  w literaturze mandejskiej. On także wprowadza swoją własną kategoryzację tej formuły, mianowicie rozróżnia pomiędzy  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  które są wypowiedziami objawieniowymi od tych, które nimi nie są. Wypowiedzi, które zawierają całą listę orzeczników, ale nie są zbyt precyzyjne, lecz mówią, o autorze bardzo ogólnie, nie są we właściwym sensie objawieniowe, podobnie jak te w których nacisk spoczywa na podkreśleniu człowieczeństwa mówcy. Objawieniowymi natomiast są te, które skupiają uwagę na jego możliwości pomocy i zbawienia dla innych. Często ukazują one autora jako jedynego, który ma prawo to powiedzieć w kontraście do innych. Por. E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bistreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965, s. 27-36.

<sup>6</sup> Por. R. Borig, *Der Wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10*, München 1967, s. 135-192; Por. też G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament, Kommentar und Material*. Bd II: *Das Evangelium nach Johannes, Die Apostelgeschichte*, Würzburg 1968<sup>2</sup>, s. 125.

<sup>7</sup> Mimo wielu podobieństw Ewangelii według św. Jana do Starego Testamentu jego zdaniem liczne formy  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  są użyte w inny sposób, dlatego tłumaczenie tego typu wypowiedzi, należy poszukiwać u Filona z Aleksandrii. Przemawia za tym fakt użycia przez św. Jana pojęcia „logosu” wypracowanego przez tego autora, oraz przyjmowania sposobu jego alegorycznej interpretacji Pisma św. przez patrystyczną egzegezę. Filon z Aleksandrii zbudował też pomost pomiędzy judaizmem a światem grecko-rzymskim, którego śladu mogą być znalezione w czwartej Ewangelii. Por. E. Harris, *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist*, Sheffield 1994, s. 140-141.

<sup>8</sup> Opierając się przede wszystkim na hebrajskim określeniu  $\text{אֱלֹהִים הוּא}$  dzieli wszystkie użycia formuły  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  w Starym Testamencie na 4 grupy: w pierwszej Bóg objawia swoją istotę we właściwym sensie Rdz 28,13.15; Wj 3,14; 6,2.29; Ps 81(80),11 i in. Drugi ro-

R.E. Brown<sup>9</sup>, F. Gryglewicz<sup>10</sup>, J. Ashton<sup>11</sup>, H. Klein<sup>12</sup>, C. K. Barret<sup>13</sup>, R. Schnackenburg<sup>14</sup>. Z ich opracowań wynika, że greckie określenie ἔγωγε

dział służy do uzasadnienia i pewności Słowa Bożego w Dekalogu Wj 20,1.5 oraz w Księdze Światełości Kpł 17-26. Trzeci rodzaj posiada wartość rozpoznawczą głównie u Ezechiela. Czwarta grupa wskazuje jedyność i wyjątkowość Jahwe szczególnie poprzez słowa „Ja Jestem Jahwe i poza mną nie ma innego” Iz 45,5.6.18.21.22; 49,6; Oz 13,14; Jl 2,27. Formuła ta może mieć polemiczny wydźwięk wobec obcych kultów i przypominać o obowiązkach Ludu Wybranego wobec woli Bożej. Por. H. Zimmerman, *Das absolute ego eimi als neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZ 4 (1960), s. 61-64.

<sup>9</sup> Zdecydowanie opowiada się on za starotestamentalnym tłem dla ἔγωγε εἰμι. Podaje on wiele przykładów użycia tego zwrotu w wielu księgach z których jedno z najważniejszych jego zdaniem znajdują się u Deuteroizajasza jak również Oz 13,4 i Jl 2,27. Te ostatnie w szczególności sposób ukazują wyjątkowość Boga. W LXX szczególnie u Deuteroizajasza określenie to podkreślało nie tylko Jego boską wyjątkowość, egzystencję, ale też Jego imię. Podobnie czynił późniejszy judaizm, który tę formułę często kojarzył z Bożym Imieniem. Por. R.E. Brown, *The Gospel according to John. Introduction, Translation, and Notes* (AB), Vol. 2, New York 1970, 535-537. W podobny sposób wypowiadał się I de la Potterie, który na podstawie analizy J 14,6 odrzucał możliwość wpływu greckiej czy gnostyckiej literatury, a paralele znajdował w ST w Rdz 28,48; Tob 1,3; Ps 118(117); Prz 5,5-6; 6,23, jak również w Qumran i 4 Ezdr 5,1. Por. za R. Kysar, *John. The Maverick Gospel*, Kentucky 1993, s. 120.

<sup>10</sup> Wspomina on wprawdzie o tego typu sformułowaniach w religiach wschodu, jednak zdecydowanie opowiada się za starotestamentalnym tłem tej formuły. Uważa on, że posiada ona tam objawieniowy charakter uwydatniający przede wszystkim wyjątkowy charakter Boga i Jego pełnię władzy nad człowiekiem. Podobną rolę spełniało ἔγωγε εἰμι w LXX, gdzie ponadto zastępowało Boże imię. Także judaizm przejął tego to określenie, jako formułę objawieniową, choć używał jej bardziej ostrożnie, ponieważ zarówno słowo אֲנִי jak i אֲנִי zaczęto traktować jako Boże imię. Por. F. Gryglewicz, „*Ja Jestem*”, w: MPWB, t. 2, Lublin 1977, s. 219-220.

<sup>11</sup> Powołując się na J.A. Bühner'a znajduje on Sitz im Leben ἔγωγε εἰμι w Starym Testamencie, ale odmiennie od innych przede wszystkim w księgach prorockich. Jego zdaniem szerokie tło dla tego rodzaju prezentacji tworzą nie tyle religijne co polityczne i socjalne uwarunkowania. Posłaniec wprawdzie otrzymuje swoje zlecenie, przybywa do adresata, a następnie przedstawia się rozpoczynając od formuły „ja jestem” np. sługą Abrahama Rdz 24,34. Dlatego J.A. Bühner sugeruje, że dwie podstawowe formy Ewangelii św. Jana to ἐλθὼν i ἔγωγε εἰμι. Czasem samo imię może zawierać omawiane określenie jak jest w przypadku anioła Rafaela Tob 12,14n. Por. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, s. 185-186.

<sup>12</sup> Jego zdaniem różne rodzaje fragmenty Ewangelii św. Jana w których występuje ἔγωγε εἰμι mają różne tło starotestamentalne. Por. H. Klein, *Vorgeschichte und Verständnis der Johanneischen Ich-bin Worte*, KD 33 (1987), s. 124-128.

<sup>13</sup> W swoim komentarzu podaje zarówno biblijne jak i pozabiblijne propozycje poszukiwania tła dla ἔγωγε εἰμι jednak nie ustosunkowuje się zbyt jasno do nich. W sumie wydaje się, że jednak optuje za Starym Testamentem. Por. C.K. Barret, *The Gospel according to John. An introduction with commentary and notes on the Greek text* (SPCK), London 1978<sup>2</sup>, s. 241-243.

<sup>14</sup> Powołując się na opracowania innych egzegetów, odnajduje on w Biblii Hebrajskiej liczne przykłady użycia formuły ἔγωγε εἰμι. Uważa, że w Ewangelii św. Jana mogła być

εἰμι jest przetłumaczonym hebrajskim terminem אָנִי lub hebrajskim zwrotem אֲנִי הוּא. Jest godnym zauważenia, że w Starym Testamencie występuje ono tylko i wyłącznie w ustach samego Boga, podobnie jak w czwartej Ewangelii tylko i wyłącznie w ustach Jezusa. Tło mandejskie, jako bardzo popularna w swoim czasie teoria, mimo pewnych podobieństw do Jana nie wchodzi w rachubę, ponieważ w tego rodzaju pismach ἔγω εἰμι posiada nieco inną perspektywę<sup>15</sup>. Ważny argument potwierdzający wspomnianą tezę podaje także R. Kysar. Analizując tło absolutnego pochodzenia ἔγω εἰμι zauważa, że taka formuła w literaturze hellenistycznej występuje bardzo rzadko. Inaczej natomiast jest w Biblii Hebrajskiej. Także LXX w zdecydowanej większości tego typu określenia, podkreślające Bożą egzystencję, tłumaczy właśnie przez ἔγω εἰμι<sup>16</sup>. Wydaje się więc, że to Stary Testament powinien stać się punktem odniesienia przy wyjaśnianiu znaczenia i wymowy ἔγω εἰμι w Ewangelii według św. Jana, a co za tym idzie także drugiego członu ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή.

---

przejęta ze Starego Testamentu jako formuła objawieniowa dla Jahwe, ale jego zdaniem forma struktury tego określenia u św. Jana zdradza wpływy orientalnego hellenizmu. Nie byłoby więc to czysto semickie zastosowanie. Dla niego jest bardzo prawdopodobnym, że stało się ono pomostem pomiędzy żydowsko-biblijnym obszarem, a światem hellenistycznym, ponieważ ewangelista żył i działał w takim synkretycznym świecie. Konkretnie uważa, że J 8,58 ma swoje źródło w Wj 3,14, a J 8,24.28 w Iz 43,10. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThKNT IV/2, Sonderausgabe), Budapest 2001,

s. 65-67. W podobny sposób rozumuje E. Stauffer. Uważa on, że przede wszystkim takie teksty ST jak Wj 3,14; Pwt 32,39; Iz 41,4, przygotowały nowotestamentalne użycie tej formuły. Por. E. Stauffer, Ἐγώ w: TWNT, Bd II, s. 342.

<sup>15</sup> Mandeizm w kontekście tego sformułowania mówi o chlebie, świetle i pasterzu w czysto kosmicznych terminach jako środka utrzymania, jako oświeceniu i opiece. W Ewangelii św. Jana odnosząc te terminy do Starego Testamentu można znaleźć inny ich wydźwięk: chleb np. był dany Izraelitom podczas ich ucieczki z Egiptu, stał się więc symbolem opieki przez Boga Narodu Wybranego. Był on także znakiem przyjścia Mesjasza. We wszystkich porównaniach tego typu w Starym Testamencie można znaleźć eschatologiczne implikacje, a takie właśnie występują w Ewangelii św. Jana. Jezus m.in. poprzez ἔγω εἰμι jest więc tym, który przynosi zbawienie od Boga zapowiedziane przez Izajasza. Por. D.M. Ball, „I am” in *John’s Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications*, Sheffield 1996, s. 259-260; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PNT, t. 4), Poznań-Warszawa 1975, s. 93.

<sup>16</sup> Por. R. Kysar, *John*. dz. cyt., s. 47-48.

## 1.2. Ewangelia według św. Jana

Formuła Ἐγὼ εἰμι w Ewangelii św. Jana odgrywa zasadniczą rolę. Mimo, że można tu widzieć pewne pokrewne znaczenie do synoptycznego użycia<sup>17</sup>, należy ją potraktować autonomicznie.

Użycie Ἐγὼ εἰμι w czwartej Ewangelii najczęściej jest podzielone na dwie części: a) absolutne Ἐγὼ εἰμι bez orzecznika 8,24.28.58; 13,19, b) Ἐγὼ εἰμι z jasno określonym orzecznikiem<sup>18</sup>. R. Kysar, dodaje jeszcze jedną kategorię, użycie z pozornie zastosowanym orzecznikiem np. 6,20; 18,5<sup>19</sup>. H. Langkammer i S. Rabiej uwzględniając tę klasyfikację, dzielą absolutne Ἐγὼ εἰμι na formę całkowicie absolutną i nie rozwiniętą<sup>20</sup>. Natomiast R. Schnackenburg opierając się na zdaniu K. Kundzins układa je w następujące grupy: a) absolutna forma lub słowa objawieniowe Ἐγὼ εἰμι plus obraz z rodzajnikiem, b) Ἐγὼ εἰμι jako zaproszenie lub wezwanie do rozstrzygnięcia najczęściej połączone ze zdaniem warunkowym i c) Ἐγὼ εἰμι jako przyrzeczenie lub zapewnienie zbawienia. Niekiedy te 2 ostatnie grupy łączą się ze sobą. Mogą też być inne kombinacje np. przyrzeczenie zbawienia połączone z groźbą 14,6, albo forma bez zaproszenia lub przyrzeczenia 10,11.14; 15,1<sup>21</sup>. F. Gryglewicz użycie Ἐγὼ εἰμι dzieli na 3 etapy objawienia boskiej godności Jezusa. W pierwszym etapie trudno jest dostrzec bóstwo Jezusa, w drugim Jezus ukazany jest jako ten, który zaspokaja duchowe potrzeby człowieka i w trzecim w pełni objawia swoją boską godność<sup>22</sup>. H. Klein wyróżnia 4 grupy Ἐγὼ εἰμι. W pierwszej jego znaczenie zbliżone jest słowa „wierzyć” np. J 8,24; 13,9. W drugim połączone jest z obrazem i przymiotnikowym opisem – J 10,11.14; 15,1.5. Do trzeciej zalicza zdania w których obrazowe słowo określone jest przez rzeczownik

<sup>17</sup> Ἐγὼ εἰμι u synoptyków pojawia się najczęściej jako formuła objawieniowa. Jest tu w pewnym sensie podobieństwo do jej Janowego użycia, choć zakres jej zastosowania jest o wiele skromniejszy. Por. G. Geiger, *Die Ἐγὼ εἰμι Worte bei Johannes und den Synoptikern. Eine Rückfrage nach dem Historischen Jesus*, w: A. Denaux, *John und the Synoptics*, Leuven 1992, s. 466-472.

<sup>18</sup> Por. E. Harris, *Prologue and Gospe*, dz. cyt., s. 130.136.

<sup>19</sup> Por. R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Minneapolis-Minnesota 1975, s. 119.

<sup>20</sup> Por. H. Langkammer, *Formuła objawieniowa „Jam jest”*, w: H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (Zarys)*, Wrocław 1985, s. 191-192; S. Rabiej, *Ja Jestem w Ewangelii św. Jana znakiem Boskiej godności Jezusa*, RTK 35 (1988), z. 2, s. 187.

<sup>21</sup> Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium (IV/2)*, dz. cyt., s. 66.

<sup>22</sup> Por. F. Gryglewicz, „*Ja Jestem*”, art. cyt., w: MPWB, t. 2, s. 231.

w genetiwum np. J 6,35; 8,12. Do czwartej grupy zaliczają się pozostałe sentencje np. 10,9; 14,6<sup>23</sup>.

Wydaje się, że należy przyjąć podział na absolutne i orzecznikowe użycie Ἐγὼ εἰμι, ponieważ jest to najbardziej rozpowszechniona i klarowna kategoryzacja.

### 1.2.1. Absolutne Ἐγὼ εἰμι

Absolutne Ἐγὼ εἰμι w Ewangelii według św. Jana występuje kilkakrotnie. Mimo, że w tej kwestii brak jest stuprocentowej jedności wśród biblistów to do takich fragmentów można zaliczyć 6,20; 8,24.28.58; 13,19. Problem stanowi określenie ich ciężaru gatunkowego: czy zawierają one objawienie boskiej godności Jezusa czy też nie? Jakkolwiek odpowiedź dla niektórych egzegetów nie jest jednoznaczna, to współcześnie wielu przychyliło się do stanowiska że tak, lub w pewnym sensie tak. Poprzez nią czytelnik rozpoznaje w słowach i czynach Chrystusa słowa i czyny samego Boga Jahwe<sup>24</sup>.

W. Wilkens zwraca uwagę na nieco inny aspekt formuły, analizując jej rolę w mowach Jezusa i pośrednio w opowiadaniach. Ἐγὼ εἰμι staje się przedmiotem teologicznej refleksji, która ujawnia swój charakter w stosunku do świata i do Jego uczniów. Według niego w teologii formuła ta związana jest z problemem wiary. Ta ostatnia wypełnia się w spotkaniu z Jezusem, w słuchaniu Jego mów, w trwaniu w Jego słowie. Tam gdzie pojawia się Ἐγὼ εἰμι ujawnia się szczelina pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Obejmuje ona wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa. Jezus podkreśla np., że Ojciec da ludziom prawdziwy (polemiczne ἀληθινός) chleb życia 6,32, po czym konkluduje, że jest nim on sam 6,35. Od słuchaczy wymaga to określenia swojej postawy wobec Niego. Analiza fragmentu J 6,28-42 udowadnia, że Ἐγὼ εἰμι staje się punktem zapalnym tych dyskusji, prowadząc w konsekwencji aż na krzyż. Jezus wypowiadając Ἐγὼ εἰμι, staje się wyzwaniem dla świata 8,12nn. Tym samym staje się ono w Jego ustach formułą objawieniową<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Por. H. Klein, *Vorgeschichte und Verständnis*, art. cyt., s. 122-123.

<sup>24</sup> Niektóre komentarze zazwyczaj nie wdając się w szczegółowe rozważania generalnie uważają tę formułę za objawieniową. Por. np. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: W.R. Farmer i in., *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000<sup>2</sup>, s. 1339; A. Baum, *Ja Jestem*, w: PSB, s. 486; L. Schottroff, *Ἐγὼ* w: EWNT, Bd I, s. 917-918.

<sup>25</sup> Por. W. Wilkens, *Zeichen und Werke*, Zürich 1969, s. 90-99. Zob też E. D. Freed, *Egō Eimi in John 1:20 and 4:25*, CBQ 41 (1979), s. 290-291.

W pewnym sensie wyżej zaprezentowane stanowisko dotyczące istnienia formuł objawieniowych u św. Jana związanych z  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  potwierdza C.H. Williams, który poszukując paralel w literaturze rabinicznej, w pierw porównuje konkretne perykopy czwartej Ewangelii z perykopami ze Starego Testamentu. Jego zdaniem J 4,10 odsłania mesjańską godność Jezusa. Fragment J 6,16-21 ukazujący Jezusa chodzącego po jeziorze, wypowiadającego słowa „nie bójcie się Ja Jestem” jest odpowiednikiem obrazu zaczerpniętego z Hi 9,8; 38,16; Ha 3,15 oraz Iz 41,10 – por. Iz 43,16 (najbliższy kontekst Iz 41,4; 43,10, 46,4 zawiera formułę objawieniową  $\text{אֲנִי ה'}$ ). Teksty J 8,24; 13,19, które łączą się z wiarą i J 8,28, który łączy się z „poznaniem” znajdują bliskie paralele w Iz 43,10. Szczególnie zwraca uwagę J 8,24.28, który posiada polemiczny wydźwięk podobny do Iz 43,13, gdzie Bóg ukazuje swoją wyższość wobec obcych bóstw. Znamienne stwierdzenie „Ja jestem Bogiem od wieczności” Iz 43,13 wobec słów Jezusa „Zanim Abraham stał się Ja Jestem” J 8,58. Ta wypowiedź została odczytana jako objawieniowa, powiązana z Pwt 32,29, ponieważ Żydzi postanowili ukamienować Jezusa 8,59. W tradycji rabinicznej Pwt 32,29 ma wydźwięk dowodowy związany z jedynością Boga<sup>26</sup>.

C.H. Williams nie zamieszcza podsumowania na temat  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  jako formuły objawieniowej, lecz wydaje się, że zaprezentowane przez niego paralele świadczą o takim charakterze cytowanych tekstów, a co za tym idzie o bóstwie Jezusa Chrystusa. Potwierdzają one tezy przyjęte przez wcześniej zacytowanych egzegetów. Ważny jest przy tym stwierdzony w niektórych fragmentach aspekt polemiczny<sup>27</sup>. To założenie o objawieniowym charakterze  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  będzie podstawą do dalszych rozważań na ten temat.

### 1.2.2. Orzecznikowe $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$

Określenia orzecznikowe z  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  w Ewangelii według św. Jana najczęściej są klasyfikowane w siedem różnych grup:

- ja jestem chlebem życia 6,32.33,35.41.48.51
- ja jestem światłem świata 8,12, por. 9,5

<sup>26</sup> Por. C.H. Williams, „I Am” or „I Am He”? *Self-Declaratory Pronouncements in the Fourth Gospel and Rabbinic Tradition*, w: R.T. Fortna, T. Thatcher, *Jesus in Johannine Tradition*, Kentucky 2001, s. 345-348, 351.

<sup>27</sup> Por. E. Harris, *Prologue and Gospel*, dz. cyt., s. 131-136; R. Kysar, *John*, dz. cyt., s. 45-49; Por. F. Gryglewicz, „Ja Jestem”, art. cyt., w: MPWB, t. 2, s. 221-222.

- ja jestem bramą owiec 10,7.9
- ja jestem dobrym pasterzem 10,11.14
- ja jestem zmartwychwstaniem i życiem 11,25
- ja jestem drogą, prawdą i życiem 14,6
- ja jestem prawdziwym krzewem winnym 15,1.5<sup>28</sup>.

Wszystkie one, w bliższy lub dalszy sposób odnoszą się do tematu życia<sup>29</sup>. Życie (prawdziwe) powinno być z pewnością jednym z ważniejszych celów ucznia, o których pisze św. Jan.

W pewnej mierze w tym założeniu mieści się opracowanie D.M. Ball'a, który częściowo polemizując z opracowaniem S. Smalley'a<sup>30</sup> i opierając się na komentarzach Culpepper'a i Forster'a dochodzi do wniosku, że ἔγωγε εἰμι w Ewangelii według św. Jana w połączeniu z teologią niektórych terminów, rozwija charakteryzację Jezusa, zaprezentowaną w pierwszym rozdziale: jako Słowa 1,14, Chrystusa 1,17, Baranka Bożego 1,29, Kogoś kto chrzci Duchem Świętym 1,33, Króla Izraela 1,49 i Syna Człowieczego 1,51. W związku z tym D.M. Ball proponuje ustalić listę tematów powiązanych z ἔγωγε εἰμι w następujący sposób:

- ja jestem i wiara 6,35; 8,24; 11,25; 13,19
- ja jestem i poznanie 8,28; 10,14; (14,6.7)
- ja jestem i świadectwo (8,12.13); 8,18
- ja jestem i prawda (4,24.26); (8,17,18); 14,6
- ja jestem i początek/przeznaczenie 6,40.51; [7,34]; (8,23.24)
- ja jestem i czas: przeszłość i przyszłość 8,58; 13,19 [7,34]
- ja jestem i Ojciec 8,18.28; 10,14; 14,6; 15,1

<sup>28</sup> Por. E. Harris, *Prologue and Gospel*, dz. cyt., s. 136; R. Schnackenburg, *Das Johannevangelium (IV/2)*, dz. cyt., s. 60.

<sup>29</sup> Por. J. Ashton, *Understanding*, dz. cyt., s. 186. Jego zdaniem stanowią one miniaturę całej Ewangelii, której cel najlepiej wyraża 20,31 „... abyście wierząc mieli życie w imię Jego”; S.S. Smalley, *John: Evangelist und Interpretater*, Oxford 1978, s. 90; F. Gryglewicz do tematu życie zalicza przede wszystkim takie fragmenty, które mówią o Nim, jako chlebie życia. Por. F. Gryglewicz, „*Ja Jestem*”, art. cyt., MPWB, t. 2, s. 222-224.

<sup>30</sup> Opierając się na teorii, że Ewangelia św. Jana składa się z księgi znaków i księgi mów S. Smalley dochodzi do wniosku, że istnieje pewna koherencja pomiędzy tym podziałem a ἔγωγε εἰμι. S. Smalley dokonuje tego porównania częściowo ze względów strukturalnych (zdecydowanie zamiar ukazania ἔγωγε εἰμι jako odgrywającego kluczową rolę w strukturze Ewangelii prezentuje B. Hinrichs, *Ich bin*, Stuttgart 1988, s. 16-96), ale dla niniejszego zagadnienia jest ważnym zestawienie ἔγωγε εἰμι z takimi tematami jak np. zamiana wody w wino i nowe życie.

- ja jestem i tytuły 4,26; 8,28
- ja jestem i autorytet (6,20); 8,28; (18,5.6).

Jego zdaniem ta tablica wskazuje, że *ἐγώ εἰμι* jest związane z głównymi tematami Ewangelii i powinno, być traktowane w podobny sposób jak one<sup>31</sup>.

Na podstawie powyższych opracowań można stwierdzić, że formuła *ἐγώ εἰμι* również w użyciu orzecznikowym w pewnym stopniu może mieć charakter objawieniowy. Jezus jest ukazywany pod symbolem różnych rzeczywistości mających odzwierciedlenie w popularnych obrazach takich jak woda, chleb czy winny krzew. Celem jest dogłębna prezentacja Syna Bożego. W wielu przypadkach formuła ta pełni funkcję polemiczną łączącą się z wiarą.

## 2. Ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή

Dopełnienie *ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή* (*prawdziwy krzew winny*) stanowi ważny element mowy obrazowej dookreślający pierwszy człon *ἐγώ εἰμι*<sup>32</sup>. Stąd niezbędne jest również podjęcie próby zdefiniowania treści, którą w sobie zawiera. Ponieważ wydaje się, że pierwszy człon posiada swoje źródło w Starym Testamencie przyjmujemy, że również dopełnienie *prawdziwy krzew winny* zostało zaczerpnięte właśnie stamtąd. Przymiotnik *ἡ ἀληθινή* w zestawieniu z rzeczownikiem *ἡ ἄμπελος* w Starym Testamencie występuje tylko raz Jr 2,21. Większość egzegetów jest jednak zgodna, że szukając korzeni tego zwrotu *ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή* należy przeanalizować także inne teksty w których znajdowany jest termin *ἡ ἄμπελος*.

<sup>31</sup> Por. D.M. Ball, „*I am*”, dz. cyt., s. 151-152, 157.

<sup>32</sup> Na początku należy postawić metodologiczne pytanie, czy wolno jest rozdzielić formułę *ἐγώ εἰμι* od określenia *ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*. Wydaje się, że jest to usprawiedliwione działanie ponieważ w całości nigdy nie występuje ona w Starym Testamencie. Istnieją wprawdzie pewne paralele do tekstów pozabiblijnych, głównie mandejskich, ale jak to zostało udowodnione w pierwszej części niniejszego paragrafu nie stanowią one bezpośredniego źródła dla *ἐγώ εἰμι*. W związku z tym zostaną pominięte pozabiblijne poszukiwania tła dla formuły *ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*. Bardzo szczegółowo przedstawił je R. Borig, który w swojej monografii skupił się przede wszystkim na tle mandejskim. Zob. R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, dz. cyt., 135-192; Por. też G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament, Kommentar und Material. Bd II: Das Evangelium nach Johannes, Die Apostelgeschichte*, Würzburg 1968<sup>2</sup>, s. 125.

## 2.1. Stary Testament

Rzeczownik ἡ ἄμπελος jako symbol pewnej rzeczywistości jest znajdowany kilkakrotnie w Starym Testamencie i to zarówno od strony negatywnej jak i pozytywnej Iz 5,1-7; Jr 2,21; Ez 15; 17; 19,10-14; Ps 80(79),9; 2 Bar 39,7 i in.<sup>33</sup> Niekiedy uważa się, że podstawowym tekstem dla J 15,1.5 był Iz 5,1-7<sup>34</sup>. Nie brak jednak takich, którzy twierdzą, że chodzi tu przede wszystkim o Jr 2,21, a przemawia za tym użyty tu przymiotnik „prawdziwy”<sup>35</sup>. Istnieją egzegeci opowiadający się za Ez 19,10-14 jako prawdopodobnym tłem J 15,1.5<sup>36</sup>. Inni wreszcie omawiają ten temat nie ustosunkowując się precyzyjnie do tła jego starotestamentalnego pochodzenia. Takim sztandarowym wnioskiem wydaje się być stwierdzenie R.E. Browna, który w swoim komentarzu pisze, że Janowy maszał o winie, jest wyjątkowy i nie ma swojego odpowiednika w Starym Testamencie, choć wiele z zawartych w nim idei zlewa się razem i może być znalezionych w tamtych księgach. Poza tym jego zdaniem obraz winnego krzewu w Starym Testamencie nigdy nie kojarzył się ze źródłem życia dla wszczepionych doń gałązek<sup>37</sup>. Powstaje więc pytanie, z której księgi Starego Testamentu autor czwartej Ewangelii zaczerpnął swój obraz, czy też użył tylko ogólnego symbolu Izraela jako winnicy?

Odpowiadając na to pytanie nie należy lekceważyć przytoczonych opinii na temat braku jednoznacznego tekstu Starego Testamentu odnoszącego się do J 15,1.5. Na podstawie dotychczasowych analiz cytowanych autorów wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby ich wnioski połączyć w jed-

<sup>33</sup> Zob. S. Pisarek, *Więź z Winnym Krzewem [Chrystusem Synem] i z Ojcem-Rolnikiem [Bogiem Ojcem] w Obrazie Winnego Krzewu (J 15,1-11)*, w: SSHT 32 (1999), s. 37-44; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, Bd II, München 1989<sup>9</sup>, s. 563-564. Podsumowanie wyników prac innych autorów na ten temat prezentuje R.E. Brown, *The Gospel*, dz. cyt., Vol. 2, s. 670-671.

<sup>34</sup> Por. J.M. Casciaro, S. Ausin i in., *The Navarre Bible. The Gospel of Saint John*, Dublin 1993<sup>2</sup>, s. 15; J. Gnilka, *Das Johannesevangelium. Kommentar zum Neuen Testament mit Einheitübersetzung*, Würzburg 1983, s. 117.

<sup>35</sup> Por. F. Gryglewicz, *Winy krzewu*, w: F. Gryglewicz, *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 106; L. Morris, *The Gospel according to John. The English text with introduction, exposition and notes* (NICNT), London 1973<sup>2</sup>, s. 668-669.

<sup>36</sup> Por. P.R. Choi, *An Investigation of the Relations between John 15,1-6 and some Parables of the Syntethic Gospel*, BR R. 45 (2000), s. 70-75.

<sup>37</sup> Por. R.E. Brown, *The Gospel*, dz. cyt., vol. 2, s. 671-672; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium (IV/3)*, dz. cyt., s. 109; F.J. Moloney, *The Gospel of John (Sacra Pagina 4)*, Minnesota 1998, s. 419; „*Biblia Poznańska*”, t. 4, s. 269.

ną całość. Pragnąc prawidłowo ocenić tę tezę należy przeanalizować mowę obrazową o winnym krzewie w Starym Testamencie, aby potem zaprezentować opinię na temat formuły ἔγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή w J 15,1.5. Naszym zdaniem najbardziej prawdopodobne teksty źródłowe ze Starego Testamentu dla ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή to Iz 5,1-7; Jr 2,21; Ez 17,5-10; 19,10-14.

Księga Izajasza 5,1-7 ukazuje Boga najpierw jako Przyjaciela (Umiłowanego) proroka 5,1, a następnie jako Jahwe Zastępów 5,7. Początkowo Izajasz występuje w roli oskarżyciela w. 1-4, a następnie sędziego, który zwiastuje karę w. 5-6. Należy przeczekać jednak, że w rzeczywistości sędzią jest sam Bóg, który ubolewa, iż mimo spełnienia wszelkich warunków, które służyły uprawie nie przyniosła ona spodziewanych owoców lecz cierpkie grona. Wiersz 7 stanowi wyjaśnienie przypowieści. Stroną w konflikcie jest Izrael jako całość. W przeciwieństwie do mowy sądowniczej Iz 1,2.18; 3,13n, która zwraca uwagę na przymierze z Bogiem, tu jest odniesienie do cywilnego sądu. Do takiego wniosku uprawnia wyliczanie braku realizacji obowiązków pomiędzy oskarżającym a oskarżycielem<sup>38</sup>. Niejako pierwsza część tej przypowieści znajduje się w Iz 3,13-15, gdzie główny nacisk położony jest na winę przywódców Izraela. W Iz 5,7 to cały lud כָּרְם – winnica, musi udowodnić, że jest godnym nosić miano Ludu Bożego יִשְׂרָאֵל בְּיָהוָה. Tym czego Jahwe żąda od swego ludu jest מִשְׁפָּט (prawo) i צְדָקָה (sprawiedliwość) – por. Iz 1,21-26. Konkretny wymiar tych żądań Boga autor zaprezentuje w Iz 5,8-24, gdzie są wymienione różnego rodzaju przestępstwa. Przez to pieśń ta staje się ostrym oskarżeniem przeciwko Izraelowi, głównie w sferze społecznych stosunków, które musiało być dobrze zrozumiałe przez współczesnych Izajaszowi ludzi<sup>39</sup>.

Księga Jeremiasza 2,21; 6,9; 8,13; 12,10 ukazuje Naród Wybrany jako szlachetny i prawdziwy כִּרְמֵס krzew winny נֶבֶךְ. Kontekst tych tekstów stanowi temat sądu związanego z wydaniem wyroku<sup>40</sup>. Poprzez termin כִּרְמֵס są wyrażone odniesienia do przymierza. Izrael jednak zdradził Boga ulegając wpływom pogańskich bóstw 2,23-26. W ten sposób stał się zdziczałym

<sup>38</sup> Por. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1-12* (BKAT 10), Neukirchen-Vluyn 1980<sup>2</sup>, s. 165-166.

<sup>39</sup> Tamże, 172-173. Por. „*Biblia Poznańska*”, t. 3, Poznań 1994, s. 19-20; L. Stachowiak, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków obcych. Księga Izajasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1991, s. 18-30; G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 99-105.

<sup>40</sup> Por. J. Lemański, *Izrael jako winny krzew oraz winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski, *Duch i Oblubienica mówią: przyjdź. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85 rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 228-233.

szczępem, który rodzi cierpkie owoce. Jego winy są tak wielkie, że nie usuną ich żadne ludzkie zabiegi, nawet te najdoskonalsze jakie wówczas znano czyli obmywanie się ługiem sodowym lub ługiem drzewnym<sup>41</sup>. W związku z tym Bóg obiecuje zniszczenie głównej części Narodu Wybranego, a pozostawienie tylko „Reszty Izraela” Jr 5,10.

Księga Ezechiela posiada kilka tekstów zawierających obraz winnicy 15,1-8; 17,5-10; 19,10-24. W świetle J 15,1.5 najbardziej wymownymi są dwa ostatnie.

Fragment Ezechiela 17,5-10 stanowi bajkę na temat winnego krzewu  $\text{יָצִי}$ . W formie alegorycznej opowiada on o losie Izraela po roku 586. Obraz winnego krzewu odzwierciedla najpierw los króla a poprzez niego całego narodu<sup>42</sup>. P.R. Choi analizując tę perykopę w kontekście J 15,1.5 opiera się na tekście LXX. W obu przypadkach zauważa liczne identyczne terminy takie jak: ποιέω, φέρω, ἄμπελος, καρπός, κλήμα, ξηραίνω. Na tej podstawie uważa, że Ez 17,5-10 stanowi główny pierwowzór dla J 15,1.5<sup>43</sup>.

W Ez 19,10-24 na początku pojawia się figura matki, która jest określona w następujący sposób: „była jako winorośl”  $\text{יָצִי}$ . Prawdopodobnie odnosi się ona do panującej dynastii lub całego Narodu Izraelskiego. Winnica mogła owocować dzięki obfitości wody, którą w alegorycznej interpretacji można określić jako łaskę Boga. Z powodu wyniosłości czyli pychy jej władców upada<sup>44</sup>. Zasadzona powtórnie w suchej ziemi i tym razem zostaje zniszczona przez ogień, który wychodzi z jej konaru. Kontekst 19,1-9 wskazuje na krytykę władców Izraela.

We wszystkich wyżej zaprezentowanych fragmentach ostrze krytyki jest przede wszystkim nakierowane na złych przywódców Izraelskich, a poprzez nich na Lud Izraelski.

### 3. Specyfika formuły $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota\ \eta\ \acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\eta$ w J 15,1.5

Obraz winnego krzewu w J 15,1.5 jest oryginalny. Jak zostało to ukazane, brakuje precyzyjnych paralel zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Nigdzie analizowane stwierdzenie nie jest użyte w całości. Odrzu-

<sup>41</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz* (PST, t.10/1), s. Poznań 1967, 108-109; J. Bright, *Jeremiach* (AB), New York 1965, s. 16-17.

<sup>42</sup> Por. J. Lemański, *Izrael jako winny krzew*, art. cyt., s. 235-236.

<sup>43</sup> Por. P.R. Choi, *An Investigation*, art. cyt., s. 70-75.

<sup>44</sup> Por. J. Lemański, *Izrael jako winny krzew*, art. cyt., s. 236-237.

cając tło pozabiblijne pozostaje zatem przyjąć, że stanowi ono kompilację tekstów Starego Testamentu.

Na podstawie ukazanych wyników badań różnych egzegetów wydaje się, że św. Jan pierwszą część formuły  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  zaczerpnął z formuły objawieniowej ze Starego Testamentu. Jest to formuła objawieniowa jako taka, ponieważ Jezus jest jedyną Osobą, która tak jak Bóg ma prawo mówić o sobie w ten sposób. W formie absolutnej jest ona rozmieszczona w różnych częściach Ewangelii i stanowi rodzaj wprowadzenia do orzecznikowych formuł. Potwierdza się w ten sposób teoria F. Gryglewicza o pewnych etapach objawiania godności boskiej Jezusa.

Jeśli jednak przyjąć to założenie to rodzi się kolejny problem. Trudno jest wtedy stwierdzić, że Jezus objawia się jako Bóg i jednocześnie jako winny krzew. Biorąc jednak pod uwagę tłumaczenie alegoryczne takie połączenie jest możliwe. Wydaje się, że najlepiej jest założyć, że w J 15,1.5  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  pełni funkcję objawiciela niezwyklej roli Jezusa jako Pośrednika pomiędzy uczniami i Ojcem. Obowiązuje wtedy ta sama zasada jak przy ukazaniu roli Jezusa-Pośrednika jako „Słowa”: *wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało* J 1,3. Podobnie jak w Starym Testamencie Bóg tak On staje się Korzeniem Nowego i Prawdziwego Izraela, którym jest Kościół. Jezus występuje tu tym samym jako Ktoś zaspokajający potrzeby duchowe wierzących<sup>45</sup>. Jezus jest „dla innych”. Pośrednio jest tu więc zaznaczony aspekt eklezjalny tego tytułu Jezusa. On objawia się jako cel odpowiedniego postępowania wierzących i jednocześnie jako Środek pomagający to osiągnąć. Na myśl nasuwają się także podobne określenia z Listów św. Pawła, gdzie Kościół jest porównany do Ciała Chrystusowego<sup>46</sup>. Jezus jest ukazany jako źródło prawdziwego życia, które łączy z Bogiem zarówno całą wspólnotę jak i pojedynczego ucznia. Określenie to o wiele bardziej wskazuje na rolę jaką On pełni w tym procesie niż na zadania wierzących<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> D.M. Ball, dzieli pod tym względem  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  w Ewangelii św. Jana na 2 kategorie: wspomnianą formułę bez jakiegoś obrazu określa jako ukazującą tożsamość Jezusa w odniesieniu do ST, natomiast z obrazem jako ukazującą Jego rolę wśród ludzi. Por. D.M. Ball, „*I am*”, dz. cyt., s. 258.260.

<sup>46</sup> 1 Kor 6,15.17; 10,17n; 12,12-30; Gal 3,28; Ef 1,22; 2,16; 4,11-16; 5,23; Kol 1,24; 2,19; 3,15. Por. K. Haacker, *Jesus und die Kirche nach Johannes*, ThZ 29 (1973), s. 183-184.

<sup>47</sup> Tutaj też widać różnicę pomiędzy synoptycznym a Janowym ujęciem tego typu obrazowej mowy. Tam Jezus mówił uczniom w przypowieściach, w kontekście Jego ziemskiej działalności, po to aby rozbudzić w nich pragnienie Królestwa Bożego. U Jana jest pokazane wypełnienie wszelkich przyrzeczeń dotyczących również realizacji Królestwa Bożego. Zmartwychwstały jest tym, w którym mowa obrazowa staje się nie tylko przykła-

Rozpoznanie Jego prawdziwej godności łączy się z wiarą, której świat nie posiada. Uczniowie muszą się zatem liczyć z prześladowaniami ze strony przeciwników Jezusa.

Bazę drugiej części analizowanej formuły – ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, stanowi prawdopodobnie Ez 17,5-10. Przemawia za tym przede wszystkim zgodność terminologiczna ukazana przez P.R. Choi. Kolejny argument stanowi fakt, że Jezus tak jak król w Starym Testamencie jest Reprezentantem całego Narodu Nowego Przymierza<sup>48</sup>. Tym samym Jego los jest losem całego Kościoła.

Uzupełnieniem zaczerpniętym z innego tekstu Księgi Ezechiela 19,10-14 mógłby być niszczący ogień, czyli rodzaj kary jaką Bóg ześle na niewierny naród<sup>49</sup>. Taką ewentualność sugeruje również J 15,1-6 w odniesieniu do niegodnych uczniów.

Termin ἡ ἀληθινός prawdopodobnie został zaczerpnięty z tekstu Księgi Jeremiasza 2.21. Jest w nim mowa o zdradzaniu Boga z obcymi bóstwami i wynikającej stąd karze oraz o nadziei dla „Reszty”, która jest Mu wierna (por. Jr 5,10). Jezus jest prawdziwym – ἡ ἀληθινός, a zarazem jedynym i właściwym krzewem winnym, który „wydaje dobre grona”, w przeciwieństwie do złych władców. Podkreśla to również rodzajnik ἡ J 15,1.5 który można przetłumaczyć jako „ten”, a nie inny. Przymiotnik ἡ ἀληθινός może mieć konotacje polemiczne<sup>50</sup>. Występuje w nawiązaniu do źle postępujących przywódców Izraelskich, a w dalszej kolejności do całego Narodu Wybranego. W takim przypadku J 15,1.5 w zawołowany sposób krytykowałby przywódców Izraelskich wyrzucających uczniów Chrystusa z synagogi. Taki tok rozumowania potwierdza możliwość występowania formuły ἐγώ εἰμι zarówno w formie absolutnej jak i orzecznikowej w kontekście polemicznym. Ostrze polemiki byłoby skierowane przeciwko zabijającym wyznawców Syna (por. J 16,2).

Mocne wezwania do wzajemnej miłości braterskiej w J 15,1-17, mogą sugerować, że były jakieś nieprawidłowości pomiędzy chrześcijanami, po-

dem lecz rzeczywistością. Por. E. Schweizer, *What about the Johannine „Parables”?*, w: R.A. Culpepper, C.C. Black, *Exploring the Gospel of John*, Kentucky 1996, s. 209-217.

<sup>48</sup> Nie należy zapominać, że w Ewangelii św. Jana jest ukazany mocny rys Jezusa jako Króla.

<sup>49</sup> Trzeba jednak pamiętać, że podobne obrazy kary powiązanej z ogniem pojawiają się także w innych Księgach Starego Testamentu np. Jr 11,16.

<sup>50</sup> W Ewangelii według św. Jana przymiotnik ἡ ἀληθινός występuje 9 razy. Pominąwszy J 15,1 w 5 przypadkach wydaje się mieć mocny rys polemiczny. Por. J 1,9; 4,23; 6,32; 7,28; 8,16.

dobnie jak w Starym Testamencie pomiędzy Izraelitami<sup>51</sup>. Byłyby to kolejny element mozaiki przejęty z Księgi Izajasza Iz 5,1-7. Mimo, że brak jest tu wyraźnie polemicznego aspektu sugerującego, że uczniowie Chrystusa zastąpili Lud Boży Starego Testamentu, to przecież takiego wniosku nie można odrzucić. Wtedy w oczy rzuca się analogia do złego zachowania ludzi mieniących się wierzącymi w Boga. Jezus jako prawdziwy krzew winny, daje siłę do realizacji zasad społecznej sprawiedliwości i jednocześnie Bożego prawa wszczepionym w nią członkom<sup>52</sup>. Dodatkowy pomost pomiędzy Iz 5,1-7 a J 15,1-17 stanowi postać Boga: w przypadku Ewangelii św. Jana – Ojca, w przypadku Izajasza – Jahwe Zastępów, który uprawia swoją winnicę. W takim przypadku zwraca uwagę kontekst prawny Iz 5,1-7 ponieważ to sugerowałoby także podobne spojrzenie na J 15,1-17.

Podsumowując należy stwierdzić, że określenie *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή* stanowi swego rodzaju formułę objawieniową. Swoje korzenie znajduje ona w Starym Testamencie. Wniosek ten dotyczy zarówno pierwszego *ἐγὼ εἰμι* i jak i drugiego *ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή* członu. Ten ostatni stanowi kompilację fragmentów prorockich tekstów. Mimo, że wśród wielu egzegetów istnieją wątpliwości czy ukazuje ona bóstwo Jezusa Chrystusa<sup>53</sup> z pola widzenia nie należy tracić takiej możliwości. Zgodnie z wielopoziomowością znaczenia poszczególnych tekstów św. Jana, odnosiłaby się do Jezusa jako Syna<sup>54</sup>, ale swoje dalsze implikacje miałyby w odniesieniu do Ojca, uczniów i świata. Ukazuje ona Jezusa w kontekście eklezjalnym i polemicznym. To dzięki Jego mocy uczniowie mogą spełniać zadanie dawania świadectwa wobec świata.

<sup>51</sup> Por. np. F.F. Segovia, *John 15:18-16:4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse?*, CBQ 45 (1983), s. 226-227.

<sup>52</sup> Por. J. Behm, *ἀμπελος*, w: TWNT, Bd I, 345-346; M.F. Lacan, *Winnica*, w: STB, 1044.

<sup>53</sup> R. Schnackenburg twierdzi, że *ἐγὼ εἰμι* oznacza wielką godność, ale nie bóstwo Jezusa czy też jego identyfikację z Bogiem. Ono stoi w służbie Janowej Chrystologii i nauki o zbawieniu w kontekście Jego posłannictwa. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium (IV/2)*, dz. cyt., s. 69. Zbliżoną opinię posiadają: F. Gryglewicz, „*Ja Jestem*”, art. cyt., MPWB, t. 2, s. 227.231; H. Klein, *Vorgeschichte und Verständnis*, art. cyt., s. 122.

<sup>54</sup> Tak twierdzi D.M. Ball, który na podstawie roli jaką odgrywa Jezus w relacji z Ojcem i uczniami w kontekście winnego krzewu, wnioskuje o Nim jako Synu Bożym. Por. D.M. Ball, „*I am*”, art. cyt., s. 276-278. W zbliżony sposób wypowiada się R. Kysar, który wspomnianą formułę umieszcza pośród paragrafu opisującego relację pomiędzy Ojcem i Synem. Por. R. Kysar, *John*, dz. cyt., s. 27-49.

### **Summarium**

The author tries to find an answer to the question what is the origin and meaning of the sentence „I am the true vine” in Joh 15,1.5. He claims that it comes from the Old Testament. Looking for its roots he separates it in to 2 parts: „I am” and „the true vine”. The first part „I am”, it is a kind of God’s revelation formula which could be found in the different the Old Testament books. The second part „the true vine” it is probably a compilation of the following texts: Iz 5,1-7; Jr 2,21; Ez 17,5-10; 19,10-14. Generally the sentence „I am the true vine” shows Jesus as God Son who gives the disciples the necessary power to be his followers before the world.